

Народна библиотека

СР Србије

1150970

Λόγος

## BIBLIOTEKA LOGOS

Uređuju: *M. Čaldarović, dr M. Filipović, dr I. Focht, dr B. Ibrahimpašić, dr V. Jokanović, dr A. Krešić, N. Smilagić, dr V. Sutlić, dr Lj. Tadić, A. Sarčević*

Odgovorni urednik:  
Dr VANJA SUTLIĆ

VANJA SUTLIĆ

# BIT I SUVREMENOST

S MARXOM NA PUTU K POVIJESNOM MISLJENJU



IZDAVAČKO PREDUZEĆE  
»VESELIN MASLEŠA«  
SARAJEVO  
1967.

II 150970

TSOVBA PUVB I



UNIVERSITNÍ KNIŽNICE PRAHA



ADRESA  
KONKRETNÍ KNIŽNICE  
PRAHA

8303/67

## UMJESTO PREDGOVORA

Ovdje objavljeno nije više svagda autorovo; stoga smo na to ovdje-ondje primjedbom upozorili. Stošta se na putu k povijesnom mišljenju obratilo onamo kamo se jedva još ponetko upušta danas. No, da ne pustimo jednom naslućeno u »privatnom, bar: po strani, htjeli bismo ovim objavljiivanjem naznačiti naoko poznate, od mnogih već s toliko sigurnosti ponovljene, ali ne i mišljene, sigurno: još-ne-promišljene, za samu stvar, međutim, *neophodne* korake da nam svično odzvanjaju — dok se prikradamo neizvjesnom.

Bil i suvremenost — svagda iznova promišljane, nikad nedomišljene — u tom je sav zadatak, sav misaoni život.

V. S.

I  
ČOVJEK

## BIT ČOVJEKA I NJENO OTUĐENJE U GRAĐANSKOM SVIJETU

PITANJE O BITI ČOVJEKA  
KAO NUŽNO PRETPITANJE  
SUVREMENE FILOZOFIJE

Pitanje o biti čovjeka, ma kako široko bilo zasnovano i sprovedeno, ma što pri tom bilo ispitano, smjera svagda samo na fra-

gmenat primarne cjeline povijesnog sklopa — i, prema tome, ostaje samo jedno, no odlučno pitanje suvremene filozofije. Kriza povijesnog svijeta, što ga nazivamo građanskim, rastavila je ovu cjelinu i time iskazala svršetak jedne povijesti, čija »ostavština« može još dugo potrajati. Mogućnost nove povijesti ovisi o ustanovljivanju (instituiranju) povijesnog sklopa. Raspadanje starog svijeta poprište je uspostavljanja novog ako se u radikalnoj revoluciji nanovo poveže bit čovjeka s ostalim elementima povijesnog sklopa u jednokratnu, neponovljivu cjelinu. Za nas (pros hemas) kao ljude najbliže i najdostupnije u ovom sklopu jesmo mi sami, kad nas je kriza već prepustila nama samima. Za čovjeka koji je s vremenom, tj. suvremen, sve ovisi o tome da u revolucionarnom naporu potraži svoje mjesto u povijesnom sklopu, pa filozofija, i sama u krizi tražeći svoju orijentaciju, mora započeti u našem vremenu s nužnim pretpitanjem<sup>1</sup> o biti čovjeka.

POVIJESNA KRIZA  
I MOGUĆNOST PITANJA

Biti čovjeka ne možemo se približiti ako prerano omeđimo tematsko područje. Svaka filozofijska analiza

usmjerena je vizijom onoga što valja analizirati. Filozofijski

<sup>1</sup> O »pretpitanju« govorimo zato što ga je nužno explicite postaviti pred svim ostalim pitanjima suvremene filozofije (implicite je ono na djelu u filozofijama svih »vremena«) da bi filozofija uopće stekla orijentaciju. U toliko je to kritičko pitanje filozofije.

posao nije bez pretpostavke. Riječ je samo o tome da ona ne bude preuska. Što nam može osigurati dovoljnu njenu širinu? Ima li načina da cjelinu ljudskih područja tako dobijemo na uvid da se jasno iskazuje sama njena bit?

Rekli smo da filozofija nije bez pretpostavke. Ona ne započinje *ex nihilo*, nego s onim po čemu jest. Filozofirati znači nekako biti. Što je ono po čemu filozofija jest? Što je bitak filozofije? Filozofija je očito stvar čovjeka; ona indicira na naročit način ljudskost ovog bića, jer se obraća njegovoj biti<sup>2</sup>. No, filozofija ne staje kod nje, budući da se ni bit čovjeka ne zatvara u sebi, nego kroz nju prozire čitav povijesni sklop. Izvještavajući o njemu, ona tek jest. Po povijesnom sklopu u koji se smješta, filozofija je povijesna. Ma što ispitivala, filozofija je svagda ponesena pretpostavkom svoje povijesti, vizijom onoga što, kada i kako sama povijest pruža. Samo ako povijest sama iskaže cjelinu čovjeka u njegovoj biti, može filozofija, usidrena u njoj, naći dovoljnu širinu svoje tematike. Pitanje je, dakle, kada i kako je cjelina čovjeka dostupna pitanju o njegovoj biti ili, što je isto, kada i kako je u pitanju. Kada? Svako povijesno vrijeme nosi sa sobom vlastitu mjeru i svrhu. Svršetak povijesnog svijeta postavlja čovjeku pitanje o njegovoj biti i ujedno ovom radikalnom upitnošću osigurava maksimalnu širinu ljudskosti u pitanju. Kriza stavlja u pitanje cjelinu čov-

<sup>2</sup> Imajući posla s njom, filozofiranje je nekako odsudno za čovjeka. Kao takovo, nije ono samo uska specijalnost nekih. Naprotiv, ono je na djelu, ovako ili onako, svugdje gdje se zbiva ljudskost čovjeka. Eksplicitni filozofijski posao oslanja se na implicitnu filozofičnost ljudskog bića. To, uostalom, objašnjava zašto možemo uopće razumjeti filozofiju, kao, analogno, i umjetnost itd., mada sami nismo »filozofi«, »umjetnici« itd. Mi možemo razumjeti samo ono što jesmo.

Filozofija nalazi u filozofičnosti čovjeka svoju ljudsku pretpostavku, tj. čovjeku kao takovom danu viziju biti. Ovo ne treba tako protumačiti kao da čovjeka zamišljamo kao biće koje filozofira, kao animal philosophante ili homo philosophicus (Cicero), kao spekulativnog filozofa u malom. To samo znači da čovjeku nije svejedno da li kao čovjek jest ili nije, da li je u istini ili izvan nje, da li je doista ili prividno, da li je u »tuđini« (otuđen) ili u »zavičajju«.

jeka. Kako? Kriza, naravno, ne može iznijeti svaku mogućnost čovjeka uopće, a kamoli sve faktičko ljudsko. Čovjek bivstvuje povijesno. To znači: njegova cjelina, kroz koju se nazire bit, jest povijesna. Zato nitko ne može tražiti da doblje na uvid faktičko, preko »svih vremena« rasprostrto bogatstvo ljudskog bića. No, kriza koja zahvaća temelj povijesti može pokazati da je u pitanju ono po čemu sve ljudsko jest. Kriza je rastvaranje i time iznošenje pred sud jednog povijesnog svijeta. U krizi dolazi od čovjeka na vidjelo čovjeku upitnost (kritičnost) njegova svijeta<sup>3</sup>.

#### SVIJET KAO INDEKS BITI ČOVJeka

Svijet čovjeka je najšire tematsko područje ispitivanja biti čovjeka. »Čovjek nije apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je čovjekov svijet...« (K. Marx, »Uz kritiku Hegelove filozofije prava«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 73). To znači: čovjek nije samo jedinka ili vrsta, socijalni individuum ili kolektiv, persona ili njihova zajednica. Čovjek je nacija, klasa, stalež, država itd. Čovjek je oruđe, oružje, građevine, spomenici, umjetnička djela itd. Čovjek je krajolik zemlje, atmosfera, kretanje zvijezda u moreplovstvu i astronomiji, u planiranom letu u svemir itd. Štaviše, čovjek je obrađena njiva, botanički vrt, park, domaće životinje, ali i zvijeri itd. Čovjek je na neki način sve, da parafraziramo Aristotela (he psihe ta onta pos estin' de anima). Ljudskost čovjekova dopire do granica povijesnog svijeta. Poprište svega što se u njem zbiva jest poprište zbivanja čovjeka. »Čovjek, to je čovjekov svijet.« Pa ipak, razlikujemo ljudsko biće od stvari, biljaka, životinja, oruđa, mašina, zgrada itd. itd. S jedne strane, čovjek je sve, s druge, samo čovjek. To je razlika između ljudskog bića i njegove biti. Svijet čovjeka, unutar kojeg između ostalog susrećemo i biće koje nazivamo čovjek, iskazuje bit čovjeka. Bit čovjeka je u odnosu spram bitka

<sup>3</sup> Ukoliko je opravdano nazvati povijesni svijet ljudskim svijetom, vidjet ćemo niže.

i zbiva se po njemu i zajedno s njim. Tek ovaj odnos čini cjelinu povijesnog sklopa. Povijesni svijet jest, tako reći, rezultat zbivanja ovog odnosa i sačinjava cjelinu povijesno dostupnih bića. Ljudskost čovjekova, njegova bit, prožima sadržinu povijesnog svijeta i rasprostire se sve do granica njegovih. Kako se čovjek zbiva po svojoj biti, koja je u odnosu spram bitka, tako se i njegov svijet zbiva kao povijesni svijet. Utoliko se dometom poklapaju povijesni i čovjekov svijet. Zato je opravdano govoriti o svijetu čovjeka, mada ovaj svijet nema svoj izvor samo u čovjeku nego u čitavom povijesnom sklopu, koji se izgrađuje u odnosu biti čovjeka spram bitka. U situaciji krize razdvajaju se bit čovjeka i bitak, pa bi samo u krizi bilo doista opravdano govoriti o čovjekovom svijetu kad ne bi, po prirodi same stvari, s razdvajanjem i raspadanjem povijesnog sklopa i po tome povijesnog svijeta ujedno nestajao i ljudski svijet. Samo za apstraktivnu analizu, koja hoće naposljetku da dospije u samu cjelinu, no preko »dijelovak«, »fragmenata«, samo za nju opstoji tako nešto kao puki ljudski svijet. No, ova analiza nije tek naknadni samo »subjektivni« pristup, metoda »mišljenja«, nego se temelji u raspadanju povijesnog sklopa samog. Utoliko je analiza instrumenat kritike jednog povijesnog svijeta, akt revolucionarne izmjene tog svijeta u kojem se na izvoru povijesti traži horizont novog povijesnog svijeta.

TEMATSKI OKVIR ISPITIVANJA (SVIJET, BIĆA, BITAK I BIT ČOVJEKA KAO PRAKSA)      Između bića, koja bivstvuju u povijesnom svijetu i po njemu jesu, čovjek je jedino biće koje je u iskonskom

odnosu spram svjetovnosti svijeta, spram bića u svijetu, spram bitka po kojem su svijet i bića. Svjetovnost povijesnog svijeta jest svjetlo<sup>4</sup> koje pada na sve što po njemu

<sup>4</sup> Svijet=ruski svet, grčki to fos, nadalje: sijanje = ruski sijanje, kao njemački Scheinen, onda: svijet=ruski mir, zemlja. Važno je imati na umu da svet znači također koliko žizn. (Usp. ŠREZNEVSKIJ J. J., Materialji dlja slovara drevne-ruskavo jazyka, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1956, svezak III, str. 295—297).

jest, što se javlja, što je dano kad čovjek u svojoj biti dohvati bitak. Kad se nađu bit čovjeka i bitak, izvire svjetlo svijeta. Bića u svijetu nisu napuštena u svojoj osebičnosti; naprotiv, kao svjetovna, ova bića pružaju svoju osebičnost jedinom biću koje se odnosi spram njih i tako ih upravo uvrštava u svijet i sabire do onog što povijesno je su. Ono što osposobljuje čovjeka da mu odnos spram bića doista uspije, ono što mu daje moć da pronosi svjetove, ono što mu, naposljetku, jamči da sam svoje napore nije uzalud poduzeo — jest bitak što ga čovjek u proizvodnji (praksis) izvodi iz neposredne sadržanosti u bićima i odjelovljuje u povijesnom svijetu. Čovjek je biće koje u praksi odjelovljuje bitak. Njegov način bivstvovanja jest praksa. To ne znači da je čovjek kao takav prije svega »praktičko biće« u voluntarističkom smislu, još manje da je biće koje se ravna po »koristi« u pragmatističkom smislu, najmanje da je biće koje samo »materijalno« radi, tj. proizvodi robe u ekonomističkom smislu. Sva ova određenja pretpostavljaju već jednostavno zbivanje proizvodnje (praksis). Prije svake razlike između umjetnosti i umijeća, između polesis i tehne, između manualnog i intelektualnog rada, između teorije i prakse (u užem smislu), između svijesti i predmeta zbiva se bit čovjeka (praksis), po kojoj sve ljudsko jest, no još više od toga, sve povijesno jest, a bitak nije stran, nego u djelu.

ODNOS ČOVJEKA I BIĆA      Od svijeta bića u svijetu čovjek se razlikuje po tome što nije samo biće među bićima i pokraj njih nego se i odnosi spram bića. To ne znači samo da po svojoj »prisutnosti« nekako na njih djeluje. U sveopćoj povezanosti bića svako djeluje na svako i na sva bića. No, čovjek se odnosi spram bića. On je biće koje pristupa k bićima, koje je doista sa bićima, koje nije nikad neutralno, nikad irelevantno, nego svagda u relaciji. Relacija je interes (inter-esse), koji neprestano upućuje čovjeka da bude među bićima, da se nalazi svugdje, da mu je položaj

I boravište čitav svijet. »Za životinju ne opstoji njen odnos spram drugih kao odnos«, »... životinja se ne 'odnosi' ni spram čega i uopće se ne odnosi« (Marx-Engels, »Nemačka ideologija«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 297).

Mogućnost odnosa kao pristupa pretpostavlja rastup, rastojanje (distantia) čovjeka i bića. Približiti se može samo ono što u sebi čuva razmak. Odnos je oboje: i pristup i rastup. U distanciji se čovjek obraća bićima, a ne odvrća od njih. Kako je moguće ovaj odnos, koji je ujedno pristup i rastup? Kako je moguće odnos spram bića?

**ODNOS ČOVJEKA I BITKA** Da bi se mogao odnositi spram bića i, štaviše, uopće doprijeti do njih ne oštećujući u odnosu osebičnost njihovu, nego sačuvavši je da bi mogao odnijeti od njih ono što potvrđuje njegovu bit i time vraća bićima njihovo mjesto u svijetu — mora čovjek steći čvrstu tačku čitavog saobraćaja negdje izvan sebe kao pukog bića i izvan bića kao takvih. Gdje leži ova tačka, s koje je moguće poduzeti odnos? Zar »ima« još nešto osim bića? Nije li ono što je »izvan« čovjeka kao bića i drugih bića — tek puko, prazno zamišljeno nešto (ens rationis), štaviše, zar to nije samo »riječ«, kojoj ništa ne odgovara? »Izvan« bića »ima« ništa (nihil). Pa zar bi sad trebalo da takvo ništa pruži oslonac za odnos spram bića?<sup>6</sup> Za što se hvata čovjek kad u rastojanju od

<sup>6</sup> Situaciju da se čovjek odnosi spram bića tako da ih nekako nadilazi — protumačio je Sartre kao »ništenje« (néantissement) samog čovjeka. Kako mu svijest važi kao paradigma odnosa spram bića, a suprotna je svemu biću, shvaća Sartre »conscience« (ili »pour-soi«) kao »le néant«. Tako se za njega odnos između čovjeka i bića poklapa s odnosom između ništa i bitka. No, pripisujući »ništenje« čovjeku kao takovom (tj. kao biću), ne dopire Sartre do izvora suprotnosti čovjeka i bića, suprotnosti između »pour-soi« i »en-soi«, nego jednostavno polazi od fakta suprotnosti. Zato čitava njegova filozofija nije ništa drugo nego ontologiziranje subjekt-objekt relacije i time nemogućnost da se uopće sagleda čitav povijesni sklop u kojem svoje mjesto nalazi bit čovjeka. Gotovo najviše od svijeta filozofa egzistencije Sartre je ukopan u nerješive suprotnosti novovjekovnog mišljenja i preko njih u otuđenje građanskog čovjeka.

bića k njima pristaje? Da bi se mogao odnositi spram bića, mora čovjek dohvatiti ono na bićima što mu uopće dozvoljava da poduzme odnos. Odnos spram bića po kojem je čovjek pri bićima i među njima prethodi svakom konkretnom traženju svojstava bića, svemu prisvajanju onoga što bića imaju — i cilja na ono što bića kao bića jesu, na bitak u bićima.<sup>6</sup> U odnosu po kojem jest dohvaća čovjek ono po čemu bića jesu, ono što bića čini bićima, mogućnost bića.

**ODNOS BITI ČOVJEKA I BICA KAO PROIZVOD-NJA BICA IZ BITKA**

U rastojanju pristupajući bićima istupa čovjek iz njih k bitku. U odnosu spram bića čovjek se ujedno odnosi spram bitka po kojem jesu i ona bića. Izvođeci bitak iz bića, odjeljujući ga od njih, odnosi se čovjek spram bića mijenjajući ih time što im vraća bitak unutar povijesnog svijeta (npr. kamen kao »stvar« postaje »oruđe«). Odnos biti čovjeka i bića jest proizvođenje bića iz bitka. Prije nego uzmogne mijenjati bića s osloncem na poznavanje njihovih svojstava i podređujući ih svojim ciljevima, izvodi ih on po odnosu spram bitka iz ovog u povijesni proizvod. Nastupajući u svijetu, javljajući se, pružajući se kao fenomeni, bića su proizvodi biti čovjeka.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Jer bitak nije svojstvo bića, ništa što bi bića imala, izgleda bitak gledan u aspektu bića kao ništa.

<sup>7</sup> Kad kažemo da su bića »proizvodi« biti čovjeka, treba sa svim oprezom odstraniti primisao da čovjek-subjekt = supstancija bića. Ova novovjekovna, iz građanske otuđenosti čovjeka proizašla misao antropocentrizma i panantropizma — slijepa je za čitav povijesni sklop u kojemu bit čovjeka ima svoje mjesto. Bića kao proizvodi biti čovjeka, to znači: bića, koja je čovjek po svojoj biti (odnosu spram bitka) iz bitka proizveo (producirao) u povijesni svijet. Utoliko su proizvodi svagda »rezultat« čitavog povijesnog sklopa, povijesni proizvodi, a ne postavka (positio) čovjeka.



PRODUKCIJA KAO  
RE-PRODUKCIJA BITKA

Zato što se odnosi spram bitka svega što jest, čovjek, po Marxovim riječima, »reproducira cijelu prirodu« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 203), tj. proizvodi sva bića iz bitka.<sup>8</sup> Na ovom mjestu govori Marx o »prirodi« kao cjelini svega što jest, a čovjek »reproducira«, po njemu, tu cjelinu. Re-produkcija znači nanovo proizvođenje svega što jest iz onoga što je sve »proizvelo«, tj. iznijelo i omogućilo, što je svemu dalo da bude. Utoliko »priroda« kao cjelina svega što jest pretpostavlja »prirodu« (fisis) kao podrijetlo, rod, bitak, kao ono po čemu sve jest.<sup>9</sup>

U svojoj biti svaka produkcija čovjeka jest produkcija onog što je bitak »proizveo«, »porodio«. Shvatiti produkciju kao reprodukciju znači izreći ujednost istupa čovjeka iz bića k bitku (fisis) i pristupa k bićima, po kojem istupu-pristupu proizvodi čovjek bića iz bitka, izoliravši bitak iz bića i vrativši ga bićima u povijesnom svijetu. Mijenjanje bića u njihovom bitku

<sup>8</sup> Ono što životinja čini »pripada neposredno samo njenom fizičkom tijelu, dok se čovjek stalno suprotstavlja svom proizvodu« (Marx, *ibid.*, potcrtao V. S.). Izvor predmetnosti predmeta treba tražiti u proizvodnji koja je suprotstavljanje, raz-stojanje, raz-stup, raz-mak čovjeka i bića i ujedno pri-stup, pri-stajanje, pri-mak čovjeka k bićima. »Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste kojoj pripada, dok čovjek znade proizvoditi prema mjeri i potrebi vrste i znade svagdje dati predmetu inherentnu mjeru« (Marx, *ibid.*). Čovjek je biće koje se ne zaokružuje i zatvara u granicama svoje vrste, koje ih prelazi (transcendira) — i utoliko je slobodno; odnoseći se, pak, spram svih bića, on je biće univerzalno. Marx (*ibid.*) kaže da čovjek »proizvodi univerzalno« i »slobodan od fizičke potrebe«. Sloboda čovjeka sastoji se u istupu iz bića (sloboda od...) u bitak (sloboda za...). Ono što nazivamo slobodom čovjeka poklapa se s biti čovjeka kao proizvodnjom. Kazati: čovjek proizvodi, ili kazati: čovjek je slobodan, jedno je te isto.

<sup>9</sup> To vrlo lijepo izražava stara riječ: »jestastvo« (ili »jestvo«), koja je, na žalost, van upotrebe, mada, kad se ima u vidu historijska naknadnost infinitiva (biti i iz njeg izvedenog »bitka«), bolje pogađa smisao svakog »jest«. Slavenska riječ *jestvo* znači grčki fisis i usia, a *jestovanje* = grč. to einai (Usp. SREZNEVSKIJ J. J., opus cit. svezak I, str. 833—834.)

kao produkcija čovjeka jest reprodukcija izvorne produkcije prirode same. Zato se čovjek zbiva u svojoj biti kad se bitak odjelovljuje u svijetu. Kad kažemo: čovjek jest, kažemo ujedno: bitak bivstvuje. To je posljednji razlog zašto se ne može razlučiti bit čovjeka od čitavog povijesnog sklopa, zašto je nemoguće govoriti o čovjeku kao »stvoritelju stvari« i samog sebe, zašto, na kraju, pitanje o biti čovjeka može biti samo jedno, mada za nas najbliže i u krizi filozofije prvo pitanje filozofije.

FISIS I CJELINA BICA Ovdje još treba naglasiti, zbog uobičajene konfuzije, da se nipošto pojam prirode kao fisis ne poklapa s pojmom prirode kao cjelinom (gotovih) bića<sup>10</sup>, još manje, naravno, s pojmom prirode kao anorganskog i organskog zbivanja, na koje smjera fizikalno i kemijsko istraživanje, najmanje s pojmom prirode kao suprotnosti povijesti i čovjeku. Priroda kao fisis, kao »radanje«, kao materija nadilazi ova razlikovanja i prethodi im.

BITAK KAO PRETPOSTAVKA  
ZNANOSTI KOJE SE  
ODNOSE SPRAM BICA

Sve tzv. prirodne znanosti pretpostavljaju u svom objektiviranju (objectio) prirodu kao fisis, kao što, uosta-

lom, sve tzv. historijske znanosti pretpostavljaju povijesni sklop, a sve znanosti o čovjeku kao biću pretpostavljaju bit (bitak) čovjeka.

O onome što je u svakoj specijalnoj znanosti pretpostavljeno uvjerava nas njena nužna granica. Ona se ne sastoji u sustajanju specijalno znanstvenog posla ili u iscrpljivanju predmeta. U oba smjera specijalna znanost je po svojoj biti bezgranična, beskrajna. Ako se pravo gleda,

<sup>10</sup> Ova razlika se može do kraja izgraditi samo na temelju uvida u primarnu temporalnu strukturu ljudskog opstojanja i preko nje čitavog povijesnog sklopa. Već sad je razumljivo da razlikovanje između prirode kao fisis i prirode kao cjeline bića jest razlikovanje između fieri i factum, što očividno uključuje vremensku distinkciju.

neprestajanje znanstvenog posla i neiscrpnost znanstvenog predmeta čine granicu specijalne znanosti. Beskrajnost znanosti temelji se na njejoj ograničenosti onim iz čega kao natpredmetnog i u istraživanju pretpostavljenog dobiva znanost svoj materijal i poticaj. Katkada se to vidi kada je, npr., riječ o neiscrpnosti znanstvenog predmeta, o beskrajnom napredovanju znanstvenog posla.

**PRODUKCIJA I KREACIJA** Produkcija nije *creatio ex nihilo*, nego izvođenje nečega iz onoga po čemu jest. Čovjek ne stvara bića, nego proizvodi bića iz bitka. Drugim riječima: čovjek po odnosu spram bitka mijenja način bivstvovanja bića. Hoće li ona nastupiti kao »stvar«, »orud« ili »predmet znanja«, ovisi o specifičnom odnosu biti čovjeka spram bitka. Ne »izmišlja« i ne »stvara« po svojoj »volji« čovjek nešto kao »predmet misli«, kao »životinju«, kao »stvar« itd., nego je sve to ono što jest po bitku, koji odjelovljuje čovjek u bićima. Samo zato što se odnosi spram bitka, odnosi se čovjek ujedno spram bića. Utoliko je bit čovjeka mjesto ove ujednosti. Po svojoj biti čovjek je posrednik (interpres) između bitka i bića. Proizvodnja, praksa (u sveobuhvatnom smislu), oslanja se u svojoj formalnoj strukturi na ujednost istupa k bitku i pristupa k bićima. Samo zato što bitak nije istovetan s bićima, nego ih omogućavajući nadilazi, može pro-ductio izgledati kao *creatio ex nihilo*. Jedino ako se iza »nihil« skriva »esse«, može se reći: *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

**BIT ČOVJEKA** Svakodnevnan posao i bavljenje bićima, svijest o njima, znanost itd. itd. pretpostavljaju kao načini produkcije opisanu formalnu strukturu bivstvovanja čovjeka — ono što nazivamo bit čovjeka. O biti čovjeka govorimo, za razliku od čovjeka kao bića, da bismo, prvo, istakli razliku između svakodnevnog, faktičkog odnosa čovjeka kao bića spram drugih bića — i bitnog odnosa, koji omogućuje faktički; dru-

go, da bismo ukazali na temeljnu mogućnost po kojoj čovjek kao biće jest, dakle na mogućnost da čovjek po svojoj biti (proizvodnji) proizvede i sebe samog kao biće, tj. da se odnosi spram sebe samog. Bit čovjeka ne samo da proizvodi druga bića nego i samog čovjeka kao biće. U produkciji čovjek producira sebe. Po svom dvojakom odnosu spram bića i spram njihovog bitka i sam čovjek faktički, jest što jest. Utoliko, tj. ukoliko čovjek kao biće jest po svom odnosu spram bitka, moguće je reći da je čovjek vlastito djelo, da je njegova djelatnost samodjelatnost. No, isto toliko malo koliko je malo moguće smatrati bića (oruda, oružja, predmete znanja itd.) postavkama čovjeka — nego ih je nužno sagledati kao proizvode cjeline povijesnog sklopa, tako je malo dopušteno čovjeka smatrati postavkom čovjeka, vlastitom creaturom<sup>11</sup>. Čovjek kao biće podjednako je povijesni proizvod kao i sva druga bića. U razlici između biti čovjeka i čovjeka kao bića razrješava se stara zagonетка o tome kako čovjek može biti i proizvođač i proizvod. Zato je Marx, znajući da je čovjek u svojim činima predodređen društvenom situacijom njegova bića, ipak mogao, izvodeći ovu iz čovjeka kao proizvođača, pisati o povijesti: »... cjelokupna tzv. svjetska povijest nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 237). Utoliko je čovjek za Marxa »generatio aequivoca«, »ima očigledan, neoboriv dokaz o svom rođenju pomoću samog sebe...« (ibid.)<sup>12</sup>. Samo ovakovo određenje čovjeka i njegove

<sup>11</sup> Upravo ovo tvrdi Sartre, u skladu s čitavom novovjekovnom građanskom poviješću filozofije, kad kaže: »l'homme se fait«. Ostajući u tradicionalnoj ontologijskoj suprotnosti esencije i egzistencije, pridaje Sartre, lapidarno izričući novovjekovni antropocentrizam, primat egzistenciji čovjeka. To znači: po Sartreu se čovjek, jer mu bit (esencija) ovisi o njegovom »izboru« (choix), sam stvara u onom što jest.

<sup>12</sup> Kao što Marrova teza — da povijest nije drugo do proizvodnja čovjeka pomoću svoga rada — beskrajno nadilazi Sartreovu »osuđenost čovjeka na slobodu«, tako isto ona nadilazi Sartreov tzv. postulativni ateizam (Scheleerov termin), po kojem sloboda čovjeka traži nepostojanje božje (usp. L'existentialisme est un

biti osigurava bitnu slobodu čovjeka od bića za bitak i time za proizvodnju. Samo ono odstranjuje, bez suvišnih spekulacija, tezu o stvaranju svega što jest.

**BIT ČOVJEKA KAO SVJESNI BITAK** U određenju biti čovjeka kao proizvodnje sadržano je i to da je ova proizvodnja svjesna. Marx kaže: »... čovjek se zbiljski potvrđuje kao generičko biće (tj. biće koje se odnosi spram svoje biti, V. S.) baš u obradbi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov generički život. Kroz nju se priroda (kao cjelina svega što jest, V. S.) pojavljuje kao njegovo djelo i njegova zbilja...« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 203).

»Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način generičko biće. Ili je samo svjesno biće, tj. njegov vlastiti život mu je predmet upravo zato, jer je generičko biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 202). Isto kaže Marx i kasnije u svom glavnom djelu<sup>13</sup>. Zato što je bit čovjeka (Marx se ovdje

humanisme, Paris, 1954, p. 37). Uostalom, ovaj tip ateizma preuzeo je Sartre, kao mnogo što drugoga, od D. H. Kerlera i N. Hartmanna i samog Schelera. Govoreći o postulatornom ateizmu, kaže M. Scheler interpretativno: »Neki bog ne smije i ne treba egzistirati zbog odgovornosti, slobode, zadatka — zbog smisla opstojanja čovjeka« (Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, S. 44). U spomenutom spisu Sartre čak upotrebljava iste riječi Schelerove. Marxovo mišljenje o ateizmu kao samom negaciji a ne i poziciji, ovdje je izvanredno instruktivno (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 237).

<sup>13</sup> »Pauk vrši radove slične tkalčevim, a gradnjom svojeg saća pčela postiduje ponekog ljudskog graditelja. Ali što unaprijed odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele, jest da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku procesa već opstojao u radnikovoj zamisli, dakle idealno. Ne postizava on samo promjenu oblika prirodnih stvari, on u njima ujedno ostvaruje i svoju svrhu koja mu je znana, koja poput zakona određuje put i način njegova radanja, i kojoj mora da potčini svoju volju...« (K. Marx, »Kapital« I, Zagreb, 1947, str. 135).

služi Feuerbachovom terminologijom: »rod«, genus) djelatnost, proizvodnja, koja je »njegov djelatni generički život« (i. c. s. 203), zato je čovjek svjestan, slobodan, univerzalan, samodjelatan itd. (usp. l. c., s. 202—203).

Određujući »svjesnu životnu djelatnost« kao specifičnu razliku čovjeka od životinje, Marx nadovezuje na Feuerbachovo određenje čovjeka iz »Biti kršćanstva«: »Što je bitna razlika čovjeka i životinje? Najjednostavniji i najopćenitiji, a također i najpopularniji odgovor na ovo pitanje jest: svijest — no svijest u strogom smislu; jer se ne može zanijekati životinjama svijest u smislu samoosjećanja, osjetilne sposobnosti razlikovanja, opažanja, pa čak i prosuđivanja izvanjskih stvari po određenim upečatljivim znacima. Svijest u najstrožem smislu nalazi se samo tamo, gdje je nekom biću predmet njegov rod, njegova bit... Samo biće, kome je predmet njegov rod, njegova bit, može učiniti predmetom druge stvari ili bića prema njihovoj bitnoj prirodi« (L. Feuerbach, »Izbor iz djela«, Zagreb, 1956, str. 49). Uspoređeni, navedeni tekst Marxov i ovaj Feuerbachov pokazuju, prividno, neobično slaganje. No, dok je za Feuerbacha bit čovjeka ili njegov »rod«: »um, volja, srce« (i. c., str. 50), za Marxa je to — proizvodnja. Zato, očigledno, Marx pod »sviješću« razumije nešto drugo nego Feuerbach. Za Feuerbacha je svijest odnos spram »roda«, tj. spram čovještva čovjeka, spram njegove esencije, spram »čovjeka uopće«. Feuerbach, dakle već pretpostavlja »rod« na koji se svijest odnosi. Za Marxa pak »svijest« ima svoje podrijetlo u »rodu« kao proizvodnji, djelatnosti. »Rod« nije tu unaprijed dana, fiksna veličina, nego djelo, djelatnost, proizvodnja. Svijest ima samo ono biće koje proizvodi. Čovjek se ne odnosi spram svoje biti zato što je svjestan, nego obratno, zato što mu je »rod«, bit, genus proizvodnja, zato je čovjek svjestan svoje biti. Proizvoditi znači odnositi se spram svoje biti, biti pri njoj, pri sebi, biti svjestan.

To traži podrobniju interpretaciju, jer samo o razumijevanju Marxove teze da je svijest = svjesni bitak (bit) čovjeka ovisi hoćemo li doista doprijeti do one dimen-

zije filozofiranja koju je otkrio Marx, hoćemo li moći shvatiti što zapravo znače njegove teze o pomirenju svijesti i zbilje, o ozbiljavanju filozofije, o ukinuću filozofije itd.

Čovjek je biće koje se odnosi spram bića na temelju odnosa spram bitka. On pristupa bićima istupajući iz njih. U svom odnosu spram bitka i bića odnosi se čovjek spram samoga sebe, tj. udaljujući se od bića k bitku približava se sebi kao onom koji se odnosi spram bitka i bića, tj. približava se svojoj biti. Odnoseći se spram bitka, proizvodi čovjek iz njega ne samo neljudska bića nego i samog sebe kao biće u svijetu. Ma što bio čovjek kao biće, proizvodnja je bit njegova. Po njoj se on odnosi spram bitka, koji daje da jest sve što jest. Proizvodnja je sam ovaj odnos spram bitka. Na temelju proizvodnje odnosi se čovjek 1. spram neljudskih bića, 2. spram čovjeka, koji je sam, 3. spram drugih ljudi, 4. spram sebe samog u svojoj biti. Ako imamo na pameti naročito ovo što je mišljeno pod tačkom 4, onda je proizvodnja — osim što je odnos spram bića na temelju toga što je odnos spram bitka — ujedno i odnos spram same sebe. To znači: u zbivanju proizvodnje bića iz bitka uspostavlja se proizvodnja sama kao takova. Pristupajući bićima na temelju istupa iz njih k bitku, nalazi se čovjek pri sebi — priseban je, tj. u svojoj je biti. U odnosu spram samog sebe (spram svoje biti) proizvodeći sebe iz bitka, čovjek je pri sebi, i time u svom odnosu spram bitka, tj. on je pri o n o m e po čemu jest što jest. Zato je bitak (bit) čovjeka svjesni bitak<sup>14</sup>.

DVOZNACNOST IZRAZA Izraz »svjesni bitak« ujedno izriče proizvodnju kao svjesnu djelatnost i odnos njen spram bitka po kojem je bitak odjelovljen u proizvodu. To

<sup>14</sup> »Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjesni bitak, a bitak (Sein) ljudi je njihov zbiljski životni proces...« (tj. proizvodnja, V. S.) (usp. Marx-Engels »Njemačka ideologija«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 293).

znači: bit čovjeka je svjesni bitak, kao što se bitak u biti čovjeka »osvješćuje«. Zato treba u ovom izrazu svagda misliti oboje: bit čovjeka u njenom odnosu spram bitka. »Svijest« je odnos čovjeka spram svoje biti, pripadnost u nju, prisebnost<sup>15</sup> kao samozbivanje, samodjelatnost, proizvodnja. Pri tom moramo izostaviti svaku primisao na nešto »psihičko«, kad je riječ o svijesti kao svjesnom bitku, i imati u vidu samo ontičku strukturu ljudskog opstojanja — elemenat zbivanja proizvodnje.

SVIJEST I OTUĐENJE »Svijest« u običnom smislu riječi, »svijest o...« ima svoj korijen u svjesnom bitku, tačnije rečeno, u neotuđenom, prisebnom bitku. Pogledajmo što se u novovjekovnoj povijesti zbiva s biti čovjeka, s proizvodnjom. Marx je novovjekovnu situaciju opisao kao situaciju otuđenja.

PROIZVODNJA I RAD U novovjekovnoj povijesti proizvodnja (OTUĐENI RAD) se otuđuje u rad. Kako se očituje ovo otuđenje? Marx nam na to pitanje odgovara u svojim »Ekonomsko-filozofijskim rukopisima iz 1844. g.« (usp. »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 145—280, spec. str. 196—208). Tu Marx pokazuje kako se za nacionalno-ekonomskim određenjem čovjeka kao radnika (i ne samo nacionalno-ekonomskim nego i filozofijskim, u Hegela) skriva otuđenje čovjeka kao proizvodi-

<sup>15</sup> Ovakav svjesni bitak (Bewusst-sein) nije refleksivno određenje, ne misli se pod njim na bitak koji ima svijest o sebi kao bitku. Ovakova »svijest o...« pretpostavlja razliku između bitka i svijesti. Nadalje, pod svjesnim bitkom ne razumijemo bitak koji je »o sebi i za sebe« (Hegel), ne mislimo neko sintetičko određenje, nego izraz »svjesni bitak« u Marxovoj upotrebi znači bitak koji je isti, istovetan, priseban, bitak koji jest u sebi, bitak u istini, bitak koji bivstvuje, koji istinstvuje, bitak u kojem je »pomirena« svijest i zbilja, jer oboje tek proizlazi iz njega. Ovdje riječi: »istina«, »prisebnost«, »istovetnost«, »istinstvovati« (aletheuein) znače koliko: »biti u zavičaju«, »biti neotuđen«. Obrnuto, riječi: »neistina«, »neprisebnost« itd., znače koliko: »biti otuđen«. Svijest koja je puka »svijest o...« predmetu, zbilji itd. jest, za razliku od »svjesnog bitka« kao prisebnog, tj. istinitog, u sebi istog bitka — bitka u zavičaju — otuđena svijest ili ono što Marx naziva »ideologijom«.

te i ja. Obično se promiscelno upotrebljavaju izrazi »radnik« i »proizvođač«, »rad« i »proizvodnja«. Marxova kritika nacionalne ekonomije<sup>16</sup> počiva na razlici ovih pojmova. Za njega je rad »akt otuđenja praktičke ljudske djelatnosti« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 201) proizvodnje.

**RAD KAO OTUĐENJE BITI ČOVJEKA** Zato on kaže: »Nacionalna ekonomija skriva otuđenje u biti rada na taj način, da ne razmatra neposredan odnos između radnika (rada) i proizvodnje« (1. c., str. 199). Proizvodnja, »proizvodni život«, praksa, djelatnost — pojavljuje se u nacionalnoj ekonomiji (i u »društvu privatnog interesa«, 1. c., str. 157) samo kao rad. »Nacionalna ekonomija polazi od rada kao od prave duše proizvodnje« (1. c., str. 206), ona »je rad priznala svojim principom — Adam Smith« (1. c., str. 221), za nju je rad »opća bit bogatstva« (1. c., str. 223). Kakva je razlika između proizvodnje i rada?<sup>17</sup> Dok je prak-

<sup>16</sup> Da bi se razumjela intencija Marxovog bavljenja nacionalnom ili, kako poslije kaže, političkom ekonomijom, treba kao razlog ovog imati u vidu kritiku ove eminentno buržoasko znanosti o odnosima među ljudima u procesu proizvodnje, o odnosima koji izgledaju kao odnosi među stvarima. Politička ekonomija je ideološka svijest (ideologija nije suprotna znanosti, kako se to obično misli, naprotiv, i znanost je ideologija, a ne samo religija, moral, filozofija, pravo, itd.) o otuđenoj proizvodnji kao radu. Do danas se pokadšto ispušta iz vida podnaslov »Kapitala« — »Kritika političke ekonomije« — i naslov istoimenog spisa iz 1859. g. Marxovo djelo kritizira, preko znanosti buržoaskih ekonomista, otuđenje bitka čovjeka, otuđenje koje nalazi svoj adekvatni izraz u buržoaskoj političkoj ekonomiji. Nema marksističke političke ekonomije, nego samo marksističke kritike političke ekonomije. Tamo gdje se ipak o takovoj govori, znak je da je u pitanju fenomen društvenog otuđenja kojim još obiluje tzv. prijelazna epoha od kapitalizma ka komunizmu. Analogno se do danas nije ni sociologija sagledala kao neprimjerena marksizmu, pa se govori o »marksističkoj« sociologiji. Sociologija je znanost o odnosima među ljudima, odnosima koji su nadređeni čovjeku i utoliko neovisni o njegovoj »volji« (neovisnost znanstvenog predmeta o znanstvenom subjektu). Bitak socijalnog je izraz otuđenja.

<sup>17</sup> Marx sam u svom rukopisu ne sprovodi svagda konsekventno ovu razliku, pa mu se rad često pojavljuje kao proizvodnja, i obratno. Tako, npr., na str. 202 citiranog rukopisa, nabrajajući

tično proizvođenje »potvrđivanje čovjeka« (1. c., str. 203), rad je »gubitak njega samoga« (1. c., str. 200). Zašto? Dok proizvodnja kao bit čovjeka izvodi bitka iz bitka i time, uspostavljajući ih u njihovoj osebičnosti, prepoznaje sebe u njima, dok im ona, proizvođači ih po »inherentnoj im mjeri« (1. c., str. 203), osigurava sve bogatstvo njihovih svojstava (kvaliteta), — dotle rad izvlači iz njih vrijednosti (1. c., str. 197), čini od njih robe. Rad je apstrakcija proizvodnje, kvantifikacija vrijednosti proizvoda, tj. on nije proizvodnja radi proizvodnje, već proizvodnja radi vrijednosti, zarade, novca, profita. »Rad se u nacionalnoj ekonomiji javlja samo u obliku djelatnosti za zaradom« (1. c., str. 159).

Kad, dakle, Marx kasnije, razmatrajući podrijetlo i vrijednost roba, svodi ove na rad kao trošenje ljudske radne snage<sup>18</sup>, kad razlikuje konkretan rad (npr. zidara, krojača itd. itd.) od apstraktnog rada (trošenje radne snage) i smatra da prvi čini tzv. upotrebne vrijednosti, a drugi prometne ili vrijednosti uopće — onda Marx time ne izriče ništa što bi uzvisivalo čovjeka kao radnika do jedinog »creatora« sviju vrijednosti, kako to s potpunim nerazumijevanjem Marxu pripisuje Scheler,<sup>19</sup> naprotiv, Marx vidi

izjednačuje »rad, životnu djelatnost, sam proizvodni život«. Već sam izraz »otuđeni rad« ukazuje na svoju suprotnost: »neotuđeni rad«, pa se Marx primjerice pita: »... kako čovjek dolazi do toga, da svoj rad otuđuje?« (1. c., str. 207). Ovdje je, očigledno, »rad« mišljen kao »proizvodna djelatnost« itd. No, iza ovog terminološkog nesuglasja jasna je misao Marxova: razlikovanje svestrane, slobodne djelatnosti proizvodnje kao zadovoljavanja ljudske potrebe, ljudskosti i rada koji »nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo sredstvo, da se zadovolji potreba izvan njega« (1. c., str. 200).

<sup>18</sup> Na niveau-u »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa« Marx još ne razlikuje rad i radnu snagu, pa radu pripisuje vrijednost. Međutim, samo radna snaga kao roba ima vrijednost, jer je za njeno zgotovljenje potrošena izvjesna količina rada koji daje vrijednost, ali je sam nema.

<sup>19</sup> Zato Scheler ne razlikuje vrijednost u smislu filozofijske aksiologije i u smislu političke ekonomije, pa njegova konfuzija ispada kao Marxovo izvođenje sviju vrijednosti života i duha, vrijednosti osebičnih, iz rada radnika. Treba potertati da je za

u tome fenomen otuđenja čovjeka. Samo razlikovanje između rada i radne snage (pojavljivanje proizvodne djelatnosti kao robe), između konkretnog rada i apstraktnog rada jest razlikovanje unutar otuđenosti, unutar tzv. robne proizvodnje i s njom pada. U svom »Kapitalu« Marx je izveo program što ga je ovako izrazio u svojoj mladosti: »Kao što smo iz pojma otuđenog rada našli pomoću analize pojam privatnog vlasništva, tako se pomoću tih dvaju faktora mogu razviti sve nacional-ekonomske kategorije, a u svakoj ćemo kategoriji naći, kao na primjer u prodaji, konkurenciji, kapitalu, novcu, samo određeni i razvijeni izraz tih prvih temelja.« (1. c., str. 207). Ista metoda analize i dedukcije na djelu u tom ranom rukopisu Marxovom i u »Kapitalu«.

Čovjek nije u svojoj biti radnik; naprotiv, čovjek kao radnik je otuđenje čovjeka. Čovjek je proizvođač bitke. Zato Marx veže ljudsku slobodu, tj. bivstvovanje primjereno biti čovjeka uz smanjenje radnog dana (»Kapital«, III. Zagreb, 1948, str. 756). Dok je radnik fragment čovjeka, proizvođač je čovjek »kome je potreban totalitet čovjekovog ispoljavanja života« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi« »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 235). To je čovjek »u kome egzistira njegovo vlastito realiziranje kao unutrašnja nužnost, kao potreba« (ibid). Nacionalna ekonomija, naprotiv, nalazi svoj princip u »nedostatku potrebe« (1. c., str. 243). U »Njemačkoj ideologiji« uspoređuje Marx modernog radnika sa srednjovjekovnim zanatlijom: »... kod srednjovjekovnih zanatlija opstoji još interes za njihov specijalni rad i za vještinu u njemu, interes koji se mogao uzdići do stanovitog ograničenog smisla za umjetnost. Stoga je svaki srednjovjekovni zanatlija potpuno ulazio u svoj posao, odnosio se spram njega ropskom predanošću i bio mu mnogo više podređen nego suvremeni radnik, kojemu je njegov posao ravnodušan.« (»Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 319). Iz toga je vidljivo da se

Marxa radnik otuđenje čovjeka, a ne njegovo istinsko određenje. Za Schelerovu tezu usp. njegov esej »Arbeit und Ethik« (u »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Bern, 1960, str. 222).

mjerilo otuđenja, po Marxu, može naći u blizini, odnosno udaljenosti rada od umjetnosti. Vidljivo je da tu umjetnost važi kao proizvodnja kat egzohen, jer je ona potpuno potvrđivanje ljudske biti. U njoj je čovjek prožet svojim poslom kao pozivom, a ne ravnodušan spram njega kao spram profesije. Četvrti odjeljak Marxova »Kapitala«. I (»proizvodnja relativnog viška vrijednosti«), naročito glave dvanaesta i trinaesta, govore o dehumanizaciji radnika u manufakturi, mašineriji i krupnoj industriji. I tu je, naposljetku, radnik kao »privjesak stroja« samo potencirani izraz otuđenja čovjeka kao radnika. Konačno, treba, nasuprot nekim brzopletim marksistima i kritičarima Marxa, vidjeti da je Marxu samom potpuno strano određenje čovjeka kao homo fabera. To je, naprotiv, određenje političke ekonomije i novovjekovne filozofije<sup>20</sup>, protiv koje je usmjerena čitava Marxova misao.

CETVEROSTRUKO OTUĐENJE U otuđenju proizvodnje — u radu (otuđenom radu, Marx) sadržano je četverostruko otuđenje čovjeka. U novovjekovnoj povijesti čovjek-radnik je otuđen bićima (rezultatima rada), samom sebi u odnosu k bićima (u aktu rada), svojoj biti (proizvodnoj djelatnosti, praksi) i drugim ljudima.

Temeljito pitanje čovjeka u novovjekovnoj povijesti jest: »Koji je bitni odnos rada«, tj. odnos radnika spram proizvodnje« (1. c., str. 200)? Taj odnos jest otuđenje rada od proizvodnje. U čemu se sastoji četverostruko otuđenje rada?

<sup>20</sup> Određenje čovjeka kao radnika i, prema tome, njegove biti, a onda i samog bitka kao rada dobiva svoj apsolutni izraz u Hegelovom sistemu apsolutne ideje. »Hegel stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije« (Ekonomsko-filozofijski rukopisi, »Rani dani«, Zagreb, 1953, str. 256). Kako malo razumije G. Lukács — u svojoj knjizi »Der junge Hegel«, Berlin, 1953, — Marxa kad misli da ovaj time odaje Hegelu svoje priznanje, slažući se s njim.

**OTUĐENO BIĆE (ROBA) 1. Proizvod rada** suprotstavlja se radniku kao tuđe biće, nezavisna, samostalna sila kojom radnik, mada ju je izradio, ne raspolaže, štaviše, on je rob svoga proizvoda. Proizvod rada prima karakter robe. I dalje: »Rad ne proizvodi samo robe; on proizvodi i sebe samog i radnika kao robu, i to u razvoju u kojem uopće proizvodi robe« (1. c., str. 197).<sup>21</sup> Roba je biće proizvedeno za razmjenu. Zato ona izmiče iz radnikovih ruku i vlada se po zakonu razmjene. »U nacionalno-ekonomskom stanju«, tj. u otuđenju rada pojavljuje se proizvodnja proizvoda kao oduzimanje zbilje (Entwirklichung) radnika« (1. c., str. 197). Što se radnik više opredmećuje (Vergegenständlichung) u proizvodu, to se on više od njega otuđuje, »... u koliko radnik više izradi, u toliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet, ... u toliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, u toliko mu manje pripada kao njegov vlastiti svijet« (1. c., str. 198).<sup>22</sup>

**OTUĐENJE ČOVJEKA 2. Akt rada** ne pripada biti čovjeka, **KAO BIĆA (RADNIK)** on je spoljašnji rad, koji poriče radnika, prisilan rad, tuđa djelatnost, trpljenje, nemoć, život uperen protiv sebe samoga (usp. 1. c., str. 200—201). Radniku je rad tuđ »kod kuće je kad ne radi, a kad radi, nije kod kuće« (1. c., str. 200). U radu radnik ne zadovoljava potrebu svoje biti, nego mu rad postaje sredstvo da se zadovolji nešto izvan rada. »Stoga dolazi do rezultata da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim živo-

<sup>21</sup> Rekli smo već da Marx na misaonom nivou-u »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa« rad još shvaća kao robu, koja, prema tome, ima vrijednost. No, u gornjoj formulaciji već je sadržano i određenje radne snage kao robe, jer se radnik pojavljuje kao roba.

<sup>22</sup> »Otudenje radnika u njegovu predmetu izražava se prema nacionalno-ekonomskim zakonima tako da ukoliko radnik više proizvodi, utoliko ima manje za potrošnju, ukoliko stvara više vrijednosti, utoliko postaje bezvrijedniji, nedostojniji, ukoliko je oblikovaniji njegov predmet, utoliko barbariskiji postaje radnik, ukoliko je moćniji rad, utoliko nemoćniji postaje radnik, ukoliko je rad bogatiji duhom, utoliko je radnik postao gluplji i rob prirode.« (1. c., str. 199).

tinjskim funkcijama, jelu, piću i rađanju, najviše još u stanu i nakitu itd., a u svojim ljudskim funkcijama (tj. u proizvodnji, V. S.) osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko a ljudsko životinjsko« (1. c., str. 200—201).

»Otudenje stvari« (1. c., str. 201), proizvod kao tuđe biće, zbiva se na temelju »samootuđenja« (ibid.). »Kako bi se radnik mogao tuđe suprotstaviti proizvodu svoje djelatnosti, ako se u aktu same proizvodnje sam nije otuđio: proizvod je samo résumé djelatnosti, proizvodnje. Ako je, dakle, proizvod rada otuđenje, onda sama proizvodnja mora biti djelatno otuđenje, otuđenje djelatnosti, djelatnost otuđenja« (1. c., str. 200).

**OTUĐENJE BITI ČOVJEKA 3. Proizvodnja kao bit**  
**I OTUĐENOST BITKA** čovjeka (Marx kaže feuerbachovski: rod, genus čovjeka),

proizvodnja kao djelatnost, život, bivstvovanje čovjeka, sveobuhvatna praksa, u kojoj još nema razlikovanja materijalnog i duhovnog, teorijskog i praktičkog (u užem smislu) — ta proizvodnja postaje u situaciji otuđenja, otuđenog rada — »sredstvom za život« (1. c., str. 202). To znači, djelatnost po kojoj čovjek jest, postaje sredstvo, da bi čovjek kao »individualna egzistencija« (1. c., str. 203) mogao biti. Umjesto da se proizvodnjom potvrđuje u svojoj biti, radnik — čovjek kao radnik — upotrebljava svoju bit da bi mogao preživjeti. To je vrhunac perverzije otuđenog rada. U otuđenom radu svodi čovjek svoju bit na puku, голу »fizičku« egzistenciju. Umjesto da, po svojoj biti, istupa iz bića kao puke prisutnosti stvari (realitas rerum), čovjek ovdje sam postaje stvar među stvarima. Tako mu sloboda od bića ne služi da se založi za bitak i time potvrdi svoju bit i bit svega što jest, nego da sam iz sebe učini predmet među predmetima, robu među robama, stvar među stvarima. Fatalno zbivanje novovjekovne povijesti kao rada, kojim »subjekt« čini sve što jest »objektom«, konstrukcijom, ne mimoilazi ni čovjeka samog. Uzdignuvši se do gospodara stvari, do gospodarskog (ekonomskog) odnosa spram svega što jest, pada čovjek sam

na stvar, objekat gospodarenja. Maksimalna moć koju je stekao radom pretvara se u maksimalnu nemoć čovjeka. Kad zaboravi svoj poziv da proizvodi bića iz bitka, kad se ne brine za bitak, već se samo bavi bićima, kad ih uniformira u otjelovljeni rad — robe, tad se sam gubi među robama, jest roba, jest predmet rada.

Kad čovjek postaje radnikom a proizvodnja radom, onda mu se otuđuje i »priroda« (u užem smislu), to »anorgansko tijelo čovjeka« (1. c., str. 202), jer mu je rad »oduzima«<sup>23</sup>, oduzimajući mu proizvode u kojima je sadržana »priroda«, i prirodu kao fysis, kao bitak do kojeg dopire po svojoj biti. Kad proizvodnja postaje rad, skriva se priroda kao fysis.

#### OTUĐENJE ČOVJEKA ČOVJEKU (RADNIK I NE-RADNIK)

#### 4. Odnos čovjeka spram čovjeka otuđuje se u odnosu gospodara i

sluge, kapitalista i najamnog radnika, posjednika i siromaha, bourgeois-a i proletera na temelju otuđenja čovjeka svom proizvodu i čovjeka samom sebi u odnosu spram proizvoda (tj. u svojoj djelatnosti), otuđenja čovjeka svojoj biti. »Uopće, stav, da je čovjeku otuđeno njegovo generičko biće (tj. njegova bit, V. S.) znači, da je jedan čovjek otuđen drugome, kao što je i svaki od njih otuđen ljudskoj biti« (1. c., str. 204). Udaljen od svoje biti, čovjek je udaljen od onoga po čemu svi ljudi jesu ljudi. Zato je udaljen i od drugog čovjeka. Suprotnosti među ljudima počivaju na suprotnosti čovjeka njegovoj biti. Čovjek u svojoj djelatnosti kao radu otuđen sebi, nije slobodan u raspolaganju sobom. On pripada, poput njegova proizvoda, drugome, i to onome tko je u položaju da ne radi, da ne

<sup>23</sup> »Time što otuđeni rad čovjeku 1. otuđuje prirodu, 2. samog sebe, njegovu vlastitu djelatnu funkciju, njegovu životnu djelatnost, on čovjeku otuđuje njegov rod; on mu generički život čini sredstvom individualnog života. On mu otuđuje prvo generički život i individualni život, i drugo, posljednjeg čini u njegovoj apstrakciji ciljem prvoga, također u njegovom apstraktnom i otuđenom obliku« (1. c., str. 202).

treba raditi, »on pripada nekom drugom čovjeku izvan radnika« (1. c., str. 205), »ne-radniku« (1. c., str. 206). Čovjek kao radnik, njegova djelatnost kao otuđeni rad, proizvodi »ne-radnika«. Gledan u aspektu otuđenja, nije »ne-radnik« manje otuđen od radnika, lako je njegov »društveni položaj« neusporedivo bolji. Otuđenom čovjeku radniku odgovara otuđeni čovjek privatni vlasnik. Ovaj je proizvod onoga. »Privatno vlasništvo je... proizvod, rezultat, nužna konsekvencija otuđenog rada, spoljašnjeg odnosa radnika spram prirode i spram sebe« (1. c., str. 206). »Odnos radnika spram rada proizvodi odnos kapitalista spram rada...« (ibid).

TEMELJNO OTUĐENJE Svi oblici otuđenja proizlaze iz rada kao specifičnog odnosa k bićima u njihovoj sadašnjosti, realnosti, prisutnosti, aktualnosti<sup>24</sup>, ili, što je isto, iz rada kao djelatnosti čiji je cilj proizvodnja roba. Otuđenje se, dakle, očituje kao vlast proizvoda nad čovjekom (»nesloboda od...«), kao primat individualne fizičke egzistencije pred biti (ovaj primat nije istovetan s primatom egzistencije pred esencijom kojeg naučava Sartre). U otuđenju je samstvo (Selbst) nemoć, trpljenje, rad kao djelatnost usmjerena protiv čovjeka, a drugi čovjek gospodar nad čovjekom radnikom.

Temeljno otuđenje jest pervertiranje proizvodnje bića iz bitka u rad koji stvara robe. Gdje je korijen ovog otuđenja? Gdje je podrijetlo pretvaranja proizvodnje u rad, u otuđen rad? Na to pitanje će se odgovoriti kad se bude razmatrao princip individualne povijesnih epoha.<sup>25</sup> Marx sam samo ukazuje u »Ekonomske-filozofijskim rukopisima« na ovo pitajući: »Kako je otuđenje utemeljeno u biti ljudskog razvitka?« (1. c., str. 207) i kaže: »Za rješenje zadatka dobili smo već mnogo time, što smo pitanje o podrijetlu privatnog vlasništva pretvorili

<sup>24</sup> Usp. odjeljak »Povijesno vrijeme građanskog svijeta« (str. 35. i sljed.).

<sup>25</sup> Usp. odjeljak »Vrijeme i cjelina povijesnog sklopa« (str. 34. i sljed.).



u pitanje odnosa otuđenog rada spram razvitka čovječanstva. Jer, ako se govori o privatnom vlasništvu, vjeruje se, da je riječ o nekoj stvari izvan čovjeka. Kad se govori o radu čovjeka, onda je riječ neposredno o samom čovjeku» (1. c., str. 207—208).

Resumirajmo: 1. proizvod rada je stran radniku (otuđenje prirode), 2. rad je stran proizvodnji (otuđenje čovjeka svojoj djelatnosti), 3. rad je stran ljudskoj biti (otuđenje proizvodnje), 4. rad je stran drugom čovjeku »ne-radniku« (otuđenje čovjeka čovjeku).

Ova razmatranja o otuđenom radu u novovjekovnoj povijesti poduzeli smo da bi postala jasnom razlika između proizvodnje kao biti čovjeka i rada kao otuđenja čovjeka svojoj biti. Naravno, otuđenje pretpostavlja »zavičaj«. Otušeni rad zbiva se na temelju proizvodnje, ali ga prikriva. Kako proizvodnja nikako nije samo tzv. materijalna proizvodnja, tj. proizvodnja proizvoda za »fizičku« upotrebu, nego jednako tako i proizvodnja umjetničkih djela itd., a rad daje pečat bezličnosti svojim proizvodima, kao i pečat nebitka, ukoliko je bitak skriven iza ovakvih proizvoda, umjesto da kroz njih proviĳava — to je Marx s pravom rekao u »Teorijama viška vrijednosti« I., da je kapitalizam neprijateljski umjetnosti. To je samo primjer za temu diferencije proizvodnje i rada. U ovoj je razlici, nadalje, sadržana opreka između marksizma i pragmatizma, između čitavog novovjekovnog aktivizma i Marxove vizije prakse. Ovo razlikovanje pokazuje, konačno, neuteme-

MARKSIZAM I FILOZOFIJE  
EGZISTENCIJE SPRAM  
PRAKSE I POVJESTI

ljenost prigovora filozofija egzistencije marksizmu kao »slijepom« prakticizmu, reizmu (sve što jest bivstvuje kao stvar res), determinizmu itd. kao da se marksizam sastoji u tezi da su samo stvari zbiljske, a bavljenje njima, kao da je jedini, iluzija lišen posao čovjeka! Otvraćajući se od svijeta bića kao stvari (res) — bića nisu kao takova »stvari«<sup>26</sup>, nego u svom otuđenom vidu, spe-

<sup>26</sup> Usp. L. Landgrebe, »Aporien des Dingbegriffes« u »Actes du dixhuitième congrès de philosophie«, Bruxelles — Volume III, p. 144—149.

cijalno novovjekovnom —, filozofije egzistencije pokazuju svoju odvratnost spram principa novovjekovnog filozofiranja (subjekta kao izvora racionalne operacije sa stvarima), ali ne poznaju onaj odnos spram bića (praksis) po kojemu se čovjek ne niječe, nego potvrđuje u bićima i slaže s njima. Tako su filozofije egzistencije protest protiv dehumanizacije sa stajališta dehumanizacije. Čovjek kao autentična »egzistencija«, mada se negativno odnosi spram čovjeka kao »radnika« (homo faber), posljednja je — ako se hoće: autokritička — verzija novovjekovnog čovjeka. Nasuprot »prigovoru« filozofija egzistencije, treba reći: proizvoditi bića ne znači izgubiti se među stvarima i zaboraviti sebe. Proizvodnja nije »svakodnevna zapalost« (alltägliche Verfallenheit, M. Heidegger), nije slijepo trudeње u svijetu, koje ne dozvoljava da se iskaže dostojanstvo čovjeka. Naprotiv, to je upravo opis otuđenog rada po Marxu. No, silom svoje povijesne pozicije, ne vide filozofije egzistencije razliku između rada i proizvodnje i upravo u tome iskazuju svoje klasno podrijetlo. Zato se suprotstavljaju proizvodnji identificirajući je s radom i povlače se na poziciju »ne-radnika«, koju produbljuju do odvratnosti spram bilo kakove veze, čak i vlasničke, s radom. No, suprotstavljanje principu novog vijeka, ako ne uviĳa pozitivni temelj otuđenja, samo je puka opozicija i time »izlazak« iz povijesti. Kako je ovaj za čovjeka nemoguć, to »izlaženje« znači »prihvatanje« novovjekovnog principa u modificiranoj verziji »egzistencije« čovjeka. »Izlazeći« iz povijesti, koja se zbiva iz budućnosti, ulaze filozofije egzistencije u puku sadašnjost, u kojoj izdržavalački tapkaju ostajući tako na tlu dehumanizacije. Sav razmjer otuđenja vidljiv je, prema tome, iz odnosa građanskog čovjeka spram vremena. Građanski svijet poznaje samo otušeno vrijeme mjerljive radne sadašnjice, a ne istinsko vrijeme proizvodne budućnosti. Vrijeme čovjeka u ekonomskom otuđenju javlja se kao radno vrijeme. Poput svega ostalog u građanskom svijetu, i vrijeme se posjeduje: »Imati i nemati vremena« (simbol: »vrijeme je novac«). Nasuprot tome, Marx je kao

uvjet slobode čovjeka postavio zahtjev smanjenja radnog dana.

#### VRIJEME I CJELINA POVIJESNOG SKLOPA

Svaki povijesni svijet bivstvuje i dozrijeva po vlastitoj vremenskoj mjeri i svrši (grčka riječ to metron znači i mjeru i svrhu, tj. tačku gdje se mjera svršava)<sup>27</sup>. Ova ispostavlja sva bića u njihovoj mogućoj pripadnosti svijetu. S vremenom je dana posljednja međa (horos), horizont, obzorje svijeta, njegov povijesni principium individuationis. Kako je vrijeme svagda vrijeme proizvodnje, a njena specifična mogućnost ovisi o odnosu čovjeka spram bića, o njegovom konkretnom »položaju« među njima, to povijesno (proizvodno) vrijeme u svojoj specifičnosti nosi ovaj indeks odnosa spram bića, indeks onoga što Marx u njegovoj cjelokupnosti naziva niveau-om »proizvodnih snaga«. O povijesnom vremenu ovisi što uopće povijesno jest, a što nije, kako jest i zašto jest.

Povijesno vrijeme je veza čovjeka i bitka, srž njihova odnosa, po kojoj čovjek jest, a bitak se objavljuje, bivstvuje, tu je. Povijesno vrijeme, povezujući bit čovjeka i bit svega što jest u iskonski sklop<sup>28</sup>, pronosi odnos

<sup>27</sup> O vremenu nije ovdje riječ u historijsko-kronologijskom smislu (ta hronika), još manje u biologijskom, najmanje u fizikalnom. Povijesno vrijeme jest ujedno bivstvovanje (vijek, vita, bios, život) povijesti i mjera (tempus — hronos, odmjereno vrijeme) ovog bivstvovanja. Povijesno vrijeme ispituje filozofija qua ontologija, a ne specijalne znanosti, pa ni historija, koja u svojim orijentacionim znacima već računa sa zbiljom povijesti. Za razliku od praznog, vanjskog »trajanja«, »izdržanja«, »tvrdoće« (duritia) — »povijesno vrijeme« izražava bivstvovanje povijesne epohe, koja se upravlja i odmjeruje prema mjeri bitka u povijesnom svijetu. — To je bitno vrijeme, koje pripada biti zbivanja — povijesti. Koliko će »trajati«, ovisi samo o ljudima tek onda kad je ono samo do trajalo, kad se bit zbivanja izložila, tj. kad je dovršena. Tad nastupa razdoblje revolucije.

<sup>28</sup> Bit čovjeka, bit svega i njihova veza (povijesno vrijeme) nisu tri izolirane veličine; veza nije nešto naknadno između biti čovjeka, s jedne strane, i bitka, s druge. Sve troje sklapa se u cjelinu što je nazivamo *poviješću*.

čovjeka od bitka, po kojem izvještava čovjek o primljenoj »vijesti«, donosi je, i time se sabire za dodijeljenu povijest (latinska riječ *relatio* znači uzvraćanje onome koji se obratio na nekoga i utoliko izriče mogućnost i temelj izvještavanja, pripovijedanja, govorenja<sup>29</sup>).

»Trajanje«, »doba«, »razdoblje« povijesnog svijeta, epoha povijesti, ovisi o mjeri u kojoj se bitak pružio biti čovjeka, tj. o posebnom vremenu, koje je na djelu. Epohe povijesti jesu ustanovljivanje ili oduzimanje boravišta bitku, odjelovljivanje bitka u svijetu. Vrijeme »osvjetljuje« i ujedno »zasjenjuje« bitak. U »sjeni« vremena nalaze skrovište ljudi i životinje, oruđa i oružja, stvari, ideje i ideali. Tragika je epoha što ne mogu preskočiti svoju vremensku sjenu.

POVIJESNO VRIJEME      Jedan stari svijet u biti dovršen i  
GRADANSKOG SVIJETA      bez budućnosti od svog početka s  
pravom nosi ime novog vijeka.

Novost je načelo ovog svijeta, jer samo ona znači prisutnost. Što nije novo, nema bitka; prošlost više nije. Prošlost prolazi, sve je u sadašnjosti; no, ova je fragilna: tren, i nema je. Sva briga je zadržati je od prolaznosti. Vrijeme, kao otjecanje sadašnjosti u prošlost, nezaustavljivo je. Zato treba prestići prošlost. Sada u svojoj sadašnjosti mora biti novo. Što nije novo, prošlo je. Što je prošlo, nema ga, nije. Doista jest samo novo. No, novo ne pridolazi, ono se privodi i čini. Samo čin (actus) omogućuje novo kao zbiljsko, aktualno. Novi vijek je vijek bezgranične aktivnosti, jer mora prestići prošlost, koja prijeti sadašnjosti, pa on stalno iznova i u beskraj ponavlja proizvodnju novoga. Za ovaj svijet »stati« znači okončati se *mada* »ići« ne dobiva svoj smjer iz budućnosti; naprotiv, »ići« znači tapkati u sadašnjosti. Novo, za kojim se ide, nije buduć, jer tada ne bi bilo zbiljno; novo je samo ustrajno obnavljana sadašnjost. Novo ne prelazi sa-

<sup>29</sup> O vezi: sabiranja, govorenja i čitanja usp. »Kako i zašto čitati veliku književnost« — ova zbirka.

dašnjost, nego ulazi u nju<sup>30</sup>. Ono što još nije (= budućnost) podjednako je tako nešto kao ništa, kao i ono što više nije (= prošlost).

Specifična vrednovanja momenata temporalne strukture odaju viziju bitka u okvirima povijesnog svijeta: samo za »sentimentalne«, »romantičare« jest prošlost, no oni ne poznaju sadašnjost, nisu »realisti«; samo za »sanjare«, »utopiste« jest budućnost, no oni izbjegavaju sadašnjost, nisu »realisti«. Ovaj ideologijski aspekt na »dimenzije« vremena jasno iskazuje svoje klasno podrijetlo<sup>31</sup>. Građanska klasa odnosi se spram feudalne i proleterske kao sadašnjost spram prošlosti i budućnosti.

<sup>30</sup> Građanski svijet, o kome je ovdje riječ, nedavno je, kao prvi od marksista, u njegovoj temporalnoj strukturi pokušao razumjeti Ernst Bloch. »Das Prinzip Hoffnung«, Berlin, 1954. i dalje. Usp. Exkurs: Povijesna vremenitost u ruhu utopije — ova zbirka.

No, kako Bloch za vremenitost građanskog svijeta odviše akcentuira prošlost, pa mu time oduzima njegov vremenski princip vlastitosti, to novost kao takovu već vidi kao indeks budućnosti. Zato mu izmiče specifično, uz sadašnjost vezano traženje novog u građanskom svijetu, novog koje uspostavlja sadašnjost.

Ranije je Fritz Heinemann, imajući u vidu novo u građanskom svijetu — što je Bloch ispustio iz vida —, smatrao da je budućnost temeljna dimenzija vremena građanskog svijeta. »... upravo je karakteristično za modernog čovjeka da on stavlja svoje težište u budućnost (koju treba stvoriti, da mu, uslijed toga, izgleda sve novo, koje još nije ovdje bilo, kao opremljeno posebnim vrijednosnim akcentom. Pravo vrijeme novog vijeka je budućnost. Tu se korijeni moderni aktivizam« (F. H. »Neue Wege der Philosophie«, Leipzig, 1929, S. 28).

Ni Bloch ni Heinemann ne vide da buduće u smislu novoga pripada sadašnjosti građanskog svijeta.

<sup>31</sup> Pod punim povijesnim zakonom zastupa jedan od najznačajnijih suvremenih građanskih sociologa Hans Freyer sadašnjost kao predmet sociologije (usp. H. F. »Uvod u sociologiju«, prijevod s njemačkog, Zagreb, 1944, str. 169—175), i to zato što mu je sociologija znanost o realnosti (str. 147. i dalje). U tom vremenskom određenju sociologijskog predmeta sadržana je krajnja apologetika građanskog društva, mađa je izostala svaka proizvoljnost. »Da se sadašnjost u sustavu sociologijskih problema

Pripijenost uz sadašnjost jest stimulans traženja novog. Zato što se obraća sadašnjosti, ima novi vijek napredak kao svagdanje »ostvarivanje« (realizaciju i aktualizaciju novoga). Čitavo vrijeme ovog svijeta jest beskrajna sadašnjost (aktualnost), koja u sebe uvlači i sebi podređuje budućnost i prošlost. Oboje je uvučeno u uređivanje sadašnjosti. Sadašnjost, da bi doista to bila, traži svagda više novoga. Novo je učinak rada. Rad stvara vrijednost, tj. u njegovim proizvodima očituju se odnosi ljudi u proizvodnji; stvari nemaju vrijednosti (u ekonomskom smislu). Vrijednost je društveni odnos one ljudske zajednice koja svoju povezanost (ljudsku bit) dovodi na vidjelo u sukobljavanju ljudskih proizvođača na tržištu. Zato što je u temelju proizvodnja roba (Ware), građanski svijet proizvodi iz otuđenja i radi njega, on otuđuje čovjeka sebi, bitku i bićima. Ekonomski izraz proizvodnje radi otuđenja jest proizvodnja radi viška vrijednosti. U građanskom svijetu nije riječ o zadovoljenju potreba<sup>32</sup>, nego, naprotiv, o proširenju i produbljenju otuđenja. Naravno, cilj proizvodnje viška vrijednosti nije u luksuzu trošenja. Samo neznatan dio odlazi na to. Višak vrijednosti treba akumulirati da bi se proširio proizvodni svijet, tačnije rečeno, svijet rada. Sve, naposljetku, služi ovom radu rada. Mada ciklički potresan krizama hiperprodukcije kad je jednom dozrio do vlastitosti, ne zna građanski svijet u svojoj biti za sustajanje rada. Rad tu jedva ima granica<sup>33</sup>.

mora javiti kao bitan problem, proizlazi već iz formiranog razmatranja da društvena stvarnost nepovratno smjera sadašnjosti« (str. 170—171).

<sup>32</sup> Zato ovaj svijet, u načelu, ne zna za potrebe, po kojima čovjek jest za onu »veliku jednostavnost ili jedno, što je nužno« (E. Bloch, l. c., s. 26). Zadovoljenje potreba nije njegov cilj, nego sredstvo. Tako čovjekova »generička djelatnost« postaje sredstvo, a neljudski momenti svrha (usp. K. Marx, »Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani dani«, Zagreb, 1953, str. 200—201). Građanski svijet ne bivstvuje za ono što je nužno, nego se sve više od njega udaljuje, njemu otuđuje.

<sup>33</sup> Marx je otkrio granicu kapitalističkog načina proizvodnje u zakonu tendencijskog padanja profitne stope, kojim rebelira proizvodnost rada protiv pokretača kapitalizma — povećanja viška vrijednosti (usp. »Kapital«, III, Zagreb, 1948, prvi dio, treći odje-

Tempo ove proizvodnje ostaruje građanski svijet<sup>34</sup>. Beskrajno urađivanje novoga po svaku cijenu čini iz novog vijeka jedan stari svijet.

U tendenciji »starenja« očituje se vremenska mjera građanskog svijeta: radna pripijenost uz sadašnjicu sustaje kad je ispunjena. Građanski svijet jest svršilo, ostarilo, mada još faktički traje. Štaviše, trajanje je poprište svršetka. Filozofijski promatrano, izražava ekonomski odnos konstantnog i varijabilnog kapitala u zakonu tendencijskog padanja profitne stope mjeru otuđenja čovjeka u građanskom svijetu.

Kao što bivstvuje i dozrijeva u sadašnjosti, tako građanski svijet u njoj i ostaruje. Da bi opstao, tj. trajao, ovaj svijet proizvodi novost. U tendenciji k maksimalnom urađivanju, u kojoj sve što je povijesno dostupno postaje predmetom rada, očituje se dotrajalost ovog svijeta. Tu njegovo vrijeme dostiže svoju povijesnu mjeru. Kad se sve iznova jednako obnavlja, tj. traje, ispunjena je mjera došla do svoga vrha, građanski svijet je postigao svoju svrhu i »umire« po njoj.

IDEOLOGIJSKA VERZIJA VREMENA GRAĐANSKOG SVIJETA KAO VREMENA UOPĆE

Njegovo fizičko »trajanje« kroz godine, desetljeća i stoljeća od početka do... nije ovdje u pitanju. Trajanje predviđjeti. Najmanje to može filozofija, predviđanje kat egzohen. Filozofija se

lanje dotrajalog ne može se predviđjeti. Najmanje to može filozofija, predviđanje kat egzohen. Filozofija se

ljak, naročito str. 177—197. i 206). Naravno, unatoč *Grossmannovog* mišljenja, ovaj zakon izražava samo tendenciju, ne faktičku sudbinu kapitalizma. Razlika između tendencije i faktičnosti je razlika između unutarnje i vanjske granice. »Profitna stopa ne pada zato što se radnik manje eksploatira, nego zato što se u odnosu spram primijenjenog kapitala upotrebljava uopće manje rada« (l. c., str. 210). Dakle, ogromna produktivnost rada (automatiziranje, primjena atomske energije u industrijske svrhe itd.) čini preživjelim kapitalistički način proizvodnje.

<sup>34</sup> Vrijeme u sebi sadrži svoju starost, jer je vrijeme odmjerenost (latinski tempus dolazi od grčkog temnein = rezati, mjeriti, omediti i znači odmjerenost vrijeme. Grčki ho hronos između ostalog znači i starost).

obraća biti i po njoj bivstvuje. Što je pak u biti dovršeno, izmiče filozofiji. Odviše se od filozofije traži ako se nju pita za »datum« kraja jednog svijeta. Kao predviđanje po uvidu u bit, može filozofija biti gotova sa svijetom, a on potrajati preko mjere. Ipak treba reći da historijska znanost, koja registrira »činjenično« stanje i događanje i utoliko je upućena na ono što traje, dobiva svoj tematski horizont, svoj predmet, kronološki inventar znakova, svoj metodički instrumentarij — svoju mogućnost iz mjere povijesnog vremena. Svaki povijesni svijet ima svoju, primjerenu mu historiju.

Kao što se uopće iznosi kao »prirodni« poredak, tako građanski svijet i svoje vrijeme izdaje za vrijeme uopće. U to ga uvjeravaju, između ostalog, i njegove znanosti, ne samo historija nego i tzv. prirodne znanosti (fizika, biologija itd.), jer se po svojoj »objektivnoj« obradbi predmetne sadržine izdižu iznad historijske relacije. Doista je nemoguće historicistički relativirati ne samo rezultate nego ni metode znanosti, jer je za znanost konstitutivna pretenzija »općeg važenja« njenih postupaka. Ipak znanost sama nalazi svoje podrijetlo, a onda i zadatak, u povijesti kao zbilji znanstvenog subjekta. I znanost jest po povijesti. Njena »objektivnost«, »općenito važenje« itd., sasvim odgovara dominantnom tipu povijesnog vremena. Ne podliježući relativiranju u historizmu, indicira znanost kao znanost, tj. kao naročit odnos spram svega što jest, svoje prečutno, prikriveno ili otvoreno povijesno obzorje. Svaka, i tzv. »prirodna« znanost, jest u biti povijesna, jer se znanost, po onome što jest, po svom bitku, zbiva u povijesti.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Zato je *Marx* izrekao da zapravo opstoji samo jedna znanost: povijest (»Die Deutsche Ideologie«, u zborniku »Der historische Materialismus«, Leipzig, 1932, S. 10; ovo se mjesto ne nalazi u hrvatskom prijevodu »Ranih radova«, Zagreb, 1953; oni su prevedeni po *Adoratskijevom* redigiranju djela *Marxa i Engelsa*, 5. sveska 1. odj., u izdanju IMEL). Ono što ovdje *Marx* misli pod poviješću nije istovjetno s historijskom znanosti, nego izriče filozofijsku tezu da je povijesno zbivanje ono zbivanje unutar kojeg tek bivstvuje čovjek i njegov svijet, a s njima onda, između ostalog, i predmeti tzv. prirodnih, odnosno historijskih zna-

Povijesno vrijeme građanskog svijeta nije povijesno vrijeme uopće, mada je ipak epoha jedne i jedinstvene povijesti. Naročita verzija vremena — što u jedinstven sklop povezuje građanskog čovjeka i u njegovom svijetu odjelovljen bitak — nošena je temeljnom temporalnom strukturom povijesti, povijesnom vremenitošću samom, koja omogućuje svako posebno povijesno vrijeme, a u građanskom svijetu je uslijed dominacije jedne »dimenzije« vremena (= sadašnjosti) prikrivena.

ANTIČKI I SREDNJOVIJEKOVNI SVIJET I VRIJEME

Da građansko vrijeme nije jedino, pokazuju i antički i srednjovjekovni

svijet, koji jasno odaju svoju vlastitu vremensku mjeru. Filozofijska istraživanja nisu ovdje daleko doprija, jer se uopće povijesno vrijeme u svojoj naročitosti tek naslućuje, nasuprot sviju drugih moda vremena. S druge strane, građanska filozofijska historiografija projicira u ova razdoblja vlastitu vremensku mjeru. Zato još nije ispitana dominantna vremenska »dimenzija« prošlosti, svojstvena antici i srednjem vijeku, vezana tamo u bivstvovanje u svijetu kao u kosmosu, uz bitak kao fisis i parusia, uz bića kao ta onta, ta fainomena, uz bit kao eidos<sup>36</sup> — a

nosti. Marx, naravno, nije time htio reći da je priroda kao takva tek zbivanje unutar povijesti. Njegov je cilj bio samo taj da pokaže kako se priroda u svojoj prirodnosti za nas javlja tek u povijesti, kako predmet prirodne znanosti potječe iz naročitog praktičkog mijenjanja onog što je »o sebi« u ono što je »za nas«. Priroda kao znanstveni predmet jest povijesni proizvod. Budući da priroda kao predmet jest rezultat povijesti, govori Marx o povijesnoj znanosti kao jedinoj znanosti (usp. 1. c., S. 17).

<sup>36</sup> Svakako treba u ispitivanju povijesnog vremena antičkog svijeta poći od Blochovog vezanja antike uz prošlost, od njegovog ključnog tumačenja ideje u Platona kao onog što je bilo, a anamneze kao temeljnog odnosa čovjeka spram bitka. Bloch kaže: »Metodički izraz... vezanosti uz prošlost i stranosti budućnosti jest... Platonova anamneza ili nauka da je sve znanje samo sjećanje. Sjećanje na ideje koje se gledalo prije rođenja, sjećanje na zaokruženo, neprolazno i nepovijesno vječno. Po tome bitnost (Wesenheit), apsolutno koincidira s bilošću (Gewesenheit)...« (usp. »Naše teme«, 1957, br. 3, str. 337, naš prijevod iz

ovdje uz hijerarhijsku bića (entia), uz stupnjevanje njihovo, uz najrealnije biće (ens realissimum, Deus) i relaciju creator-creatura. No, sam fakat predominacije izvjesne »dimenzije« unutar cjeline vremena mora probuditi slutnju primarne temporalne strukture svake povijesti, koja pronosi svaku posebnu vremensku mjeru. Fenomene, koji probijaju isključivu dominaciju jedne »dimenzije« vremena i time ukazuju na primarnu temporalnost, nalazimo u svakom svijetu. Zasluga je E. Blocha što je obuhvatnom deskripcijom utopijskog ukazao na ovakav jedan fenomen. Naravno, on nije jedini, ali zato nije manje prikladan da iskaže primarnu temporalnost<sup>37</sup>. Po Blochu je utopijska nošenja bitnom usmjerenošću čovjeka spram budućnosti. Tako je otkrio budućnost tamo gdje se do sada samo nalazilo sadašnjost ili prošlost. Ipak, treba reći da nije dovoljno da se ukáže na budućnost, nekako nužno zanemarenu, zaboravljenu u izvjesnim »svjetovima«. Budućnost može, kako smo vidjeli na primjeru građanskog svijeta, u formi novosti biti priznata i ujedno podređena sadašnjosti. Analogno važi za srednjovjekovni i antički svijet, gdje budućnost nije odstranjena, nego je podređena prošlosti.

OTUĐENO I ISTINSKO VRIJEME Mada budućnost, čak i ovdje, sama sobom nekako upućuje na primarnu temporalnost jer se otima potpunom podređenju pod prošlost ili pod sadašnjost, ipak je ujedno od nje udaljena, pa je zadatak filozofije da, nasuprot kontinuumu prošlost-sadašnjost-budućnost kao tradicionalnom vremenu, poniklom iz posebne mjere dosadašnjih povijesnih svjetova, potraži temeljno vrijeme povijesti. Da ono što je bilo nije prošlo i da ono što će biti, već

»Prinzip Hoffnung«, I). O bitnoj orijentaciji grčkog vremena u prošlosti svjedoči grčki termin za »esenciju«: to ti en eina! »ono što bijaše biti«. Tradicionalna, iz srednjeg vijeka (skolastike) potekla teza, po kojoj esencija prethodi egzistenciji, izriče to isto. Vremenska struktura problema univerzalia nije još sagledana.

<sup>37</sup> Usp. naš cit. Exkurs o Blochovoj fenomenologiji utopijskog čovjeka i kritičke primjedbe uz nju.

uvijek prethodi svemu što »jest«, zna vrlo dobro Bloch<sup>38</sup>. Ovo znanje traži destrukciju shvaćanja vremena, korjenito razumijevanje povijesnog vremena. To zapravo znači: treba početi od razlikovanja otuđenog i istinskog vremena. Pri tom otuđeno vrijeme prikriva istinsko, pa se kao prethodni zadatak nameće razmatranje prikrivenosti same. Prikrivenost onoga što jest nije tek gnoseološki pitanje određene kvalifikacije spoznajnog »subjekta«, nego je ukorijenjena u zbivanju povijesnog sklopa, u bitku samom. Otudjenje nije samo karakter »puke« svijesti, nego vlastitost biti čovjeka u odnosu spram bića. Ranije smo rekli da jedino filozofijsko ispitivanje može doprijeti do povijesnog vremena, a time i do razlikovanja otuđenog i istinskog vremena. Filozofija se i sama u otuđenom svijetu javlja samo kao oblik »puke« »svijesti o...« Zato je potrebno da se prikrivenost bitnog vremena ispita u vezi s otuđenošću svijesti. Ovu otuđenu konstelaciju povijesnog bivstvovanja bitka, u odnosu (vremenu) spram biti čovjeka i svijesti, otkrio je Marx svojom naukom o ideologiji kao otuđenoj svijesti na temelju otuđenja bića od bitka. Destrukcija tradicionalnog shvaćanja vremena cilja, preko ideološke prikrivenosti, na otuđenje u temelju čitavog povijesnog sklopa, na otuđenje bitka samog. Samo njegovo istinsko bivstvovanje može pružiti primarnu temporalnost povijesti.

**PRIMARNA POVIJESNA  
VREMENITOST  
BITI ČOVJEKA**

Na elementu novoga, od kojeg na svoj način živi građanski svijet, htjeli bismo pokazati, sumirajući, prvotnu povijesnost vremenitost ljudske biti, kako iskrsava u krizi građan-

<sup>38</sup> »Tako otpadaju kruta lučenja između budućnosti i prošlosti; nenastala budućnost vidljiva je u prošlosti; osvećena i naslijeđena, posredovana i ispunjena prošlost vidljiva je u budućnosti. Izolirano shvaćena i tako fiksirana prošlost je puka robna kategorija, tj. postvareni factum bez svijesti svog fieri i svog procesa, koji protiče. Istinsko djelovanje u sadašnjosti zbiva se jedino u totalnosti ovog procesa, koji nije zaključen ni spram natrag ni spram naprijed...« »Marksistička filozofija koja se ko-

skog svijeta. Sumativni redovi, koji slijede, oslanjaju se o blizinu k biti onoga što se danas zbiva, blizinu koju naviješta Marxova povijesna vijest.

Marxovo djelo, poneseno budućnošću—kao vraćanjem u zavičaj, iznosi na vidjelo novo obzorje istinskog, svojskog zbivanja čovjeka što se spremilo u starom krugu otuđenog svijeta. Novo nošeno budućnošću, za razliku od onog »novog« građanske sadašnjosti, do sada je nevideno jer je sakriveno, mada je bilo i jest u svemu što se zbiva. Novo nije tek sada i iznenada ovdje, ono je polet onog što je bilo, što nije prošlo, jer je buduće, snaga onog što nadolazi, što mora doći, jer već svagda jest, što će biti, jer je bilo, i to prije svake prošlosti. Novo je starije od starog, ali je vidljivo tek sada kad je ovo otuđeno potpuno, i to samo onda ako je vidljivo samo otuđenje. Ispunjeno otuđenje indicira zavičajnu novost. Zato »vraćanje iz tuđine« nije pomirenje s prošlošću jedne »vječne sadašnjice« (Hegel), naprotiv, ono je sama budućnost, po kojoj jest sve što jest. Revolucija nije započinjanje iz ničega, nego nadovezivanje na bitak koji se skriva iza otuđenja. Ona upravo dobiva svoju snagu otkrivanjem bitka i tako prevladava krizu otuđenja. Za Marxa »vratiti se u zavičaj« znači dospjeti u ono, prebivati u onome što kao buduće nosi sve, što je bilo i što jest, u blizinu onoga po čemu jest. »Vratiti se« ne znači biti za sebe ono što se o sebi jest (Hegel), bivstvovanje onoga što jest nije »vječno vraćanje jednakog« (Nietzsche), nego upravo oslobođanje od prošlog i pukog sadašnjeg za buduće što je u njima. Povijest kao zbivanje sklopa biti čovjeka i bitka nije kruženje kruga onoga što je svagda prisutno, ona nije »razvoj pojma slobode«, koja je sama pojmljena i time učvršćena, gotova, prošla i sadašnja nužnost (He-

načno adekvatno odnosi spram bivanja i nadolaženja, poznaje i čitavu prošlost u stvaralačkoj širini, jer uopće ne pozna nikakvu prošlost osim one koja još živi i važi«. (E. B. »Filozofija i nada«, »Naše teme«, 1957, br. 3, str. 338).

gelov »pozitivizam«<sup>39</sup>. Povijest je otvaranje zatvorenog, oslobađanje od pukog prošlog i pukog sadašnjeg za buduće, po kojem ono što je bilo nije prošlo, a ono što jest nije sadašnje i svagdašnje, »pozitivno«, ustaljeno, ustajalo. Iza otuđenog-budućeg što još nije, iza otuđenog-prošlog što više nije, iza otuđenog-sadašnjeg što samo sada trenutno jest<sup>40</sup> — skrivena je istinska budućnost, koja nosi i pronesi istinsku bilost i istinsku suvremenost.<sup>41</sup> Danas se sve ovo troje ujedno sabire u djelu revolucije.<sup>42</sup>

**KRIZA OTUĐENOG SVIJETA** Otušeni svijet za Marxa je svijet rada, svijet u kojem su se rezultati rada nadvili nad čovjekom, svijet nepokretljive nužnosti i faktičnosti, koja prikriva mogućnost slobode kao bivstvovanje za iskonsku budućnost. Otušeni svijet je svijet bez budućnosti, svijet koji traje, ali se ne zbiva, svijet u kojem je napredak porast praznine.

Krizom ovog svijeta, tj. potpunom rastavljenošću biti čovjeka od bića i bitka, dovršuje se i time povijesno osuđuje jedna epoha, koja — u sebi sadržeći i do kraja dotjeravši otušenost svijtu dosadašnjih epoha — satire budućnost i usitnjuje je u prah puke faktičnosti, neprestane prisutnosti i loše beskonačnosti sadašnjice, da-

<sup>39</sup> Marx zamjera Hegelu što u njega »prisvajanje ljudskih bitnih snaga« jest »samo prisvajanje što se odvija u svijesti, u čistom mišljenju«. »Zbog toga već u „Fenomenologiji“... nekritički pozitivizam, a isto tako nekritički idealizam kasnijih Hegelovih djela — to filozofijsko razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije — leži latentno, postoji kao klica, kao potencija, kao tajna«. (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 264—265, potcrtao V. S.).

<sup>40</sup> Kao suprotnost onom što više nije, onom što još nije i onom što samo sada jest, dakle kao suprotnost prolaznosti, zamišljala je spekulativna filozofija beskrajnu sadašnjost, trajnu prisutnost, vječnost, apsolutni bitak. Teologijsko podrijetlo ove hipostaze sadašnjosti već je jasno upoznao Feuerbach.

<sup>41</sup> Neobično važno pitanje tzv. »kulturnog nasljeđa« može svoje puno značenje dobiti samo iz uvida u istinsku vremenitost.

<sup>42</sup> Za bit i aspekte revolucije usp. Dodatak b), o. zbirka.

našnjice, svakidašnjice. Namjesto svijeta povijesno osvjetljenih bića, spustio se mrak praznog trajanja dotrajalog.

Kad povijesni svijet, najvećma udaljen od svog izvora i temelja, više ne sabire sva bića u »veliku jednostavnost ili jedno što je nužno« (Bloch), kad ne može više ponijeti bića što ih je osvijetlio, proizveo, doveo do bitka, kad odnosi među ljudima koče ljudske snage, a čovjek više ne nalazi svoje mjesto i boravište — tada iskršava na vidjelo za filozofijski uvid otušenje čovjeka i nihilizam bitka, tada kriza dopijeva pred svoj kriterion, suđište i odluku. Kriza je potpuna kad je filozofija dospjela u nju, preuzela je i s posljednjom vijesti jedne povijesti o njenom vrhu i svršetku ujedno iznosi i navještava osvit novog svijeta. Samo ako filozofija dohvati u svom prodiranju k biti čovjeka u njegovom odnosu spram bitka i bića ono što je skriveno u otušenju, samo ako se sama smjesti u primarnoj istini povijesti, može ona u kritičkom i odlučnom skoku u zavičajnu budućnost (u revoluciji) otkriti zatrpan izvor iz kojeg potječe svaki povijesni život. U revolucionarnom vremenu filozofija vrši svoj najdostojniji poziv: otkriva mogućnost novog povijesnog sklopa, jer jedina ex professo čuva krhku nit koja veže bit čovjeka uz ono po čemu i on i sve jest — uz bitak. Utoliko je filozofija prvo djelo nove povijesti. Razmatranja o biti čovjeka služe omogućavanju ovog djela.

## DODATAK A): NEKE DOPUNE I OBJASNJENJA

ONTOLOGIJSKO-  
 HISTORIJSKO  
 RAZLIKOVANJE  
 RADA I PROIZVODNJE

Razlikovanje rada i proizvodnje u marksizmu. Razmotrimo neka mjesta iz Marxovih »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa« (1884) i Marx-Engelsove »Njemačke ideologije« (citiramo prema Marx-Engels, »Rani radovi«, Kultura, Zagreb, 1953). »Nacionalna ekonomija skriva otuđenje u biti rada na taj način, da ne razmatra neposredan odnos između radnika (rada) i proizvodnje« (str. 199, potcrtao V. S.). Ili u sljedećem tekstu: »... kad pitamo: koji je bitni odnos rada, onda pitamo za odnos radnika spram proizvodnje« (str. 200, potcrtao V. S.). Iz navedenih tekstova očigledno je da u Marxu, u navedenim rukopisima, opstoji razlika između rada i proizvodnje. Što je tamo za Marxa rad? »Rad, akt otuđenja praktičke (tj. proizvodnja, V. S.) ljudske djelatnosti...« (str. 201, potcrtao V. S.). Što je tamo za Marxa proizvodnja? »... proizvodnja... djelatni generički život (čovjeka, V. S.)...« (str. 203, potcrtao V. S.) »... proizvodni život je generički život« (str. 202, potcrtao V. S.); »... slobodna svijesna djelatnost (tj. proizvodnja, V. S.) je čovjekov generički karakter« (str. 202, potcrtao V. S.). Što, prema Marxu, čini otuđeni rad? »... otuđeni rad... otuđuje, prvo, generički život i individualni život, i drugo, posljednjeg čini u njegovoj apstrakciji ciljem prvoga, također u njegovom apstraktnom i otuđenom obliku« (str. 202, potcrtao V. S.). Iz ovih navedenih tekstova nedvosmisleno proizlazi sljedeće: »Otuđeni rad« ili jednostavno »rad, akt otuđenja praktične ljudske djelatno-

sti«, »otuđuje svijesnu djelatnost«, tj. proizvodnju, tj. »djelatni generički život«.

Marx, dakle, u svojim rukopisima razlikuje terminološki otuđenu ljudsku djelatnost od neotuđenog, slobodnog njenog ispoljavanja, i prvu zove »rad«, a drugo »proizvodnjom«. Ova terminološka razlika nije svagda konsekventno sprovedena — no, sadržajna, pojmovna razlika je svagda na djelu. Kad bi Marx u istom značenju upotrebljavao izraze rad i proizvodnja, ipak bi, kako to pokazuje njegov pojam »otuđenog rada«, svagda razlikovao između otuđenog i neotuđenog rada.

Da bi razlika između rada i proizvodnje postala još bližom, navest ćemo još neka mjesta iz Marxovih rukopisa. Što je za Marxa »nacionalna ekonomija«? Što je ona za Engelsa? Što je njen cilj? Kako ona vidi čovjeka? Engels: »... izgrađen sistem dozvoljene prevare, kompletna nauka o bogaćenju« (»Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije«, R. r. Zgb, 1953, str. 89). I dalje: »Nacionalna ekonomija, politička, javna ekonomija« »bi se trebala zvati privatna ekonomija, jer njeni javni odnosi opstojе ovdje samo radi privatnog vlasništva« (I. c., str. 93). A Marx kaže: »... budući da jedno društvo, prema Smithu, nije sretno gdje većina trpi, a budući da najbogatije stanje društva vodi toj patnji većine, i kako nacionalna ekonomija (uopće društvo privatnog interesa) vodi tom najbogatijem stanju, to je, dakle, nesreća društva cilj nacionalne ekonomije« (Ekonom. fil. rukopisi, str. 157); i dalje: »Jedini točkovi, koje pokreće nacionalna ekonomija, jesu lakomost i rat između lakomih, konkurencija« (str. 196). Kad je ovako postalo vidljivo što Marx misli pod nacionalnom ekonomijom, pogledajmo sada kako za nju izgleda čovjek. »Nacionalni ekonom kaže: u zbilji radniku pripada najmanji i najneophodniji dio proizvoda; samo toliko koliko je potrebno da time egzistira, ne kao čovjek, nego kao radnik da time ne umnožava čovječanstvo, nego robovsku klasu radnika« (ibid., potcrtao V. S.). I dalje »nacionalni ekonom nam kaže... da radnik mora prodati sebe i svoju čovječnost« (ibid., potcrtao V. S.). Ovdje Marx vrši razliku između čovjeka i radnika, između slobodnog i neslobodnog čovjeka, između otuđenog



i neotuđenog čovjeka. Ova razlika se skriva za Marxovim terminologijskim razlikovanjem između rada i proizvodnje.

Nastavimo dalje s navođenjem razlika, onih razlika koje se nalaze za terminologijskom distinkcijom rada i proizvodnje. Za Marxa je rad »ukoliko je uopće njegov cilj čisto povećanje bogatstva« (kako to smatra nacionalni ekonom i kako to proizlazi iz kapitalističkih ekonomskih odnosa, V. S.) — »štetan i koban« (str. 158). Prema Marxu »...nacionalna ekonomija promatra profetara, tj. onoga koji živi bez kapitala i zemljišne rente, jedino od rada i to jednostranog apstraktnog rada, samo kao radnika« (str. 159, potcrtao V. S.). Ovo razlikovanje apstraktnog rada, koji stvara prometne vrijednosti ili vrijednosti i slobodne ljudske djelatnosti, — ostat će temeljnom Marxovom distinkcijom do kraja njegova života. Prema Marxu se djelatnost, proizvodnja itd. raspada u robnoj proizvodnji na apstraktni rad, koji tvori prometne vrijednosti, i konkretni rad, koji tvori upotrebne vrijednosti. Ova zbiljska razlika nije svojsvena ljudskoj djelatnosti kao takovoj, nego samo onoj kojoj cilj nije zadovoljenje bitnih ljudskih potreba, nego gomilanje roba i profit od njih. Cilj kapitalističkog načina proizvodnje, prema Marxu, nije produkcija bića koja potvrđuje ljudsku bit i bitak, nego produkcija viška vrijednosti. Zato je za Marxa kapitalistički način proizvodnje izopačeni svijet, svijet otuđenog čovjeka, otuđeni svijet. Marxovo navještanje revolucije nastoji oko izmjene ovog svijeta u ime biti čovjeka, u ime njegove slobode. Sve se to ne može razumjeti ako se gornja razlika ne zna.

Iz gornjih tekstova Marxa i Engelsa vidljivo je da oni (kao i Lenjin, koji isto tako razlikuje apstraktni rad od slobodne ljudske djelatnosti) distingviraju između onog što mi Marxovom terminologijom nazivamo »proizvodnjom« i »radom«.

Potrebno je još navoditi mjesta iz »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa«. Prema Marxu »nacionalna ekonomija pozna radnika samo kao radnu životinju...« (str. 160), dakle ne kao slobodno djelatno biće, kao praktičko biće, kao proizvodno biće. Prema Marxu, »nacionalna ekonomija promatra

rad apstraktno kao stvar« (str. 164, potcrtao V. S.). To znači: ona ne vidi u ljudskoj djelatnosti nešto različito od stvari, za nju je ona stvar među stvarima. Gornja Marxova rečenica traži ontologijsku eksplikaciju ljudskog opstojanja za razliku od onog stvari. Ona traži da se razmotri bitak (bit) čovjeka za razliku od bitka stvari (realitas rerum). Pitanje o biti (bitku) čovjeka je utoliko neposredan zadatak marksističke filozofije.

Moguće je, na temelju slijedećeg Marxovog teksta, uočiti razliku između rada kao otuđene djelatnosti i proizvodnje kao slobodne djelatnosti čovjeka: »Nacionalna ekonomija polazi od rada kao od prave duše proizvodnje, pa radu ipak ne daje ništa, a privatnom vlasništvu sve. Proudhon je iz te proturiječnosti zaključio u korist rada, a protiv privatnog vlasništva. Međutim, mi uvidamo da je ova prividna proturiječnost proturiječnost otuđenog rada sa samim sobom i da je nacionalna ekonomija izrazila samo zakone otuđenog rada« (str. 206)? Što znači ova Marxova rečenica: »Rad je izgubljeni čovjek« (str. 211)? Na čitavoj stranici 211. Marx strogo razlikuje između »čovjeka« i »radnika«. Što znači kad Marx kaže da čovjek »ne opstoji kao čovjek, nego kao radnik...« (str. 211)? Što znači kad Marx kaže da je »engleska nacionalna ekonomija« »rad proglasila jedinim principom nacionalne ekonomije« (str. 212). U Marxa opstoji razlika između proizvodnje kao slobodne ljudske djelatnosti, kao biti čovjeka (generičkog života), kao svjesne životne djelatnosti, i rada kao otuđenja ljudske djelatnosti, kao apstraktnog rada koji tvori robe, kao rada koji je stvar među stvarima. Na str. 212. kaže Marx. »Proizvodnja ljudske djelatnosti kao rada, dakle kao djelatnosti sasvim tuđe sebi, čovjeku i prirodi, te stoga sasvim tuđe svijesti i ispoljavanju života, apstraktna čovjekova egzistencija kao običnog radnog čovjeka...« Što znači ako je za Marxa »nacionalna ekonomija, čiji je princip rad«, »...konzekventno provođenje poricanja čovjeka...« (str. 211)? To, prvo, znači da je ovdje na djelu razlika između slobodne, svjesne ljudske djelatnosti, proizvodnje i njenog otuđenja, rada; drugo, da nacionalna ekonomija, Marx će kasnije reći politička ekonomija, ima za svoj princip rad, da je ona, dakle, otu-

čena svijest o otuđenoj djelatnosti čovjeka, dakle, ideologija. Mada Marx nacionalnu ekonomiju smatra ideologijom, ipak joj nigdje nije porekao karakter znanosti.

Naprotiv, on smatra da su njene izjave, gledane u okviru buržoaskog horizonta, tačne, pa ipak one su ideologijske, i to zato jer promatraju stvari okrenute na glavu, no to čine samo zato jer su same stvari postavljene na glavu. U principu, dakle, nije proturječeje smatrali da je nešto znanost i ujedno reći da je to ideologija. To i ništa više kažemo u našem članku (bilješka 16): »Politička ekonomija je ideologijska svijest (ideologija nije suprotna znanosti kako se to obično misli, naprotiv, znanost je ideologija, a ne samo religija, moral, filozofija, pravo itd.) o otuđenoj proizvodnji kao radu«.

Nastavimo dalje s citiranjem tekstova koji pokazuju razliku između proizvodnje i rada u Marxovom smislu. Na str. 221. svojih rukopisa Marx kaže: »Subjektivna bit privatnog vlasništva... jest rad«. To isto kaže Marx, čak istim riječima, na stranama 224, 225, 248. i 249. Što to znači? To znači da, po Marxu, otuđena djelatnost čovjeka čini bit privatnog vlasništva. U ime slobodne djelatnosti, on razlikuje između rada i proizvodnje. Razlikovanje je na djelu kad Marx kaže da je »sva dosadašnja ljudska djelatnost bila rad, dakle, industrija, sama sebi otuđena djelatnost« (str. 234). Marx smatra rad otuđenjem ljudske djelatnosti, proizvodnje kad kaže: »Pojednostavljenje mašine, rada iskorištava se zato, da čovjeka, koji tek nastaje, sasvim neoformljenog čovjeka — dijete — učini radnikom, kao što je radnik postao najzanimarenije dijete. Mašina se prilagođuje čovjekovoj slabosti, da bi od slaba čovjeka načinila mašinu« (str. 240). Najjasnije mjesto koje fiksira razliku rada i biti čovjeka: »... rad je samo izraz čovjekove djelatnosti unutar otuđenja, ispoljavanje života i otuđenja života...« (str. 249, potcrtao V. S.).

Tako stoji stvar s Marxovim razlikovanjem proizvodnje i rada.

\*

Neki smatraju da se kasni Marx razlikuje od ranog i pri tom odbacuju kasnog na račun ranog (npr., Maurice

Merleau-Ponty). Drugi također smatraju da se rani Marx razlikuje od kasnog, no ovi odbacuju ranog na račun kasnog (tako postupa većina sovjetskih filozofa staljinske ere). Kako stoji s tom »problematikom« razlike ranog i kasnog Marxa? Ovo pitanje je već odavno Lenjin principijelno riješio. Njegovo rješenje pokazuje značenje ranih radova Marxa i Engelsa za filozofiju marksizma. Evo što Lenjin kaže: »Pri bogatstvu i raznovrsnosti idejnog sadržaja marksizma, nema ničeg neobičnog u tome da u Rusiji, kao i u drugim zemljama različiti historijski periodi naročito ističu u prvi plan čas jednu, čas drugu stranu marksizma. U Njemačkoj prije 1848. godine naročito se isticalo filozofsko formiranje marksizma, u 1848. godini — političke ideje marksizma, 50-tih i 60-tih godina — ekonomsko učenje Marxovo. U Rusiji prije revolucije (od 1905, V. S.) naročito se istaklo primjenjivanje Marxovog ekonomskog učenja na našu stvarnost, u vrijeme revolucije — marksistička politika, poslije revolucije — marksistička filozofija. To ne znači, da je bilo kada dozvoljeno ignorirati jednu od strana marksizma; to znači da prevladanje interesa za jednu ili drugu ne zavisi od subjektivnih želja, već od ukupnosti historijskih uslova.« (V. I. Lenjin, Naši uprazdritelji, Sočinenia, III. izd., t. XV, str. 88, Moskva 1935. god., citirano po predgovoru V. Pavičevića Lenjinovim »Filozofijskim sveskama«, »Kultura«, Beograd, 1955, str. V, potcrtao V. S.). Iz ovog slijedi da je, po Lenjinovom mišljenju, za filozofiju marksizma od naročite važnosti perioda prije 1848, u koju spadaju raniji radovi. Iz ovog slijedi da Lenjin nije stvarao jaz između ranog i kasnog Marxa, između »nezrelog« i »zrelog«. Kako, dakle, stoji stvar? Evo kako: Marx nije nikada napustio sadržajni filozofijski niveau ranih radova, specijalno »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa«. Naprotiv, onaj koji poznaje Marxa zna da on u »Kapitalu« stoji na istom stajalištu kao i u ovim rukopisima, samo što su mu stečeno bogatstvo znanja i produbljena kritičnost omogućili da u elementu političko-ekonomske problematike do kraja izvede izvjesne teze iz mladosti. Filozofijsko stajalište ranih radova Marx nije nikada napustio: on je napustio izvjesne teze s područja političko-

-ekonomske problematike (tako, npr., onu da rad ima vrijednost).

\*

Kako stoji s razlikovanjem između rada i proizvodnje u »Njemačkoj ideologiji«? Na strani 334. kaže Marx slijedeće: »Rad — jedina veza, u kojoj se oni (individueum) unutar privatnog vlasništva, V. S.) još nalaze s proizvodnim snagama i sa svojom vlastitom egzistencijom, izgubio je kod njih svaki privid samodjelatnosti i održava njihov život time, što ga kržljavi. Dok su u ranijim epohama samodjelatnost i proizvodnja materijalnog života bili podijeljeni na taj način, da su pripadali različitim osobama, a proizvodnja materijalnog života još biva usljed ograničenosti samih individueuma podređeni način samodjelatnosti, sada su se tako raspali, da se uopće materijalni život pojavljuje kao svrha, a proizvodnja ovog materijalnog života, rad (koji je sada jedino mogući oblik, ali kako vidimo, negativni oblik samodjelatnosti), kao sredstvo« (potcrtao V. S.). Dakle, i u »Njemačkoj ideologiji« razlikuje Marx između samodjelatnosti, slobodne djelatnosti, svjesne djelatnosti itd. i rada. U smislu ovog razlikovanja očekuje Marx od revolucije »pretvaranje rada u samodjelatnost i pretvaranje dosadašnjih uvjeta saobraćanja u saobraćanje individueuma kao takovih« (str. 335, potcrtao V. S.).

Nasuprot rada kao »svrsishodne proizvodne djelatnosti« postavlja Marx rad kao »trošenje radne snage«, tzv. »apstraktni rad«, koji razlikuje od konkretnog rada. Apstraktni rad nije »vječna priroda nužnosti«, nego pojava vezana svojim opstankom za robni način proizvodnje. Samo ukoliko ovaj opstoji, opstoji »apstraktni rad«, tj. puko trošenje ljudske radne snage. U svim ostalim oblicima proizvodnje nema razlike između konkretnog i apstraktnog rada, između rada koji stvara upotrebne i rada koji stvara prometne vrijednosti.

U svom spisu »Prilog kritici političke ekonomije« (1859, Beograd, »Kultura«, 1956) kaže Marx: »Kao celishodna djelatnost prilagođavanja prirode ovom ili onom obliku, rad je prirodni uslov ljudske egzistencije, od svih socijalnih oblika

nezavisan uslov izmene materije između čoveka i prirode. Nasuprot tome, rad koji stvara prometnu vrednost je specifični društveni oblik rada« (str. 24—25). Očigledno je da Marx ovdje zove »radom« »celishodnu delatnost« itd. kao »prirodni uslov ljudske egzistencije« (NB, ovdje »priroda« nije mišljena ni u fizikalnom ni u biologijskom smislu — životinja ne radi — nego kao bit, esencija; »prirodni« uvjet je bitni uvjet) — dakle ono što u »Ekonomsko-filozofijskim rukopisima« naziva »proizvodnjom« ili »slobodnom«, »svjesnom«, itd. djelatnošću i pri tom razlikuje ovaj rad od »ekonomski shvaćenog rada« (Prilog kritici... itd., str. 194), tj. rada koji stvara prometnu vrijednost i koji je »kategorija isto toliko moderna koliko i odnosi koji rađaju tu jednostavnu apstrakciju« (ibid). Kao i u »Ekonomsko-filozofijskim rukopisima« tako i u »Prilogu kritici« »... apstrakcija kategorije »rad«, »rad uopšte, rad sans phrase« je »polazna tačka moderne ekonomije...« (1. c., 195). Za nas je sasvim jasno, nasuprot vulgarnom, neznačajkom i nemarksiističkom identificiranju otuđene i neotuđene djelatnosti, da i tu (1859. g. kao i u »Kapitalu« 1867. i kasnije) Marx strogo vrši ovo razlikovanje, koje se u ranim radovima nalazi lza terminologijske distinkcije »proizvodnje« i »rada«. Nije teško uvidjeti da Marx ovdje (1859. i 1867), kao i inače gdje govori o političko-ekonomskoj problematici, a ne o filozofijskoj, upotrebljava i za djelatnost koja proizvodi materijalna dobra — opći ekonomski termin »rad«. U »Kapitalu I«, (str. 134—142), tamo gdje govori općenito o »procesu rada« Marx ne razmatra filozofijsko pitanje rada i samodjelatnosti, svrsishodne djelatnosti, svjesne djelatnosti, slobodne djelatnosti, proizvodnje, prakse itd., nego samo opisuje, deskribira »jednostavne momente procesa rada« kao takovog (1. c., str. 135). To mu služi da bi čitaocu približio ovu kategoriju, ovaj »vječiti prirodni uvjet za život ljudi« (1. c., str. 140), koji je »ne samo nezavisan ma od kojeg oblika toga života, nego naprotiv jednako svojstven svim oblicima ljudskog života« (ibid.). Na jednom mjestu ovog teksta Marx ulazi u pitanje što je ono što razlikuje rad čovjeka od rada »pauka«, »pčele« — životinje.

Tu on kaže »... što unaprijed odvađa i najgoreg graditelja od najbolje pčele, jest da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku već opstojao u radnikovoj zamisli, dakle idealno...« (1. c., 135). Brzopleto bismo iz ovog teksta mogli zaključiti kako je za Marxa čovjek biće koje misli (animal rationale ili homo sapiens), da mu je bitno da misli, dakle da Marx smatra da mišljenje (u najširem smislu) razlikuje čovjeka od životinje. Od ovog određenja čovjeka ne bi bilo daleko do shvaćanja da ideje određuju tok povijesti, dakle do tzv. »historijskog idealizma«. Nije nam do toga, međutim, da obretnika »historijskog materijalizma« proglasimo idealistom. Ono što je Marx htio ovdje reći nešto je sasvim jednostavno: ljudski rad se razlikuje od životinjskog, između ostalog, i time što je čovjek rezultat svoga rada izradio »u glavi«, što je ovaj na početku procesa »već opstojao u radnikovoj zamisli«. Marx na ovom mjestu i u čitavom odjeljku »Proces rada« nigdje ne govori o onome po čemu se razlikuje ljudska svijest od životinjske, ljudski rad od životinjskog, nego samo navodi neke karakteristike ljudskog rada. Ono po čemu se razlikuje ljudski rad od rada životinjskog ne može se nikada iscrpiti pobrojavanjem karakteristika ljudskog rada, nego samo ispitivanjem onoga što čovjeka čini čovjekom, tj. ispitivanjem biti čovjeka, budući da sve karakteristike čovjeka kao ljudske karakteristike proizlaze iz onoga po čemu je čovjek čovjek. Bit čovjeka naravno nije ništa što bi, poput Platonove ideje, bilo jazom odijeljeno od karakteristika čovjeka, nego je ono što kroz karakteristike čovjeka govori o ovima kao ljudskim. Drugačije rečeno: bit nije odijeljena od pojave, ona je u pojavi na djelu, no zato ne smijemo zaboraviti na bit imajući u vidu samo pojavu. O biti čovjeka nije riječ u spomenutom Marxovom odjeljku. Zato on sam kaže: »Mi pretpostavljamo rad u obliku kakav je svojstven samo čovjeku« (1. c., str. 135, potcrtao V. S.). O »praksi« kao filozof-

s k o j temi Marx je govorio u »Ekonomsko-filozofijskim rukopisima«, »Tezama o Feuerbachu« i ostalim ranim radovima. Na njih treba nadovezati, u skladu s Lenjinovim uputstvima, kad se želi prići zadatku razmatranja filozofijske dimenzije »proizvodnje«, »rada«, »prakse« itd. To, naravno, nikako ne znači da se u »Kapitalu« za ovu problematiku ne može naći neobično važnih mjesta. To su, prije svega, čitava I glava, naročito odjeljak »Fetišizam robe« u I. svesku »Kapitala« i poznato mjesto o slobodi i »smanjenju radnog dana« u III svesku »Kapitala« (str. 756). Naročito ovo mjesto ostalo bi nerazumljivo, ako ne bismo imali u vidu rane radove, kao i neka mjesta iz drugih spisa, npr., iz »Najamnine, Cijene i Profita«. (1865. g., Marx-Engels, Izabrana dela, I, str. 416). Čitav Marxov »Kapital« govori o ekonomskom otuđenju čovjeka u kapitalističkom načinu proizvodnje. Prirodno je da svoju terminologiju Marx ovdje prilagođuje ekonomskoj razini problematike.

U marksizmu i u Marxa posebno, dakle, postoji razlikovanje onog što Marx u »Ekonomsko-filozofijskim rukopisima« i u »Njemačkoj ideologiji« i u »Kapitalu« i u »Prilogu kritici političke ekonomije« naziva »radom«, »otuđenim radom«, »apstraktnim radom« i onog što on naziva »proizvodnjom«, »samodjelatnošću«, »svrsishodnom djelatnošću«, »slobodnom djelatnošću«, »svjesnom djelatnošću« itd.

\*

»DEFINICIJA« BITKA                      Mi, doista, nigdje ne dajemo u I POVIJESNO MISLJENJE                      našem članku »definiciju« bitka iz jednostavnog razloga, što je ona nemoguća. Ne »objašnjavamo« bitak ni time da kažemo kako je on ono po čemu sve jest. Naš izraz »bitak« bitak je ono po čemu sve jest« nije nikakva »definicija«. On nije nikakovo sadržajno objašnjenje, nego samo sredstvo približavanja za »duhovno oko« onog što je rečeno u riječi »bitak«. To nije nikakova definicija i nikakovo sadržajno objašnjenje, nego druga riječ za isto (»Ono po čemu sve jest« i »bitak« znači isto). Zato mi također ne odgovaramo ni suprotno, tj. mi ne odgovaramo na pitanje: »što je ono

po čemu sve jest?«, tako da kažemo: bitak. Iza oba izraza krije se isto. — Različito izraza samo ukazuje na ono što se misli pod riječju »bitak«, a ne daje odgovor na pitanje što je bitak. Takav odgovor mogao bi biti samo definicija, a definicija najviših pojmova i specijalno pojma bitka je nemoguća. No, time što ne definiramo bitak, ne znači nikako da ga ostavljamo u neodređenosti. Naprotiv, mi smatramo kako je to vidljivo iz čitavog našeg članka, a specijalno iz drugog njegovog dijela, da se bitak može samo povijesno razumijevati, da je čitav jedan povijesni svijet u svojoj biti »odgovor« na pitanje o bitku, da je konkretna vremenitost građanskog svijeta ona koja nas približava sadržaju »bitka«. Daleko od svih apstrakcija, mi govorimo o bitku najkonkretnije. A isto tako, daleko od tog da se zadovoljavamo apstrakcijom ljudske biti, razumijemo čovjeka, kao što to čini i Marx, svagda iz njegovog povijesnog svijeta. Riječ je o povijesnom mišljenju, a ne o »metafizičkom«. Naravno, imati u vidu puninu povijesnog sadržaja bitka, biti čovjeka, vremena itd. — nikako ne priječi, naprotiv zahtijeva da se u njihovoj jednostavnosti razlikuje između bitka, bića, biti čovjeka, vremena itd. Bez ovog razlikovanja sve pada u konfuziju i u brbljariju. Filozofija je u izvjesnom smislu »scientia qualitatum«, tj. ona stoji i pada sa svojim distinkcijama. Tko ih ne može izvršiti, ne može filozofirati.

Da bi se moglo približiti onome što znači »bitak«, potrebno je ispitivati povijesnu vremenitost. Važnost vremena pri objašnjavanju ljudskog bitka, Marx je ovako izrazio: »Vrijeme je prostor za ljudski razvitak« (Marx-Engels, Izabrana djela, Beograd, 1949, str. 416). Radno vrijeme, izraženo u duljini radnog dana, jest otuđenje vremena kao prostora ljudskog razvitka, pa zato Marx traži smanjenje radnog dana kao uvjet slobode čovjeka. Dakle, Marx, razlikuje između onog vremena koje izražava otuđenje čovjeka, između otuđenog vremena i istinskog vremena, tj. onog vremena koje je doista »prostor za ljudski razvitak«.

Odgovor na pitanje: što je bitak, daje čitavo zbi vanje jednog povijesnog svijeta, pa i samo pitanje je povijesno, kao što je i odgovor na njeg po

vijestan. Naše ispitivanje primarne temporalne strukture ljudskog opstojanja i njenog otuđenja u građanskom svijetu pokušaj je da se bar približno odgovori na gornje pitanje. Naravno, ovo pitanje nije »teorijsko« pitanje, nego uklapa čovjeka u povijesni sklop, pa se na čistac može izvesti samo pravim bivstvovanjem, a ne »definicijom« i »objašnjenjem«. Čitav naš članak govori o tome »što je bitak« i u biti ni o čemu drugome. Samo, da bi se to razumjelo, treba odbaciti izvjesne »misaone« navike i automatizme koji priječe da se pitanje o bitku sagleda kao sastavni momenat ljudskog bivstvovanja samog, onog bivstvovanja koje u suvremenoj krizi građanskog svijeta dolazi na vidjelo u svojoj punoj ugroženosti.

\*

»ČOVJEK PROIZVODI  
BIĆA IZ BITKA«  
»ČOVJEK IZVODI BITAK  
IZ SADRŽANOSTI U  
BIĆIMA«?  
DA LI JE TO  
»LOGIČKO« PROTURJEČJE?

Čovjek može proizvoditi bića iz bitka samo na temelju toga što izvodi bitak iz bića, što ga od njih odjeljuje, što ga »izolira«. »Samo zato što se odnosi spram bitka,

odnosi se čovjek ujedno spram bića«. Oba naša stava međusobno se ne isključuju. Drugo je nešto razlikovati između bitka i bića, a drugo misliti da je bitak posvema odijeljen od bića. To reći, znači izreći potpunu besmislicu, jer »bitak«, »bivstvovanje«, »bitisanje«, »biti« svagda je bitak bića i, obratno, bića, konkretno nešto, jesu svagda nešto što bivstvuje, tj. bića su bića bitka. Odijeliti apsolutno bitak od bića znači zamišljati bića koja nisu bića, tj. ne bivstvuju, nemaju bitak, i, s druge strane, zamišljati bivstvovanje bez onog što bivstvuje.

\*

DISTINKCIJA  
BITKA I BIĆA

Čitava historija filozofije od njenog početka sadrži jednostavnu distinkciju bitka i bića. Od Parmenida do danas svi filozofi eksplicite ili implicite misle ovu

razliku, razliku između *einai* i *on*. U svom fragmentu 6 Parmenid kaže (citiramo po prijevodu V. Vratovića i dr M. Stahuljaka, usp. B. Bošnjak »Grčka filozofija«, Matica hrvatska, Zagreb, 1956, str. 176): »Treba govoriti i misliti, da (samo) postojeće jest, jer bitak postoji, a ne-bitak ne postoji« (za ono što je ovdje prevedeno kao »postojeće« (*on*) mi upotrebljavamo termin »biće«). Heraklitov Logos i Fisis kao bit svega jesu: jedno i sve (hen kaj pan). Heraklit, dakle, uči jedinstvo i razliku svega (što postoji, bića) i jednog (bitka): »jedno iz svega i sve iz jednog« (fr. 9, fr. 50). Aristotelova razlika između *usla* i *einai*, s jedne, i bića (*ta onta*), s druge strane. Srednjovjekovna razlika između *esse* i *ens*? Ova se razlika nalazi i u Descartesa, Spinoze, Leibniza. Po Descartesu je »u ideji najsavršenijeg bića uključen nuždan i vječni bitak« (R. Descartes, *Principia philosophiae*, prijevod V. Gortana, R. D. »Rasprava o metodi«, MH Zgb, 1951, str. 70). Ova razlika u Spinoze postoji kao razlika između *natura naturans* i *natura naturata*. Spinoza uči tzv. monizam supstancije i pluralizam atributa. Ova je razlika sadržana u Leibniza u obliku razlike između nužnog bića i kultura? Leibniz razlikuje između stvorenih monada, kvalitativno određenih bića i onog što je u svima njima zajedničko, po čemu jesu, a to je *appetitus* — »teženje za...« (u nestvorenoj, iskonskoj monadi je to »volja«, *volonté*). Leibniz razlikuje između *esse*, *être* i *entia*, *êtres*, za njega »najviša, jedinstvena, univerzalna i nužna supstancija jest »jednostavan red mogućeg bitka« i sadrži »u sebi svu moguću stvarnost« (»Monadologija« 40, usp. M. Kangrga »Racionalistička filozofija«, MH, Zgb, 1957, str. 273). Leibniz razlikuje između *realitas* i *res*, između *realité* i *choses*, između »moći« i onog što je po njoj. Kant razlikuje između onog, što spoznaju kao spoznaju omogućuje i faktičke spoznaje. Između konkretnih predmeta i onog što omogućuje predmet kao predmet, između empirijskog i transcendentalnog. Fichte raz-

likuje između postavljanja (*setzen*, *Setzung*) i postavljenog (*das Gesetzte*). On razlikuje između *Das Ich* i *das teilbare Ich*, između *Tätigkeit* i njenog materijala. U Hegela postoji razlika između samokretanja pojma od njegovog »An sich« do njegovog »Für sich« i različitih određenja ovog pojma kao »etapa« na tom putu. Hegel razlikuje između bitka (*Sein*) i određenog bitka (*Dasein*), *Etwas* i egzistencije itd. itd. U dijalektičkom materijalizmu postoji razlika između konkretnih oblika kretanja i materije kao samokretanja. Između materije i materijā, pri čemu, naravno, za dijalektičku misao ne postoji materija izvan materijā, nego kroz njih i u njima, no to ne smeta da razlika ipak postoji. Engelsovo razlikovanje između stvari i njihove materijalnosti. Lenjinov i Dietzgenov stav o »prirodi prirodne cjeline«, u kojem se očito razlikuje između »prirodne cjeline« i njene prirode. Primjeri za razliku bitka i bića mogli bi se nizati tako dugo dok se ne pobroji i posljednji filozof s njegovim mišljenjem. Jer nema filozofije bez ove razlike.

U Heideggera nalazi se stav »*ex nihilo omne ens qua ens fit*«, u predavanju »*Was ist Metaphysik?*« (Bonn 1929), teza koja se suprotstavlja poznatoj: »*Ex nihilo nihil fit*«. Ovu tezu je tradicionalna metafizika (skolastika, uključujući i Descartesa i Leibniza itd.) upotrebljavala kao stav koji traži priznanje egzistencije božje. Iz konteksta u kojem se mi suprotstavljamo ovoj, u biti teologijskoj, tezi vidljivo je da tražimo da se na pameti ima razlika između bitka i bića. Uostalom, ova teza nije samo Heideggerova nego i Hegelova i Lenjinova. Na str. 75. prijevoda Lenjinovih »*Filozofskih svezaka*« (»*Kultura*«, Beograd, 1955) nalazimo ovu Lenjinovu misao, proizašlu iz studija i kritičkog čitanja Hegelove »*Wissenschaft der Logik*«: »*Ex nihilo nihil fit?*« — pita se Lenjin i odgovara: »*Iz ničega proizlazi biće (postajanje)...*« Ako taj Le-

njinov — a on se slaže s Hegelom — odgovor prenesemo na latinski, on glasi: »Ex nihilo omne ens fit«. Možda će se otkriti da smo mi dodali pridjev »omne«, za koji nema odgovarajuće riječi u Lenjinovom tekstu? Doista, tamo se ne navodi riječ »svako«. No, mi smo je stavili, s jedne strane, zbog problematike o kojoj je bila riječ u odjeljku našeg članka, a, s druge, da bismo istakli kako termin »bitie«, koji i Lenjin poblizje određuje kao nastajanje, bivanje (Werden), ovdje nije istoznačan s »bitiem« u smislu bitka (Sein). Ovdje je riječ o konkretnom, ovom ili onom, o svakom i svakakvom biću, a ne o bitku. Zato mi ne prevodimo u Lenjinovom tekstu bitie kao »bitak«, što bi vodilo u bludnju, nego kao »biće«. Uostalom, prvi odjeljak »Wissenschaft der Logik«, prvi dio Objektivna logika, govori o određenosti (kvalitetu), dakle o određenom biću, a ne o bitku.

Pitanje o bitku (esse) ne može se svesti na pitanje o opstojanju (existentia). »Esse« i »existentia« nisu jedno te isto. Naprotiv, »ima« »esse existentia« i »esse essentiae«, što pokazuje da esse »nadilazi« »bit« i »opstojanje«, da su oni njegovi momenti.

\*

BIT (BITAK) ČOVJEKA  
I BITAK SAM NISU  
JEDNO TE ISTO

Razlika između biti čovjeka (bitka čovjeka) i bitka samog. Naš tekst jasno pokazuje da mi upotrebljavamo termin »bitak« utoliko kao istoznačan s terminom »bit« čovjeka ukoliko imamo u vidu ono po čemu čovjek jest. Kad govorimo o »biti« čovjeka, nigdje ne mislimo na tradicionalnu metafizičku »esenciju«, »formu«, »ideju«, »prirodu« čovjeka, nego svagda mislimo na način na koji čovjek bivstvuje. Nešto je drugo ako se govori o bitku čovjeka i o bitku samom, budući da bitak nadilazi bit čovjeka (bitak čovjeka), a nije sadržan u bitku čovjeka. Čitav naš članak usmjeren je protiv antro-

pocentrizma, pa bi bilo apsurdno da mi poistovećujemo bitak sam s bitkom čovjeka.

\*

JEDNO PITANJE KOJE  
SMUCUJE: BITAK  
FILOZOFIJE — KOJI SE  
NE SASTOJI U »ŽIVOTU«  
FILOZOFA

Kad bi filozofija bila filozofija samo po tome što filozofi žive, onda bi biologijski opstanak filozofa indicirao bitak filozofije. To bi značilo: fakt života kvalificira i filozofa kao filozofa i filozofiju kao filozofiju. Stoga se ne smije miješati ontologijsko pitanje bitka filozofije s faktom biologijskog opstanka filozofa. Očigledno je, naime, da ni filozof nije filozof, ni filozofija nije filozofija po tome što je netko biologijsko biće, tj. što »živi«.

\*

RAZLIKOVANJE  
VREMENSKOG I  
LOGIČKOG »PRIJE«

Razlikovanje izraza »prije« u vremenskom i u logičkom smislu izražava samo to da praksa, proizvodnja u najširem smislu u kojem je ona filozofijska tema, a ne predmet specijalnih znanosti itd., omogućuje i teoriju i praksu u užem smislu, tj. »materijalnu praksu«, a ne da joj vremenski prethodi. Kad kažemo da se praksa kao bit čovjeka zbiva prije prakse u užem smislu, prije svih specifikacija prakse, u koje spada i teorija, umjetnost itd., tad to znači ovo: zato što je čovjek praktičko biće, i samo zato, »ima« on praksu u užem smislu, teoriju, umjetnost itd. Praksa kao bit čovjeka ne prethodi u vremenskom smislu, npr., praksi kao umjetnosti, nego se svagda u jedno zbiva sa svojim specifikacijama, već prema tome kako su ove povijesno moguće. Riječ je o razlikovanju onog što je logički prije i onog što je vremenski prije. Ako se ovo razlikovanje ne vrši, onda su uopće nemoguća, npr., logički sistematska istraživanja historijskih fenomena. Ako se ovo razlikovanje ne vrši, ako se ono ne bi uopće smjelo vršiti, značilo bi to da Marx griješi kad se u »Kapitalu« služi tzv.

»deduktivnom« metodom izlaganja umjesto da priča historiju kapitalističkog načina proizvodnje. To bi značilo da Marx griješi kad kaže: »Razmišljanje o oblicima ljudskog života, pa dakle i njihovo naučno analiziranje, uopće udara putem koji je suprotan stvarnom razvitku« (»Kapital«, I, str. 40, potcrtao V. S.). U nas »prije« znači samo ovo: svi odnosi čovjeka spram onog što jest, umjetnost, umijeće, teorije itd. mogući su samo po tome što je čovjek praktičko biće, to jest po tome što je praksa bit čovjeka. Kad čovjek ne bi bio u svojoj biti praktičko biće, ne bi se, npr., spram ostalih bića mogao odnositi kao spram predmeta. Bića o sebi nisu predmeti. Tek po bivstvovanju čovjeka kao praktičkog bića postaju sva bića koja stupaju u vidokrug njegovog praktičkog odnosa, predmetima ovog odnosa. Životinjska i ljudska svijest razlikuju se upravo po tome što je čovjek praktičko biće.

\*

»EGZISTENCIJA«  
OPCEG

Kad bi »opće« bilo samo »apstrakcija«, neutemeljena u samoj zbilji, onda bi svaka znanost koja smjera na općenitost, na zakone konkretnih pojava bila iluzorna. Onda bi sve naše govorenje, budući da imena svagda imenuju niz individuum, bilo besmisleno. Naravno je da »opće« ne postoji izvan »pojediinačnog« i »posebnog«, no to sigurno ne priječi da se ovi momenti razlikuju. Zamjerati nama da govorimo o proizvodnji kao takovoj, znači zamjerati dijalektičaru (Marxu i Engelsu i Lenjinu) da govori o radu kao takovom, o robu kao takovoj, a ne o ovoj ili onoj faktičkoj robu, o kapitalu kao takovom, a ne o ovom ili onom kapitalu itd. itd. U dijalektičkom odnosu »opće«, »posebno« i »pojediinačno« čine momente jednog procesa, mada različite njegove momente. Kad govorimo o biti čovjeka, ne mislimo nigdje — inače bi bilo s naše strane inkonsekventno govoriti o povijesnosti čovjeka itd. — na nešto izvanvremensko i »vječno«. Naprotiv, bit čovjeka jest nešto vremenito. Ovo naše mišljenje posvema je vidljivo iz one uloge koju pridajemo vre-

menu pri eksplikaciji povijesnog svijeta, dakle i čovjeka kao povijesnog bića itd. To, naravno, ne proturječi neminovnoj potrebi analize jednostavnih formalnih momenata proizvodnje kao proizvodnje. Prigovarati nam zbog toga ima isto toliko smisla kao prigovarati Marxu što u »Kapitalu I« (str. 134 i slj.) govori o radu kao takovom, a ne o ovim ili onim socijalno-historijski uvjetovanim oblicima rada. Marx s pravom govori u spomenutom odjeljku o radu kao takovom, i to zato jer se uopće ne bi moglo smisljeno govoriti o različitim oblicima rada ako se ne bi znalo što se misli pod radom kao takovim.

\*

POLITIČKA EKONOMIJA  
JEST KAO ZNANOST —  
IDEOLOGIJA

Politička ekonomija jest: 1. znanost, 2. ideologija. Ne može se, kao obično, postaviti dilema: ili znanost ili ideologija.

Što Marx misli o političkoj ekonomiji kao znanosti i kao o ideologiji? Marx kaže: »Kategorije buržoaske ekonomije... to su oblici mišljenja kakvi vladaju u društvu, dakle, objektivni oblici mišljenja za odnose proizvodnje ovog historijski određenog društvenog načina proizvodnje, robne proizvodnje«. (»Kapital«, I, Kultura, Zagreb, 1947, str. 41; potcrtao V. S.). Dakle, Marx priznaje kategorijama građanske političke ekonomije objektivnost. U tom se sasvim slaže sa svojim stavovima iz 1844. godine. U »Ekonomske-filozofijskim rukopisima« kaže Marx slijedeće: »Ne raste relativno samo cinizam nacionalne ekonomije od Smitha preko Saya do Ricarda, Milla itd., ukoliko posljednji smatraju konzekvence industrije za razvijenije i punije proturiječnosti, nego i s pozitivnog gledišta sve dalje svijesno produbljuju otuđenje čovjeka, dalje od njihova prethodnika, ali samo zato, jer se njihova nauka razvija konzekventnije i istinitije« (str. 222, potcrtao V. S.). Dakle, Marx priznaje da je politička ekonomija znanost, da su njene teze konzekventne i istinite. Utoliko implicite priznaje znanstvenost političke ekonomije. Uostalom, njemu nikada ne bi palo na



pamet da tvrdi kako su samo njegove teze znanstvene, a sve ono što mu je prethodilo u istraživanju političko-ekonomske problematike nije znanost. Marx sigurno nije dijelio političku ekonomiju klasičnog i vulgarnog njenog tipa po tome da li je prva »nesvjesno« a druga »svjesno« apologetska, da je prva »spontano« apologetska, a druga »svjesno«. Marx je, doduše, smatrao — kako proizlazi iz predgovora »Kapitalu« — da je vulgarna politička ekonomija direktno zainteresirana za održanje buržoaskog društvenog poretka, ali je, s druge strane, klasične političke ekonomije, posebno Smitha i Ricarda, visoko cijenio kao istraživače koji idu za istinom. Naravno, i oni su stajali na tlu građanskog svijeta i time branili ovaj svijet, ali to ne znači da nisu o njemu izrekli ništa istinitog.

No, ako Marx priznaje znanstvenost buržoaske političke ekonomije, ne priječi ga to da govori o političkoj ekonomiji kao ideologiji i o političkom ekonomu kao o ideologu. Ovdje ćemo navesti neka mjesta iz »Kapitala«. Iz slijedećeg citata jasno je kako Marx gleda na političku ekonomiju kao ideologiju, jasno je da je politička ekonomija za njegov otuđena svijest o otuđenim zbiljskim odnosima među ljudima u procesu proizvodnje. Evo tog mjesta: »Politička ekonomija je, istina makar i nepotpuno, analizirala vrijednost i veličinu vrijednosti i otkrila sadržaj koji se u ovim oblicima krije. Ali nikad nije postavila pitanje zašto taj sadržaj uzima onaj oblik, odnosno zašto se rad predstavlja u vrijednosti, a mjerenje rada njegovim vremenskim trajanjem u veličini vrijednosti proizvoda rada? Obrasci kojima na čelu stoji napisano da pripadaju takvoj društvenoj formaciji u kojoj proces proizvodnje gospodari ljudima, a čovjek još ne procesom proizvodnje, važe u njenoj buržoaskoj svijesti kao prirodna nužnost isto tako razumljiva kao i sam proizvodni rad«. (I. o., str. 44—46). Dakle, Marx priznaje političkoj ekonomiji da je izvršila analizu vrijednosti i veličine vrijednosti i otkrila sadržaj u njima, tj. Marx priznaje znanstveni karakter političke ekonomije. Ali Marx ujedno zna za socijalni vidokrug političke ekonomije. On zna da ona ne može postaviti pitanje zbog čega se rad javlja

kao vrijednost i zbog čega se veličina vrijednosti mjeri vremenskim trajanjem rada. On zna da je za buržoasku svijest političke ekonomije ovo pitanje nedostupno, jer bi ona morala prodrijeti do korijena kapitalističkog društvenog otuđenja, a kad bi do njega prodrila, prestala bi biti buržoaskom sviješću, prestala bi biti ideologijom, prestala bi biti otuđenom sviješću. Tako konkretno stoji stvar s obzirom na političku ekonomiju kao znanost i kao ideologiju. Navest ćemo još samo ova mjesta iz »Kapitala«, iz kojih je eksplicite vidljivo kako Marx gleda na političkog ekonomu u njegovom odnosu spram kapitalista. Marx kaže: »... pojedinačni kapitalist i politička ekonomija, koja ne prelazi njegova shvaćanja...« (str. 349). I dalje: »... kapitalist i njegov ideolog, politički ekonomist...« (str. 502). Ima li sumnje da je Marx političku ekonomiju smatrao znanostu i ujedno ideologijom?

Ideologija je otuđena svijest o otuđenom biću čovjeka. Kao takova ona može tačno odražavati otuđeno biće, i u toj tačnosti (čak maksimalnoj) ipak zadržati sama karakter otuđenosti. To je razlog zašto politička ekonomija može biti ujedno znanost i ideologija. Ako ideologija proizlazi iz »zbiljskog života ljudi«, kako kažu Marx i Engels u »Njemačkoj ideologiji« i Engels u nizu pisama s kraja svog života, onda ona nije posljedica krive, idealističke teze o primatu svijesti pred bitkom, nego je, naprotiv, i ova teza uvjetovana načinom života (tj. zbiljskim otuđenjem) čovjeka.

\*

SVIJEST I  
»SVJESNI BITAK«  
NA ONTOLOGIJSKOJ  
RAZINI

Naše ukazivanje na to da »moramo izostaviti svaku primisao na nešto 'psihičko' kad je riječ o svijesti kao svjesnom bitku, i imati u vidu samo ontičku strukturu ljudskog opstojanja — elemenat zbivanja proizvodnje«, smjera na pobijanje svakog spiritualizma. Ako se, naime, »svjesni bitak« u Marxa shvati kao nešto psihičko, onda je bit čovjeka nešto psihičko. Čovjek je po spiritu-

alističkom shvaćanju samo psihičko biće. Ova spiritualistička teza suprotstavlja se metafizičko materijalističkoj tezi po kojoj je čovjek nešto samo fizičko. Nasuprot obojem, naše shvaćanje nastoji oko uvida u ono po čemu se i psihički momenat i fizički momenat mogu razumjeti kao ljudski psihički momenat i ljudski fizički momenat. Psihičko kao psihičko ne kvalificira specijalno čovjeka, jer i životinje, npr., »imaju« psihiku. Još manje kvalificira čovjeka fizičko kao fizičko, jer ne samo životinje nego i stvari itd. »imaju« fizičke osobine. Govoriti o »svjesnom bitku« kao biti čovjeka znači govoriti o proizvodnji kao onom zbivanju po kojem je ljudska svijest doista ljudska. Praksa, proizvodnja je ono zbivanje koje životinjsku svijest mijenja u ljudsku. Utoliko praksa, čiji je sastavni momenat ne samo odnos bitka samog i bića nego ujedno i odnos spram same sebe (a to je smisao izraza »svjesni bitak« ili što je isto: priseljni bitak, biće čija je bit (bitak) u tome da se odnosi spram samog sebe) — nije ništa psihičko. Drugim riječima, praksa nije ništa psihičko — što, uostalom, ne tvrdi ni idealizam Fichteova ili Hegelova tipa, nego ovakva tvrdnja prije spada u psihologistički i pozitivistički spiritualizam imanentista (Schuppe, Rehmke) i pansenzualizam Macha i drugih. Da bi se razumjela gornja naša teza, potrebno je imati u vidu: spoznajna i logička svijest o predmetu nije kao takova ništa psihičko u smislu realnog psihičkog procesa. Primjer: kad netko misli da je  $2+2=4$ , onda tačnost ove misli nema nikakve veze s činjenicom da se, kad se ova misao misli, u našem mozgu zbivaju izvjesni psiho-fizički procesi. Drugim riječima, predmet psihologije kao specijalne znanosti drugačiji je od predmeta spoznajne teorije ili logike. Ako se to ne vidi, nemoguće je ništa smislaono izreći u spoznatoj teoriji ili logici. Ono što Marx misli pod »svjesnim bitkom« može se razumjeti samo ako se ima u vidu njegova kritika Hegelovog idealizma, a to je kritika koja pretpostavlja Hegelov niveau, a ne silazi ispod njega. Za Hegela svijest u smislu njegove »Fenomenologije duha« nije ništa tek psihičko, nego znanje duha o samom sebi, »Znanje« (Wissen) nije ništa psihičko

u smislu psihičkih procesa kao predmeta psihologije, nego momenat u kome je apsolut »o sebi i za sebe« (an und für sich). Marx kritizira Hegelov idealizam, po kojem je bit čovjeka i svega što jest duh, i na njegovo mjesto stavlja praksu, koja tek omogućuje duh. Ne određuje svijest ljudi, za Marxa, njihov bitak, nego obratno, njihov bitak određuje njihovu svijest. Čovjek kao praktičko biće jest, po Marxu, »svjesni bitak«, tj. biće kojeg je bit da se putem praktičkog svog odnosa spram svega što jest odnosi ujedno spram sebe sama. U tom smislu, dakle, niti Hegel niti Marx, koji ga kritizira, ne shvaćaju »svijest« kao psiho-fizički proces, nego kao momenat u ustrojstvu čovjeka kao čovjeka.

Često se vrši miješanje filozofijskog, tj. ontologijskog pitanja »svjesnog bitka« s psihologijskim i biologijskim problemom psihike kao posebne sfere bića. Nerazlikovanje »svijesti« u biologijskom i psihologijskom smislu i »svijesti« u logičkom, gnosologijskom i ontologijskom smislu, vodi u konfuziju aspekata.

\*

PREDMETNA SVIJEST  
KAO IZRAZ OTUĐENJA

Predmetna »svijest o...« je ona svijest koja je odijeljena od bitka. U skladu sa čitavim Marxovim nastojanjem, zastupamo tezu pomirenja ideje i zbilje.

Kako je ideologija otuđena svijest o otuđenom biću čovjeka, to tako dugo dok opstoji ovo otuđenje, opstoji jaz između svijesti i bića, jaz između svijesti i biti čovjeka, jaz između svijesti i bitka čovjeka. Ovaj jaz je sa svoje strane izraz otuđenja. »Svijest o...« pokušava premostiti ovaj jaz, ali, ostajući samo svijest, a ne postajući »svjesni bitak«, ova svijest produbljuje prvotni jaz između svijesti i bitka. Kad ne bi bilo tako, ne bismo mogli razumjeti nastanak idealističkih filozofijskih sistema, ne bismo uopće mogli razumjeti kako je ljudima palo na pamet da ustvrde kako svijest određuje bitak.

\*

REVOLUCIONARNI  
KARAKTER MARKSISTICKE  
MISLI I »TEORIJA O...« —  
MARKSISTICKA KRITIKA  
POLITICKE EKONOMIJE

Naša teza: »nema marksističke političke ekonomije, nego samo marksističke kritike političke ekonomije« nije u proturječnosti s tvrdnjama Marxa, Engelsa i Lenjina. Nijedan od

klasika marksizma nije nigdje izrekao ništa što bi proturječilo ovoj tezi. Naprotiv, iz duha marksizma proizlazi obratno, naime to da politička ekonomija kao eminentno buržoaska znanost o otuđenju ljudskog bića u odnosima proizvodnje nestaje zajedno s nestankom ovih odnosa. Kako stoji stvar? Kad kažemo da je Marxov »Kapital« kritika političke ekonomije, onda pod tim ne mislimo samo da Marx kritizira ovo ili ono učenje, ovu ili onu tezu političkih ekonoma prije njega i u njegovo vrijeme. Mi pod kritikom razumijemo, prije svega, kritiku, ne teorije, nego njenog zbiljskog izvora i utoliko samog političko-ekonomskog stava spram zbilje. Marx u »Kapitalu« kritizira u prvom redu ekonomske odnose koji su nadređeni čovjeku, koji ne dozvoljavaju puno ispoljavanje njegove slobode i ujedno izazivaju svijest o njima, političku ekonomiju, koja sa svoje strane do maksimuma proturječa ekonomskih zbiljskih odnosa. Marx u »Kapitalu« razvija znanost koja je dijalektičko ukinuće političke ekonomije. Ova će znanost imati svoj razlog opstojanja tako dugo dok opstoje odnosi među ljudima u procesu proizvodnje koji nadilaze ljude i podređuju ih sebi. A to je slučaj i u tzv. prelaznoj epohi, epohi revolucionarne izmjene društva i povijesti.

Kao i teorija države i prava, politička ekonomija ima svoj predmet kao aktualni, prezentni predmet tako dugo dok opstoje odnosi nezavisni od čovjeka, ukratko rečeno — »klasni« odnosi, »ekonomski« odnosi među ljudima. Kako je Marxova misao, kako je marksizam idejno-praktično nastojanje oko ukidanja (u smislu »Aufheben«) svih ovih zbiljskih od-

nosa, — to marksizam iz svoje revolucionarne biti nikada nije (ni svjesno ni nesvjesno) opravdanje opstojećeg, opstojećih zbiljskih odnosa, nego je svagda kritika tih odnosa. Govoriti o marksističkoj političkoj ekonomiji može se samo uvjetno, tj. tako da se ima u vidu kako je u njoj riječ o kritici političke ekonomije kao svijesti i ujedno o kritici političko-ekonomskog predmeta. Govoriti o marksističkoj teoriji države i prava može se samo uvjetno, tj. tako da se ima u vidu kako je u njoj riječ o kritici one svijesti koja polazi od fakta države i prava i ispituje ga i objašnjava tako da ga na kraju u njegovoj faktičnosti potvrđuje, tj. u marksističkoj teoriji države i prava riječ je o kritici teorije države i prava kao svijesti o faktu i ujedno kritici tog fakta, koji je predmet teorije države i prava. I to zato što je u marksističkoj teoriji države i prava sve sračunato, sve usmjereno na to da se ukine država i pravo. To je bitna razlika između marksističke i buržoaske teorije države i prava. Utoliko marksistička teorija i nije teorija u strogom smislu kontemplativne »svijesti o...« predmetu, nego revolucionarna misao koja radi na ukidanju ovog predmeta. Dok se to ne vidi, nema se pojma o duhu marksizma. Možda bi netko mogao primijetiti kako je to, doduše, tačno, no da to nikako ne priječi marksističkoj misli da ujedno bude »teorija o...« predmetu, državi i pravu kao zbilji, ekonomskim odnosima kao zbilji. Npr., objašnjavajući genezu države i prava iz potreba organizacije klasnog društva, određujući državu kao instrument klasne vladavine itd., marksisti izriču izvjesne teorijske teze koje imaju, doduše, revolucionarno-praktične konzekvencije, no i bez njih pretendiraju ove teze na tačnost u smislu teoretske tačnosti. Ovakvo lučenje teorije i prakse, koje bi se nekom moglo učiniti kao da je prividno spojivo s marksizmom, u stvari je tipično za način mišljenja izvjesnih »teoretičara« koji se nisu mogli riješiti buržoaskih misaonih navika, tj. onih forma misli koje proizlaze iz buržoaskog, klasnog načina života. Ovo je odlučno: »teorija o...« priznaje netaknuto opstojanje pred-

meta; za nju je predmet nešto neprevladivo, ona se njemu može više ili manje približiti, može ga (samo u idealnom slučaju) i posvema dokučiti, no i tada ga ostavlja u onom što jest, ne negira njegovu fiksnu faktičnost. Naprotiv, revolucionarna misao, koja nije ponajprije teorijska misao, a zatim eventualno praktična primjena, revolucionarna primjena teorijske misli, nego je od početka i u svojoj biti kao misao revolucionarna misao — ova misao ne ostavlja netaknuto opstojanje predmeta, za nju nije predmet nešto neprevladivo, ona se ne približava predmetu, nego ga zahvaća u njegovoj biti i time ga okreće oko njegove osi, čini iz njegove fiksne faktičnosti fluktuirajuće fieri (nastajanje). Između »teorije o...« i »revolucionarne misli« iskazuje se razlika bitnog stajališta a time i višokruga, horizonta mislioca. Svaka misao je ukorištena u društvenom bitku onog koji misli.

Naravno, i revolucionarna misao još uvijek ostaje misao i u izvjesnom smislu »teorija«, mada jest, mada živi, mada opstoji samo po revolucioniranju zbilje, koje je moguće dohvaćanjem njene biti i obratom u njoj. Kao misao, kao »teorija«, ona svoju punu tačnost dobiva po svom ozbiljenju, tj. sprovođenjem, odjelovljivanjem misli u zbilji i time ukinućem misli kao misli, misli kao puke misli, misli kao »misli o...«. Tada prelazi tačnost misli u istinu kao zbivanje misli, a to je u našem slučaju revolucionarna praksa. Kod revolucionarne misli sve se svodi na pomirenje, na prožimanje do istovjetnosti misli i zbilje, na mislenu zbilju, na istinu kao zbilju. Kad kažemo da nema marksističke političke ekonomije, nego samo marksistička kritika političke ekonomije, onda time nikako ne kažemo da nema, npr., socijalističke političke ekonomije. Ona opstoji, i to upravo toliko koliko i u socijalizmu odnosi među ljudima, društveni odnosi u procesu proizvodnje, gospodare, makar i u daleko manjoj mjeri nego u kapitalizmu, no ipak gospodare ljudima. Naravno, u socijalističkim društvenim odnosima u procesu proizvodnje, političko-ekonomska svijest je već prožeta marksističkom

revolucionarnom misli ili bar u principu to može biti. Uoliko ona nije puka svijest o socijalističkim ekonomskim odnosima, tj. ona ne reproducira jednostavno u svijesti ono što se u zbilji zbiva, nego tendira k mijenjanju zbilje, ka kritici, k obratu (revolucioniranju) zbilje. Socijalistička političko-ekonomska svijest mora još, zbog ostataka stihijnosti, računati s zbiljom svog predmeta, s jedne, a s druge strane, ona zna, anticipacijom besklasnih odnosa, za odumiranje ove zbilje (npr. robno-novčanih odnosa itd.). Nama je bilo stalo samo do toga da se ne izvrši jednostavna identifikacija socijalističke političke ekonomije s marksističkom kritikom političke ekonomije. Ova posljednja, napadajući otuđenu svijest, napada preko nje (kao svoj glavni cilj) otuđenu zbilju. Uoliko i u socijalizmu, kao prelaznom periodu, ima otuđenja, marksistička kritika napada, prije svega, i ovo otuđenje (mada zna da je ono s razloga razvitka još nužno itd.) i preko njega svaku onu »teoriju« koja bi ga htjela, svjesno ili nesvjesno, ovjekovječiti. To je, npr., slučaj marksističke kritike Staljinove »konceptije« države, nekih njegovih teza o ekonomskim odnosima u socijalizmu itd.

Što bi bio predmet političke ekonomije, koji bi kao predmet još mogao ostati kad se ozbilje besklasni (tj. neekonomski odnosi među ljudima)! Temeljna teza Marxovog »Kapitala« jest kako s besklasnim odnosima među ljudima iščezavaju kategorije njihovih odnosa kao što su roba, novac, kapital, višak vrijednosti, konkurencija, tržište itd. itd. Naravno, s iščezavanjem ovih zbiljskih odnosa, iščezava i potreba svijesti, specijalne svijesti, političke ekonomije. Kakav predmet ostaje kao predmet političke ekonomije kad sasvim iščeznu oni zbiljski odnosi među ljudima u procesu proizvodnje koje je Marx opisao u svom »Kapitalu«?

\*

POVIJESNI SVIJET  
I VRIJEME

Mi ne objašnjavamo građanski svijet iz njegovog odnosa spram vremena naprosto zato što smatramo da je vrijeme upravo ono što podliježe otuđenju građanskog svijeta.

Mi samo tvrdimo: da se »vrijeme čovjeka u ekonomskom otuđenju javlja kao radno vrijeme« i smatramo da je Marx »kao uvjet slobode postavio zahtjev smanjenja radnog dana«. Mi samo smatramo da »ideologijski aspekt na 'dimenzije' vremena jasno iskazuje svoje klasno podrijetlo«. Mi objašnjavamo otuđenje vremena iz otuđenja proizvodnje, tj. iz otuđenja biti čovjeka, a ne obrnuto, bit čovjeka iz vremena. Mi samo razmatramo »ideologijsku verziju vremena građanskog svijeta kao vremena uopće«. Smatramo da je problem vremena važan problem marksističke filozofije, i pokušavamo objasniti odnos građanskog svijeta spram otuđenog vremena iz bitka građanskog svijeta, iz otuđene povijesti, koja pronosi građanski svijet. Zato i završavamo naš članak tezom da se u krizi građanskog svijeta »dovršuje i time povijesno osuđuje jedna epoha«<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Polazeći od glavnih misaonih motiva koje je Marx oslobodio, nastojali smo u ovim »Dopunama i objašnjenjima« (usp. o. zbirka, str. 46. i sl.), kao i u studiji »Bit čovjeka...« (str. 9. i sl.) neposredno uinterpretirati u njegovo mišljenje — respektirajući njegov postulat »prevladavanja filozofije« — transmetafizičku problematiku povijesnog mišljenja koje je prošlo kroz katarzu jedne kritički, tj. temporalno utemeljene ontologije. Koliko nas ovaj postupak predimenzioniranja *Marxove* misli udaljuje od nje i time odgađa, sa svoje strane, radikalni zadatak povijesnog mišljenja, da, ugrožava njegovu osobitost konfuzijom gore spomenute »kritičke« ontologije i tradicionalne ontologije-metafizike u neku »filozofiju« uopće koja ne pokriva ni jednu ni drugu, nije teško uvidjeti kad se sve stavi na svoje mjesto. U tom smislu usp. sada »O biti rada« (»Kulturni radnik«, 8—10, Zgb., 1966).

Isto tako se krećemo na rubu interpretativnog promašaja kad u tekstu »Dopuna...« tvrdimo da čitava historija filozofije (metafizičko mišljenje) na svoj način razlikuje bitak i bića, ne naglašavajući ujedno povijesnomisaoni temelj ovog razlikovanja unutar metafizičkog mišljenja ni njegovo fiksiranje bitka kao nečeg što je poput bića. Nismo naglašavali razliku metafizičkog i povijesnog mišljenja, nego smo oboje zajedno kao »filozofijsko« mišljenje suprotstavljali afilezofijskoj nemisaonosti. (Primjedba uz ovo izdanje.)

## DODATAK B): ASPEKTI I CJELINA REVOLUCIJE

REVOLUCIONARNO  
STAJALIŠTE U KRIZI

Zadatak je svakog povijesnog ljudstva, po kojem se ono kao povijesno uspostavlja, da osvijesti i djelom potvrdi svoje neponovljivo stajalište u zbljbi na kojem ga nitko ne može zamijeniti. Kažemo z a d a t a k, jer puka prisutnost u vremenu još ne osigurava pripadnost povijesti. Povijesnost nije čovjeku dana, ne proizlazi ona iz neke apriorne »prirode« čovjeka, nego kao svoje podrijetlo pretpostavlja napor i angažman čitava čovjeka, kao i uvid u bit onoga što se zbiva. Samo u tom napornom zadatku čovjek j e s t. Stoga jedini istinski i radikalni pristup ovom vremenu krize, koji osigurava kako dopiranje do njegova korijena tako i primjereno prilaženje njemu, j e s t r e v o l u c i o n a r n o s t a j a l i š t e. Da bismo, dakle, doista bili suvremeni, moramo neminovna pitanja vremena povezati s viješću onih koji su najdalje doprli u otkrivanju biti suvremene krize i riječju i djelom ukazali na njeno rješenje, moramo samom svojom egzistencijom tu vijest obnoviti i za nju se založiti.

Prihvatanje vijesti može stoga uspjeti samo kao njeno ozbiljenje u povijesti. Kriza se u svojoj biti može pojmiti samo sa stanovišta i z m j e n e svijeta. Nikakva kontemplacija krize ni izdržavanje u njoj ne može biti rješenje, štaviše, ne može pružiti ni oslonac za razumijevanje krize. Prema tome, danas doista biti čovjek, to jest odgovoriti svom povijesnom zadatku, znači biti revolucionar.

ASPEKTI            Revolucija pokazuje nekoliko aspekata, koji  
REVOLUCIJE        svi govore o njenoj biti.

\*

»Politička emancipacija je, svakako, veliki napredak, ona nije doduše posljednji oblik ljudske emancipacije uopće, ali je posljednji oblik ljudske emancipacije unutar dosadašnjeg svjetskog poretka.«

Marx 1843.

Prvi aspekt revolucije jest politički aspekt. No, revolucija se ne može ograničiti na političku akciju kojom se vlast buržoazije zamjenjuje diktaturom proletarijata kao socijalističkim oblikom države, premda je politički vid revolucije neophodan preduvjet oslobođenju sviju snaga revolucije. Politički prevrat tek otvara poprište revolucije, koja nakon njega može zauzeti puni razmjer. S dolaskom na vlast proletarijata i njegove partije započinje politika proletarijata kao vladajuće klase, nastavlja se u političkim okvirima kapitalizma započeti posao organiziranja, ujedinjavanja, školovanja proletarijata, maksimalno se produbljuju njegove veze sa širokim masama trudbenika, seljaka, inteligencije i sloja malograđana, provodi se uporna borba za njihovo odvajanje od buržoaske stihije i preodgajanje u svjesne graditelje socijalizma. Pri tom je odlučno da se osigura vodeća organizatorska uloga proletarijata, koja je njegova glavna politička uloga u razdoblju revolucionarnog preobražaja starog svijeta. Tome služe svi oblici zakonodavne i izvršne vlasti kao organi prisile većine nad izvlaštenom manjinom. Paralelno s tim ide likvidacija od buržoazije naslijeđenih oblika vlasti i političkog života uopće i njihova zamjena oblicima sadržajne proleterске demokratizacije, učešća masa u vlasti, s konačnom perspektivom odumiranja države. Konačni cilj politike radničke klase u uvjetima socijalizma jest odumiranje politike i države.

\*

»Obličje procesa društvenog života, tj. procesa materijalne proizvodnje, skinut će sa sebe mistični magleni veo samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svjesnom planskom kontrolom.«

Marx 1867.

Drugi aspekt revolucije je ekonomski aspekt. Diktatura proletarijata kao politički izraz revolucije osigurava izgradnju ekonomske baze socijalizma, koja se stvara s područstvom sredstava za proizvodnju, ukidanjem eksploatacije čovjeka čovjekom, to jest prelaskom upravljanja proizvodnjom u ruke neposrednih proizvođača. Time ekonomski odnosi, to jest odnosi ljudi u procesu proizvodnje, gube karakter stihijnosti i dospijevaju pod plansku kontrolu samih proizvođača. Kao bitni regulator privrede javlja se planiranje nasuprot tržišnom kaosu klasične kapitalističke ekonomije. Tako se mijenja karakter robno-novčanih odnosa, a privredni cilj, umjesto produkcije viška vrijednosti, postaje zadovoljavanje potreba stanovništva. Time se ekonomski odnosi iz samosvrhe pretvaraju u sredstvo podizanja standarda radnih masa, a na taj način i u sredstvo razvoja čovječnosti nasuprot kapitalističkog kržljavljenja ljudskih sposobnosti i kočenja stvaralaštva. Čovjek — radnik, dosadašnji privjesak stroja i oplodivač kapitala, pretvara se u svjesnog upravljača i gospodara svojih životnih uvjeta. Ekonomska izgradnja socijalizma jest proces ukidanja političko-ekonomskih zakona, koji u kapitalizmu nastupaju prirodnom nužnošću. Prema tome je ekonomski cilj socijalizma odstranjenje nadmoći ekonomskih sila nad ljudima. To znači da je socijalizam proces postepenog odumiranja svih kategorija buržoaske ekonomike, robe, novca, kapitala, a proizvodi rada gube karakter samostalnih bića izvan čovjeka. Odnosi ljudi u procesu proizvodnje postaju time neposredno providni, te se

čovjek oslobađa ropstva materijalnoma. Tek tada je u stanju da se posveti svojim istinskim ciljevima, koji su s onu stranu carstva nužnosti i kao takvi svrha samima sebi.

S odumiranjem nadmoći ekonomske nužnosti nestaje istovremeno i podjele rada uopće, to jest općeg privatnog vlasništva, podjele na duhovni i fizički rad, kao i suprotnost grada i sela. S ukidanjem ovih suprotnosti proizvodnja prestaje biti rad kao sredstvo za život i postaje »prva životna potreba« (Marx).

\*

»Ekspanzivna snaga sredstava za proizvodnju kida okove koje joj je stavio kapitalistički način proizvodnje. Njeno oslobođenje iz tih okova jedini je preduvjet za neprekidno i sve brže razvijanje proizvodnih snaga i prema tome za neograničeni porast same proizvodnje.«

Engels, 1877.

Treći aspekt revolucije je proizvodno-tehnički aspekt. Politički prevrat i ekonomska izmjena društva oslobađaju materijalne proizvodne snage, ubrzavaju tehnički napredak i tako povećavaju društveno bogatstvo. Mada socijalizam polazi od određenog nivoa proizvodnih snaga, koje je razvio kapitalizam, jedan od njegovih temeljnih zadataka jest svjesno unapređenje i usavršavanje proizvodnih procesa, podizanje produktivnosti rada, stimuliranje novih pronalazaka, uvođenje novih industrijskih postrojenja, koje u kapitalizmu nailazi na otpor, široka i slobodna primjena rezultata nauke i suvremene treće industrijske revolucije, automatizacije, elektronike u industriji, korišćenje atomske energije u mirnodopske svrhe itd. Ovakav visok razvitak proizvodnih snaga tek je uvjet za ukidanje političke snage nad ljudima u obliku države, kao i nadmoći ekonomskih odnosa nad čovjekom. Cilj proizvodno-tehničkog razvoja nije opći odnos tehniciranja svega što jest, već ukidanje tehničke impersonalnosti,

uniformnosti, konstrukcije i njena zamjena stvaralačkom proizvodnjom. Tehnički odnos nesumnjivo u golemoj mjeri povećava broj proizvoda kao i njihov utilitarni karakter, ali im prikriva njihovo stvaralačko podrijetlo. Razvoj tehnike na svim područjima života čin je buržoaskog svijeta, u kojem se proizvođač otuđio proizvodima i sebi samom, bit čovjeka postala sredstvo pukog egzistiranja, a bića izgubila svoju prirodnu puninu postavši objektom, konstrukcijom.

Detehnificiranje proizvodnog odnosa čovjeka spram bića jest, poput deetatizacije i deekonomizacije, jedan od ciljeva izgradnje novog povijesnog svijeta. No, on se ne sastoji u rusooovsko-tolstojevskom neprijateljstvu spram tehnike. Samo prevladavanje, a ne likvidacija tehničkog odnosa uspostavlja istinski odnos čovjeka spram bića. Prevladavanje se ovdje može sastojati samo u tome da se visoki, daleko viši nego što je danas, tehnički nivo iskoristi kao baza za čovjeku i prirodi primjeren stvaralački proizvodni odnos.

\*

»Kad proletarijat pobijedi, nije time nikako postao apsolutnom stranom društva, jer on pobjeđuje samo ukoliko ukida sebe i svoju suprotnost.«

Marx-Engels, 1845.

Cetvrti aspekt revolucije jest socijalni aspekt. S izmjenom političkih i ekonomskih odnosa i ubrzanjem i povećanjem razvitka proizvodnih snaga mijenjaju se i socijalni odnosi. Socijalizam, kao revolucionarno prelazno razdoblje od kapitalizma ka komunizmu, jest posljednji oblik klasnog društva kojega je imanentni pokretač ukidanje svakog klasnog poretka. Proletarijat na vlasti jest ona klasa koja ne može ukinuti sebe kao klasu a da ne ukine sve klase. Pobjeda proletarijata u socijalnim razmjerama nikako ne znači uspostavljanje proletarijata kao klase. Njegova se pobjeda, naprotiv, sastoji kako u ukidanju sebe tako

i u ukidanju buržoazije kao svoje suprotnosti. Revolucionarni proces ukidanja klasa je manje ili više dugotrajan. Političkom silom i ekonomskim mjerama proletarijat odmah razvlašćuje krupnu buržoaziju i podružtvovljuje njenu industriju. No, tim mjerama on ne može odmah riješiti pitanje seljaštva, klasno diferenciranje na selu, i likvidirati buržoaske elemente u gradu (sitna buržoazija). Samo upornim angažiranjem seljačkih i sitnoburžoaskih elemenata za izgradnju socijalizma pod vodstvom proletarijata i njegove partije, pretvaranjem potencijalnih neprijatelja u saveznike, postepenom likvidacijom kapitalističke stihije na selu i u gradu, kao i ekonomske zaostalosti, i stvaranjem socijalističkih društvenih odnosa može uspjeti i dovršiti se potpuna izgradnja socijalizma, to jest ukidanje klasa. Paralelno s procesom ukidanja klasa razrješuju se suprotnosti i proturječnosti grada i sela, pojedinačnih i općih interesa, lokalnog i centralnog, individuumu i kolektiva, privatnog i javnog, ličnosti i mase, jer društveni odnosi prestaju biti nadređeni ljudima u posebnim oblicima države, prava, itd. u vidu prividne zajednice. Opći cilj socijalne revolucije jest prevladavanje čovjeku nadređenih, otuđenih društvenih odnosa, to jest neposredno podružtvovljenje čovjeka, koji slobodno disponira svojim odnosima. Tek ovim podružtvovljenjem prestaje čovjek biti ovisan o društvenim odnosima i postaje u punom smislu riječi čovjekom, jer svoje društvene veze zamjenjuje ljudskim vezama. Čovječnost čovjeka postaje jedina veza među ljudima.

\*

»Stvarno čovječanski moral, koji stoji iznad klasnih suprotnosti i iznad uspomena na njih, bit će moguć tek na onom društvenom stupnju kad klasna suprotnost bude ne samo savladana nego i zaboravljena u praktičnom životu.«

Engels, 1877.

Peti aspekt revolucije jest moralni aspekt. Politička, ekonomska, tehnička i socijalna revolucija prožeta je moralnim patosom revolucionara, koji predstavlja intimnu snagu revolucije i oštri revolucionarni instinkt. Moralno se ovdje javlja kao indignacija postojećim, koje treba izmijeniti. Čovjek-revolucionar ponesen je dinamikom nedostatka ljudskosti i istinskog bivstvovanja, zato je radikalno kritičan, nikad zadovoljan postignutim, sav okrenut spram budućnosti, u kojoj nalazi oslonac svojih djela. Budućnost nije nešto što će tek jednom u magli neodređenosti nastupiti, revolucionar nije fantast, naprotiv sva je njegova ambicija da u onome što jest otkrije buduće, koje nosi današnjicu. Dok buržoaski moral fiksira i opravdava ono što jest, revolucionarno-proleterski moral jest odgovornost pred onim što treba da bude.

Svaki moral izražava raskorak između onoga što jest i onoga što treba da bude. No, dok buržoaski moral proglašava ono što jest onim što treba da bude, i tako nužno izlazi iz povijesti, dotle socijalistički moral postojeće smatra onim što treba prevladati. Prema tome je revolucionar onaj čovjek koji nije u socijalizmu naprosto prisutan u vidu legalnosti, već je socijalizam učinio svojom stvari, po kojoj jest ili nije. Revolucionar se poistovećuje sa socijalizmom, jer socijalizam nije ništa drugo do revolucionarni preobražaj starog svijeta. Konačni smisao moralnog stajališta revolucionara nije u ovjekovječenju razlike između onoga što jest i onoga što treba biti, nego u ostvarenju onoga što treba da bude. Moral se prevladava u zbilji, kao što se otuđenje prevladava u povratku samome sebi. Kad moralna norma prožme zbilju, zbilja se diže na nivo morala. Preduvjet za to je ukidanje države, nadređenosti ekonomskih i društvenih odnosa, kao i prevladavanje impersonalnosti tehničkog i njegova zamjena stvaralačkim, zamjenjivanje umještosti umjetnošću.

Revolucionarno moralno stajalište onoga što treba da bude nije utopijsko, nije izlaz iz zbilje. Naprotiv, ono se u njoj putem kritike orijentira. Iz kritike proizlazi smjer djelovanja. Budućnost nije konstrukcija, nego se izvodi iz onoga



što je već na djelu u krizi, kojoj revolucija primjereno odgovara.

\*

»Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjesni bitak.«

Marx-Engels, 1846.

Šesti aspekt revolucije jest aspekt svijesti. U buržoaskom se svijetu čovjek kao svjesni bitak podvojio na otuđenu svijest (ideologija) i otuđeno biće (materijalni odnosi). U toj podvojenosti svijest je postala ovisna o materijalnim odnosima među ljudima i kao takva nemoćna. Stoga uvijek ostaje svijest postojećeg i ne transcendirá ga. Materijalni položaj proletarijata, koji ga upućuje na revoluciju, izvor je kritičke svijesti koja prelazi postojeće.

Već s političkim prevratom dolazi do izražaja odlučna uloga svijesti u izgradnji socijalizma. Oblici u kojima se taj proces odvija jesu organizirano upravljanje, radnički savjeti, sindikati, učešće masa u vlasti, politizacija masa, ekonomsko planiranje i kontrola, ovladavanje suvremenom tehnikom i naukom, podizanje, školovanje i izobrazba kadrova u privredi i državnoj administraciji, opće prosvječivanje masa putem radničkih i narodnih sveučilišta, kurseva, seminara, izdavačka djelatnost, borba protiv predrasuda svake vrste i zaostalosti itd. Tako se u socijalizmu povećava uloga svijesti, što nužno proizlazi iz samog karaktera socijalizma kao epohe revolucije. U negaciji postojećeg kritička svijest prethodi biću, jer upravo postojeće otuđeno biće treba svjesno prevladavati, a ne ostajati u njemu. Tačnije rečeno, revolucija kao negacija jest biće revolucionarne svijesti. Akt revolucije je anticipacija svjesnog bitka, u elementu podvojenosti svijesti i bića čovjeka. Ukoliko se u revoluciji kao revoluciji dohvaća smjer rješenja krize, utoliko je revolucija već pomirenje svijesti i bitka; ukoliko je pak revolucija proces prevladavanja krize, utoliko još uvijek sadrži odvojenost svijesti i bitka. U tome se očituje epoha revolucije kao prelazna epoha.

Revolucionar već jest čovjek budućnosti i to još uvijek nije, jer inače ne bi bio revolucionar, to jest čovjek koji prelazi, i u prijelazu izlazi iz krize. Prelazna epoha, naime, još je uvijek epoha krize, epoha podvojenosti čovjeka na svim područjima života i ujedno proces prevladavanja te podvojenosti. Zato i u socijalizmu svijest ostaje još ideološka, to jest otuđena, mada je njen konačni cilj biti isto s bitkom, odstraniti otuđenje i biti istinski bitak čovjekov. Svaka socijalistička svjesna manifestacija mora biti vođena tim ciljem. Svijest ne može ostati pri bliskim zadacima, utopiti se u njima (practicizam), nego mora sačuvati ovu perspektivu. To znači da svaka svijest parcijalnih aspekata revolucije mora biti momenat totalne svijesti revolucije. Utoliko je ona prožeta filozofijskim odnosom spram bitnog u svemu što se zbiva. Filozofija se tako korijeni u biti revolucije i svijest je bitne revolucije. U toku revolucije kao izmjene čitavog povijesnog svijeta u njegovoj srži, u toku izgradnje socijalizma, filozofija sve više gubi svoj čisto teorijski element, svoju ideološkičnost, i sa stalnim osloncem na politički, ekonomski, tehničko-proizvodni, socijalni i moralni preobražaj postaje filozofijom prožet bitak. U tom pogledu socijalizam nije drugo do izvršavanje Marxove misli o realizaciji filozofije, Marxove teze da je svijest svagda svjesni bitak.

\*

CJELINA  
REVOLUCIJE

Svi nabrojeni aspekti revolucije međusobno su povezani i nikada ne može jedan bez drugoga, već se uzajamno uvjetuju. Apsolutizacije tih pojedinih aspekata moguće su zato što svaki aspekt sadrži u sebi na određen način sve ostale aspekte. Princip njihove povezanosti jest povijesna bit čovjeka, to jest prelazanje iz njegova otuđenja u istinu, iz otuđenog rada u slobodnu djelatnost. Time se završava socijalizam, epoha krize i revolucionarnog preobražaja svijeta, i počinje epoha komunizma. Već 1844. god. Marx je pisao:

»Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja, te stoga kao stvarno prisvajanje čovjekove

biti od čovjeka i za čovjeka jest stoga potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi, povratak čovjeka kao društvenog, tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i biti, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i zna da je on to rješenje.«

Komunizam je rješenje krize, rezultat revolucije.

Ako se jedan čitav povijesni svijet nalazi u krizi, onda revolucija znači zadatak izmjene čitavog svijeta. Ovaj zadatak ne može se ograničiti na zbir, sumu djelomičnih revolucija na različitim područjima, nego mora ići do korijena povijesnog svijeta, a taj korijen je čovjek sam u svojoj biti. Svaki djelomični aspekt revolucije dobiva svoju snagu, smjer i vrhovni zakon po vezi s tom biti. Ono što se danas zbiva jest izmjena građanskog tipa odnošenja spram svega što jest u novi ljudski odnos, iz kojega iščezava otuđivanje čovjeka od samoga sebe. Revolucija je izgradnja čovjeku primjerenog, čovjeka dostojnog, doista njegova svijeta.

Zato socijalistička revolucija ne može uspjeti ako zaboravi bilo koji od navedenih svojih aspekata, ili ako apsolutizira ovaj ili onaj aspekt na račun svih ostalih. Naravno da se u različitim uvjetima (različiti politički, ekonomski, socijalni itd. nivo razvitka u pojedinim zemljama) pojedini aspekti nameću kao urgentniji i primjereniji, ali to ne znači da se ijedan smije zanemariti jer samo svi zajedno vode cilju. Regulativ, svih tih parcijalnih vidova revolucije je bitna izmjena čovjeka u njegovoj biti, bitna revolucija. Jer — apsolutizacija političkog dovodi ne do odumiranja države, nego do političizma, etatizacije, birokratizacije, do učvršćivanja ljudi na položajima, do diktature prema vlastitoj klasi itd.; apsolutizacija ekonomskog dovodi ne do ukidanja prave vlasti ekonomskih odnosa nad ljudima, nego do ekono-

mizma, do ovjekovječenja kategorija buržoaske ekonomike, do lokalističkih tendencija u privredi na štetu zajednice itd.; apsolutizacija proizvodno-tehničkog dovodi ne do oslobođenja čovječje stvaralačke djelatnosti, nego do posvemašnjeg tehnicizma, u kojem i čovjek postaje objekt tehničkog zahvata, tehnokratski ciljevi stupaju na mjesto humanih ciljeva, svijet čovjeka pretvara se u osiromašeni svijet skela, konstrukcija, rada na lančanoj vrpici, socijalizam se »ugleda« u »amerikanizam« itd.; apsolutizacija socijalnog dovodi ne do ukidanja klasa i društvene podvojenosti čovjeka, nego do societatizma, to jest do ovjekovječivanja razlike među ljudima, do učvršćivanja antiljudskih odnosa i do produbljivanja čovjekova otuđenja; apsolutizacija moralnog dovodi ne do ostvarenja morala, nego do moralizma, do ustrajanja na razlici između onoga što jest i onoga što bi trebalo biti, do praznih parola, koje treba da prikriju proturječnost postojećih zbiljskih odnosa, do suprotnosti riječi i djela itd.; apsolutizacija svijesti dovodi ne do uspostavljanja svjesnog bitka, nego do ideologizma, do priznavanja otuđene svijesti kao istine, do apologetike, naknadnog ukrašavanja, do uvjerenja da svijest, i to otuđena svijest, rješava sve, itd. itd.

Na apsolutizaciji svojih aspekata sustaje revolucija. Zato je najveća briga revolucionara da ne dođe do ovih mogućih kočnica socijalističke izgradnje. U stalnoj borbi protiv praktičizma (kao rezultata apsolutizacije bilo kojeg parcijalnog vida revolucije) revolucionari moraju imati neprekidno pred očima posljednje ciljeve. Ovi ih neće udaljiti od ljudi, već će ih, naprotiv, njima približiti. Samo to znači oslušivati stvaralački ritam radnih masa, upravo ta veza čini snagu revolucije.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Namjerno objavljujemo ovo ipak još uvijek, po izvodenju, novovjekovno razumijevanje cjeline revolucije kao procesa samopostavljanja, samouspostavljanja čovjeka da bismo ilustrirali i naglasili kako težinu tako i nužnost radikalnog pitanja revolucije nakon uspostave bitnih mogućnosti novog vijeka. Za radikalizaciju misli revolucije, revolucionarne misli koja uključuje upitnost rada samog, mnogo dublju no što je fiksira razlika »rada« i »proizvodnje« u »Bit čovjeka...« i »Dodacima«, usp. sada »O biti rada« (»Kulturni radnik«, 8—10, Zgb., 1966). (Primjedba uz ovo izdanje.)

## FENOMENOLOGIJA IDEOLOGIJSKOG I IDEOLOGIJSKI KARAKTER FILOZOFIJE

Ono što nazivamo »ideologijom« komplicirano je u sebi (uslijed podjele rada), na što već ukazuje najraznovrsnija upotreba termina.<sup>1</sup> Nama je ovdje stalo do uočavanja specifičnog ideologijskog karaktera filozofije. No, on se ne može uočiti ako se prethodno, barem u općim linijama, ne ocrta jedna fenomenologija ideologijskog. Prvi njen zadatak bio bi lučenje različitih oblika ideologijskog, s jedne, od načina na koji se ovi oblici odnose međusobno, spram bića i spram bitka, s druge strane. Ako se ima u vidu opće određenje ideologije kao otuđene svijesti otuđenog bića (ljudskog i neljudskog) na temelju otuđenja biti čovjeka od bitka samog, onda je jasno da su oba zadatka, iako razlučiva za formalno-deskriptivnu analizu ipak neodvojiva u genetičkoj analizi: hoće li svijest uopće nastupiti kao ideologijska i u kojem svom

<sup>1</sup> Tako, npr. E. Bloch vidi funkciju ideologije u »zavaravanju«, »prikrivanju velom«, »uljepšavanju«, »parfimiranju«, »fosforesciranju«, »iskrivljivanju«, »apologetici«, »opravdavanju«. Ideologija je za njega »kriva svijest« u smislu »iluzije«; on govori o »magli jedne zainteresirane krive svijesti«. Tu je očigledna predominacija moralnog ocjenjivanja ideologije (usp. E. B. »Prinzip Hoffnung«, Berlin, 1954, S. 169—170). Ovamo bi se dalo još mnogo štošta pribrojiti, spomenimo samo »predrasude«, »svjesne pseudoidejne fabrikate« (npr. političke mitove). Nasuprot ovom moralističkom pristupu fenomenu ideologije moguć je, npr. i *gnoseološki* (usp. Th. Geiger »Ideologie u. Wahrheit«, Stuttgart-Wien, 1953) ili *sociološki* (usp. K. Mannheim »Ideologie u. Utopie«, Frankfurt a. M., 1952). Kod nas je međutim riječ o *ontološkoj* *eksplicaciji fenomena*.

obliku, povezano je s načinom na koji se odnosi spram bitka, bića i druge svijesti — i da li se uopće odnosi spram svega troga ili, npr., samo spram bića ili spram druge svijesti.<sup>1a</sup> Ovaj odnos svijesti nije korijen ideologije, nego izdana k bitnog otuđenja (otuđenja ljudske biti i bitka s kojim je bit u odnosu).

**ONTOLOGIJSKI KORIJEN IDEOLOGIJE** Korijen ideologijskog nije, kako se katkad misli, u odnosu svijesti (samostalno shvaćene) spram bića (samostalno shvaćenih) — naprotiv, takav odnos samo potvrđuje prethodnu ideološkičnost svijesti i otuđenje bića —, nego je on u zblivanju otuđenja bitka samog (bit čovjeka kao proizvodnja bića iz bitka, na temelju koje se bitak odjelovljuje u svijetu i bivstvuje u povijesnom vremenu, postaje rad u kojem se bit čovjeka otuđuje sama sebi, a time bitak biti čovjeka i bićima). To znači, govoreći u novovjekovnom, građanskom povijesnom okviru: kad se proizvodnja zbiva kao rad, zbiva se ona (svjesni bitak čovjeka — njegova bit u iskonskom Marxovom smislu riječi) tako da su odvojeni s jedne strane: otuđena svijest, s druge strane: otuđeno biće čovjeka. (Raspadanje svjesnog bitka — biti čovjeka zbiva se tako da svijest bitka postaje otuđena svijest, nebitna svijest, puka »svijest o...«, a bitak svijesti postaje biće, tj. otuđeni proizvod, puka roba. Biće čovjeka u građanskom svijetu je roba — radna snaga; otuda je čovjek ono što može ekonomski učiniti. Proizvodnja kao svjesni bitak čovjeka pretvara se u otuđeni rad, koji se diješi na duhovni i materijalni. Podjela rada je društveni izraz otuđenja biti čovjeka. Duhovni rad je ideologija, materijalni rad je ekonomija, tj. odnosi ljudi u procesu društvenog rada ne o-

<sup>1a</sup> Svaka se otuđena svijest naposljetku odnosi spram svega troga, no za razlikovanje posebnih ideologijskih karaktera pojedinih svijesti od važnosti je neposredni odnos svijesti, primarna usmjerenost svijesti na ovo ili ono od svega troga.

visni o biti čovjeka, koja je u njima na djelu). Zato je apsurdno govoriti o razlici ideologijske i istinite svijesti kad

ISTINA KAO »TAČNOST« se svijest već pomišlja ili jest  
JE MOMENAT odvojena od bića i bitka i nak-  
IDEOLOGIJSKE SVIJESTI nadno se spram njih odnosi. U  
tom slučaju svijest je ideologij-

ska čak i onda kad tačno odgovara otuđenom biću. Odnos otuđene svijesti spram bitka ne može se nikad pomišljati u smislu tačnosti, ne zato što bi bitak bio svijesti nedostupan, nego zato što ga ona, bitno njemu pripadajući i s njim kao otuđenim zbivajući se, nikada ne može imati kao predmet. Upravo nepredmetnost bitka za otuđenu svijest indicira pripadnost zbivanja otuđene svijesti zbivanja otuđenog bitka samog. Čak i kao otuđena, svijest jest svijest bitka. Otuda je u otuđenju svijesti na djelu (nepredmetno) sam otuđeni bitak. Ova okolnost razlogom je dominantnog idealističkog tipa filozofiranja građanskog svijeta.

Čitava zbrka oko razlike ideologijske i istinite svijesti — koju nalazimo u literaturi i koja neminovno vodi kako neuočavanju specifičnosti ideologije tako i neuočavanju specifičnosti istine — počiva na tobožnjoj suprotnosti ideologije shvaćene kao »netačna« svijest i istine shvaćene kao »tačna« svijest. No, ideologija nije zabluda, netačnost, privid — ona je otuđena svijest. Kao takova, ona može tačno odgovarati otuđenom biću čovjeka i bićima uopće. U tom slučaju istina kao tačnost ne samo da nije u suprotnosti s ideologijom, nego upravo u nju spada. Naravno, ideologija nije istovetna s istinom u smislu tačnosti. Pojam ideologije superordiniran je kako svijesti koja tačno odgovara otuđenom biću tako svijesti koja ne odgovara tačno otuđenom biću. Razlika između tačnosti i netačnosti zbiva se u medijumu ideologije. Gnoseologijska problematika ne prelazi okvire odnosa ideologijske svijesti spram otuđenog bića. Upravo ova moguća mnogovrsnost ideologijskog odnosa traži gore spomenutu fenomenologiju ideologijskog.

DVOJAKA KLASIFIKACIJA IDEOLOGIJSKOG Pri tom je, u smislu ranije rečenog, zadatak takove fenomenologije dvojak, mada u biti povezan.

Treba izraditi (što se ovdje ne čini u pojedinostima, jer nam je stalo samo do opisa ideologijskog karaktera filozofije): 1. klasifikaciju ideologijskih oblika, 2. klasifikaciju odnosa ovih oblika spram bitka, bića i međusobno.

Prva se klasifikacija bavi inventariziranjem i sređivanjem svega što spada u ideologiju, druga opisuje razne načine ideologijskih odnosa.

KLASIFIKACIJA IDEOLOGIJSKIH OBLIKA 1. Princip prve klasifikacije je: a) pripadnost različitih oblika svijesti ideologiji (ova pripadnost se može odrediti na temelju opće karakteristike ideologije), b) specifičnost svojevrsnih oblika ideologijske svijesti, koja zahtijeva uviđanje immanentne zakonitosti tvorbe pojedinih ideologijskih oblika, specifične tematike njihove predmetnosti itd. Tek bi ovo uviđanje omogućilo grupacije pojedinih oblika, odnose ranga itd. Pitanja kao što su: što je umjetnost, znanost itd. — spadaju ovamo.

U sljedećem neće biti in extenso riječi o ovoj klasifikaciji, jer 1. indeks ideološki već poznajemo, 2. nije nam stalo do iscrpnog pobrojanja ideologijskih oblika, nego samo do uvida u specifičan ideologijski karakter filozofije, 3. ne ulazimo u pitanje konstitucije pojedinih ideologijskih oblika, nego samo u njihove međusobne odnose na temelju njihovog općeg ideologijskog karaktera, tj. odnos pojedinih oblika međusobno razmatramo samo s obzirom na odnos neke ideologijske svijesti spram bitka, bića i drugih ideologijskih svijesti ukoliko se u tom odnosu potvrđuje i do izražaja dolazi opći ideologijski karakter svijesti. S ovim aspektom prelazimo već od prve na drugu klasifikaciju.

Ipak, prethodno, ukažimo na jednu moguću klasifikaciju ideologijskih oblika koja se po grupacijama poklapa s tradicijom.

INDEKS IDEOLOGICNOSTI a) Pripadnost: U ideologiju spada svaka od bitka relativno osamostaljena svijest, koja je kao takva podložna imanentnoj zakonitosti, usljed koje djeluje obratno na bitak produbljujući njegovo otuđenje u bićima. Ideologija je otuđena svijest o otuđenim bićima na temelju otuđenja biti čovjeka (proizvodnje — svjesnog bitka) od bitka samog. (Korijen ideologije jest odnos biti čovjeka i bitka, u kojem se bit čovjeka dehumanizira u otuđeno biće čovjeka, a bitak prikriva u učincima otuđenog bića. Ovaj odnos je temeljno otuđenje, podrijetlo čitave otuđene povijesti. Kako je otuđena svijest o otuđenim bićima, mada »osamostaljena« od bitka, ipak, i kao otuđena, još uvijek svjesni bitak, — to ona u svojim činima produbljuje otuđenje biti čovjeka od bitka toliko da iščezava svaka slutnja o otuđenju, koje se zato pojavljuje kao potvrđivanje čovjeka. Tu je posljednji razlog neuviđanja svega dometa ideologije, njenog »razlikovanja« od istinite svijesti u smislu tačnosti itd.<sup>2</sup> Zato posao oko utvrđivanja pripadnosti oblika svijesti ideologiji pretpostavlja uvid u bit čovjeka unutar cjeline povijesnog sklopa, jedan filozofijski napor na koji nadovezuje, na kojeg se oslanja empirijsko pobranje karakteristika ideologije. Svaka klasifikacija ideologijskih oblika pretpostavlja filozofijski uvid u korijen ideologije, to znači: izlaza iz ideologijske situacije. Jednostavno karakteriziranje nečeg kao ideologijskog temelji se na prethodnom dospijevanju u bit povijesnog sklopa. Indeks uspjeha jest sama filozofija otuđenja.

<sup>2</sup> Tzv. »Wissenssoziologie« (naročito u *Mannheimovoj* verziji) kao specijalna empirijska znanost zamjerila je *Marxu* povijesno-filozofijsku (»eshatologijsku«) spekulativnu konstrukciju, koja u besklasnom društvu vidi teren neideologičnosti bitku pripadne svijesti. Ona mu je zamjerila što je svojim djelom *prevladao* ideologičnost svijesti, jer sama nastoji oko pereniranja i eterniziranja ideologije. Utoliko ne vidi da u svom panideologizmu gubi *kriterij prepoznavanja* ideologijskog i time desavuirala vlastito stajalište *kritike* ideologijskog. U svojoj biti »Wissenssoziologie« je *contradictio in adjecto*.

O kakovoj je ovdje filozofiji riječ, vidjeti ćemo kad budemo razmatrali *Marxov* odnos spram filozofije.

MOGUĆA GRUPACIJA b) Ne ulazeći u opis imanentne IDEOLOGIJSKIH OBLIKA zakonitosti, mogli bismo anticipirati slijedeće grupacije ideologijskih oblika (iscrpnost ovdje nikako nije cilj): I filozofija, religija, umjetnost; II moral, pravo, država; III znanosti: a) historijske, b) prirodne, c) formalne (logika, matematika); IV govor kao opći medijum ideologijskih oblika.

Ova grupacija, koja pokazuje srodnost pojedinih oblika unutar grupe, ne govori ništa o svagda određenoj funkciji oblika u povijesti, o dominiranju jednih nad drugima, o iščezavanju sad ovih sad onih, o zamjeni jednih drugima itd. Izgleda da jedino govor »perenira« kao stalni uvjet čovjštva čovjeka, mada se svagda bitno-povijesno modificira. Samo konkretno ispitivanje uloge pojedinih oblika ideologijske svijesti unutar posebnih povijesnih sklopova može iskazati ulogu ovih oblika i njihov međusobni odnos. No, to ne znači jednostavno empirijsko konstatiranje prisutnosti ili odsutnosti oblika, ove ili one njihove funkcije, nego filozofijsko dovođenje određenih oblika svijesti u vezu s biti i podrijetlom određenog povijesnog sklopa. Upravo ovaj povijesni princip grupacije izaziva, čak i u onim nazorima koji su eksplicitno historijski orijentirani,

STO SVE SPADA U IDEOLOGIJU zbog stalne tendencije van-  
(PRIRODNE ZNANOSTI) vremenskih klasifikacija,  
KAO IDEOLOGIJA) koja se temelji na relativ-

noj konstantnosti izvjesnih povijesnih struktura<sup>3</sup>, — sporove oko toga treba li računati u ideologiju, npr., znanosti, pogotovo prirodne i formalne, ili, npr., govor (spada li govor u »nadgradnju« ili ne?) U pogledu ideologičnosti prirodnih znanosti konstatirajmo samo ovo: kad se ima pred očima sav domet ideologijskog, onda ni prirodne znanosti

<sup>3</sup> Usp. *Marx-Engels* »Komunistički manifest«, »Izabrana djela«, I, str. 33.

ne mogu biti izuzete od pripadnosti ideologiji, i to ne samo zbog nekih svojih vanznanstvenih, u toku razvoja znanosti napuštenih momenata nego jer su kao takove, kao znanosti, specifične konfiguracije svijesti koje odgovaraju otuđenim bićima i spadaju u zbivanje otuđenog bitka. Da prirodne znanosti nisu izuzete od ideologizma jasno je upoznao Engels u više slučajeva. Tako, npr., govoreći u »Anti-Dühringu« o flogistonskoj teoriji, u »Dijalektici prirode« o Newtonu, Haeckelu i dr. prirodoznanstvenjacima. U tom smislu treba smatrati klasičnom njegovu ocjenu Darwina u pismu P. L. Lavrovu od 12—17. novembra 1875: »Čitava nauka Darwinova o borbi za opstanak jest jednostavno prenošenje iz društva na oblast žive prirode Hobbesove nauke o ratu svih protiv svih i buržoasko-ekonomske nauke o konkurenciji zajedno s Malthusovom teorijom populacije« (cit. prema »Perepiska K. Marksa i F. Engelsa s ruskim političkim djelateljima«, OGIZ). No, ove ocjene ostaju ipak još samo pri neznanstvenim momentima prirodnih znanosti, a ne pogađaju njih same u njihovoj ideološkičnosti. Zato treba reći: prirodne znanosti upravo kao čiste znanosti polaze od pretpostavke da je priroda predmet tehničkog iskorištavanja za svrhe industrije, da, dakle, i priroda služi produkciji viška vrijednosti. Ova pretpostavka se ne sastoji u tome da bi prirodne znanosti znale svoju »praktičku« korist za privredu, nego u tome da su i kao teorijske sračunate na tehničku konstrukciju prirode. Predmet tzv. čiste prirodne znanosti već je praktička, i to radno-konstruktivna izmjena bića u fizikalno-tehničke predmete. Samo zato, tehnika u užem smislu, može iskoristiti rezultate čiste znanosti. Zato je nemoguće do kraja, s obzirom na ovaj tehnički momenat, razlikovati između čistih i primijenjenih prirodnih znanosti, kao i između čiste i primijenjene matematike. I tzv. čiste znanosti isto su tako tehnički orijentirane kao i tzv. primijenjene. One su samo posebno područje tehničkog odnosa spram prirode. Ovakav tehnički odnos vidi u prirodi samo objekt radne akcije, samo objekt za subjekt. To u konsekvenciji znači i prirode u čov-

jeku, to znači i života u čovjeku itd. Čovjek kao radnik ujedno je i čovjek kao objekt rada. Time se i u čovjeku vrši radikalna podjela prirode kao objekta i čovjeka kao subjekta, otuđuje se čovjek prirodi i priroda (u smislu fizis) čovjeku. Čitava, naoko vanvremenska struktura znanosti, buržoasko znanosti, a to znači i one prelazne (socijalističke) epohe, jest upravo kao tehničko-znanstveni odnos čovjeka spram svega što jest — otuđena svijest o otuđenim bićima na temelju otuđenja biti čovjeka od bitka samog. Nasuprot tome, Marx je u komunizmu kao rezultatu revolucionarnog preobražaja društva u ljudsku zajednicu vidio »istinsko rješenje sukoba između prirode i čovjeka«, »između naturalizma i humanizma« (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 228).

OPCI IDEOLOGIJSKI KARAKTER FILOZOFIJE      Kako nam je, rekli smo, ovdje stalo samo do iskazivanja ideološkijskog karaktera filozofije, — to razmotrimo sada, ispustivši ostalo iz vida, pitanje u koliko je filozofija uopće ideologija. Tek na temelju pripadnosti filozofije ideologiji moći ćemo kasnije ideološkijsku specifičnost filozofije pokazati u vezi s pitanjem klasifikacije odnosa ideološkijskih oblika svijesti spram bića, bitka i međusobno.

Filozofiju, kako je historijski dana, smatramo ideologijom jer je svagda nastupila, ma kakove bile njene metafizičke odluke (u smislu idealizma ili materijalizma), kao teorija (i to čista) o... cjelini svega što jest u njegovoj biti. Verzija filozofije kao spoznajne teorije, koja se bavi samom »sviješću o...«, naravno s obzirom na njenu istinitost, samo je gramičan slučaj nastupa filozofije kao teorije. Ona ostaje teorija i izvan ove svoje skromne verzije, npr. u Hegela, gdje ponire u bit svega i sama je svijest ove biti (u smislu: genitivus objectivus i subjectivus). Kao teorija, kao čisto mišljenje suprotstavlja se filozofija praksi, koju shvaća u njenom uskom filistarskom vidu ili

pak kao tek moralnu itd. praksu.<sup>4</sup> Suprotstavljajući se praksi (koju uopće ne može vidjeti u njenoj sveobuhvatnosti upravo zbog toga jer je sama tek puka teorija), suprotstavlja se ona kao mišljenje bitku, kao subjekt objektu, pa joj bitak nastupa samo kao predmetni izgled (eidos) za njen pogled (theoria), »čisto gledanje«, (»uvid — eidenai u »vid« — idea; bitni idealizam). U tom radikalnom lučenju misli i bitka kao predmetnog bitka, koje je ušlo u svakodnevni život, pokazuje se filozofija kao paradigma ideologije. Marx je filozofiju, koja, kao čista teorija i puka interpretacija onoga što jest, sama iskazuje svoju ideološkičnost, prevladao, no ne i likvidirao, nadomjestivši je bitkom koji je prožet mišlju, mišlju koja bivstvuje. U tom smislu su od odlučnog značenja Marxove riječi o »ozbiljenju filozofije«.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> »... uzvišena praksa (u Fichtea, V. S.) napušta, iz čiste superiornosti svoj »materijal« umjesto da uđe u njega«. (E. Bloch, »Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel«, Berlin, 1952, S. 398).

<sup>5</sup> Kako treba razumjeti Marxov odnos spram filozofije, njegovu tezu da je ona izgubila svoj »medijum egzistencije« (»Njemačka ideologija«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 294)?

Marx zamjera filozofiji njenu ideološkičnost, spekulativnost, otuđenost od zbilje. Izvodeći sve iz mišljenja, ispušta filozofija zbilju iz vida. To ne čini samo tzv. idealistička filozofija. I Feuerbach, npr., zadovoljava se »objašnjenjem« (dakle misaonim poslom) zbilje, a ne pristupa k njenom mijenjanju. Praksa je strana apstraktnom, tj. od zbilje odijeljenom mišljenju. No, Marxova filozofija, ona filozofija koja je na djelu u kritici filozofije, ne iscrpljuje se u suprotstavljanju bitka (bitka čovjeka i bića) mišljenju. Ona nije protiv mišljenja uopće, već za mišljenje utemeljeno i nošeno bitkom, mišljenje koje pripada bitku, za misaoni bitak. Marxu je stalo do pomirenja mišljenja i bitka, do misaonog bitka. U filozofiji, koju kritizira, vidi pak raskorak između mišljenja i bitka. Kad Marx govori o ukinuću filozofije, ima se to razumjeti kao ukinuću filozofije u elementu čiste svijesti, teorije, ideje. To je filozofija qua ideologija, koja odgovara otuđenom biću čovjeka i utemeljena je u otuđenju bitka samog, s njim se zajedno zbiva. No, ni ovakovu filozofiju Marx ne odbacuje, nego je hoće da »realizira« tj. smjesti u bitku kao što ni otuđeno biće, kojem ova filozofija odgovara, ne želi da utopijski »odbaci«, nego prevede revolucionarnom praksom u istinski bitak. Ukinuću filozofije kao puke »teorije o...«, zbiva se kao realiziranje filozofije. »... vi ne možete prevladati filozofiju, a da je ne ostvarite«. (Marx, »Uz kritiku Hegelove filozofije prava«, »Rani radovi«, Zagreb, 1953, str. 79). Iz teorije postaje filozofija zbiljom kad se sama zbilja

## KLASIFIKACIJA IDEOLOGIJSKIH ODNOSA 2. Princip druge klasifikacije ideološkog jest, primjereno određenju ideologije kao otuđene svijesti o otuđenom biću na temelju otuđenja biti čovjeka od bitka, raznovrtni odnos svijesti spram bića, bitka i druge svijesti.

Otuđena svijest odnosi se, i kao otuđena, svagda spram bitka kojem pripada kad je sam bitak otuđen, no ona se spram njega odnosi indirektno, tj. preko odnosa spram bića koja prkivaju bitak. Klasifikacija ovih odnosa treba da pokaže specifični ideološki karakter filozofije za razliku od ostalih oblika svijesti — upravo s obzirom na pripadnost filozofije bitku. Ova pripadnost, zbog ideološkog karaktera filozofije, tj. zbog otuđenosti filozofije bitku, može se iskazati samo indirektno, preko odnosa filozofije spram bića i drugih svijesti. Filozofija kao otuđena svijest dospjeva do bitka u otuđenju samo preko otuđenih bića i druge otuđene svijesti. Zato je potrebno razmotriti tipove odnosa otuđene svijesti spram bića i drugih svijesti da bi filozofija kao naročit oblik otuđene svijesti došla do izražaja. Apstrahirajmo, dakle, zasad odnos

revolucionira iz svoje biti. Komunistički »riješena zagonetka« povijesti jest bivstvajuća filozofija. Marxovo ukidanje filozofije kao ideologije ne znači pozitivističku likvidaciju filozofije, nego uspostavljanje istinitog neotuđenog bitka čovjeka u ojelini povijesnog sklopa, tj. uspostavljanje neposredne filozofičnosti bitka čovjeka. Utoliko vrši Marx kritiku filozofije kao ideologije sa stajališta filozofije koja je postala zavičajnom egzistencijom čovjeka. Naravno, ovakovu »filozofijsku« egzistenciju ne naziva Marx više filozofijskom, — ona je za njega naprosto zbilja i istina, istinita zbilja, zbiljska istina, istina bitka.

Naše suvremeno filozofiranje mora početi s ove Marxove razine, mora je interpretirajući dohvatiti, a ne ostati u ideološkom tipu filozofiranja, podmećući ga Marxu.

Ono što je za Marxa bila, tako reći, prešutna pretpostavka s koje je filozofijski (tj. prodirući do biti) vršio kritiku otuđenja na svim područjima, ta filozofičnost (struktura: zavičaj — otuđenje, istina — ideologija) bitka čovjeka mora za nas, ako se želimo smjestiti u našem vremenu, predstavljati oslonac filozofijskog posla kao potrage za mogućim povijesnim sklopom — životom.

otučene svijesti spram bitka<sup>6</sup> i ogledajmo odnos otučene svijesti spram bića i drugih svijesti. Specifični ideologijski karakter filozofije pokazat će se, mada samo negativno, iz klasifikacije tipova odnosa otučene svijesti spram bića i drugih svijesti. Kažemo: samo negativno. To znači da će se pokazati kako je nemoguće filozofiju, kao uostalom i umjetnost i religiju, do kraja svrstati u jedan od tipova odnosa ideologijske svijesti spram bića i drugih svijesti, — da, dakle, filozofija nadilazi relaciju svijesti spram bića i drugih svijesti. Kakove to reperkusije ima po istinu filozofije, vidjet ćemo kasnije.

Rekli smo da i otučena svijest svagda pripada bitku. Ova pripadnost svijesti nije ovdje mišljena, npr., u genetičkom smislu, tj. kao podrijetlo »sfere« ili »sloja« svijesti iz nižih »sfera« ili »slojeva« bića — nego kao istina bitka, tj. kao zbivanje u kojem je bit čovjeka pri sebi i tako iznosi bitak iz vanpovijesnih bića i unosi ga u bića unutar povijesnog svijeta. Istina bitka je proizvodnja bića iz bitka, praksa u sveobuhvatnom smislu riječi. Ovakva proizvodnja je svjesni bitak, tj. svijest koja bivstvuje, kad se po biti čovjeka odjelovljuje bitak u bićima, kad je, dakle, bit čovjeka prisebna, u »zavičaju«, neotučena. S novovjekovnim građanskim otuđenjem proizvodnje u rad odjeljuje se svijest od bitka, a bitak gubi u bićima. Tako u »prvom planu« (neposrednoj datosti) ostaje i u njemu se učvršćuje odnos svijesti spram bića, a istina bitka pretvara se u odgovaranje i pripadnost svijesti bićima. Istiniti bitak otuđuje se u bića na koja smjera otučena svijest. Mogućnost relacije svijest-biće temelji se na otuđenju bitka samog. Ovo otuđenje samog bitka, tj. biti čovjeka od bitka, nazivamo: bitna neistina. Ona je temelj relacije svijest-biće u smislu tačnosti (adaequatio) ili netačnosti. Filozofija kao otučena

<sup>6</sup> Ova apstrakcija nije tek »subjektivno-metodički« postupak, nego odgovara situaciji otuđenja bitka, koji je prikriven otuđenim bićima. Apstrakcija odnosa otučene svijesti spram bitka temelji se na faktu otuđenja. Zato se odnos svijesti spram bitka može razmotriti tek nakon razmatranja odnosa svijesti i bića i to samo tamo gdje to traži sam odnos svijesti spram bića i drugih svijesti.

svijest — anticipirajmo sada ono što treba pokazati — nadilazi relaciju tačnosti i ukorjenjuje se u bitnoj neistini. Naravno, ovim transcendirajućim kontaktom s biti otuđenja, filozofija ne prestaje biti otučena; naprotiv, ona tako produbljuje otuđenje i izričući ga uspostavlja, tako reći, »javno mnjenje« otuđenja. Ukorjenjujući se u otuđenju, bivstvuje ona kao otučena svijest po njemu, tj. i kao otučena ona pripada bitku. Filozofija, kad sama za sebe iskazuje da je »čista teorija«, puka »slika o...«, izriče time bit svega što jest kao lik slike (eidos), kao predmet misli, kao objekt subjekta. Zato je novovjekovna filozofija bitno idealistička.<sup>7</sup> Njen kulminacioni »teorem«: istovetnost mišljenja i bitka (u Hegelovom panlogizmu) izriče u ideologijskom, tj. otuđeno-svjesnom obliku nihilizam bitka i dehumanizaciju čovjeka, tj. pretvaranje biti čovjeka = proizvodnje u rad, otuđenu djelatnost.<sup>8</sup> Tu se bit čovjeka kao proizvodnja bića iz bitka svodi na rad jednog bića (čovjeka) kao »subjekta-supstancije« sviju bića.

Pokažimo sad na temelju klasifikacije odnosa otučene svijesti spram bića i drugih svijesti in concreto specifičan ideologijski karakter filozofije, ovog oblika ideologije koji nadilazi bića i druge svijesti.

TIPOVI IDEOLOGIJSKIH ODNOSA Ovdje razlikujemo (bez pretenzija na iscrpnost) u spomenutu svrhu tri tipa odnosa otučene svijesti spram bića i drugih svijesti.

Tip a) otučena svijest koja tačno odgovara otuđenom biću. (Pod otuđenim bićem razumijemo povijesni proizvod otučene biti čovjeka).

Primjer: Građanska politička ekonomija tačno odgovara ekonomskoj strukturi kapitalističkih produk-

<sup>7</sup> Usp. bilješku 15.

<sup>8</sup> »Hegel stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije« kaže Marx. (»Ekonomsko-filozofijski rukopisi«, »Rani radovi«, Zgb, 1953, str. 266). To za Marxa znači toliko koliko: Hegel stoji na stajalištu otuđenog rada.



cionih odnosa. Njene kategorije jesu »oblici mišljenja kakvi vladaju u društvu, dakle, objektivni oblici mišljenja za odnose proizvodnje ovog povijesno određenog društvenog načina proizvodnje, robne proizvodnje« (K. Marx »Kapital I«, Zagreb, 1947, str. 41, podvukao V. S.). Analogno važi, npr., i za sociologiju, koja istražuje odnose među ljudima koji su neovisni o njihovoj volji (svijesti) i zbivaju se poput prirodnih zakona. Prirodne znanosti, npr., istražuju već prethodno, a onda i njima konstruiranu i obrađenu prirodu i tačno odgovaraju ovim »prirodnim« proizvodima. Temeljna njihova kategorija kauzalnosti moguća je tek uslijed određenog praktičko-tehničkog zahvata u prirodu. »... na djelatnosti čovjeka... temelji se predstava o uzročnosti...«, »... bivstvujući i najbliži temelj ljudskog mišljenja je izmjena prirode čovjekom...« (E. Engels, »Dijalektika prirode«, na ruskom, izd. OGIZ, 1946, str. 184—185).

Naravno, adekvacija (tačno odgovaranje) nije svagda na djelu. Tako, npr., građanska politička ekonomija izriče svoje kategorije kao kategorije produkcijskih odnosa u opće, tj. kad joj ove ne izgledaju kao promjenljive, nego kao stalne kategorije društvene proizvodnje. Odmah je vidljivo da adekvatno izricanje bića ide zajedno s ovim hipostazama. U njima se sa strane svijesti vrši produbljivanje otuđenja bića. Time što uvijekvećuju buržoaske proizvodne odnose, izriču ove kategorije bitnu strukturu odnosa među ljudima u novovjekovnoj povijesti. Kao produbljivanje, ove kategorije nadilaze faktičnost bića i idu do izvora otuđenja, do otuđene biti čovjeka i njoj otuđenog bitka. To je momenat meta-fizičnosti ovih kategorija i političke ekonomije kao znanosti. Razvoj građanske znanosti ide za stalnim odstranjivanjem ovih metafizičkih momenata, za čisto znanstvenom »empiričnošću«. Ova tendencija posvema prikri-va ideološki, tj. otuđeni karakter znanosti, ali ga time nikako ne smanjuje, nego naprotiv povećava. — Nadalje, adekvacija nije na djelu tamo gdje je, npr., riječ

\* Nedostatak adekvacije ne razmatramo ovdje kao momenat zablude, nego s obzirom na modifikaciju ideološkog.

o apologetici postojećeg društva, o vulgarizaciji znanstvenih teza u interesu nekog sloja vladajuće klase, industrijskog, trgovačkog, bankarskog itd. Ovdje nema nikakvog nadilaženja, nikakve filozofičnosti znanosti, nego je riječ o podređivanju znanosti vanznanstvenim interesima. Upravo »čista« znanost političke ekonomije, sociologije itd. može vrlo pogodno poslužiti takvim interesima, jer izbjegava sva »škakljiva«, »metafizička« pitanja.

Tip b) Otuđena svijest (1) koja tačno odgovara otuđenoj svijesti (2).

Primjer: Političko-ekonomske, sociologijske, prirodno-znanstvene kategorije kao hipostaze, kao »vanvremenske« kategorije (»rad« kao temeljna kategorija političke ekonomije odgovara »radu« kao načinu bivstvovanja apsolutnog duha u Hegela). Nadalje: filozofija, religija, umjetnost tačno odgovaraju običajima, moralu, pravu, državnom uređenju, politici itd. Stavije, one i počinju svoj posao upravo kod ovih ideoloških oblika<sup>10</sup>, preko kojih su tek indirektno vezane uz ekonomsko otuđenje. Pri tom je adekvacija svijesti (1) i svijesti (2) svagda djelomična, jer, npr., filozofija, osim što odgovara, npr., moralu, još i prelazi preko njega i obrađuje ga shodno svojem zadatku (vidi: tip c). Filozofija, umjetnost, religija mogu biti opet djelomično navedene i pod tipom a). Npr. kad novovjekovna filozofija pomišlja čovjeka kao individuum koji stoji u naknadnim vezama (putem »društvenog ugovora« itd.) s drugim individuumima, ili, obratno, kad ga pomišlja kao kolektiv (nacija, država, društvo itd.). Time ona, unatoč hipostaza, tačno odgovara građanskom čovjeku, koji se u društvenim relacijama javlja i kao individuum i kao individuumu nadređen kolektiv. To važi za sve teze filozofije, jer se ona svagda obraća konkretnoj situaciji bića u kojoj nastaje.

Ovdje treba upozoriti na jedan moguć nesporazum. Kad, npr., psihologija kao znanost tačno odgovara psihičkom zbivanju pojedinca, kolektiva itd., onda to može izgledati kao

<sup>10</sup> »... politički, pravni i moralni odrazi... vrše najveće neposredno djelovanje na filozofiju« (F. Engels, pismo K. Schmitu od 27. oktobra 1890, Marx-Engels, »Izabrana djela II«, 1950, str. 483).

odnos svijesti (1) spram svijesti (2). No, opisani slučaj ne pripada tipu b), nego tipu a) jer se ovdje psihičko zbivanje javlja kao naročit oblik bića, a ne kao spoznajna svijest o njemu.<sup>11</sup> To isto važi, npr., i za historiju znanosti ukoliko nije puko nabranje znanstvenih teza po kronologijskom redu njihova iznošenja. Ako historija ulazi u zakonitost razvoja znanosti (ma kako određivala ovu zakonitost), ona postupa sa znanostima kao s bićem, a ne kao sa sviješću, tj. ne kao s odnosom spram bića, i treba biti navedena pod tipom a).

Tip c) Otudena svijest koja ne odgovara tačno otuđenom biću.

Primjer: svakovrsne hipostaze, »uopćavanja«, »apstrakcije« itd. u filozofiji, religiji, umjetnosti — u pravu, moralu, u znanostima (usp. hipostaze u političkoj ekonomiji, spomenute pod tipom a), »utopije« svake vrste, sve kritike onoga što postoji (barem utoliko ukoliko prelaze kritizirano biće, iako su poduzete s nekog stajališta u biću).

U ovom tipu ideologijskog odnosa nije riječ o zabludama, netačnostima, još manje o lažima, falsifikatima itd. I zablude i laži samo su slučaj (negativni) tipa a). Ako, npr.,

<sup>11</sup> Uopće treba radi izbjegavanja nesporazuma reći da mi ovdje pod adekvatnom ili neadekvatnom sviješću ne razumijemo posebno psihičko zbivanje (koje je predmet psihologije), nego bivstveno-spoznajni odnos unutar otuđenog bitka između otuđene svijesti i otuđenog bića (što razmatra filozofija). No, ni gnozeološki relacija subjekta i objekta (suda i predmeta) nije ovdje centralno u pitanju, nego pripadnost svijesti biću, odnosno bitku, konkretno, ovdje je riječ o tipologiji otuđene svijesti s obzirom na njenu otuđenost. Rezultatima ove tipologije služi se i ujedno ih omogućuje ontologija otuđene svijesti, ontologija ideologijskog. (To što kažemo da se ontologija njenim rezultatima služi i ujedno ih omogućuje znači, da je moguće izvesti jednu fenomenologiju ideologijskog, kao klasifikaciju oblika i tipologiju odnosa, samo u vezi s ontologijom otuđenja. Pri tom, ova posljednja logički prethodi prvoj). Ipak govorimo o spoznajnoj svijesti! Nije li to sad konfuzija? Ne, ako se ima u vidu da je spoznajni odnos (gnozeološki aspekt pripadnosti svijesti biću) utemeljen i omogućen bivstvenim odnosom, tj. zbivanjem svijesti = svjesnog bitka (otuđenog ili »zavičajnog«). To je, pak, ontologijski aspekt pripadnosti otuđene svijesti otuđenom biću.

netko u okviru građanske političke ekonomije smatra da je, primjerice, vrijednost robe određena onom cijenom koja se konjunktorno daje postići, da je vrijednost = cijena, onda je to zabluda koja se daje pobiti u okviru građanske političke ekonomije i s njenog stajališta. Načelno treba reći da se napredak spoznaje odvija u dijalektici tačnosti i netačnosti, no oboje ostaje unutar ideologije, a ne, kako se često zamišlja, kao da je ideologija suprotna tačnoj svijesti, kao da je istovetna s netačnom.

SPECIFIČNI IDEOLOGIJSKI KARAKTER FILOZOFIJE KAO TRANSCENDIRANJE U hipostazama, uopćavanjima, utopijama, kritikama postojećeg, ukoliko su doista radikalne<sup>12</sup>, dolazi na vidjelo trans-

cendiranje »neposredno danog« otuđenog bića. Ako, npr., filozofija ne odgovara tačno (ne izriče je tačno) ni danoj socijalnoj situaciji u kojoj nastaje i u kojoj filozof nalazi motive svog »buđenja«, pa čak ni socijalnoj strukturi razdoblja uopće, ako, npr., iz socijalnog fakta individualnosti ili kolektivnosti čini metafizičko određenje čovjeka (Individuum, Kolektiv), onda ona kroz ideologijsku svijest tipa a) plus ideologijsku svijest tipa b) plus ideologijsku svijest tipa c) prelazi preko otuđenog bića i prodire kroz njega do otuđene biti čovjeka i bićima prikriivenog bitka — i smješta se na izvoru otuđenja, u bitnoj neistini. Naravno, pri tom se filozofije razlikuju međusobno po rangu. Ne dopiru sve do biti otuđenja tako da bi je mogle iznijeti (proizvesti) u svojem djelu. Ako »uračunamo« slučaj »talenta«, onda uspjeh filozofije ovisi o njihovom povijesnom mjestu s kojeg se bit pruža ili susteže i to po mjeri samog mjesta. Zakon povijesnog mjesta (toponomija) filozofije, a ne neka njena »relativna« ili »apsolutna« autonomija, omogućuje filozofiju kao filozofiju.

<sup>12</sup> »Biti radikalno znači zahvatiti stvar u korijenu. A korijen za čovjeka jest čovjek sam« (K. Marx, »Uz kritiku Hegelove filozofije prava«, »Rani radovi«, Zgb., 1953, str. 81). [Ostaje, dakako, zadatak da se za ovaj »korijen« nađe pogodno »tlo« (Dopunjena primjedba uz ovo izdanje)].

»Hipostaze«, »uopćavanja« itd. filozofije smjeraju k bitnom. Filozofija je otuđena svijest, ideologijska svijest biti povijesti, biti svega što povijesno jest. Kažemo: biti, a ne o biti! To zato što se ovo »o« opravdano izriče kad je riječ o odnosu otuđene svijesti spram bića. Samo takova svijest odnosi se kao »svijest o...« I filozofija je djelomično »svijest o...« (vidi tipove a, b, c), no prelazeći preko bića k bitnoj neistini, k zbivanju otuđenja bitka samog, filozofija dopire do izvora otuđenih bića, do izvora predmetnosti predmeta i izriče u elementu svoje otuđenosti (ideologičnosti) samo bitno otuđenje, kojem pripada i koje ne bi bilo potpuno bez nje. Ukratko formulirano može se reći: u elementu onog »o«, filozofija izriče bitno otuđenje, jer mu, unatoč otuđenosti (element »o«), pripada kao svjesni bitak. Drugačije izrečeno: bitno otuđenje koje izaziva element »o« može se zbivati tek na temelju bitne istine, zavičajnosti, neotuđenosti. Tako se pokazuju mnogi slojevi transcendiranja filozofije: ona, prvo, prelazi preko bića i drugih svijesti, drugo, dopire do bitne neistine i kroz nju, gotovo u neizrecivost, treće, smiruje se u zavičaju, u bitnoj istini. Zato, unatoč ideologičnosti tradicionalne filozofije, po onom svom najboljem ona još danas nama govori; zato je, npr., Platon još danas živ.

»Uopćavanje« se može, mjereno faktičnošću, npr., socijalne situacije u kojoj nastaje filozofija, shvatiti kao apstrakcija konkretnog. Time što se javlja u elementu ideologičnosti kao uopćavajuća »svijest o...«, filozofija je podložna svakoj nominalističkoj kritici.<sup>13</sup> No, kako je i otuđena svijest svagda ipak svijest bitka (svjesni bitak), to »uopćavanje«, »apstrahiranje«, »hipostaziranje« itd. »perforira« (prodire kroz) faktičnost, prekoračuje je.<sup>14</sup> U tran-

<sup>13</sup> Kao paradigmu ovakve kritike navedimo Feuerbachovu kritiku Hegela, (usp. L. Feuerbach »Izbor iz djela«, Zgb, 1956, str. 13—48, naročito str. 26, primjedba 2).

<sup>14</sup> Ovo »prekoračivanje« nije svojstveno mišljenju bitka, mišljenju koje neposredno pripada bitku (svjesnom bitku, Marx), jer je tu ono pri sebi, zavičajno, a ne treba se preko otuđenja vraćati

scendiranju se dohvaća bitno otuđenje, bitna neistina. Jedino filozofija (i filozofični momenti znanosti itd.) izriče bitnu neistinu, naravno također na ideologijski način. Specijalna znanost, npr., izriče fakte odjelovljenja bitne neistine, i to tačno (barem u principu). Prelazeći preko otuđenog bića i dopirući do otuđene biti čovjeka i otuđenog bitka, filozofija iznosi na vidjelo samo zbivanje (povijest) otuđenja. Kao otuđena svijest filozofija je svagda metafizika = transcendencija. U transcendenciji se očituje pripadnost svijesti bitku, mada, naravno, na otuđen način. Transcendencija je dohvaćanje otuđene biti čovjeka u njenom odnosu spram bitka (bitna neistina) kroz otuđenu svijest o otuđenom biću.

Dosad rečeno mogli bismo ovako ukratko formulirati: Kao teorija, filozofija je otuđena svijest koja transcendirira bića i drugu svijest (meta-fizika), kao transcendirajuća svijest dopire do bitne neistine, koju otuđeno izriče pa je zato idealizam.<sup>15</sup> Kao idealizam, ona izriče da je svi-

sebi (Hegelovo »vraćanje k sebi«, dostignuti »bitak o sebi i za sebe« jest bit otuđene filozofije — transcendiranje). Ideologijski karakter filozofiranja kao transcendiranja, toliko je snažno »udomaćen« čak i kod tako značajnih marksista kao što je E. Bloch, da on mišljenje uopće određuje kao »prekoračivanje« (Überschreitung) (usp. naš prijevod iz njegove knjige »Prinzip Hoffnung I« u časopisu »Naše teme« br. 3, 1957, str. 334, 335).

<sup>15</sup> Zašto je novovjekovna filozofija bitno idealizam? Zato što u elementu otuđene svijesti izriče bitno otuđenje, tj. prevodi ga na govor »teorije«, »slike o...«, budući da filozofijska teorija jedina transcendirira bića i dopire do biti. Idealizam je tako indeks otuđenosti filozofije, njeno vlastito ime za njenu vlastitu ideologičnost. Novovjekovni materijalizam samo je varijanta idealizma (»nesvjesni« idealizam), jer 1. ostaje teoretičan, 2. jer se materija, priroda u smislu fisis javlja samo kao objekt za subjekt, pri čemu ovaj objekt dobiva one karakteristike koje u idealizmu (u užem smislu) ima subjekt. Ove karakteristike jesu bitne karakteristike otuđenog čovjeka, samo »posuđene« materijalnosti. Iza prividnog primata materije pred sviješću skriva se prisila po kojoj se materija sama mora ponašati kao otuđeni čovjek. Novovjekovni

jest čovjeka postavitelj i upravitelj (supstancija-subjekt, Hegel) svega što jest.

materijalizam je etapa u razvoju idealizma, ona etapa koja je preduvjet za temeljnu novovjekovnu filozofijsku tezu o istovjetnosti mišljenja i bitka (Hegel). Ako je objekt podložan onome što sačinjava subjektivnost subjekta, i obratno, ako je subjekt podložan onome što sačinjava objektivnost objekta, — onda oboje ukazuju na primarno njihovo jedinstvo, na apsolut, čiji su oni momenti. Taj apsolut je ideja, tj. otuđena filozofija sama, [dakako, usidrena u bitnoj ne-istini (dopuna uz ovo izd.)]

## MOGUĆNOST, HORIZONT I GRANICA FILOZOFIJSKE ANTROPOLOGIJE

PITANJE ANALIZE  
ONTOLOGIJSKE STRUK-  
TURE FILOZOFIJSKE  
ANTROPOLOGIJE

Svakodnevne refleksije, mnjenja i nazori o čovjeku, o njegovom »životu« i »smislu«, o njegovim »potrebama« i »gledištima«, kao i izričita filozofijsko-antropolo-

gijska promišljanja biti (essentiae) ovog posebnog bica (ens) kreću se u vrtlogu žustrih sporova i međusobnih pobijanja, odlučivanja za i protiv, a da, pri tome, kao nešto samo sobom razumljivo, neproblematično, prazno, čak — sterilno, važi istraživanje ontologijske strukture<sup>1</sup> ovih kako predznanstvenih tako i znanstvenih i filozofijskih »shvaćanja«.

To je tako jer nam se čini, na temelju povijesno-filozofijskog iskustva, da ontologijska razmatranja vode u skolastičke finese, dok stvarna tematika, predmetna građa koju prinose životna tradicija, posebne znanosti i materijalna filozofijsko-antropologijska uvjerenja izmiču pri tome iz vida, zanemaruju se. Naravno, odavno se već zna da se o pravom znanju koje izbjegava konfuziju može govoriti samo uz osigurane logičko-semantičke kriterije, ali da i ovi sami još podliježu strukturno-ontologijskoj analizi, to izgleda ili suvišno ili se, pak, smatra metafizičkim postulatnom koji, s obzi-

<sup>1</sup> Istraživanje ontologijske (ne: ontičke) strukture samo sobom nadilazi ontologijsku razinu uopće; ono je, s obzirom na pluralitet ontologijskih solucija, bitno povijesno i, utoliko, trans-ontologijsko. Kao takovo ono je još udaljenije od »obične svijesti« i za nju nerazumljivo već kao zadatak. (Primjedba uz ovo izd.)

rom na svoju vjerodostojnost, i sam mora biti podvrgnut spomenutim kriterijima.

Iako se tužimo na kaotičnost, nehomogenost stavova o čovjeku, ma kakvo bilo njihovo podrijetlo, nismo skloni da vjerujemo kako bi nam insistiranje na primatu ontologijskih rješenja pred antropologijskim pomoglo da se spor okonča. Naprotiv, sve očekujemo od neontologijskog, nespekulativnog (ova identifikacija je karakteristična!), od empirijskog istraživanja, naravno — logički sredehog. Ipak ne postoji nitko tko ima sluha za misaono ustrojstvo stanovitih konteksta antropologijskog karaktera tko se ne bi prije ili poslije sukobio s dominantnom upotrebom stanovitih termina koji, makar što su, kako se čini, sami neproblematični, imaju eksplikativnu funkciju u ovim kontekstima. Pri tome svijest o toj funkciji nema za samu funkciju odlučujuće značenje. Mislimo na termine kao što su: biće, bitak, esencija, egzistencija, realnost, vrijednost, funkcija, priroda, svojstvo, relacija, uzročnost, uzajamno djelovanje, supstancija, subjekat, objekat, mogućnost, faktičnost, nužnost i tako dalje, da ne govorimo o takozvanim materijalno-ontologijskim pojmovima kao što su: duh, duša, priroda (u užem smislu), kosmos, društvo i tako dalje. Čini se da je dovoljno što smo im odrekli pojmovno-realističko, esencijalističko značenje, pa da oni, ontologijski neutralno, kako se kaže, služe u svrhe materijalnog istraživanja. (Ovdje anticipiramo: umjesto da oni služe, pokazuje se da materijalno istraživanje njima služi.) Vjerujemo, nadalje, da konvencionalizam može u tu svrhu poslužiti kao najefikasnije kritičko oružje protiv pojmovno-ontologijskih hipostaza. Međutim, konvencionalistička interpretacija ovih formalnih ontologijsko-metafizičkih pojmova oduzima im, doduše, i aprioristički i supstancijalistički karakter, ali ih ostavlja da sami sobom neproblematično važe za spoznavanje (kakva god, opet, bila njihova interpretacija, na primjer: ekonomističko-utilitarističko-pragmatistička).

Ukratko, kako opozicija prema analizi ontologijske strukture antropologijskih koncepcija tako i spomenute logičko-metodologijske refleksije počivaju na netematiziranom u s v a j a n j u eksplikativne »vrijednosti« navedenih pojmo-

va, uz njihovo eventualno ograničenje, reduciranje, modifikiranje, i tako dalje.

Drugim riječima: jedna određena ontologija, izričita ili ne, izvedena ili pretpostavljena, najčešće neproblematski očevidna, određuje, predodređuje okvir antropologijskih solucija čak i onda kad su ove radikalno antimetafizičke.

\*

S v a k a filozofijska antropologija razmatra pitanje čovjeka s obzirom na njegove: »bit« (esenciju), »prirodu«, »ideju«, »formu«, na njegova »bitna svojstva«, i time svoj vidokrug orijentira prema dominantnoj koncepciji bića kao takvog i u cjelini. Sporedno je pri tome gdje se metafizički ova »bit« situira, da li se javlja kao »zakon«, »kompleks uvjeta«, da li se sve to idealistički ili realistički shvaća. Bitno je da s v a k a filozofijska antropologija postupa s čovjekom kao s bićem među bićima, čak i kad ga, u vidu svojih metafizičkih solucija, smješta u centar, na vrh ili u osnovu »hijerarhije«, »slojevite strukture«, »regionalne sistematike« bića, i tako dalje.

S v a k a filozofijska antropologija, ma kako bila izvedena, te bez obzira na »sliku« (»ideju«) čovjeka koju pruža, pretpostavlja ontologijsku interpretaciju bitka čovjeka, to jest redukciju čovjeka na biće (to on) među bićima. Historijski dominantna verzija bitka shvaćenog kao biće, biće kao takvo i u cjelini, određuje ontologijski horizont faktički »danih« bića i princip je artikulacije regionalnih ontologija. Sa svom svojom raščlanjenošću ove, kao pripadne jedn o j temeljnoj ontologiji, reflektiraju j e d n u temeljnu konstelaciju bitka, bića i biti čovjeka (povijesni sklop), pa, otuda, pri svoj različnosti aktualno izvedenih ili poduzetih regionalno-ontologijskih (u našem slučaju antropologijskih) »nazora«, koji međusobno konkuriraju i pobijaju se, ipak dokumentiraju svoj zajednički povijesni izvor. Slično je na regionalno-ontologijskom nivou: konkurencija filozofijsko-antropologijskih nazora, ma kako oštra bila, ne može zatajiti zajedništvo, čak — istovetnost fundamentalne solu-

cije. Otuda postoji mogućnost da se ispreparira jedna filozofijska antropologija povijesnog razdoblja »omeđenog« spomenutom ontologijskom odlukom. U biti, toliko je filozofijskih vizija čovjeka moguće, ili bar njihovih »tipova«, koliko regija bića dopušta određeni povijesni svijet (konstelacija biti čovjeka, bića i bitka samog), a filozofijska vizija čovjeka kao antropologija uopće vezana je samo za jedan takav svijet (novovjekovni). Međutim, sve te faktičke vizije, makar nikad s antropologijskog aspekta eksplicitno, reflektiraju se u jednoj filozofijskoj antropologiji koja je predtematički već prisutna u općoj samosvijesti razdoblja (u »epohalnoj svijesti«), a eksplicite može biti obrađena samo s onog stajališta koje podjednako nadilazi i prevladava kako fundamentalno-ontologijsku tako i regionalno-ontologijsku (u našem slučaju: antropologijsku) razinu u njihovoj povijesnoj toponomiji. Drugim riječima: sa »stajališta« koje prevladava kako ontologijsku interpretaciju bitka tako i svaku regionalnu, a posebno antropologijsku interpretaciju čovjeka. Zadatak koji je potrebno prethodno izraditi može da bude samo jednoznačno određeno tematsko područje filozofijske antropologije, koje se gubi iz vida u pristajanju uz jednu faktičku antropologijsku verziju i u sudjelovanju u kontroverzama među različitim verzijama.

\*

METODIČKE REFLEKSIJE  
UZ JEDNU FENOMENO-  
LOGIJU ČOVJEKA U  
ANTROPOLOGIJSKOM  
ASPEKTU

Prethodni posao: kritičko-historijsko izlaganje filozofijske antropologije — sastoji se u sistematskom razvijanju onih mogućnosti određenja biti čovjeka koje su već poduzete u faktičkim literarnim dokumentima mnogobrojnih napisanih »antropologija«, kao i onih koje se, ostajući za sada mogućnost, nameću kao konsekvencije takovog jednog zadatka kakav je uopće FILOZOFIJSKA ANTROPOLOGIJA. Nije riječ o pisanju jedne filozofijske antropologije pokraj drugih, nego o povijesnom »sistemu« filozofijske antropologije, to jest o fenomenologiji čovjeka u antropologijskoj verziji (termin

»fenomenologija« — uzet u analogiji s Hegelovom »Fenomenologijom duha«).

Jedina metoda, da bi se takova FENOMENOLOGIJA mogla izvesti, bila bi pro-metoda radikalno apstraktivne analize, krajnje formalizacije, redukcije od svega parcijalnog — rukovođena regulativnom idejom »totaliteta«. Kažemo: pro-metoda, jer se njome postiže samo to da se ne vrše pre-rane hipostaze »parcijalnog«, »empirijskog«, »konkretnog«, pa se tako ujedno s njom skidaju s dnevnog reda nekritički empirizam i nekritička spekulacija, aposteriorizam i apriorizam, i tako dalje.

No, nazivamo je pro-metoda jer ne može osigurati povratak na ono od čega je »apstrahirala«, a samo on jamči puno razumijevanje stvari. Kad bismo, naime, rezultat te apstraktivne metode htjeli, opet, zbog apstraktnosti pretematizirane (u svojoj cjelovitosti nesagledane) cjeline, ispuniti prethodno reduciranom sadržinom, samo bismo zamračili već postignuto i vratili se bez rezultata na početak.

Očigledno je potreban drugi put. Pitanje je: u čemu je bit cjeline (njena cjelovitost) ako ona nije transcendentna nego imanentna, to jest ako osigurava vezu parcijalnog i totaliteta? To možemo sagledati samo ako na ispitivanje cjeline, dobiveno apstrakcijom, primijenimo transcendentnalnu metodu (pri čemu valja da otpadnu asocijacije s kriticizmom ili skolastikom); no, njena je granica u tome što vodi u dualizam fenomenalnog i apriornog, pa nije podobna za rekonstrukciju cjeline s njenim dijelovima, mada o cjelovitosti cjeline može da nam nešto kaže. Regulativna ideja totaliteta uz ovu transcendentnalnu metodičku katarzu neposredno nas dovodi do dijalektičke metode kao puta samozgradnje cjeline, ali sve ovisi o tome koju verziju dijalektičke metode izabiremo. Kao misao cjeline, dijalektička metoda, za razliku od transcendentnalne, može u sebi uključivati opasnost nesagledavanja cjelovitosti cjeline, kao što je transcendentnalna ispuštala iz vida cjelinu na račun cjelovitosti. Stoga dolazi u obzir za prikazivanje imanentnog kretanja fenomenologije čovjeka u antropologijskom aspektu samo dijalektika u svojoj de-

struktivnoj verziji koja ne svršava cjelinom nego iz nje tematizira njenu cjelovitost.

Umjesto konstruktivno-dijalektičke verzije istine: »istina je cjelina«, destruktivna dijalektika polazi od fundamentalnije istine: »cjelina je ne-istina« što ne znači netačnost, ili, čak — laž, nego bitnu neistinu na kojoj se sa svoje strane mogu temeljiti sve moguće istine drugog reda: logičke, moralne, umjetničke i tako dalje. Destruktivna dijalektika rukovođena je povijesnošću cjelovitosti cjeline, te, prema tome, uz sistematsko izlaganje jedne obuhvatne filozofijske antropologije, ujedno dozvoljava kritičko prevladavanje samog ontologijsko-antropologijskog pristupa konstelaciji biti čovjeka, bića i bitka.

Ti me se za kritičko razmatranje filozofijske antropologije otvara dimenzija transfilozofijskog, dimenzija povijesne (ne historijsko-hronologijske) geneze svake moguće filozofijske antropologije.

To što smo ovdje pokazali na razini metodičke refleksije nije u biti ništa drugo nego unutarnja povijest novovjekovne filozofije sagledana u »metodologijskom aspektu«.

Ideja fenomenologije čovjeka u antropologijskom aspektu može se smisleno izvesti samo kao povijest novovjekovne filozofije u cjelini, jer je ova filozofija, situirana u novovjekovnom povijesnom sklopu, svojom bitno antropologijskom orijentacijom, prava i cjelovita Filozofijska antropologija.

Kad su dvadesetih godina našeg stoljeća Scheler i Plesner zahtijevali razradivanje ideje jedne filozofijske antropologije kao najpreči zadatak filozofijskog posla, inauguirajući rapidni njen razvitak svojim temeljnim djelima, nisu oni samo obnavljali antropologizam prve posthegelovske etape suvremenog filozofiranja, još manje insistirali na jednoj pomalo zaboravljenoj disciplini filozofije 19. stoljeća, nego su, ujedno radikalizirajući Dilthejev historizam i prihvaćajući njegov paralelni program antropologijsko-psihologijskog utemeljenja nauke o nazoru na svijet i odgovarajuće napore njegovih učenika u tom smjeru, zapravo vršili pozno ali odlučno prepoznavanje temeljne tendencije čitave novovjekovne misli, epohe građanskog čovjeka.

## II FILOZOFIJA — PJESNIŠTVO — SVIJET

## PITANJE, STRUKTURA I BIT SUVREMENE FILOZOFIJE

BITNO PITANJE  
SUVREMENE FILOZOFIJE

U sljedećim izlaganjima nije riječ o filozofijskim »problemima«, znatnijim ili manje znatnim kako ih nazivaju poznavaoци, o »problemima« o kojima se, kao i o svemu uopće, danas govori »stručnije« nego ikada, jer izgleda kao da ih je moguće »rješavati« samo unutar »struke«, da se stručnost struke i sastoji u tome da sve postaje »problemom« time što je načelno, ako već ne i faktički, dostupno rješavanju. Za takvo stručno problematizirajuće rješavanje sve je, bar u principu, lagano rješivo — samo ako su svi uvjeti za to prezentni — jer ono nikada samo sebe ne stavlja u pitanje i, baš odsustvom te bitne refleksije, dobiva svoju neodoljivu snagu. Kad je filozofija, naročito s 19. stoljećem, pošla putem sistematički razlučenih struka i disciplina, unutar kojih je svaki »problem« našao svoje mjesto, — izgubila je ona karakter odvažnosti koji je imala nasuprot teškoći iz koje se začlnje. Teškoću ne smijemo poistovetiti s kompliciranošću. Ona je nešto krajnje jednostavno i baš zato teško. Tek nekoliko riječi u svakog velikog filozofa, ma kako inače bio opširan njegov opus, lagano dođiruje teškoću i to je dovoljno za njegovu veličinu. K i e r k e g a a r d je smatrao, držeći se izvan »objektivne stručnosti«, da je H e g e l već izašao iz kruga odgovornosti pred bitnim. Nakon njega ponavljaju to svi filozofi egzistencije, ponosni zbog svoje nemirne ozbiljnosti pred zbiljom. Međutim, jedna stvar je »držanje«, čak i ozbiljno i tmurno — iako ne bitno, a druga stvar je odvažnost pred iskonskom teškoćom koju je H e g e l pokazao baš u smirenoj ve-



drini posljednjeg izricanja biti svega što jest. No, analogija s Hegelom više ne pomaže nama današnjima, kao što nas ni »stručnost« ne zadovoljava, kao što nam se ni »egzistentno držanje« ne čini dostatnim s obzirom na bitno pitanje suvremene filozofije. Naša vlastita teškoća, ono posljednje pred čime stojimo kao filozofi danas, ono što filozofiju stavlja u pitanje koje se filozofijski više ne može riješiti — eto, to je ono o čemu je riječ u sljedećim izlaganjima.

**NEIZBJEŽNO PITANJE** Filozofiji je, naime, teško ali neophodno da se orijentira u biti povijesnog vremena kako bi bila su-vremena, a to znači moguća. Ta mogućnost je više od realnosti, jer nas povezuje s onim po čemu jesmo što jesmo, a nismo, naprotiv, stvar (res) među stvarima. Takva moguća su-vremenost omogućuje nas kao ljude i mlloce, a nije nešto što mi možemo posjedovati samo ako pazimo na svekolike događaje današnjice, ako se informiramo o potraživanjima čina koji donose actualitas razdoblja. Stoga se su-vremenost i aktualnost isključuju, premda nismo svagda svjesni njihove razlike, i to, najčešće, ne iz neznanja. »Prešnost«, »urgentnost« zadataka svakidašnjice nije svagda ono neizbježno. Ljudima, kojima nije svejedno da li doista jesu ili tek traju, nema ničega neizbježnijeg od zadatka orijentacije u biti vremena, ali on sigurno nije onaj najhitniji. Hitnost može da nas »pre-hitne«, neizbježnom nećemo nikad izbjeći, iako, doduše, od njega bježimo kad hoćemo biti tek aktualni, čak ažurni. Neizbježnost nije nužnost poput »beziznimnosti zakona«. Možda od neizbježnog najdalje bježimo ako ga shvatimo kao puku nužnost. Pod zakonom nužnosti ne možemo drugačije nego što činimo; ne-izbježnost, naprotiv, baš pretpostavlja da smo se već opredijelili za bljeg, čak da smo mu skloni, da će, dakle, bljeg uspjeti, ako zaboravimo da neizbježnost stoji iza nas kao naša vlastita sjena.

**PITANJE  
NE-MOGUĆNOSTI  
FILOZOFIJE**

Ne postoji ništa neizbježnije od bitnog zadatka filozofije. Pogotovu ne u vremenu kakvo je naše, koje explicite filozofijski tematizira filozofiju stavljajući je u pitanje. Ako je inače filozofija moguća kad se orijentira u biti vremena, sad je ne-moguća baš iz biti vremena. U njoj ona nalazi svoju granicu, jer je bit vremena, kakvo je ovo naše ne-filozofijsko, doista podobna, prvi put za čovjeka naše povijesti, da sebe iskaže bez »transcendiranja« (— to je ono *filein* u *filosofia*—), već u samoj »pojavnosti« i »faktičnosti« — ako čovjek opstane od revolucionarnog obrata u osi svijeta. U ne-filozofijskom, jer doista bitnom vremenu ne može filozofija prijeći svoju granicu ako neće prestati da bude filozofijom. Stoga ona mora, po svojoj najboljoj intenciji, baš to htjeti: u konačnom prelaženju prestati biti filozofijom. Tako ona u prelaženju svoje granice ispunjava vlastitu posljednju mogućnost: uspijevajući u dodiru s biti vremena, postaje ona bitno-ne-moguća. Ne-moguća: to ne znači da je nema, naprotiv, ima je više nego ikada, ali brojčanost je sumnjiva jer svjedoči o svagda iznova pokušanim no neuspjelim potragama za orijentacijom u biti vremena — kao što mogućnost ili nemogućnost umjetnosti ne ovisi o faktičkim »talentima« kojih ima svagda, još manje o broju »reproduktivaca« u doslovnom ili širem značenju riječi, kojima obiluje naše vrijeme. Ne-moguća: to znači nešto mnogo više nego što to »logički pozitivizam«, uostalom još uvijek filozofijski, iako u ime »znanosti«, zamišlja pod »nemogućnošću metafizike«. Ne-moguća: to znači: radi biti povijesnog vremena — do koje je filozofiji kao takvoj stalno — suvišna. »Radi biti suvišna«: to upravo nije njen nedostatak, nego njena prednost, suvišak; da bit bude — filozofija je k tome na putu do onog povijesnog visa na kojem biva su-višna, što ne znači da je nepotrebna, naprotiv: treba je na putu do onog »jedinog što je nužno« (Ernst Bloch).

PITANJE  
OZBILJENJA  
FILOZOFIJE

»Jedino što je nužno« — nalme: z goda biti vremena u misaonom bitku čovjeka i time u bićima što ih on proizvodi, ili, drugim riječima: iskon novog svijeta — ne zahtijeva likvidaciju filozofije u tzv. »realizaciji filozofije u znanostima«, nego traži filozofijske putove nadmašivanja filozofije, na kojima se filozofija ukida podižući se svojim nastojanjem (filein) u ono do čega joj je svagda stalo: da kao sofia odgovara to sofion: Henpanta (Heraklit). Jer, filozofiju je nemoguće ukinuti osim njenim ozbiljenjem (Marx), tj. dovođenjem u svijet onoga što ona u biti jest: nastojanje oko dospijevanja u iskonsku zbornu smirenost sabranog pomirenja jednoga i svega u zgodi svijeta. Samo kad otuda i tako razumijemo Marxov nauk, povezujući ga time s nasljedem povijesti i filozofije, a ujedno mu misaono pomažući u njegovom revolucionarnom prevladavanju, — primamo danas od njega uputu koju je taj veliki učitelj su-vremenosti uputio filozofiji našeg vremena već 1843: bitna mogućnost filozofije danas sastoji se u njenoj ne-mogućnosti. Tu je odgovor na pitanje o današnjoj krizi filozofije, u kojoj je ona stavljena u pitanje i traži svoj sud, — naravno, tek onda odgovor ako ga ne čujemo jednostrano, a to znači: ako ga ne prečujemo. Kad danas slijedimo Marxa da bismo se kao filozofi orijentirali u biti vremena, onda se još uvijek — a pitanje je: do kada? — nalazimo u onoj posthegelovskoj situaciji u kojoj je Marx kao filozof nastojao oko »ukidanja i ozbiljenja filozofije«. To ne znači da nam nedostaju snage misli da se dalje maknemo, nego da je potreban istinski obrat jednog čitavog povijesnog svijeta da bismo se unekoliko približili onome što je Marx nakon Hegela htio, a mi se — u strahu pred »spekulacijom« ili, kako jest, na bijegu pred nelzbježnim — jedva usuđujemo, iako nam se pokatkad čini da smo tome čak bliže od njega. Jer, stvar nije danas ništa »jasnija« nego u Marxovo vrijeme, naprotiv, ona je daleko prikrivenija, između ostalog

jednim aspektom suvišnosti filozofije<sup>1</sup>, što nam objašnjava zašto u Marxovo ime često izbjegavamo ono što je htio.

JEDAN ZADATAK U KRIZI      Što je rečeno, smjera na jedan zadatak filozofije danas. Možda ćemo u tom smjeru nešto pridodati ako promislimo što to znači: kriza filozofije je kriza njene orijentacije u biti vremena. Prvi preduvjeti za to, zaista prvi koraci na tom putu promišljanja krize jesu obrisi jedne strukture suvremene filozofije koja bi, možda sređivanjem izglednog kaosa, mogla ukazati na bit te filozofije.

PITANJE SMISLA  
SUVREMENOG ZBIVANJA  
FILOZOFIJE

Već dosta dugo, zapravo od ponovnog otkrića Hegela početkom XX stoljeća u vezi s produbljenom pažnjom za specifičnost pojava povijesnog svijeta, nastoje ne samo historičari filozofije nego, iznad sviju, i filozofi sami da sve to više uđu u smisao suvremenog zbivanja, ponajprije prikriven šarenim kaosom brojnih pravaca, škola i njihovih nijansi, uzdižući time historiju filozofije na rang filozofiranja o filozofiji. O urgentnosti i aktualnosti tog posla svjedoči niz refleksija o »predmetu« historije filozofije, koji nastaje u to vrijeme i proizvode se sve do danas (Dilthey, Hartmann, Ruge, Rickert, Stenzel, Kroner, Heinemann, Leisegang, Rotchacker, Glockner etc, etc — usp. B. Bošnjak: Povijest filozofije kao nauka, Naprijed, Zgb). U istom razdoblju dobivamo, ne tako brojne, historije suvremene filozofije, različito artikulirane, iscrpnije ili nedostatnije, ali sve podjednako zainteresirane za otkrivanje smisla zbivanja (da spomenemo autore koji su, čini nam se, u tom pogledu najviše dali: Fritz Heine-

<sup>1</sup> Suvišnost: to ovdje, također, znači da je ima suviše — »s višega« — kao filozofije pa je zato valja prevladati da bi došlo na vidjelo ono spram čega je ona danas i svagda na putu — i otkrivajući to i smetajući tome. Stoga se suviše filozofije očituje danas i u brojčanosti, u poplavi kratkotrajnih »filosofema«.

mann, Karl Löwith, Gerhard Lehmann, Herbert Marcuse, Georg Lukács, Ludwig Landgrebe). Tako historija filozofije, pobuđena na to zahtjevom vlastitog uspjeha filozofije — iako joj počesto mogućnost filozofije izgleda kao njena aktualnost —, prestaje biti puka posebno-znanstvena disciplina pa se, po uzoru na jedinu misaonu, tj. filozofijsku povijest filozofije, naime, onu Hegelovu, iako često ispod njegovog »apsolutnog« niveaa — pokatkad uzdiže do eminentno filozofijskog posla. I to ne samo u metafizičkom historicizmu, koji sve pojave povijesnog svijeta, pa među njima i filozofiju, podvodi pod promjenljivu prolaznost vremenitog proticanja i tako ih rastvara u samostalnom značenju, — nego i svugdje ondje gdje je suvremenom filozofu doista stalo da opravdano utemelji vlastiti pothvat prevladavši historicizam. Ulaženje u smisao suvremenog filozofiranja, što ga — ponajprije misleno sasvim neodređeno — tek nekako kronologijski povezano ispituju historičari, a filozofi ih u tome slijede — doista je krajnje važan zadatak. Ta, samo ako se uspije pokazati da prividni kaos u sebi skriva neki red i da brojni faktički filozofeml («izmi») ipak svaki sa svog stajališta i na svoj način dohvaćaju nešto što im podaruje smislenu stabilnost, tek tada će se, umjesto uzaludnog iznalaženja »novih« pravaca unprijed osuđenih na sustajanje, moći iz već poduzetih pokušaja očitovati smisao i time se oni nekako opravdati. No, traganje za tim smislom, koji bi povezivao sve pravce i podarivao im snagu, jest prekoračivanje, da tako kažemo, »empirijskog akta« filozofiranja posredovanjem bitnog, »transcendentalnog«, tj. omogućavajućeg zbivanja filozofije, pa iz toga proizlazi da filozofija danas sve to više, također preko svoje historije, postaje filozofijom filozofije. Ako bude moguće pokazati da je to ona već od posthegelovskih dana do, evo, npr., Heideggera, da je, dakle, za nju bitno traženje orijentacije a ne izvedba, tada to znači da je suvremena filozofija u cjelini kao filozofija filozofije — filozofija krize svoje upitnosti i svojeg prosuđivanja, krize u kojoj se ona ponajčešće nalazi u Münchhausenovoj situaciji hotěći ono nemoguće: da se za vlastiti perčin izvuče iz svoje nemogućnosti. Pa ipak, pred njom, baš

kao takvom, jest njena izvanredna šansa: da uspije, ovaj put doista, time što će se nadmašiti kao filozofija i učiniti su-višnom u ime smislene zbilje same. Samosvijest vlastitog bitnog neuspjeha indicira kritičnost današnje filozofije. Po njoj može ona, ne izgubivši ništa bitno, ne izbjegavajući neizbježno, da dovede svoje misaone napore doista u sklad sa svojim vremenitim udesom koji budućnost pronosi i usmjeruje. Budući udes svijeta koji biva već danas, a neće usljediti tek sutra ili prekosutra, koji je na djelu već s Marxovom viješću — taj traži od filozofije danas da se s njime uskladi, da doista bude primjereno udešena za primanje ove vijesti. Stoga ona u svom nemiru nekako za njega zna, iako često mimo Marxa, kojem još uvijek nema smjelosti da sasvim prizna njegovo radikalno »da« i »ne« s obzirom na svaku filozofiju. Stoga ona s vremenom postaje nekako svjesna ili bar počinje naslućivati da joj sve ovisi o otkriću smisla, tj. bitne orijentacije po kojoj biva suvremenom time što pušta da je sama zbiljska budućnost kao bit vremena nadmašuje.

CENTRALNI MARXOV LIKI  
PROBLEMI POSTAVLJENI U  
FAKTIČKOJ HISTORIOGRAFIJI

Tako sada, u krizi filozofije s njenom šansom, stojimo pred mnoštvom filozofija naoko bez reda i smisla, pitajući za njihovu bit i strukturu, a imajući samo jedno sigurno ime suvremene filozofije koje nas po svojoj vijesti o bitnoj mogućnosti filozofije smješta u suvremenost — ime Karla Marxa! Kako se, dakle, snaći u pitanjima kronologijskog situiranja, omeđivanja, određivanja suvremene filozofije? Treba li u nju računati onu uskodašnju, ili, možda, onu poslijeratnu, ili čak onu između dva rata, ili, možda, filozofiju od početka ovog stoljeća? Kako je onda ako njeni korijeni sežu duboko u prošlost, u 19. stoljeće? Možda je valja započeti s Hegelom — unatoč ocjeni B. Russella — jer se doista, direktno ili indirektno, svi značajni filozofi razdoblja odnose spram njega? Gdje je granica suvremene filozofije s koje se ona sabire

u ono što jest? Može li se ta granica uopće kronologijski odrediti? Nije li takvo kronologijsko određivanje nešto sasvim izvanjsko<sup>2</sup> — Ova pitanja postavljamo imajući u vidu različite faktički poduzete historiografske pokušaje. No, odgovor je dan samom Marxovom središnjom viješću epohe. U njoj počinje odlučan prijelom s novovjekovnim građanskim filozofiranjem. Svi ostali oko Marxa i poslije njega, čak najdaljim svojim dometom, samo prekreću novovjekovno filozofiranje. Od Marxa dolazi obrat u osi svijeta; drugi bi još htjeli izbjeći neizbježno, čak kad deklarativno napuštaju građanski svijet. Tu je teškoća koju nije lako običi, jer nije stvar u pukim riječima, nego u jedva primjetnoj (jer je bitna) izmjeni smjera filozofijskog pitanja, koja priječi da se izneseno opet interpretira u duhu staroga. Jedni od sviju historičara filozofije to su naslutili, iako nedovoljno, Karl Löwith i Ludwig Landgrebe; marksist Georg Lukács, na žalost, nije, iako je pun riječi o nečuvenoj novosti marksizma (usp. njegovu knjigu »Die Zerstörung der Vernunft«).

RASČLANJIVANJE ZADATKA Postavljeno je pitanje o strukturi suvremene filozofije da bi se iz nje sagledala njena bit. To, kako stvar stoji, implicira tri pitanja:

1. Pitanje datuma, ne u kronologijskom, nego u bitnovremenitom smislu. Otuda ono u sebi uključuje: a) pitanje vremenitosti novovjekovnog, građanskog svijeta kojemu pripada i suvremena filozofija; b) pitanje modifikacije te vremenitosti s obzirom na građansku suvremenost; kao i c) pitanje nove vremenitosti (iskona budućeg svijeta), koja se počinje očitovati u krizi starog svijeta. Ujedno postavljeno ovo tročlano pitanje glasi: kako se

<sup>2</sup> Bit vremena nije ništa kronologijsko: nešto što je doista bilo, to jest i bit će i onda kad prođe puka novost dana ili čak i danas još nenastalo sutrašnje. Vrijeme, kao zbivanje unaprijed, iz budućnosti donosi bilost i prisutnost koje ostaju, a kronologija poznaje samo prošlost i sadašnjost, koje obje nepovratno prolaze, zapravo prestaju u prvom slijedećem času, a ovaj u slijedećem, etc.

to filozofijski očituje kriza da od nje valja datirati suvremenu filozofiju?

2. Pitanje artikulacije suvremene filozofije, njenih etapa i njihovih suprotnosti. Ma kako bilo neophodno početno empirijsko konstatiranje faktičke srodnosti pravaca kao preduvjeta ikakvog grupiranja, ipak mora artikulacija, ako je filozofija doista nekako u vezi s biti vremena, proizlaziti iz krize starog svijeta koja je ujedno iskon novog — pa su time bitno ograničene mogućnosti orijentiranja u biti vremena. Drugim riječima: artikulacija mora iskazati bitne mogućnosti. Naravno, to je moguće pokazati samo u vezi s trećim pitanjem. Zato je drugo pitanje, pitanje strukture, tek preduvjet postavljanja bitnog pitanja.

3. Pitanje općeg karaktera sviju filozofija razdoblja. Ako bude moguće pokazati da je značajka sviju filozofija razdoblja to što se tako orijentiraju u biti vremena da naposljetku filozofiraju o filozofiji, onda se tim pitanjem, dovodeći filozofiju u pitanje, tematizira bit vremena. Zato to pitanje nazivamo bitnim pitanjem.

#### AD 1.

SVIJET — VRIJEME — FILOZOFIJA Vrijeme nekog povijesnog svijeta nije tek omeđeni razmak u beskrajnom proticanju »momenata«, dodjeljen tom svijetu, nego samo bivanje tog svijeta, njegovo »dorzivanje«, »dovršavanje«. »Zrelost«, »svrha«, pri tome, postavljene su već u samom »aktu« bivanja. Iskon svijeta i njegove faktičke mogućnosti sabiru se u nenadmašivom »središtu«, u »apsolutu« koji nije drugo nego povijesno jednokratično<sup>3</sup>. Vrijeme, dakle, nije puki »okvir« zbivanja, nego »unutarnji« smjer — zbor svega što se zbiva. Vri-

<sup>3</sup> Usp. Povijesni odnos i povijesno mišljenje. o. zbirka.

jeme nije prazno, sadržatelj sadržaja, nego punina, »intenzitet« zgoda i nezgoda nekog svijeta. Ako se povijesni svjetovi razlikuju po onome kako i što proizvodi i tko proizvodi, onda vrijeme podjednako varira, jer je sama »duša« proizvodnje. Ako se novovjekovni čovjek odnosi spram svega što jest kao spram predmeta svojih radnih čina u kojima stvari čini »uradcima« i tako im uzima osebičnost i njihovu »svrhu« premješta u nadstvarnu »vrijednost« radi koje jesu, onda i vrijeme tih čina, kao radno vrijeme, nema smirenosti u sebi, nije »dopuštanje« i »opuštenost«, nego gonjenje unutar pogona sa »svrhom« da se radni proces, jednom dovršen, odmah dalje produžuje i ne smiri nikada. Novovjekovni čovjek je čovjek kojeg proganja njegov vlastiti odnos spram svega što jest da bi ga on svagda iznova, na sve široj i organiziranijoj osnovi obnavljao kako bi dostigao *a k t u a l n o s t*, tj. dani mu bitak, koji bivstvuje tako da mu izmiče. Biti svagda znači i: »još-ne-bititi«, »više-ne-bititi«. Tvorci tvorbe, čovjek-tvorac pretvara svijet u tvornicu i njenu okolicu. Slobodno vrijeme snižava se do predaha u radnom vremenu. Ono nije vrijeme »dokolice i više djelatnosti koja ima umjetnički karakter« (Marx), nego vrijeme radnog efekta koncentriranog na aktualnost, ažurnost. U radnom je vremenu sve sračunato na »plodnosno« trošenje i ponovno urađivanje radi trošenja nečeg što u svom trošenju nadilazi sebe u drugom koje predstoji kao »svrha«. Jer sve se troši: radna snaga, vrijeme, sirovine, oruđa, strojevi, ustanove, i opet za trošenje obnavlja sa svagda »transcendentnom svrhom« profita, viška vrijednosti, novca u kojem se oličuje postvareni proces rada. Novovjekovna filozofija, koja se orijentira u biti tog vremena za rad i u njemu nalazi mjerilo bitka i nebitka, sva je sračunata na dohvaćanje i iznošenje »transcendentne svrhe« svega, na njeno uvlačenje u aktualan proces rada. U ko-agitaciji Descartesovog »cogito ergo sum« dan je jedino moguće, tj. ideologijski, izraz za sračunati rad kao kriterij zbilje svega što jest. Hegel je jednom za svagda, i s te pozicije neopozivo, fiksirao »nunc stans« toga rada koji po-imajući svoje uradke sam sebe po-ima u apsolutnom pojmovnom krugu. U mjeri vremena građanskog svijeta sadržano je da se poslije Hegela filozofijski ne

može bit vremena odrediti drugačije nego kao vječno vraćanje jednakog (Schelling, Nietzsche). Specifičnost posthegelovske i antihegelovske filozofije jest u tome što hoće *r a z b i t i* taj besmisleni, nihilistički krug rada, no kako nedostaje revolucionarni obrat koji jedino otvara krug, preostaje bijeg u »život«, »egzistenciju« etc, bijeg u *c e n t a r* kruga — u novovjekovni jednokratni odnos bitka, biti čovjeka i bića, koji se, budući da je rad sve prekrio, može razumjeti samo polazeći od onoga koji radi ili od onoga koji ne-radi, — od čovjeka činioca u aktivnom ili pasivnom smislu. Bijegom u *c e n t a r* kruga, jer je periferija neprobojna, obnavlja se, konačno, besmisleno okretanje u svoj svojoj žestini. Posthegelovska filozofija, obraćajući se pretpostavci novovjekovnog svijeta, njegovom centru, da bi stekla orijentaciju u njemu, stavlja time sebe kao bitnu orijentaciju u pitanje. S jedne strane, povlačeći se u *c e n t a r*, abdicira ona od svoje unutarnje ambicije da faktičnost pomiri sa smislom, a, s druge strane, nedostatkom revolucionarnosti promašuje izvrsnu priliku da smisao pomogne unijeti u faktičnost. Tako ona dolazi u svoju krizu, koja je osuđuje, jer, želeći se orijentirati u *b i t i* vremena, ipak ne nalazi puta da radi nje svoju upitnost prevlada u svom ozbiljenju, da svoju krhku sadašnjost nadmaši u iskonskoj budućnosti.

**FAZE NOVOVJEKOVNOG FILOZOFIRANJA** Kao su-vremene, tj. k biti našeg pre-vratnog vremena obraćene i ujedno u z iskon ali ne i u njemu stojeće, sve

filozofije razdoblja, ma kolika inače bila razlika među njima, sabiru se u toj specifičnoj posthegelovskoj situaciji i antihegelovskoj usmjerenosti »silazne« faze novovjekovnog, građanskog filozofiranja. Kad razlikujemo između »uzlazne« i »silazne« faze novovjekovnog filozofiranja, slijedimo promjenu smjera vrtnje radnog kruga, koji se obnavlja u časovitoj sadašnjici. S tom promjenom vrtnja se ne koči, svijet ne dolazi do sutona, naprotiv, radni se dan rasprostire, preko svega što jest. Zato filozofija nema više što da u svijetu osvjetljava pa silazi do baze svijeta, u samo svjetlo, u akt rađenja. Sada se vrijeme sadašnjosti intenzivira u

aktualni trenutak, a time posvema diskontinuiraju bivstvovanje, usitnjavaju u besmisao pukog trudenja, čak i onda ako su napori tehnički smanjeni na minimum. To je korijen strogog podvajanja na »izvanje« i »unutarnje«, »javno« i »privatno« etc. Filozofije »uzlazne« faze nisu zato »smislenije« od filozofija »silazne« faze, nego se drugačije odnose spram biti novovjekovne povijesti iz koje filozofije obiju faza crpu svoju životnu snagu. Dok su filozofije »uzlazne« faze od Bacona i Descartesa do Hegela orijentirane u biti vremena tako da je ekspliciraju i time otkriju horizonte svijeta iz mogućnosti građanskog povijesnog odnosa, dotle su filozofije »silazne« faze usmjerene na tematiziranje te »pozicije«, nezadovoljne svijetom, a time ujedno dosadašnjom orijentacijom filozofije. Tematiziranje pretpostavke svijeta i filozofije u potrazi za istinskom orijentacijom — jedno je isto zbivanje. Specifična je to povijesna konstelacija, da riječ o filozofiji indicira razdoblje u njegovoj biti. U »uzlaznoj« fazi novovjekovno filozofiranje, polazeći s vremenito-povijesno odmjerenih pozicija, uzlazi do maksimalnog ekstenziteta i obuhvaća, u principijelnoj anticipaciji, sva bića dostupna unutar povijesnog svijeta. U »silaznoj« fazi, ne napuštajući nikada ono što je ranije dohvaćeno, silazi suvremeno filozofiranje do maksimalnog intenziteta s obzirom na same pozicije i stavlja ih, opet anticipirajući posljednje mogućnosti, u pitanje. Time se povijesni odnos, kao i nastojanje čovjeka da se u njemu navlastito smjesti — tematiziraju kao filozofijsko pitanje kat' egzohen.

#### FILOZOFIJA KRIZE

Stoga su suvremene filozofije eminentno filozofije krize same filozofije i svijeta kojem ona pripada, iako to nikako ne znači da svijet, uslijed kakvog filozofijskog dekreta, neće dalje trajati u »razvojnom« ponavljanju jednakog. Samo što, uprkos »razvojnom prosperitetu« u tzv. »materijalnoj« sferi, filozofijska »epohalna svijest krize« sve to više raste, i ne samo izvanjski motivirano. Svijet može potrajati,

ali se filozofija, unatoč naporu da i sama potraje s njime — kao npr. nešto praktički ili znanstveno »korisno« (pragmatizam, scijentifički pozitivizam) — neće moći time utješiti ako hoće da opstane kao filozofije. Otuda karakterističan nemir filozofije danas: npr., posezanje za suviše »konkretnim« (Sartre i dr.). — Tako filozofija razdoblja ima svoj udes: kao filozofija krize, iznosi ona krizu na vidjelo čak i tamo gdje je jedva vidljiva, no kako nije bitno revolucionarna, nego upravo pripada krizi kao rastvaranju svijeta i nje same pa je, zato, ne prevladava, to svi njeni odgovori sračunati na »rješenje« krize samo još više podubljuju razmjjer krize. Tad se zbiva da se filozofija koncentrira do šutnje (Jaspers). Filozofijska svijest o krizi, iako svagda ne vidi izvor krize, ipak indicira svoju pripadnost krizi u toj mjeri da, osvješćujući krizu, upotpunjuje ovu u njenu samoobjavu. Svijest krize pokazuje razmjjer krize. Utoliko suvremene građanske filozofije, naravno, ukoliko su doista suvremene, a ne tek modne i današnje, ukoliko dakle dopiru do biti vremena, iskazuju korijen krize, mada u svojoj pripadnosti krizi ujedno prikrivaju taj korijen. U tome je sadržan jedan važan momenat: funkcija otkrivalačkog prikriivanja krize kvalificira suvremene filozofije tako da mogu postati primjereno tematičko područje istraživanja krize građanske povijesti. Ako te filozofije uspijevaju da u vlastitoj upitnosti nekako iznesu bit zbivanja na vidjelo, ako se kao opstojne u svom udesu tek uspostavljaju po nekoj, makar samo unatrag i u sadašnjicu okrenutoj vezi s ovom biti, tada nema druge mogućnosti za kritičko, izmjeni u novo posvećeno ispitivanje još ne sasvim vidljivog iskona budućnosti, nego putem i posredovanjem njegovim u djelu filozofija, koje su, tematizirajući krizu novovjekovnih pretpostavki, same sebe stavile u pitanje i time na djelu potvrdile Marxov zahtjev nadmašivanja filozofije u etabliranju svjesnog bitka, bivstvujuće svijesti. Jer ne može se nekim prividno prethodnim načinom pristupiti krizi vremena, a tek onda »komparirati« ova kriza s filozofijskim refleksom. Iskonska kriza slobodnog vremena kroz krizu

radnog vremena koje se iscrpljuje u aktualnosti kriza u kojoj se naziru obrisi onog za čim filozofija teži — ne očituje se nigdje drugdje do na području filozofiranja koje pripada krizi. Tome je tako jer je filozofija usmjerena na bit vremena, pa je njena orijentacija u njoj — ako ta orijentacija pogađa filozofiju samu — »fenomenologija« (u Hegelovom smislu) krize. Tematsko fenomenalno poprište krize jesu filozofije krize, jer kao filozofije govore o krizi i ujedno iznose krizu na vidjelo kao njene, njoj pripadne i u njoj samo upitne. Filozofija krize jest kriza prisutna u filozofiji i kriza filozofije kao takve. Tako se zatvara krug povijesnog svijeta. Otuda je nemoguće primjenjivati na ispitivanje suvremenih filozofija samo sociološki razmjere kritike (kako je to, prije svih, učinio G. Lukács), jer ovi nikada ne dotiču njihovu filozofijsku dimenziju. Između tih filozofija i Marxove filozofije nadmašivanja filozofije moguć je kritički razgovor i borba samo na filozofijskoj razini. Marksizam kao filozofija je tek tu s njima »na ravnoj nozi«, ali ih nadmašuje kao ne-filozofija, u čemu ga one, kako stanje stvari pokazuje, više ne mogu slijediti. Ukoliko nisu »pseudofilozofije« (npr. tzv. nacionalsocijalistički nazoni o svijetu«), zahtijevaju filozofije da im se filozofijski pristupi. Nadmašiti se mogu samo ozbiljenjem: pro-iz-vodnjom smislene zbilje u cjelini povijesnog sklopa. Ali put nadmašivanja vodi kroz filozofiju. Sve ostalo je »likvidatorstvo«. Filozofijski pristupiti, to ne znači niti samo problematski, niti tek historijski, historiografski. Nema perenirajućih, »vječnih problema, koji bi ostali isti za svako filozofiranje, ali nema ni pukih »historijskih« postavljanja pitanja i odgovora na njih koji bi se svodili na »izražavanje« nečega što je danas već prošlost pa nas zato više ne obavezuje. I »vanvremensko« tretiranje filozofijskih »problema« i historicizam podjednako mimoilaze, štaviše, nište živo djelo filozofiranja. Stoga je mogućnost dijaloga temeljno pitanje filozofijske historiografije filozofije, posebno one suvremene.

KORIJEK DIJALOGA SA  
SUVREMENIM FILOZOFLJAMA  
ZAPADA

Ako je čovjek povijesno biće koje se po svojoj biti smješta u cjelinu povijesnog sklopa pa tako tek po njemu, u njemu i s njime uopće jest, onda je preduvjet razgovora između filozofija dopiranje sugovornika u zbilju onog po čemu oba jesu, orijentacija u biti (smislu) vremena. Koliko će im to dopiranje doista uspjeti, ne ovisi nikada samo o »spekulativnoj« snazi mislilaca nego, prije svega, o šansi koju za to pruža sama bit vremena. U razdoblju krize, kakvo je ovo naše, može prepirka o »pravom putu« filozofije samo tada donijeti ploda ako mišljenje, koje najvećma nastoji oko smještaja u istini, uzmogne doprijeti do povijesnog izvora protivničke misli tako da se dublje od nje smjesti u tom izvoru. »Dublje« to znači: u smjeru iskona budućnosti, koji, iako prikriven, podaruje snagu i samom protivničkom mišljenju, po čemu, onda, ono i ima karakter su-vremenosti. Ovo dopiranje u »zbilju« i jest istinsko djelo kritičke misli u zbiljskom zamahu nadmašivanja filozofije, nakon što je filozofija starog svijeta već iznijela na vidjelo sav domet svoje povijesne pozicije pa se u svom bitnom orijentiranju sama stavila u pitanje. Međutim, istinu svojih pozicija, iz koje biva buduće, ne može filozofija usmjerena na same pozicije ni uočiti a kamoli iznijeti, jer ne su-djeluje na njenom odjelovljivanju. Zato svako »razjašnjavanje« revolucionarne, obratu povijesti obraćene misli, sa filozofijom, koja pripada staroj povijesti, u biti svojoj jest zbiljsko tematiziranje istine stare povijesti. Zato je kritičko mišljenje, koje, nadmašujući sebe kao filozofiju, izlazi iz krize oslanjajući se na već prisutnu istinu u zbivanju nove povijesti kroz krizu, — nužno povijesno, u cjelini povijesnog oklopa smješteno mišljenje, koje je strano svakom relativističkom historicizmu, jer je posvećeno istinitoj budućnosti koja sada i svagda svemu podaruje stalnost. — No, važno je imati na pameti da u našem vremenu krize starog i krize novog — novo mišljenje može uspjeti samo kao povijesno uviđanje istine kritiziranih filozofija. Otuda dijalog nije samo moguć, on je neizbje-

ž a n. Ako su građanske filozofije doista filozofije, a ne samo sociološki interesantni fenomeni, onda se mogu »pobijati« samo zbiljskim nadmašivanjem, a nikako frontalnim odbijanjem koje se, uslijed same stvari, svrstava u red filozofija koje su u pitanju. Zato je filozofijska dilema danas: ili filozofija starog svijeta, koja ga na kraju vlastitom upitnošću ostavlja da traje, ili mišljenje budućnosti u krizi, koje filozofijsko nadmašivanje filozofije povezuje s ozbiljenjem novog svijeta.

## AD 2.

ETAPE SUVREMENE FILOZOFIJE Kad u artikulaciji suvremene filozofije razlikujemo »etape«, ne smiju se one shvatiti samo po faktičkom kronološkom redosljedu, makar od takvog redosljeda i valjalo poći. Jednom već etablirana, djeluje neka etapa i dalje u »vremenu« slijedeće i slijedećih. Tako se čitava situacija komplicira. No, to nas ne smije smetati pri prepravljanju tipova orijentacija, kao ni pri konstrukciji ritma u izmjeni etapa ili unutarnjih suprotnosti etape. Nadalje, redosljed etape ukazuje na naizmjenično obnavljanje preokupacija prve među njima, etape u kojoj filozofija nastoji oko ustanovljavanja krize svijeta, i to kao njegova kritika i kritika dotadanih filozofija s Hegelovom na čelu. Stavljajući u pitanje orijentaciju »uzlazne« faze novovjekovnog filozofiranja, filozofija ove etape ujedno otpočinje stavljanjem same sebe u pitanje. Za većinu reprezentanata te etape karakteristično je nastojanje oko »prevladavanja« filozofije (F e u e r b a c h: *Meine Philosophie ist keine Philosophie*). Istu intenciju, katkad radikaliziranu katkad ublaženu, nalazimo u trećoj etapi, kad se filozofija, obraćajući se životu, suprotstavlja scijentizmu i optimističkom tehnicizmu prijašnje (druge) etape, pa se sama kao »životni izraz« »prevladava« bilo u »čistom doživljavanju« života bilo u vanteorijskom aktivizmu. I peta etapa, građena na iskustvu ranijih a posebno

četvrte, u kojoj se filozofija pokušava konsolidirati i tako vratiti na vedri univerzalizam »uzlazne« faze, obnavlja kritičke teme prve, a ujedno i treće etape. Egzistencija čovjeka u njegovoj radikalno kritičkoj situaciji dovodi u pitanje smislenost tzv. »izvanjeg svijeta«, pa ukoliko se on ne »intimizira«, sagledava se kao nešto po egzistenciju neutralno. Filozofija kao »srž zbivanja egzistencije« gubi svoju refleksivnu posebnost pa postaje bitnim momentom strukture egzistencije koja kao takva indicira problematičnost čovjeka. Upitnost filozofije suvremenog razdoblja prisiljava egzistenciju čovjeka da govori filozofijski. To, naravno, odgovara posvećenoj uzdrmalosti čovjeka starog svijeta u njegovom središnjem odnosu spram svega što jest. Konačno, šesta etapa, kojoj su sve prethodne poslužile u radikaliziranju svijesti krize i »konačnog stanja jedne duge povijesti«, nastoji oko prevladavanja te povijesti destrukcijom samih pretpostavki svega filozofiranja u ime nathistoricistički razumljenog povijesnog zbivanja samog, u kome misao više ne postavlja u svom radu bića svijeta, nego, primajući povijesne »migove«, otvara obzore opuštenog kazivanja nadolazećeg. Po centralnoj povijesnoj orijentaciji navraća se sada misao, preko svih jednostranosti ranijih etapa, na teme Hegelove i Hegel postaje pravi sugovornik u dijalogu oko prevladavanja krize filozofije. Tako se u šestoj etapi, u neposrednoj blizini Hegelove tematike, pokušava izvesti obrat u mišljenju, i samo on, kako bi se priredio put izvornijeg mišljenja. Ova etapa je temeljno instruktivna po su-vremenu konstelaciju filozofije, jer pokazuje 1. da se još uvijek, baš filozofijski, nalazimo u posthegelovskoj situaciji; 2. da sve u filozofiji i s obzirom na nju ovisi o orijentaciji u biti vremena; 3. da, i to je najvažnije, temeljni »obrat«, koji se traži, ne može više biti čin filozofije, nego, naprotiv, filozofija mora radi sebe biti na putu k djelu obrata. Ta treća tačka bitno nedostaje mišljenju šeste etape, koje uslijed toga ostaje, volens nolens, u ideološkom elementu<sup>4</sup>, ili, govoreći jezikom same te etape: ostaje metafizično i onda kad nastoji

<sup>4</sup> Usp. *Fenomenologija ideološkog i ideološki karakter filozofije*. ova zbirka.



do prijeti u bit metafizike. »Nadmašivanje metafizike« ne može uslijediti u novom, na blizini izvornom grčkom mišljenju utemeljenom, »kazivanju«, poput onog pjesničkog (koje bi valjda trebalo da bude garant protiv zapadanja u metafizičko »predstavljanje«) — nego samo putem bitnog vezivanja uz krizom pripremljenu, revolucionarnu izmjenu starog u novi svijet.

Tako se, jasnije nego ikada, upravo u šestoj etapi, koja resumira napore sviju prethodnih, očituje da je nedostatak revolucionarnosti granica rješenja upitnosti filozofije.

Što se pak sviju etapa tiče, treba još napomenuti, iako se to ovdje ne može izvoditi, da sam Hegelov mislilački razvoj — anticipira u bitnom, ne u izvedbi, kretanje tih etapa. Po svom postavku, i filozofije krize, i filozofije života, i filozofije egzistencije, kao i filozofije znanosti i univerzalne sinteze predstavljaju »momente« Hegelovog obuhvatnog sistema apsolutnog poimanja (Geist), »momente« koji su se urotili protiv cjeline, ali je upravo kao djelomični ne mogu razbiti, nego je svaki put samo jednostrano osvjetljavaju i tako ostaju sa svom svojom opozicionalnošću unutar svijeta kojeg je Hegelova filozofija i središnji i totalni izraz. Novost spram Hegela ne leži ni u novim »metodama«, ni u novim »problemima«, ni u »sistematičkom« izvođenju — nego u kritičkoj svijesti novog orijentiranja, koje se isto tako često poduzima koliko se svagda iznova pokazuje bezuspješnim, jer ne vodi nadmašivanju filozofijske situacije, nego pukom preokretanju smjera filozofijskog interesa. Međutim, fundamentalna tema orijentacije filozofije nedvosmisleno indicira bitno pitanje filozofije danas. Nadmašivanje filozofije u njenom revolucionarnom ozbiljenju, kao i filozofijski putovi za to potrebni — to je još uvijek neizbježno pitanje filozofije kojim ona stiče datum suvremenosti.

FILOZOFIJA KRIZE I Četrdesetih godina XIX-og stoljeća  
FILOZOFIJA KAO KRITIKA ča započinje suvremena filozofija  
kao kritika »uzlazne« faze novovjekovno-građanskog filozofiranja. Kritika je filozofijski in-

spirirana pitanjem: kako je moguća filozofija nakon Hegela? Hegel je oličenje svega dotadanjeg, jer, svi to vide, različiti putovi »uzlazne« faze vode svi k Hegelu. Prevladavanje Hegela jest preduvjet novog filozofiranja. No, može li se Hegel prevladati u njegovom elementu, u elementu misaonog zahvata i postavljanja zbilje? Nitko ne može biti misaoniji od Hegela; zato treba naći novi element filozofije. To je moguće ako se propitaju pretpostavke Hegelove filozofije i svih prethodnih filozofija novog vremena. Kako je bilo moguće da Hegel dođe do jednadžbe: stvar mišljenja jest apsolutna misao u krugu svojih raščlanjenih momenata? To je bilo moguće samo jer je predmetno mišljenje čovjeka važilo kao paradigmatički pristup svemu što jest. Već od Grka, a onda naročito s novim vijekom, čovjek se razumijeva kao »animal rationale«, živo biće koje ima razum. U svojoj srži svaki čin čovjeka jest čin racionalnog mišljenja. Što nije racionalno, nadilazi čovjeka. Racionalan odnos (teorijsko-praktički) moguć je, pak, samo onda ako je i ono na što se odnosi primjereno racionalnom. Subjektivno i objektivno racionalno tako se, po svojoj mogućnosti, temelji na racionalnom, koje je ujedno i supstancija i subjekat čitavog procesa. Čovjek je subjekat po participaciji na apsolutnoj supstanciji-subjektu koja u svom samorazvoju aktualizira sve što jest u njegovom bitku. Biti znači: biti postavljen od apsoluta. Apsolut je postavljanje par excellence. Mišljenje kao zbiljski proces, tj. upravo odnošenje spram apsoluta, nije drugo nego samoekspliciranje apsoluta u čovjeku kao središtu procesa. Čovjek je bespovratno uvučen u krug apsolutnog utemeljivanja svega, dovođenja u vezu s apsolutnim samopojmanjem-samozahtom. Kao središnji momenat tog kruga, čovjek stiče neograničenu moć nad svim što jest, pa čak i sam apsolut postaje njegov predmet i u toj predmetnosti sam se konstituira, a time ujedno čovjeka uvlači u svoju dimenziju. Ako čovjek jest po apsolutu, apsolut jest po čovjeku. Ali ujedno kao postavljanje apsolutnog racionaliziranja svega, čovjek jest samo momenat i objekat u totalnom krugu aktualiziranja. U tom dvojakom položaju, koji ideologijski slika

kretanje nadljudsko-ljudskog cjelokupnog procesa kapitalističke produkcije, utemeljene na »otuđenom radu« (Marx), sadržana je i mogućnost bezgraničnog gospodarenja (»slobode«) svime što jest, mogućnost moći i ujedno mogućnost posvemašnje ne-moći čovjeka u svijetu. Hegel je dokraja izveo »misao slobode«; tamnu stranu svega vidio je samo kao popratnu pojavu na putu »svjetskog duha« kroz povijest. S preokretanjem smjera filozofijskog interesa, s obraćanjem pretpostavkama novovjekovnog svijeta — tematizira se ta tamna strana: »iracionalno«, »pojedinačno«, »nepredvidljivo«, »emocionalno«, »volitivno«, »zbijsko«, »tjelesno«, »osjetilno«, »subjektivno« etc. Čovjek nije »animal rationale« i svijet nije racionalan, naprotiv, svijet je objava tamnog pratemelja i bezdana, »pozitivne« neshvatljive slobode (kasni Schelling), fundamentalne supstancijalne volje, dok intelektualna predstava čini samo površinu (Schopenhauer). Čovjek je prirodno biće roda, tjelesno, osjetilno i sve »apsolutne« relacije koje je Hegel opisao nisu drugo do odnosi individuumu ljudskog i roda »čovjek« (Feuerbach), pa i sam taj rod kao i ljudska kritička svijest (Br. Bauer), kao i supstancijalna narodna mltska svijest (Strauss), nisu nego »apstrakcije« i »hipostaze« slične Hegelovoj »ideji« — zbiljski je samo egocentrični pojedinac (Stirner). No, ni on nije ništa veliko, nego tek kreitura postavljena apsolutnom, nedokučivom moći, nikakav gospodar, nego izopćenik iz raja, zdvojna, smrtna, bojažljiva egzistencija (Kierkegaard). Tako, pak, izvrnut svijetu moći, koji se neprestano obnavlja u besmislenom trošenju snaga, i sam jedan kvantum moći koja se dionizijski rasipa, čovjek, »približno« biće između životinje i nad-čovjeka, ima jedinu šansu u »amor fati«, u prihvaćanju tog svijeta volje za moć koji će ga sigurno raznijeti da bi ga opet jednom vratilo u jednak položaj na kojem može ili zdvajati ili izdržati (Nietzsche). To su neke, glavne, pozicije te etape. Kao »prekretnica« u zbivanju novovjekovnog filozofiranja, kritička filozofija Schopenhauera, kasnog Schellinga, Straussa, Bauera, Feuerbacha, Stirnera, Kierkegarda, Nietzschea i dr. suprotstavljaju se novo-

vjekovnom filozofiranju na čelu s Hegelom, tražeći novu jednu orijentaciju u zbilji, i u vremenu, ali ostaje ipak, unatoč toj kritici, u okvirima novovjekovnog filozofiranja, prihvaćajući njegov apsolutni subjektivizam reduciran na upitni antropocentrizam, kao i njegovo iz rada kao otuđene biti čovjeka u odnosu spram bitka proizašlo shvaćanje vremena kao indeksa »zbijsnosti«, tj. »aktualnosti«. Tako ova filozofija krize prihvaća izvor krize (»Rad«), a bori se protiv njenih manifestacija. Iako se obraća explicite samom novovjekovnom čovjeku (»radniku« i »neradniku«, Marx), a ne više njegovom svijetu, kritička filozofija prekretnice-krize ne prelazi preko njega otkrivajući izvorne, iskona dostojne mogućnosti novog svijeta, nego siari svijet tek iznosi u potpunosti njegovih mogućnosti. Tako ona kompletira kao »pasilika« novovjekovno filozofijsko zbivanje, njegov optimistički, osvajački prodor k bićima kao učincima čovjeka-subjekta u apsolutnom radnom procesu pestmističkim, brižnim vraćanjem nemoćnog ali »odlučnog« pojedinca na restringirani trenutak egzistentne prisebnosti, što tek posvema oslobađa ubranu, svemu ljudskom nadmoćnu vrtnju »apsolutnog kruga« novovjekovnog svijeta. Kritizirajući novovjekovnu »uzlaznu« filozofiju i time svijet kojemu ova pripada, stavlja filozofiju kao kritika u krizi samu sebe u pitanje. Kako, dakle, da nakon Hegela uspije kao filozofija? Time što će okrenuti leđa faktičkom svijetu vraćajući se u »novi element« mišljenja, naime u stare ali sada sasvim gole, optimizma lišene pretpostavke, okrećući leđa svojem pozivu orijentiranja u vremenu, i to u ime orijentiranja u biti vremena, postajući bitno nesigurnom, prividno to emfatičnije izražavajući sigurnost u sebe i — prepuštajući glavnu cestu filozofiranja onoj orijentaciji koja će se znati »uskладiti« s tokom novovjekovnog zbivanja koji se odsada sve to više ubrzava. Svi filozofi prve etape ostaju tako bitno outsideri faktičkog zbivanja.

Filozofija krize i filozofija kao kritika suprotstavljaju se, dakle, Hegelovom pojmovno-radnom »krugu« totalne zahvatne dostupnosti svega što postoji, nastojeći da taj krug razbiju, no ne napuštajući »aktualnost«, tj. ontologij-

sku i ontohronijsku orijentaciju novovjekovnog filozofiranja. Filozofija se suprotstavlja Hegelu, ali time ujedno zbilji građanskog svijeta koji je već dotjeran vlastitom dijalektikom »postvarenog učinka« u slijepu ulicu. To je filozofija krize građanskog svijeta i sebe same u ime nečega ne-filozofijskog, u ime »zbilje«. No, ta zbilja nisu drugo nego »pozitivnih« predznaka lišene pretpostavke novovjekovnog povijesnog sklopa u kojem čovjek jest radnik i ne-radnik, čovjek izgubljen u svijetu i čovjek na bijegu iz svijeta.

Stavljajući u pitanje filozofiju u ime bitne orijentacije u vremenu koje je shvaćeno u krizi (»nemati vremena za...«), predstavlja ova etapa paradigmatičku orijentaciju suvremene filozofije, pa će se na nju navraćati sve žive filozofije razdoblja. Osobita je Löwithova zasluga što je, nasuprot oficijelnom zanemarivanju ove etape sa strane školske historiografije, uspio u svojoj knjizi »Von Hegel zu Nietzsche« (Kohlhammer, Stuttgart, 4. izd. 1958) pokazati presudno njeno značenje.

Sve ostale etape suvremenog filozofiranja reproducirat će, pozitivno ili negativno, »pozicije« filozofija ove etape.

FILOZOFIJA ZNANOSTI I FILOZOFIJA KAO ZNANOST Kao reakcija na kritičku filozofiju »prekretnice«-krize javlja se druga jedna suvremena građanska verzija filozofije: filozofija kao znanost. Sa svoje strane ona još više produbljuje distanciju spram Hegelove znanosti apsoluta, koju odbacuje kao »pijanu spekulaciju«, ali samo zato da bi etablirala apsolutnu znanost kojoj se u njenom faktičkom poslu ne može više ništa oteći. S razvojem prirodnih i historijskih znanosti, a s osloncem na tehnički razvitak i ekonomsko-političku konsolidaciju građanskog društva, filozofija poprima »realističko-skroman« oblik znanstveno-školskog filozofiranja. Budući da znanost važi kao primjeren pristup svemu što jest, budući da je ona već podijelila predmetne sektore unutar svojih specijalnih struka, filozofiji preostaje da u naknadnoj refleksiji ispituje »gnoseologijske« pretpostavke znanstvenog posla, dakle, da zbilju ostavi po strani i ispituje znanstvenost znanosti po kojoj, onda, i sama treba da dobije »ozbiljni«

karakter. Tom svojom orijentacijom, koja joj se čini doista utemeljena u vremenu znanstveno-tehničkog progressa, filozofija i opet tematizira samu sebe. Mnoštvo filozofija te etape, toliko diferentnih međusobno, ukazuje na upitnost same orijentacije, kao i na neuzgrednost filozofijskog posla u vremenu. Dok filozofije prve etape sociologijski izražavaju pobunu protiv faktičkog društva, poduzetu s različitim društvenih pozicija, slojeva etc., filozofije ove, »znanstvene« etape u svom scijentifičkom i tehnicističkom »idealu« izražavaju apologiju postojećeg društvenog poretka. Filozofija znanosti i znanstvena filozofija služi ovom poretku, ona, tako reći, idejno legalizira taj poredak. I u toj svojoj socijalnoj funkciji i u svojoj »metodologijskoj« funkciji među znanostima filozofija je na putu abdikacije, na putu svoje »realizacije« u znanostima, a »nazor o svijetu«, na putu svoje »ideologizacije« u politici. Odbacujući, s jedne strane, idejnu (»spekulativnu«) perspektivu filozofija »uzlazne« faze, a s druge strane, kritičko nezadovoljstvo filozofija »prekretnice«, izražava filozofija kao znanost samozadovoljstvo građanskog čovjeka nad onim što je postigao, nad svijetom koji je bitno zaokružen i uređen, pa je tek potrebno da u stalnom »razvoju«, »napredovanju« bude i »empirijski« upotpunjen. Filozofija, kako vidjesmo, nema tu zapravo neko svoje specifično područje u svijetu bića. Kako je sve što jest postalo predmet znanstveno-tehničkog zahvata, ostaje filozofiji još samo to da ispituje, s obzirom na njene efekte, instrumentalnost ovog pobjedonosnog građanskog instrumenta: znanosti i tehnike. Filozofija je postala »spoznajnom teorijom«, a ukoliko, s osloncem na tradiciju, hoće još uvijek kakvu takvu »metafizičku«, cjelovitu perspektivu, onda samo »gnoseologijski« osiguranu. Filozofija se mora svagda znanstveno opravdati, uvijek iznova opravdavati, jer još nije zaboravila problematičnost svoje scijentifikacije. To je njena zla savjest, koju ona toliko potiskuje da nema izgleda da bi preko nje mogao voditi kakav put zbiljskom nadmašivanju filozofije. Filozofija kao znanost zna da nigdje ne može nadomjestiti znanost, da čak svojim panscijentizmom već nadvisuje, i to »metafizički«, specijalnu znanost, pa ipak se nada da će se u obliku, u

»liku«, pod maskom znanosti moći smjestiti međ u znanosti. Terminologija kojom se u tu svrhu služi postaje smiješnom, jer je pseudoznanstvena i pseudofilozofijska. Razočarana svojom neznatnošću, nedoraslošću u velikom znanstvenom svijetu, filozofija te etape voli se prepustiti historijskim istraživanjima svoje prošlosti. Većina historija filozofije, koje su još danas u upotrebi kao klasične, potječe iz tog vremena. Filozofija ne može nadomjestiti znanost, ali može, sa svoje strane, pomoći da se znanost u svojoj apsolutnoj pretenziji etablira, između ostalog, i time što filozofija stidljivo napušta poprište zbiljskih iskaza. S totalnom scijentifikacijom i tehniciziranjem svega što jest nastupa tek, sasvim bjelodano, svijet »otuđenog rada«. Pomažući tom svijetu, filozofija kao znanost spremna je da radi njega odbaci posljednje znake svoje filozofičnosti. Time filozofija ne stavlja više sebe u pitanje, ne traži orijentaciju, ona je »riješila svoj problem« likvidirajući samu sebe. Kamen smutnje, pri tome, ostaje samo to što je jedino filozofija dostatna da samu sebe likvidira. Baš to pokazuje da je filozofija kao znanost samo jedna orijentacija filozofije u biti vremena, a nipošto njena »realizacija« u stranom elementu.

Na putu ovog filozofiranja druge etape nalazi se i scijentifičko novokantovstvo obiju varijanti, i stariji pozitivizam, i tzv. induktivna metafizika, i kritički realizam etc. etc. No, najvjernije odgovara toj etapi tzv. logički pozitivizam (»Bečki krug« etc.)

#### FILOZOFIJA ŽIVOTA I FILOZOFIJA KAO ŽIVOT

Obnavljajući ideje prve etape, makar nikada u njihovoj radikalnosti, reagirajući na »teze« druge etape, ali prihvaćajući pokatkad njenu »reformatorsku« tendenciju konsolidiranja faktičkog svijeta, — i filozofije treće etape ostaju na antihegelovskoj poziciji, mada prelomljenoj kroz prizmu slike Hegela ocrtane u školskoj filozofiji. Ukoliko se ta slika podvrgava reviziji, vodi to obnovi hegelovstva, tzv. neohegelizmu, kojemu je naročito stalo do jedne iracionalističko-historicističke verzije Hegelove filozofije. Socijalno-realan motiv tih filozofija života kao iracionalnog temelja

svega i filozofija kao eminentnih manifestacija života jest katastrofalan metež faktičkih ratova ili prijetnji ratom, uzdrmalost svakodnevnog života u ekonomskim krizama, »zamasli« kolonijalnih pretenzija, zapalost čovjeka pod žrvanj kapitalističke produkcije koja se osamostalila u »autonomnom« kretanju tržišta i nastupa poput »prirodne nužnosti«. Ove filozofije »iracionalizma«, »života« i »čina« suprotstavljaju se znanstveno-tehničkom optimizmu vjere u ratio, ali bi krivo bilo vidjeti u njima samo proces uništenja, raspadanja, »razaranja uma« (G. L u k á c s). One su, bar dijelom, reakcije na »postvarenje« čovjeka u kapitalističkom svijetu (T. W. A d o r n o). Tako kako građanski čovjek »životom« (»intimom«, »emocionalno« etc.) neposredno reagira na sve veću racionalizaciju, organizaciju, kontrolu cjelokupnog procesa materijalne produkcije, ali i na začetke sličnog procesa u »socijalnoj sferi« ili čak u »kulturi«, — tako i u filozofiji sve to više značenje dobiva »života«, »biološki« ili »duhovni« vitalitet pred »novcem«, »razumom«, »znanošću«, »tehnikom« itd. Svakodnevna »praksa« građanskog života, interesi i brige pojedinaca i kolektivna rađaju svojevrstu pobunu protiv novovjekovnog svijeta, ali se ona dijelom smiruje u novoj »podjeli snaga«, dijelom sa svoje strane pomaže ekspanzionizmu novovjekovnog svijeta. Filozofije života orijentiraju se u biti vremena, insistirajući, poput znanstvenih filozofija druge etape, na pravovremenosti, na »ažurnosti akta«, na »aktualnosti«, na »intenziviranju života« u »punoj« sadašnjici, koju svagda treba naporom osigurati da ne izbjegne u prošlost. Kao antiracionalističke, one smatraju da bitak individualnog i aktuelnog ostaje neshvatljiv, da je život bezuvjetna obaveza besmislenog čina, a same sebe stavljaju u pitanje pred neumitnom faktičnošću tamnih poriva. Filozofija života, kao životna refleksija u što je moguće intimnijem približavanju životu, sustaje pred nezadrživom prolaznošću i relativnošću svega. Život se ne može zadržati, on se ne može osmisliti, filozofija ne može uspjeti u posljednjoj ambiciji dohvaćanja smisla života, ona postaje jedna njegova manifestacija pokraj drugih. Tek sada postaje moguće da se strogo luče povijesni svjetovi u njihovom bezobaveznom slijedu. Razumjeti ih »iznutra«, kad su već prošli,

»uživljavanjem« — to je program koji često jedino preostaje kasnom intelektualcu građanske epohe. Historicismizam iznutra mrvi naoko fiksne oblike starog svijeta. — Ponekad se obnavljaju pojedine teze »prekretnice« novovjekovne filozofije, ali, poput etape filozofije kao znanosti, u cilju konsolidiranja građanskog životnog poretka. Tad životni »aktivizam« stupa u prvi plan, jer su se sredstva idejnog »aktivizma« pokazala nedostatna. Temeljna aktivistička usmjerenost, svojstvena prethodnoj etapi, ne preostaje, naprotiv, ona se maksimalno produbljuje, ali je lišena one optimističke perspektive koju naoko još ima etapa filozofije kao znanosti. Filozofija kao život jest napuštanje racionalne instrumentalnosti u ime očuvanja temeljne tendencije novovjekovnog filozofiranja: priređivanja horizonata gospodarenju čovjeka nad bićima, po svaku cijenu. Utoliko su »vitalizam« i »iracionalizam« samo paslika racionalizma, »druga strana medalje«, s istim ciljem i interesom. Kao protest protiv filozofije kao znanosti i, ujedno, pobuna protiv »uzlazne« faze novovjekovnog filozofiranja, filozofije života ostaju sa svojom krilaticom »životnog filozofiranja« u misaonoj neodređenosti, ljeporječitosti i rastvaraju se uopće kao filozofije. I tu se pokazuje neka »realizacija« filozofije, no ona znači kult slutnje u alogičnom životu koji da je »mudriji« od misli. Nastavljajući na suprotstavljanje mišljenja i bića, produbljuju filozofije životu ovu novovjekovnu razliku do kraja. Biće kao životno suprotstavljaju one ne-životnoj misli. Time, doduše, vrše kritiku ideologijske, otuđene misli, ali ne dopiru do otuđenja bića, a kamoli do njegovog korijena, do temeljnog otuđenja bitka povijesti u r a d u. Pobunjene protiv svijeta koji je »manifestacija« rada, ne mogu one ništa drugo nego da dadu ideologijsku verziju »duhovnog« rada kao »spontanog stvaralaštva« s pozicija čovjeka »neradnika« (Marx). Filozofije života zapravo su abdikacija građanske filozofije u ime građanskog trajanja.

Ovu etapu suvremenog filozofiranja karakteriziraju naročito Bergsonov metafizički vitalizam, Jamesov pragmatizam i Deweyev naturalistički instrumentalizam. U skladu s nacionalnim tradicijama filozofiranja modificiraju se tendencije filozofije života u različitim zemljama.

Tako se u Njemačkoj povezuje duhovno-vitalistički historicizam Diltheya, aktivistički neoidealizam Euckena sa specifičnom »obnovom« novohegelovstva u Kronera, Litta, Glocknera, Haeringa i dr. Slično je i u Italiji, gdje se u obliku novohegelovstva u filozofijama Crocea i Gentilea povezuju »životne« tendencije liberalističkog i fašističkog aktualizma s talijanskom tradicijom hegelovstva. »Vitalizam« ima neobično mnogo verzija pa nosi, između ostalog, i biljeg »personalnog« filozofiranja. Od vitalističkog relativizma (Klages, Spengler, Th. Lessing) preko »personalizma« (Stern, Mounier i dr.) i »škole mudrosti« (Keyserling) do »raciovitalizma« (Ortega y Gasset) i »vitalističkog materijalizma« (George Santayana) proširuje se domena filozofije života.

FILOZOFIJA UNIVERSUMA I Napuštanje »znanstvenog« tipa filozofiranja u filozofijama života  
 FILOZOFIJA KAO SINTEZA Ijednoboje upozorava na suvremenu situaciju totalne krize, koja obuhvaća i filozofiju u njejoj fundamentalnoj upitnosti. Različiti programi »realiziranja« filozofije prijete filozofiji kao takovoj. I svijet i filozofija traže »konsolidaciju«. Možda je izlaz iz krize sadržan u novoj jednoj, metodički dobro osiguranoj »s i n t e z i« regija univesuma bića? Možda bi to značilo, nasuprot hegelovskoj spekulaciji, obnoviti znanstveno filozofiranje kao predmetno kategorijalnu analizu, a ujedno, bar donekle, sačuvati one elemente filozofije života koje je, kako se čini, nemoguće izostaviti iz univerzumu vjerne slike zbiljanja (vitalitet, personalitet kao centar akata, aktivizam, historičnosti, specifični bitak različitih »sfera«, »slojeva« etc. zbilje itd. itd.) Time se nastoji sačuvati uska veza s onim što jest, s predmetnim bićima, a, s druge strane, odbaciti prazna konstruktivnost scijentifičnog filozofiranja. Kako se građansko filozofiranje kreće unutar temeljne relacije »subjekta — objekta«, nastoji se u ovoj etapi filozofije napustiti puki subjektivizam, transcendentalistički ili psihologističko-empiristički, i obratiti se »sa-

mim stvarima«, objektima bili oni »osebični« ili pak rezultat konstitucije sa strane jedne izvorne transcendentale svijesti. Sad se obnavljaju i tipovi metafizika »uzlazne« faze građanskog filozofiranja, naravno »pročišćeni« kroz etapu suvremenog filozofiranja kao znanosti (obnova Descartesa, Leibniza, Wolffa). Filozofija kao sinteza izražava tendenciju konsolidiranja svijeta i bića u njemu prema njihovim regijama, tendencija osiguranja smislenog položaja čovjeka u kosmosu, uz ignoriranje zamašnosti krize čitavog građanskog svijeta u temelju — pa zato ne može biti dugog vijeka. »Sintetička« orijentacija u biti vremena, sklona općem pomirenju svega uz otupljivanje oštrice svemu, aktualistička ali i tradicionalistička, okrenuta svijetu rada ali uz krhku pretpostavku da on još uvijek nosi karakter »prestabilirane harmonije«, hiperstručna s povremenim sklonostima esejizmu, sistematičko-školska a ipak univerzalističko-spasavalački djelotvorna, znanstvena ali životu bliska — ubrzo biva poremećena već samim »empirijskim« događajima razdoblja (ekonomska kriza, fašizam, rat na pomolu etc.) pa je znanstveno-sintetički »san« odsanjan (Husserl). Ako se ne pretvori u puko praćenje scijentifičko-tehničkog procesa s izvjesnim njegovim »romantičkim« korekturama, vodi ova orijentacija neposredno k sljedećoj etapi filozofiranja, k filozofijama egzistencije. Ma koliko filozofije ove etape otkrivale nedostatke kako znanstvenog tako i vitalističkog orijentiranja, one su u svojoj biti svojevrsne eklekticizam koji je preostao građanskom čovjeku na kraju njegove povijesti. Tako ove filozofije, makar to na prvi pogled čudno izgledalo, imaju istu funkciju kao i ranije spomenuti historicizam: one obnavljaju ono što je »živo« u ranijem filozofiranju, a odbacuju ono što je »mrtvo«. Time aktualiziraju za današnje potrebe konsolidiranja ono što im se čini da je najprikladnije od predašnjeg filozofiranja. No, njihov veliki posao sređivanja i otvorenost stvarima kakve one jesu — neće se moći mimoći: nema sumnje da tu nalazimo, uprkos temeljnoj dubioznoj orijentaciji posredništva i harmoniziranja, aktualiziranja i pseudooptimističkog akademizma — mnogo pozitivnog u detalju i u metodi što mora biti respektirano ako doista treba da uspije filozofijsko

nadmašivanje filozofije. Upravo sagledavanjem regija bića u svijetu i njihovim dovodenjem u vezu s nekim »principom konstitucije« ove filozofije tematiziraju iskon novog svijeta. Svojom centralnom metodologijskom problematikom i savjesnom izvedbom sagledanog one ne skidaju s dnevnog reda, nego još jednom neizbježno i radikalno zahtijevaju tematiziranje filozofije kao orijentacije u biti vremena.

Ovu etapu suvremene filozofije karakteriziraju: Husserlova transcendentna fenomenologija i Schele-rova fenomenologijska metafizika duha i poriva, Meiningova »teorija predmeta«, Mooreov »neorealizam«, Alexanderov »emergetizam«, Whiteheadova filozofija »događaja«, Hartmannova kritička ontologija, Häberlinova apriorističko-racionalna ontologija, neoskolastika i dr.

FILOZOFIJA EGZISTENCIJE I Obnavljajući radikalnu problematiku filozofija »prekretnice« u krizi, njihovu »atmosfera« totalne upitnosti svijeta, čovjeka i filozofije same, nadovezujući na iskustva filozofija života u njihovoj borbi protiv scijentifičnog opredmećivanja svega, ali respektirajući i strukturnu učvršćenost filozofija sinteze, njihov »ontologizam« i »metafizicizam«, — filozofije pete etape, filozofije egzistencije kritiziraju ujedno rasplinitost, ontologijsku neodređenost vitalizma i metafizičku orijentaciju na stvari (realitas rerum) kao na paradigmatički »slučaj« bitka. Bitak čovjeka, različit od bitka stvari, oruđa, teorijskih predmeta, života, vrijednosti etc., etc., traži posebno primjereno mu istraživanje, ali i »reproduciranje« u vlastitom egzistentnom zalaganju. Za razliku od filozofijske antropologije, koja čovjeka razmatra kao biće među bićima pa čak i onda kad mu pridaje bilo kakvo visoko mjesto među bićima, koja, dakle, ne može ontologijski razlikovati, npr., između čovjeka i stvari, nego ih promatra, nakon što je bitna odluka o bitku unaprijed i netematizirano već pala, pod aspektom dvaju tradicionalnih pojmova esencije i egzistencije — filozofija egzistencije do-

vodi biće čovjeka svagda u odlučnu vezu s *esse essentiae* et *existentiae*, s bitkom koja se kao takov jedino očituje na poprištu ljudskog egzistiranja. Ma kako međusobno različiti ispali odgovori na pitanje o bitku samom, bili oni sad bliži sad dalji tradicionalnim definicijama, kao i onima koje je postavila filozofija sinteze, — jedno ostaje svojstveno svim filozofijama egzistencije: čovjek u svojem egzistiranju jest primjereno iskustveno područje bitka samog. Zato »egzistirati ne znači naprosto biti tu, jer tako jest, npr., i kamen, nego biti utoliko više od svakog drugog bića koliko bitak čovjeka uključuje odnos spram samog sebe, fundamentalnu jednu refleksiju koja otkriva pitanje bitka. »Egzistirati« znači biti i ujedno nekako nepredmetno »znati« da čovjek jest, i to »znanje«, »svijest«, »razumijevanje« tek raščlanjuje egzistenciju, podaruje joj strukturu. Nema spontanosti akata koja se ne bi prelomala kroz prizmu egzistentne refleksije koja je pravi »principium individuationis«, načelo »konačnosti«, »smrtnosti«, »vremenitosti«, all u isti mah i »istinitosti«, »slobode«, »zapravosti« čovjeka. Jer ta refleksija prodire svagda u temelje svega što čovjek čini, u temelje njegovog svijeta pa ga iz svjetovnosti, u kojoj se gubi, vraća natrag na konačnu, u biti jezivu situaciju egzistiranja. Otuda dobivaju tradicionalni pojmovi kao što su: »istina«, »sloboda«, »savjest«, »odgovornost«, »povijest«, »zajednica« etc., etc., dublju fundaciju nego što im je mogu pružiti »gnoseologija«, »etika«, »historija«, »sociologija« etc. S tih pozicija, u njihovoj specijalističkoj usmjerenosti, zapravo se razbija i prikriva fundamentalna jedinstvenost i sabranost ljudskog bića u njegovoj svijesti o bitku. Pred mogućnošću da bude ili pak da se izgubi u izvanjenu, čovjek je radikalno intimiziran, bačen na pretpostavke čitave svoje svjetovne avanture. Ako je doista odgovoran samom sebi u svojoj konačnosti, ako ne bježi pred ponorom koji se time pred njim otvara, ako prihvati šansu egzistiranja, moći će, možda, da se vrati u svijet, preobražen, izmijenjen, vlastit. Put do svijeta, do stvari vodi preko pravog primanja samog sebe u svojem bitku. Filozofirati, dakle, ne znači, prvenstveno, baviti se stvarima-predmetima, ne znači »obji-

cirati« ili »objektivirati«, niti gubiti se u pukom življenju danog života; filozofirati znači baviti se vlastitim bitkom, ne akademski, nego u »graničnim situacijama«; filozofirati znači u fundamentalnoj refleksiji dohvatiti, ili, ako ona izostane, promašiti svoj bitak. — I filozofije egzistencije odnose se kritički prema Hegelu, jer im se čini da je on oduzeo čovjeku pojedincu odgovornost pred vlastitošću, prevevši ga spekulativno u momenat kretanja »apsolutne ideje«. U toj kritici dolazi na vidjelo strah pred »eksteriorizacijom«, pred »deintimiziranjem« vlastitosti: svijet »realnog života«, svijet »društva« itd. jest svijet mogućeg »pada«, »zaborava«, »gubitka« čovjeka. Tako se onda uspostavlja dvojstvo »javnog« i »privatnog«, »nužnosti« i »slobode«, »društva« i »slobodne egzistencije«, izvana ograničene, iznutra neograničeno slobodne u prihvaćanju svojeg bitka. Filozofije egzistencije primaju na znanje »dehumanizaciju« građanskoga svijeta, ali bježe u njegov centar, u »slobodnog«, »istinitog« etc. čovjeka. Kad se ovaj, međutim, nađe u svijetu, mora se ponašati kao svatko, iako, pri tom, kao utjehu može imati svoju »egzistentnu svijest«. Štaviše, ona sama i nije drugo nego optimističkih predznaka lišena, bitna pretpostavka novovjekovnog svijeta — čovjek kao »samopostavka«, kao djelo svojeg rada-čina. »Intimiziranje« prikriva gospodareću narav kad je gospodarenje jasno iskazalo svoju antihumanost. Filozofije egzistencije ne prelaze preko kruga novovjekovnog svijeta otuđenog rada, one se samo povlače u »intimu« njegovih pretpostavki, uvrijeđene njegovim »manifestacijama«. I vrijeme shvaćaju u novovjekovnom smislu, mada su protiv »izvanjenu« radnog vremena. Ono se, za njih, sastoji u maksimalnom intenziviranju »egzistentnog trenutka«, u aktualizaciji »šansa« egzistiranja. Ova orijentacija suvremene filozofije u biti vremena jasnije od svake druge pokazuje krizu građanskog svijeta, reduciranost čovjeka u njemu, upitnost filozofije same. I tu je na djelu svojevrsna »realizacija« filozofije, koja je i opet njena abdikacija za račun »zbilje«, reducirane na privatnost. Filozofija reducirana na »fundamentalnu refleksiju« u intimitetu pojedinca sustaje pred faktom bitka ili pak »formalno« deskribira strukturu mogućeg egzistiranja, a time i ne dopire do

njega. Kao i u filozofijama života, i ovdje filozofija, umjesto da osmisli egzistenciju čovjeka, terminira u njoj pa gubi zamah kojim se doista nadmašuje.

Predstavnici filozofije egzistencije: Jaspers, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Buber, Ebner, Wust, Abbagnano, Berdajev, Šestov, etc. shvaćaju »egzistenciju« kao efekat fundamentalno slobodnog egzistiranja »pojedince«; samo kao takav može on naknadno ući u veze s drugima, sebi sličnima. Naravno da se pri tom, nasuprot svakom psihologizmu, insistira na »bitnoj«, »transcendentalnoj« strukturi pojedinačnosti. Ali je, ipak, karakteristično da je i u tom temeljnom »određenju« čovjek shvaćen po realnom modelu što ga pruža kapitalistička proizvodnja, koja poznaje samo izvanje veze među ljudima. »Apsolutno jastvo (Fichte) svršava kao »konačno«, »brižno«, »ništavno«, »smrtno«, »vremenito«, »osamljeno«, etc. etc. jastvo, ali ipak samo sobom postavljeno, katkad spram boga i u njegovoj refleksiji, katkad spram samog sebe, katkad spram »ničega«, katkad spram »masivnog bitka« stvari. O čovjeku, dakle, ovisi, i tu, kao i u svemu novovjekovnom antropocentrizmu da li će biti ili ne. Akt čovjeka, makar i egzistentno-fundamentalan, i ovdje je kriterij bitka. Utoliko smijemo reći da, unatoč svim prilozima prevladavanju novovjekovne fundamentalne relacije »subjekta-objekta«, filozofije egzistencije daju samo jednu njenu verziju.

#### FILOZOFIJA POVIJESTI BITKA I FILOZOFIJA KAO »MJESTO« OVE POVIJESTI

Ostaje da se razmotri posljednja etapa suvremenog filozofiranja, priređena svim prethodnim, etapa u kojoj biva jasno da se mora, ako se doista želi biti, prevladati novovjekovna filozofijska orijentacija, tematizirati kriza u njenoj totalnosti i biti, filozofija nekako usidriti u onome što jest, vratiti joj bitnost uz cijenu njenog prevladavanja. Novovjekovna filozofija, posebno u svojoj »silaznoj« fazi, pokazala je centralno mjesto čovjeka u svemu što jest. Zato valja orijentaciju u biti vremena započeti ispitivanjem bitka čovjeka, ali samo zato da bi ono što čovjeka omogućuje, a preko njega i sva druga bića, došlo na vidjelo — bitak

sam. Ovako postavljen zadatak, makar slični preokupacijama filozofije egzistencije, bitno se od njih razlikuje time što izbjegava odluke koje proizlaze iz samopostavljanja čovjeka, što ne smatra da o čovjeku ovisi da li jest ili nije, nego, naprotiv, sve ovisi o bitku samom. Čovjek je samo ek-sistentno poprište zbivanja bitka, njegove povijesti. Što će od čovjeka biti, to podaruje bitak u udesu svoje istine, svog »svjetljenja«, svoje vijesti koju šalje »smrtnima« da je smjeste u svom, njemu otvorenom prebivalištu. Prava tema bitne, tj. bitku obraćene misli nije ništa predmetno, nisu ova ili ona bića u svijetu pa niti čovjek kao biće, nego povijest bitka u različitim verzijama njegove istine i po njoj različitim svjetovima. Istina bitka, ne čovjeka, svjetovnost svijeta, ne univerzum bića, sloboda kao otvorenost ek-sistencije nadolasku bitka bili su zaboravljeni u aktivističkom naletu novovjekovnog čovjeka na bića u svijetu. Baveći se njima, on je izgubio iz vida smisao bitka, čak više i ne razumije o čemu je riječ kad se za taj smisao pita. Zaborav bitka, međutim, nije propust čovjeka, nego i opet sam udes povijesti bitka. Sve što čovjek može da bi izmijenio ovaj nihilizam na djelu, samo je to da se spremi, odbacivši sljepi aktivizam, za eventualan nadolazak istine bitka. To znači da je na njemu da podvrgne fundamentalnom, u temelj doprućem mišljenju dosadanju povijest metafizike — koliko je ona došla do riječi u ljudskim djelima velikih mislilaca i pjesnika, ali da pri tome zna kako je to samo dio, i to neznatan, tih djela jer i u njima je zapravo na djelu samo bitak. Govor djela nije u ljudskoj moći, nije sredstvo »komunikacije«, nego pripada bitku. Tako čovjek, da bi uopće bio, mora paziti na ono što sam bitak kaže, ali i bitku je potrebno da bi se smjestilo, da bi bio među bićima, zalaganje čovjeka. Bitak i čovjek su u nerazdvojnem jedinstvu, upućeni jedan na drugog i u istinu nisu dva momenta, dvije instancije, nego upravo samo zbivanje istine bitka. Zašto se, pak, bitak skriva ne samo u novovjekovnoj povijesti nego i ranije, već u Grčkoj sa prvim svojim objavama — zašto čovjek, sa svoje strane, luta bespućima nihilizma zaboravljajući na bitak, zašto je uopće smjer povijesti bitka sve veće skrivanje bitka, koje, eto, dostiže kulminaciju



u suvremenoj »noći bitka«, — to više i nema »razloga« pa se i ne smije zapravo pitati: zašto je tome tako? Tome je tako jer; je tome tako. Budući da je bitak temelj i razlog svega, sam nema više temelja i razloga; njegova povijest je uzvišeno bez-razložna, poput igre djeteta kamenčićima, kako reče Heraklit. — Filozofija kao metafizika, tj. mišljenje bića promašivala je nužno, na temelju skrivanja bitka samog, sam izvor svega — istinu bitka. Ona je na njegovo mjesto stavljala najviše biće, filozofijskog boga. Da bitak sam opet uzmogne da nagovori ek-sistenciju čovjeka, potrebno je da se prevlada filozofija u svome onto-teo-logijskom ustrojstvu. Mišljenje povijesti bitka treba da se iz svog novosvjetovnog, metafizičkog predmetnog smjera obrati u izvorno kazivanje povremene »prisutnosti« bitka. Misliti znači zapravo govoriti govorom bitka. Ne samo da u govoru bitak nalazi svoju »kuću« nego je govor i prava domovina čovjeka. U govoru je »zabilježena« njegova povijest, i obratom u bitnim riječima može ona još jednom da se nanovo začne. Ako pomognemo, brižnim njegovanjem temeljnih riječi, bitku da još jednom nađe svoje »mjesto«, tad čovjek ima šansu da se izvuče iz suvremenog nihilizma. Ako pak zamre njegov »sluh« u buci mašina, — ne može se predvidjeti kraj nihilizma.

Heidegger je, dakle, postavio pitanje prevladavanja novovjekovnog svijeta otuđenog rada, postavio pitanje povijesnog sklopa unutar kojeg čovjek povijesno bivstvuje, radikalizirao upitnost filozofije radi njenog bitnog prevladavanja — ali je svoju orijentaciju u biti vremena, uslijed ignoriranja faktičkih povijesnih snaga, povezao s jednom, u biti opet jednostranom, »mitologijom« bitka, s »novom jednom, volens nolens, metafizikom govora i tako ostao u »ideologijskoj situaciji« koja, precjenjivanjem uloge historije filozofije, zatvara vidik u vezu posljednje intencije svega filozofiranja s revolucionarnom misijom čovjeka-radnika. Bojeći se pretjeranog subjektivizma i aktivizma novovjekovnog čovjeka, prebacio je Heidegger težište povijesti na bitak i time prikratio djelovanje čovjeka. U maksimalnoj otuđenosti — koju ne manje, nego sve to više, ispostavlja novovjekovna kapitalistička produkcija — postavljen je upravo

čovjeku radniku povijestan zadatak da posvemašnjom revolucijom svijeta u njegovom iskonu otvori mogućnost istinske povijesti.

ORIJENTACIJA SUVREMENE  
FILOZOFIJE I POVIJESNI  
SKLOP

Orijentacije suvremene filozofije, kako smo ih opisali u šest etapa, dovode u pitanje ne samo filozofiju kao takovu

nego i sam novovjekovni povijesni sklop u kojem se ona temelji. Bit vremena, na koju smjera suvremeno filozofiranje, proizlazi iz specifične konstelacije tog sklopa. U svojoj orijentacionoj krizi iznose filozofije na vidjelo krizu samog sklopa. Ova i jest prava tema filozofija koje su se same stavile u pitanje. Sudbina filozofije, s obzirom na ono za čime ona svagda ide, ovisi o revolucionarnoj izmjeni povijesnog sklopa, tj. odnosa biti čovjeka, proizvodnje, spram bitka i bića. U tom odnosu, koji je bit vremena, nalazi svoje podrijetlo svjetovnost novovjekovnog svijeta. Suvremene građanske filozofije pokazale su svojom orijentacijom fundamentalnu problematičnost ovog svijeta. U svojoj prvoj etapi iznijele su one na vidjelo, kroz krizu svijeta i vlastitu, da »ima« nešto što je »radno-pojmovno« nedohvatljivo, nego je, naprotiv, pretpostavka tog »procesa« — a to je sama izvorna zbilja koja se otima svim »postavljanjima« i omogućuje ih. U drugoj etapi iznijele su suvremene filozofije sav domet faktičkog etabliranja »rada« kao otuđene »verzije« povijesnog odnosa, ali i njegove granice, koje nisu predmetne, nego »prazivorne«, tj. pokazale su da znanstveno-tehnička radna formacija pretpostavlja neki fundamentalniji »sloj« koji su, opet, brzo prikrile različitim »aksiologijama«, teorijama »cjelovitosti« etc. U trećoj etapi pokazale su se ove granice kroz konstatirane fenomene otuđenja kao »postvarenja« života i time postavila potreba bitno drugačije ontologijske orijentacije. Makar to ne prelazilo slutnje, ipak se očitovala temeljna uzdrmanost svijeta rada. U četvrtoj etapi došle su nekako stvari do svog prava, a svijet se sagledao kao onaj koji im to

omogućuje. Tematika svijeta u njegovoj svjetovnosti bila je na dnevnom redu. U trećoj i četvrtoj etapi vrijeme je već počelo da igra svoju buntovničku ulogu unutar filozofije građanskog svijeta. Uvidjelo se da o njemu ovisi uspjeh svake nove ontologijske orijentacije. To se još produbilo u petoj etapi, koja je postavila pitanje biti čovjeka izvan rada, a u vezi s izvornom slobodnom vremenitošću. Pri tom se ujedno pokazala granica neradničkog »stava« u građanskom svijetu. Konačno, šesta etapa tematizirala je cjelinu povijesnog sklopa u njegovoj izvornosti, nasuprot otuđenom »površnom« sloju, koji ga prikriva. — Uopće, sve etape iznose svojim »dinamičnim« dvojstvom »pravog« i »nepravog«, »zbiljskog« i »nezbiljskog« etc. — dvoslojnost građanskog svijeta, naime zbivanje po kojem otuđenje počiva na primarnoj istini i zavlačnosti koja se u revoluciji otkriva, oslobađa i tako, kontinuirano, dovodi novu povijest u vezu s nadmašivanjem stare. Tematizirajući, radi vlastite orijentacije, novovjekovni povijesni sklop, postavile su filozofije koje mu još danas pripadaju, u ime vlastitog uspjeha, zadatak njegova nadmašivanja a, s time povezano, i nadmašivanja samih sebe kao filozofija u ime izvorno smislenog zbivanja povijesnog sklopa samog.

## AD 3.

BEZBITNOST FILOZOFIJE I  
PITANJE OZBILJENJA  
NJENE BITI

Pitanje o strukturi suvremene filozofije nastaje iz težnje da se ujedno, povezano cjelovito sagleda mnoštvo faktičkih filozofema, kako bi se, na temelju pregledne cjeline, moglo misaono doprijeti do onoga što je čini cjelinom, do njene cjelovitosti, do njenog općeg karaktera, koji iskazuje bit suvremenog filozofiranja. Samo ako do nje dopremo, imamo priliku da se nadamo kako ćemo moći suvremenu filozofiju pomaknuti oko svjetovne osi njenog sadašnjeg zbivanja i tako prirediti moguć-

nost za njenu izmjenu u plodno, budućnošću ponijeto, njoj pripadno, zbiljsko mišljenje — misaonu zbilju.

Težnja za izmjenom, koja može uspjeti samo kao obrat k biti i iz nje, izvire iz nezadovoljstva sadašnjom filozofijom, za koju, radi njenih vlastitih intencija, rijetko tematiziranih, — slutimo da se samo tako smješta u biti što se od nje odvraća i udaljuje. Već je dugo prisutna, pa je gotovo udomaćena, ova slutnja da se u svemu bogatstvu faktičkih filozofijskih verzija danas krije siromaštvo, neimaština, gubitak dodira s bitl onoga što jest — da je filozofija na bijegu pred neizbježnim: sadašnja filozofija kao da je bez biti, svoje i onoga što jest, na koju se po svom pozivu odnosi. Ona je bez biti, iako, u nekim svojim verzijama, više nego ikada teži da dopre do biti svega pa da se tako ispuni. U bezbitnosti je korijen krize suvremene filozofije o kojoj je tako često riječ u naše dane, iako i opet vrlo rijetko bitna riječ, riječ koja pogađa bit. Što to znači: sadašnja filozofija je »bez biti«? To znači da ona, za razliku od ranije hegelovske i prehegelovske — koja je imala oslonca u smjeru zbilje povijesnog života —, danas trpi od nedostatka zbiljnosti, pa je zato »nemoćna« spram zbiljnog i u njemu. Sadašnjoj filozofiji nedostaje zbilja; drugim riječima: u njoj se, više nego ikada prije, očituje raskorak svijesti i bića, »ideje« i »realiteta«, raskorak koji ona uzaludno svagda iznova pokušava prekoračiti. U ovoj situaciji krajnje podvojenosti duha i aktualnosti korijeni se jedna suvremena filozofijska teza koju je u klasičnoj formuli izrekao Max Scheler, filozof koji je, među posljednjima, pokušao neku sintezu modernih stremjenja filozofije u cilju dostizanja zbilje same. To je njegova teza o »nemoći duha« (Ohnmacht des Geistes) koji je osuđen da prebiva u onostranim mogućnostima ukoliko se za njega ne zauzmu, ukoliko ga ne realiziraju »realni faktori« krvi, moći, privrede. Ovakva je teza bila nemoguća u prehegelovskoj filozofiji kao i za samog Hegela. Za kontinentalne filozofe Descartesa, Spinozu, Leibniza, Wolfa, ali, isto tako, i za drugačije iako spram istog usmjerene engleske filozofe Bacona, Hobbesa, Lockea, Ber-

keleja, Humea, za francuske prosvjetitelje, pogotovo, pak, za njemačke idealiste Kanta, Fichtea, Schellinga (ranijih faza), a naročito za Hegela — duh, ratio, ljudsko iskustvo i misao, um etc. bili su ono u zbilji najzbiljskije, ono najmoćnije. Hegelu, koji je kao sinteza svega što mu je prethodilo bio vrhunac građansko-novovjekovnog filozofijskog dometa, bio je »duh-ideja« upravo ono što je sačinjavalo zbiljnost zbilje.

**KRIZA FILOZOFIJE** Sad nastaje pitanje: što se zbilo u temelju povijesnog zbivanja da se tako izmijenila situacija filozofije u svijetu? U čemu je kriza sadašnje filozofije? Kako se ona očituje i kako nastaje? Vidjeli smo da se kriza očituje upravo u mnoštvu paralelnih, a onda i međusobno po etapama nadređenih, svagda iznova poduzetih i poduzimljivih pokušaja da se dohvati bit svega što jest i tako postigne orijentacija u bitku filozofije, u njenom bivanju, u njenoj povijesti. Upravo ovo stalno i svagda iznova, na dubljem nivou poduzeto orijentiranje svjedoči da filozofija, u ime vlastitog poziva, nije zadovoljna uspjehom, da joj nijedan njen rezultat nije tako vrijedan da ga se odmah ne bi riješila kad bi imala u vidu neku trajniju sigurnost, skrovitost u temeljnim svojim pitanjima. Kriza filozofije, dakle, očituje se kao kriza njene bitne orijentacije.

Kriza filozofije, pak, nastaje, biva s produblivanjem raskoraka zbilje i svijeta, koji se sa svoje strane opet temelji na otuđenosti zbilje njenoj zbiljnosti, tj. onome što je čin zbiljom, tj. njenom bitku, kao i na otuđenosti filozofijske svijesti svojoj svijesnosti tj. onome što je čini svlješću, onome čija je i čega je ona svijest, tj. otuđenosti samoj biti (bitku) svega što jest. Raskorak svijesti i zbilje indicira otuđenost čitavog povijesnog sklopa. Ova otuđenost nije naknadni proces ili čak slučajna »pojava«; ona je izvorna mogućnost novovjekovne povijesti; svā njena zamašitost, po kojoj ona biva pret-

postavkom novoga, temelji se na toj fundamentalnoj otuđenosti, koja nije tek »zalutalost« ili čak »zabluda«.

Gdje je korijen ovog otuđenja i gdje su granice njegovog produblivanja?

**FILOZOFIJA I OTUĐENJE** Njegov korijen leži, naposljetku, u **PROIZVODNJE U RADU** onome što Marx naziva »otuđenjem slobodne ljudske djelatnosti u radu«. Ljudska djelatnost kao odjelovljivanje bića u svijetu prestala je u novovjekovnoj povijesti biti proizvodnjom radi bića samih u njihovoj punini, koju im podaje čovjekom pričuvano prisuće bitka, i postala radom, koji sve što jest nivelira u apstraktne svoje uratke-činke. Filozofija je, prije Hegela i s njime, pozdravila radni aktivizam novovjekovnog čovjeka, proglasila ga samom srži svega zbiljskog i tako, sa svoje strane kompletirajući ga, uspostavila antropocentrizam i subjektivizam čitave svoje povijesti. Ona je u »gnoseologijskoj« relaciji »subjekta-objekta« pronašla odgovarajući »apstraktni« izraz za bit rada. Sve što jest, vidjela je ona, inspirirajući se radom kao takovim, kao objekt, predmet za neki subjekat, na kraju za subjekat uopće koji je »supstancija« svega. Čitavo zbivanje svijesti ona je sagledala kao shvaćanje, zahvaćanje, poimanje i posjedovanje predmeta, stvari kao oruđa i funkcija. Ona je svijest samu shvatila kao instrument radne izmjene svega što jest u sredstva, pribor, oruđa. Tako je ona pomogla tehnicu i znanosti na njihovom pobjedonosnom putu, na kojem ih više ništa izvanje ne može zadržati. Pa i sama je svoju najvišu odliku nalazila u tome da bude znanost kojom apsolutni subjekat sam sebe zna u svojoj subjektivnosti i tako sve što jest i što može biti unaprijed uvlači u paukovu mrežu beskrajnog obnavljanja radnog procesa. »Otuđeni rad« kao izvor bića novovjekovnog svijeta uradio je i uredio sve što jest u »svijet rada«, koji ne trpi ništa što mu se izuzima. Tom radu odgovara »čovjek-radnik«, bez zavičaja i bitnih veza s drugim ljudima, apstraktna, gola, svega bitnog lišena, čak kad nešto posjeduje, jedinka, tj. maksimum otuđenja čovjeka. Tako kako je »otu-

deni rad« uvjet »radnika«, tako je on ujedno i uvjet »ne-radnika«, naime onog čovjeka koji je, po Marxovim riječima, »radu tuđ, koji se nalazi izvan njega«. Zato Marx kaže: »Odnos radnika prema radu proizvodi odnos kapitalista prema radu ili, kako se još inače želi nazvati, gospodara« (»Rani radovi, Kultura, Zgb., 1953, str. 206). Što to znači? Da je otuđeni rad ono temeljno zbivanje iz kojeg proizlaze sva ostala, posebna, djelomična etc. otuđenja, onaj »pojam« iz kojeg proizlaze svi ostali »pojmovi« u kojima se osvještava kapitalistička proizvodnja: privatno vlasništvo, nadnica, kapital i najamni rad, višak vrijednosti i njihovo prisvajanje etc., a time i dvije suprotne društvene klase: buržoazija i proletarijat.

Ovom radu je, kako smo vidjeli, filozofija na svoj način pomogla da se uspostavi i rasprostire na sve što jest. Njemu se ne može ništa oduprijeti, pa ni filozofija sama. I nju on shvaća, pošto se na svom vrhuncu shvatila sama kao apsolutna znanost, u toku svog »napredovanja« kao sluškinju specijalne znanosti, kao logiku znanstvenog računanja s faktima, »pozitivnim« činjenicama, kao svojevrstu tehniku znanstvenog posla. Time joj on oduzima vlastitost njenog poziva, oduzima joj njenu bit, ne prevladava je u ime biti, nego je u faktičnosti likvidira. Ovaj se proces može studirati na primjeru pozitivizma, nepozitivizma, logistike, koja sve to više i, izgleda nam, s današnjih pozicija nezaustavljivo, osvaja mjesto filozofije, koja je pomogla radu, ali koju rad više ne treba, jer je po svojoj biti krajnje prikrivanje onog za čim filozofija kao filozofija svagda teži.

**OBRAT** Proces pretvaranja svega što jest u predmete-funkcije »svijeta rada« nema kraja tako dugo dok se ne ispuni mjera novovjekovnog svijeta, dok se ne razvije sve što ovaj svijet »potencijalno« u sebi nosi. Pa i tada, još i nadalje, ovaj će proces, danas još u početku, trajati kao beskrajno obnavljanje, na »višem nivou«, jednakog — ako filozofijska težnja, filozofičnost čovjeka sasvim odumre, zamre prije no što se

ozbiljila. Od ovih posljednjih konsekvencija može nas sačuvati samo napor brižnog, pažljivog djelovanja u znaku Marxovog zahtjeva pomirenja »ideje« i »zbilje«, ozbiljenja filozofije putem revolucionarnog obrata čitavog povijesnog sklopa. Revolucija, razumljena u svojoj cjelini i u svojoj biti, jedina je garancija uspješavanja filozofije u njenom nadmašivanju. Da bi ona iz čežnje postala zbiljom, potrebno je da sudjeluje na obratu smjera povijesti. U njemu ona rješava svoje temeljno pitanje danas i tako postaje bitna<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Za posljednju intenciju rečenog u ovom članku usp. primjebnu 1) na str. 240 ove zbirke.

## PITANJE O SMISLU BITKA I ANALIZA EGZISTENCIJE MARTIN HEIDEGGER

PITANJE O BICU  
KAO BICU I  
PITANJE O BITKU

Najznačajniji predstavnik suvremene filozofije egzistencije, Martin Heidegger, učenik i nasljednik Husserlov, nastoji da široku tematiku

ljudske egzistencije poveže s temeljnim pitanjem svake ontologije, s pitanjem o bitku, i to tako da analiza »egzistencijala« (»kategorija« egzistencije) služi samo priređivanju i omogućavanju pitanja o bitku. U tu svrhu on izrađuje »fundamentalnu ontologiju« kao egzistencijalnu analizu ljudskog opstojanja, različitu po svojoj intenciji od svake filozofijske antropologije, psihologije i sl. Pri tom je njegova teza, od koje polazi kako u pozitivnim izradbama svoje tematike, tako i u kritici autora suvremenosti i prošlosti, da je, naročito sa zbivanjem novovjekovne metafizike subjektiviteta i antropologizmom, s jedne strane, a antologizmom, orijentiranim na bitak stvari, s druge strane, temeljno pitanje o bitku dospjelo u zaborav. Ovaj zaborav nije nešto što su samo neki filozofi uslijed nepažnje zaboravili, a što se može evocirati kad se na njegov upozori, nego je to samim bitkom uvjetovana sudba zapadne evropske povijesti u cjelini, budući da je filozofijsko mišljenje kao temelj povijesnog života, već tamo od prvih grčkih mislilaca i progresivno sve do dana današnjega, mislilo svagda samo biće kao biće, a ne bitak sam. Ambicija je Heideggerove filozofije da nanovo probudi smisao za pitanje o bitku i tako inauguriira fundamentalni obrat povijesti. Naše je vrijeme prema njemu ono koje maksimalno iskušava zaborav bitka i ujedno vrijeme opreznog spremanja za njegov »nadolazak« (Ankunft).

SVIJET I NIŠTA —  
DESTRUKCIJA  
TRADICIONALNE  
ONTOLOGIJE

Temeljno pitanje metafizike jest: zašto uopće biće (das Seiende), a ne naprotiv ništa (Nichts)? Iskustvo »Ničega« nije vezano uz logički negativni sud, nego je dublje utemeljeno u temeljnoj »situaciji — raspoloženju« (Befindlichkeit) straha (Angst). Poput Kierkegarda, čijim se analizama iz djela »Pojam straha« služi, razlikuje Heidegger između straha i bojazni (Furcht). U strahu, koji nije psiho-fizički fenomen, nego situacija ljudske egzistencije, dan nam je, kako kaže u svom djelu »Bitak i vrijeme«, »Svijet« (Welt) kao takav, koji nadilazi univerzum bića i omogućuje ih. Strah se, dakle, odnosi spram onoga što sve omogućuje u njegovoj cjelini, a ne spram ovog ili onog bića u svijetu. Dapače, gledano iz aspekta bića, »strah« otvara dimenziju »Ničega« koja tek omogućuje biće kao biće. Nasuprot tome, bojazan je svagda konkretna, bojimo se ovog ili onog, njom se odnosimo spram nekog bića. Strah nema takav konkretan korelat, on se s obzirom na biće odnosi spram onog što je sasvim drugo od bića, a to je »Ništa«. Tako su svijet kao princip mogućnosti bića i »Ništa«, kao ono sasvim drugo od bića, zapravo jedno te isto. Cjelovitost cjeline »svijeta« nije ni suma, ni sinteza bića, što ih »priručno« ili »predručno« susrećemo; »svijet«, za Heideggera, nije istovetan s kozmosom stvari. »Svijet«, nadalje, nije nešto što stoji »pred nama kao subjektima« i s čim naknadno uspostavljamo odnos. »Svijet« nije »objekat«, ali nije ni nešto subjektivno, puka konstrukcija spoznajnog subjekta. Fenomen »svijeta« nadilazi subjekat-objekat relaciju, ne može se situirati ni na jednom njenom polu. »Svijet« se zbiva kad se zbiva ljudska egzistencija u svom odnosu spram bitka. No, treba imati u vidu da se ne može nikako poistovetiti način opstojanja čovjeka, njegova egzistencija, sa »subjektivnošću«. Ovako je razumjeti, znači oduzeti joj njenu vlastitost i interpretirati je u smislu novovjekovnog mišljenja; koje upravo prikriva egzistenciju kao što ujedno zaboravlja na bitak. »Subjektivnost« čovjeka, kako je došla do izražaja u čitavoj novovjekovnoj filozofiji, mada visoko i odviše visoko diže čovjeka, promatra ga, zapravo, kao

svojevrsnu stvar, no ipak samo kao stvar (Descartes: *res cogitans*). Zato treba, prema Heideggeru, u ime vlastitosti egzistencije kao poprišta mišljenja o bitku, destruirati ovu na »supstancijalnost« kao na bitak stvari orijentiranu ontologiju. Sve fatalno sljepilo tisućgodišnje metafizičke tradicije leži u tome, što je, unatoč stalno prisutnih nastojanja oko ontologije, previdjela bitak sam na račun bića kao stvari. Umjesto da na njegov misli, govorila je ona o »realnosti« stvari. Bitak stvari, za nju, je »Predručnost« (*Vorhandenheit*), pa novovjekovna ontologijska analiza bitka pomišlja »svijet« kao »predmet« (*Gegenstand*). No, »svijet« je »egzistencijalan« karakter ljudskog opstojanja.

OPSTOJANJE,  
NJEGOVI EGZISTEN-  
CIJALNI KARAKTERI I  
NJEGOVA CJELINA

Opstojanje (*Dasein*), odnoseći se svagda spram svojeg bitka — egzistencije i u tom odnosu razumijevajući bića u njihovom bitku, svagda je u odnosu

spram onoga što omogućuje da bića kao bića budu ono što jesu spram »svijeta«. Tako je temeljno »određenje« opstojanja da bude »bitak-u-svijetu« (*in-der-Welt-sein*). »Strah« kao temeljno »nalaženje u...« (*Befindlichkeit*) straši se od tog »bitka-u-svijetu«, jer mu se u njem »objavljuje«, zajedno sa svijetom, i »Ništa«, koje je temelj »ništavnosti« (*Nichtigkeit*) opstojanja. »Bitak-u-svijetu« jest »bačenost« (*Geworfenheit*), tj. on je naprosto faktičan, njegovo se konačno podrijetlo pokazuje u tome što ne disponira samim sobom. Štaviše, »ništavnost« i »konačnost« (*Endlichkeit*) njegova jesu izvor njegove »slobode«, njegovih mogućnosti. U »strahu« je dana cjelina (*Ganz-sein*) opstojanja kao konačnog, ništavnog, u svijet ubačenog i upućenog na posljednju mogućnost svijeta mogućnosti — na »smrt« (*Tod*). »Smrt« nije okončavanje života, nije prestajanje njegovo, nego movens egzistiranja, unutarnja mogućnost »bitka-u-svijetu«. »Smrt« je izvor budnosti opstojanja u njegovom brižnom odnosu spram svojeg bitka, ona ne znači prestajanje ovog bitka, već, naprotiv, otvorenosti za njega. Samo iz svoje konačnosti, znamo mi, prema Heideggeru, za svoj bitak i time

ujedno za bitak sam. Ljudsko opstojanje je jedini modus bitka koji se odnosi spram bitka, zato je ono i jedino »smrtno«. Životinje se »okončuju«, »svršavaju« ili ne »umiru«.

OPSTOJANJE I BITAK BIĆA »Bitak-u-svijetu« je jedinstven, nesvodljiv fenomen ljudskog opstojanja, indeks njegove vlastitosti. Razlučivati ga ponajprije u »subjektivnu« i »objektivnu« stranu, a zatim pokušati neku sintezu ili konstrukciju odnosa između njih, znači mimoći vlastitost fenomena, znači vršiti »interpretaciju« koja ništi fenomen. Pitanje spoznaje i opstojanja »izvanjeg svijeta«, koje muči novovjekovnu filozofiju, u biti je pseudopitanje proizašlo iz orijentacije ontologije na stvari. Nije skandal u filozofiji, kako je Kant mislio, što se to pitanje još nije riješilo, nego je skandal što se ono još postavlja. Naravno, odbijajući postavljanje pitanja o spoznaji i opstojanju izvanjeg svijeta, Heidegger nikako ne misli da su bića u svijetu samo »učinak« i »postavka« egzistencije zamisljene kao stvaralački subjekt. On smatra da neljudska bića opstoje nezavisno od čovjeka, no, zbivanje njihovog bitka vezano je uz egzistiranje kao »bitak-u-svijetu«. Zato što se opstojanje u odnosu spram svojeg bitka-egzistencije ujedno odnosi spram bitka samog, jedino je ono u stanju da u svom događaju razumije bitak svega što jest. Bića opstoje nezavisno od opstojanja, no njihov bitak, koji nije nikada tako nešto kao biće, vezan je uz opstojanje čovjeka. Bića u svom bitku omogućena su zbivanjem (tj. bitkom) opstojanja. Tu se na svojevrsan suvremen izraz prevodi Kantova misao o transcendentnim uvjetima fenomenalnosti i iskustva. Ma odakle bića dolazila, ona jesu ono što jesu i kako jesu tek dospijevanjem u »svijet«. Uz Kantov motiv snažno je ovdje na djelu i Husserlova teza o javnoj prisutnosti biti unutar konstituirajuće »transcendentalne svijesti«. Upravo po ovom kantovsko-husserlovskom momentu svog filozofiranja podliježe Heidegger, ma koliko se sam od toga ograničavao i protiv toga borio, novovjekovnom subjektivizmu i idealizmu. Sve kasnije terminološke i problematske korekcije i »obrat«, sva nadopunja-

vanja i produbljanja njegove misli neće moći prijeći preko ove temeljne neprilike njegova filozofiranja, preko ovog duga što ga plaća svojoj pripadnosti krugu novovjekovnog filozofiranja.

REALIZAM — IDEALIZAM I ONTOLOGIJSKA DIFERENCIJA

I realizam i idealizam, kao odgovori na pitanje o spoznaji i opstojnosti »izvanjeg svijeta«, podjednako su, prema Heideggeru, jednostrana

»rješenja« nošena shemom subjekat-objekat relacije. No, oba, prema njemu, ipak sadrže nešto istinito. Dok realizam ima pravo kad tvrdi oseblčnost (An-sich-sein) bića u svijetu, idealizam ima pravo kad smatra da bitak tih bića nadilazi sve što opstoji. Bitak nije nešto što opstoji, on nije biće. To je temeljna Heideggerova misao, koju naziva »ontologijskom diferencijom«. Ipak, mada mu je misao o odnosu bitka i bića pokadšto lutala, Heidegger smatra da bitak »ne ide« bez bića, i obratno. To je neko svojevrsno dvojstvo u vječnom sporu (Streit) koje nikad ne dovodi do pomirenja. Realizam, ostajući pri bićima, zanemaruje bitak, a idealizam zanemaruje bića. Kad se, pak, ima posla s tzv. subjektivnim idealizmom i njegovim »stavom svijesti«, njegovim imanentizmom, treba, prema Heideggeru, reći da ovaj nije ontologijski manje naivan od tzv. naivnog realizma. Heidegger, dakle, želi, u ime temeljne ontologijske problematike, prevladati subjekat-objekat relaciju i one nepremostive poteškoće koje iz nje proizlaze.

BITAK OPSTOJANJA — »BRIGA«

Riječ je, dakle, u Heideggera o tome da se metodom razumijevanja fenomena, u svojevrsnoj

kombinaciji Husserlove fenomenologije i Diltheyevog hermeneutizma, ispita struktura »bitka-u-svijetu«. Vidjeli smo da je u »strahu« dana cjelovitost fenomena »bitka-u-svijetu«. No, što je sam bitak ljudskog opstojanja? Ma spram čega se razumijevajući odnosili i kako se odnosili, nikada se ne odnosimo čisto kontemplativno, nego je svagda prisutan interes. Nema bezbriznosti — bitak čovjeka je »briga« (Sorge). Stvari koje susrećemo u svijetu

»zbrinjavamo«; prvi odnos opstojanja spram bića je odnos manipuliranja, a ne teoretiziranja. U tom odnosu otkrivamo bića u njihovom bitku koji je »priručnost« (Zuhandenheit). Tek kad je on uspostavljen, kao njegov derivat, moguć je odnos spram bića u njihovom bitku u smislu puke »predručnosti« (Vorhandenheit). Samo na biće u smislu »predručnog« bića odnosi se »teorija«, teorijski aspekt znanosti. Stara ontologija je bila, prema Heideggeru, zbog svoje »teorijske« orijentacije usmjerena na biće u smislu »predručnosti« i na njegova opća određenja — »kategorije«. Samo u njenom okviru na snazi je pojmovni par »esencije«, po kojem je esencija princip različitosti stvari, a egzistencija princip njihove bezrazličnosti kao puke prisutnosti u svijetu, bivstvovanja kao realizacije stvari. No, po Heideggerovom mišljenju, bivstvovanje je različito u svom bitku već prema tome imamo li posla sa »stvarima«, ili pak s »orudima«, ili sa »životom« ili, s tzv. »idealnim predmetima«, ili sa »čovjekom« itd. Zato bitak čovjeka ne smijemo pomišljati po uzoru bitka stvari. Samo ako ljudskom opstojanju metodički osiguramo njegovu vlastitost, bit će moguće doći do bitka samog. Opća određenja ljudskog opstojanja nisu »kategorije«, nego »egzistencijali«. Ako se do sada na čovjeka i njegova određenja gledalo kao na stvari među stvarima, mora opstojati egzistencijalni razlog tome. On je u fenomenu »zapalosti« (Verfallenheit), »bezličnosti« (Das Man) svakodnevnog života. Nalazeći se u tom »fenomenu-situaciji«, ne brinemo se za posljednju mogućnost vlastitog bivstvovanja, za »smrt« i njenu egzistencijalnu funkciju u »životu«, nego bivstvujemo »bezbrizno«, i trudimo se samo oko onog što nas ponajprije u svijetu susreće, a to su »stvari«.

OBJEKCIJA: »EMPIRIJSKO« PODRIJETLO EGZISTENCIJALA

U »zapalosti« nismo autentični, nego smo »nepravi«, neautentični (uneigentlichkeit). Ova distinkcija »autentičnosti« i »neautentičnosti« nema, po Heideggeru, moralni karakter, nego je izraz strukture bitka našeg opstojanja. Ova bitak je »briga«. Već je ovdje, prije no što se

nastavi dalje prikazivanje, potrebno i neminovno postaviti pitanje koje teško pogađa Heideggerovu temeljnu distinkciju bitka i bića. To pitanje glasi: zašto je potrebno Heideggeru da ontologijsku (tj. na bitak opstojanja usmjerenu) strukturu egzistencije određuje »ontičkim«, tj. na biće usmjerenim određenjima? Otkuda svojevrsna konfuzija ontičkog i ontologijskog? Heidegger se, kako smo već vidjeli, ograđuje od moralističke ili, npr., psihologističke interpretacije svojih »egzistencijala«, on ne želi da se oni, kako je to često bilo poduzeto, tumače u smislu nekih vrijednosnih stavova koji izriču ocjenu svijeta i života. Pa ipak, termini kao što su »strah«, »briga«, »bitak k smrti«, »odlučnost« itd. nesumnjivo nose indeks svog ontičkog, empirijskog podrijetla. Ma koliko se Heidegger od toga ograđivao, ne može otkloniti sumnju da su njegovi »egzistencijali« hipostazirane empirijske sadržine, i to pretežno s područja ljudske, nekako ugrožene duštvenosti. Ni je zato čudo što su tolike interpretacije nastojale i pokušavale da njegovu filozofiju protumače kao izraz raspoloženja jedne ugrožene skupine ljudi, da je shvate kao »Weltanschauung« jedne društvene skupine, ili naprosto ljudi koji su se našli u tragičnoj situaciji. Po svojim intencijama, Heideggerova filozofija sigurno ne želi dati »filozofijski izraz« nekim historijski-socijalno odredljivim raspoloženjima; ukoliko se uopće o njoj govori kao o filozofiji, treba joj priznati njenu bitnu obuzetost pitanjem o smislu bitka. No, karakteristično je da se ovo pitanje postavlja baš u ovoj, da tako kažemo, odviše empirijski zainteresiranoj formi. Idejni razlog nesumnjivoj konfuziji ontičkog i ontologijskog, naročito u prvoj fazi Heideggerova filozofiranja, treba, po našem mišljenju, tražiti u nedovoljnom raskršćavanju s novovjekovnom orijentacijom filozofije, s faktučkom blizinom njegova filozofiranja tipu jedne filozofijske antropologije. Možda bi se, kao opravdanje ontičkog prizvuka njegovih egzistencijala, moglo navesti i to što su određenja čovjeka, kojima je raspolagao i koje je našao u filozofiji koja mu je prethodila, bila još uvijek nedovoljna

da pitanje o biti čovjeka postavi u svoj njegovoj »formalnosti«. Kierkegaardove teze o čovjeku, preko pragmatizma krivo razumljeni marksizam, životno-filozofijske ideje i Schelerova nastojanja oko jedne filozofijske antropologije, koja bi pomirila fenomenologijsku filozofiju duha s životno-filozofijskim »realizmom«, ostavila su nesumnjiv trag na Heideggerovu filozofiranju. Tako je, naročito u prvoj fazi njegova filozofiranja, nolens volens na djelu hipostaziranja empirijskog. No, bitan razlog njegovog faktučkog antropocentrizma u izvedbi temeljnog ontologijskog pitanja treba tražiti u ideologijskom pristupu k tom pitanju. »Egzistencijali« jesu ideologijski, a to znači u situaciji otuđene svijesti i otuđenog bića čovjeka, poduzete karakteristike biti čovjeka. To znači da i Heidegger, poput ostalih filozofa egzistencije, ostaje u svom pokušaju prevladavanja otuđenja u okviru samog zbiljanja otuđenja. On bi nekako htio prisiliti otuđenje da progovori jezikom neotuđenosti.

BITAK OPSTOJANJA  
I NJEGOVA  
VREMENITOST

Po svojoj sadržajnoj strani, nosi određenje bitka čovjeka kao »brige« nesumnjivo indeks ideološkičnosti. Bit će kasnije vidljivo da i po svojoj

»formalnoj strani« podjednako nosi ideologijski pečat. Heidegger definira »brigu« kao *Sich-vorweg-schon-sein-als-sein-bei-innerweltlich-Seienden*, biti-već-svagda-unaprijed-kao-biti-pri-unutar-svjetskom biću. »Briga« tako pokazuje tri momenta: 1. faktučnost kao »Schon-sein«, tj. mi smo već svagda tu, »bačeni« smo u svijet; 2. ovako bačeni, mi svagda »nabacujemo« (*Entwurf*) svoje mogućnosti, mi smo projekat — »nabacaj«; 3. između faktučnosti i projekta leži poprište bavljenja onim što je u svijetu prisutno u smislu »priručnosti« i »predručnosti«.

Kao faktučka bića, mi smo konačni, tj. nosimo u sebi momenat »Ničega«, i kao takovi, odnosimo se spram onoga što nam je krajnje moguće i u tom odnosu tek nalazimo stvari. Tri momenta bitka ljudskog opstojanja korijene se



u ekstatičnosti vremena kao ontologijskog smisla bitka opstojanja. Bačena faktičnost je bitna prošlost, projekat je bitna budućnost, prisustvovanje pri unutarsvjetskim bićima je bitna sadašnjost. Ove vremenske ekstaze pokazuju jasnu artikulaciju što nedostaje vulgarnom pojmu vremena koji, po Heideggeru, pomišlja na vrijeme kao kontinuiranu sadašnjost, kao niz »sada«. Vulgarno je vrijeme, dakle, orijentirano na sadašnjost, a prošlost i budućnost vidi po analogiji s njom. Fenomen »zapalosti« nije ništa drugo do izraz primata »sadašnjosti« u shvaćanju vremena.

Heidegger, pak, dinamički daje prednost budućnosti, po kojoj i prošlost i sadašnjost dobivaju svoju puninu. Razlika između autentičnog i neautentičnog karaktera ljudskog opstojanja jest razlika u vremenskoj njegovoj strukturi. Iz ovog je vidljivo zašto Heideggerovo glavno djelo nosi naslov: »Bitak i vrijeme«. O razumijevanju vremena ovisi svagda razumijevanje bitka. Svaka filozofija svoju specifičnost dobiva, po Heideggeru, na kraju od svojstvene joj vizije vremena.

Konačni egzistencijalni razlog tradicionalne ontologije orijentirane na stvari leži, po Heideggeru, u primatu vremenske ekstaze »sadašnjosti«, u fenomenu »zapalosti«. »Sein-bei-innerweltlich-seienden« nadvladao je i »Schon-sein« i »Vorweg-sein«. Zašto? Zato što doista prije imamo posla sa stvarima nego s nama samima. Nova ontologijska orijentacija (Heidegger je, u fazi »Sein und Zeit« — a, naziva »fundamentalnom ontologijom«, jer polazi u temelj ontologije i jer, kao temeljna, »omogućuje« sve »regionalne« ontologije) moguća je samo putem egzistencijalne analitike ljudskog opstojanja. Vrijeme, koje je bilo kao implicitni princip bitka sadržano u staroj ontologiji, treba sada eksplicitno uzeti u razmatranje.

Po Heideggerovu u mišljenju, može samo promišljanje temporalnosti bitka opstojanja dovesti načista temeljno pitanje ontologije. To temeljno pitanje je pitanje o smislu bitka.

ONTICKO JE ODREĐENJE  
OPSTOJANJA DA JE  
ONO ONTOLOGIJSKO

Samo ono biće koje se razumijevajući odnosi spram posljednje mogućnosti svoga bitka kvalificirano je da postavi

pitanje o smislu bitka samog. Karakteristika ljudskog opstojanja je razumijevanje bitka: ontologija — naravno, ponajprije ne kao određena »teorija« ili znanost, nego nekako predteorijski shvaćena u iskonskom razumijevanju bitka, bez kojeg nema čovjeka. No, u Heideggera nije u posljednoj liniji riječ o čovjeku i njegovim svagda konkretnim, samim egzistiranjem načista izvedenim pitanjima. Njemu je stalo samo do izvedbe »egzistencijalne analitike«, tj. do apriornog okvira razumijevanja bitka iz egzistencije čovjeka. Zato je Heidegger u pravu, unatoč prigovora koje smo gore spomenuli, kad se ograđuje od nastojanja interpreta da ga nekako pomišljaju i na istu razinu svedu s etički obojenom filozofijom ljudske egzistencije, npr., Jaspersa ili egzistencijalizmom Sartrea. U njega nije riječ o ovom ili onom stavu spram života, vlastitog i drugih, spram »smisla« opstojanja, nego isključivo o smislu bitka, kako se otkriva egzistenciji čovjeka. Da njegova filozofija ipak, unatoč ove svoje ontologijske orijentacije, jasno nosi tragove novovjekovnog antropocentrizma i subjektivizma, vidjet ćemo kasnije. Spomenimo zasad samo to da i Heidegger sam u kasnijem svom filozofiranju nastoji prevladati »subjektivizam« svojeg ranijeg filozofiranja, mada njegovu granicu više nalazi u neprimjerenoj »metafizičkoj« terminologiji, kojom se služio u fazi »Sein und Zeit«-a nego u unutarnjoj misaonoj granici vlastitog stajališta.

ISTINA OPSTOJANJA  
I BITKA

Što Heidegger razumije pod »smislom« (Sinn) bitka? Smisao bitka je ono na što se pitanje o bitku

odnosi, ono što je u pitanju ispitano, ono što sam bitak od sebe o sebi pokazuje: istina bitka. Ovu istinu možemo razumjeti, tj. primiti i prihvatiti, samo ako smo sami već svagda u istini, ako smo sami kad egzistiramo — istina. Istinu Heidegger ne shvaća tradicionalno kao »adaequatio rei et intellectus«, nego, polazeći od etimologije grčke

riječi *a-letheia*, kao »ne-skrivenost«, tj. otkrivenost (*Erschlossenheit*) smisla bitka vlastitog opstojanja i tme ujedno bitka samog. Upravo to misli i riječ »fenomenologija«, tj. otkrivanje, razumijevanje, primanje i prihvaćanje onog što se samo sobom i u svojoj osebičnosti javlja. Čovjek je jedino biće koje se ontologijski konstituira po svom razumijevanju bitka. Kao »bitak-u-svijetu« i »briga«, čovjek već svagda razumije mogućnosti svog bitka, njegov bitak i jest razumijevanje. Zato nema, po Heideggeru, »vječnih istina, nego samo istine vremenitog opstojanja čovjeka. No, Heidegger nikako ne bi htio da se to protumači kao relativizam u pogledu istine. Za njega to samo znači da čovjek u svom egzistiranju razumijevajući otkriva istinu i da se ona njemu objavljuje, pa zato samo za njega opstoji tako nešto kao bitak. Bitak u svom bivstvovanju jest ona moć koja omogućuje sva bića da nastupe u njegovoj istini. Zato je razumijevanje bitka pretpostavka razumijevanja bića. Heidegger se ograđuje od toga da bi se to razumjelo kao redukcija bitka na čovjeka, kao immanentizam bitka, bio on Schuppeovog, Cohenovog ili Husserlovog tipa. Teza da samo za čovjeka »ima« tako nešto kao bitak, znači, prema Heideggeru, da samo čovjek može razumjeti bitak i njegov smisao, njegovu istinu, i da se u tom razumijevanju konstituira kao čovjek.

OBJEKCIIJA:  
REDUCIRANA  
VERZIJA PRAKSE

Ako se na čas složimo s Heideggerovim izvodima, bit će ipak potrebno zapitati se za temelj razumijevajućeg odnosa spram bitka. Kako je moguće razumijevanje bitka, bilo ono eksplicitno ontologijsko, ili implicitno predontologijsko? Heidegger ne postavlja ovo pitanje, nego polazi, kao svi novovjekovni filozofi-ideolozi, od (za njega i za njih nesumnjivo) »fakta« razumijevanja. U određenju čovjeka kao bića koje razumije bitak skriva se, htio to Heidegger ili ne, još uvijek iz antičkog klasno-robotovlasničkog društva potekla teza o čovjeku kao *animal rationale* ili *homo sapiens*. Heideggerovo razumijevanje prakse kao zbrinjavanja

i bavljenja priručnim bićima u svijetu na temelju »zapašlosti«, njegovo odbijanje tehničkog pristupa zajedno s praktičkim, ima isto ovo antičko i svom klasnom društvu svojstveno »obezvređivanje« tzv. »manualnog rada«. Sigurno se u takvoj ocjeni nalazi zrno istine, jer manualni rad jest, u okviru podjele rada, izraz za otuđenu proizvodnju. No, i tzv. »intelektualni rad« nije manje otuđenje. Ma koliko se Heidegger borio protiv novovjekovnog intelektualizma i racionalizma u ime jedne fundamentalnije forme mišljenja, ipak tako nešto kao »intelektualni rad« ima nesumnjivu prednost u njega nad »manualnim radom«, a to je upravo ono samoprecjenjivanje ideologa o kojem govori Engels. To je konačno i izvor Heideggerova idealizma, koji bi on tako rado prevladao svojim egzistentnim, »bitnim mišljenjem«. Otuda i njegovo davanje prednosti idealizmu kad je riječ o bitku. Otuda je njegova nemogućnost da progovori o bićima i njihovom bitku izvan »svijeta« egzistencije u kojem se bića javljaju. Što je s bićima izvan »svijeta« — mora ostati za Heideggera neriješena tajna. Ma koliko se borio protiv antropocentrizma, nosit će njegova filozofija ovaj nasljedni grijeh svega novovjekovnog filozofiranja upravo zato što odnos čovjeka spram bitka nije, zbog svoje klasne pozicije, mogao drugačije sagledati nego kao »razumijevanje«. Pa i njegov svojevrsni povijesni fatalizam, o kome će još biti riječi, i koji na kraju mora zamračiti njegov ispravni vidik u ulogu budućnosti za zbivanje biti čovjeka, ima svoj korijen u nerazumijevanju prakse u sveobuhvatnom smislu riječi. Zato što mu »razumijevanje bitka«, »bitno mišljenje«, važi kao paradigma odnosa čovjeka spram bitka, morat će tezama, kao što je, npr., ona o »sudbi bitka« (*Geschick des Seins*) izgraditi specifičan pasivizam i prihvaćanje »vijesti bitka«, »izdržanje u onome što je bitak »dosudio« — što tako podsjeća na Nietzscheov »amor fati«.

ISTINA      Sve se Heideggerovo filozofiranje sabire u  
BITKA      jednoj jedinoj temi: značenju i smislu bitka, ili  
              kako on običava govoriti nakon »obrata« (*Kehre*)  
svoje misli — »istini bitka« (*Wahrheit des Seins*).

Što znači biti? Što mislimo kad kažemo da nešto jest? Tako primjerice govorimo: neka kuća jest, neki gotski portal jest, država jest, obična svaki nam dan priručna pisaljka, pero jest, čovjek, ovaj ovdje, naš bližnji jest; ali i umjetničko djelo, neka slika (van Goghove Seljačke cipele), neka melodija (zatvorena struktura Bachove fuge), neka pjesma (kad Goethe primjerice kaže: »...tamo gore iznad svijlu vrhunaca jest mir...«) jest.

Moglo bi se iz svakodnevnog aspekta smatrati da je pitanje: što znači biti — trivijalno pitanje. Tā, mi nekako već svagda znamo što to znači i živimo u obzorju ovog znanja kad, npr., s nečim što nam se može zgoditi računamo da to jest. I mi sami, u odnosu spram bilo čega, već svagda nekako znamo da jesmo. Nisu li oblici glagola biti, sein, être, esse — uvjeti našeg govora? Bi li uopće bilo govora kad bi nestalo riječi »biti«? Ima li nam čega bližeg od našeg opstojanja i bitka svega što jest?

ZABORAV BITKA Pa ipak, prema Heideggeru, ostaje bitak za tisućgodišnju tradiciju zapadnoevropskog filozofiranja — neprovidna tajna. Na ovom povijesnom putu nastoje veliki mislioci Zapada, prema Heideggeru, dohvatiti smisao bitka, a ipak misle pri tom svagda samo biće kao biće, biće kao takovo i u cjelini. Veliki su filozofi od Anaksimandra do danas raznoliko odgovarali na pitanje: šta je ono što jest? šta je biće? Određujući bit njegovu kao ideju, logos, energiju, duh, život, duševnosti analognu aktivnost, anorgansku materijalnost i sl., smjerajući pri tome na isto, naime na ono što svako iskustveno i konkretno biće čini bićem.

Što je ono što biće čini bićem, što mu podaje moć, a onda i mogućnost da jest? Sva tradicionalna filozofija, prema Heideggeru, upravo kao ontologija ostajala je samo pri biću kao biću, a nije mislila o onome i na ono što sve što jest omogućuje kao biće, na ono što je izvor i temelj svega, na bitak. Za čitavo Heideggerovo filozofiranje od odličnog je značenja razlika koju čini između bitka (das Sein) i bića (das Seiende). Na ovoj se razlici

temelji sva problematika bitka, za koju Heidegger misli da je danas iščezla iz vida. Ukoliko je ljudska egzistencija kao bitak ljudskog opstojanja vezana u svojoj biti uz bitak sam, utoliko je i čovjek u svojoj biti ispušten iz vida za račun svoje dominacije kao gospodarenja jednog bića među drugim bićima. Ako se ne misli razlika između bitka i bića, ne može se pokušati izaći iz zatvorenog kruga zapadnoevropske metafizike, ne može se pomišljati na jednu novu povijest.

BITAK I BIĆA Biće je ono što iskustveno, mišlju ili činom susrećemo u svijetu: ova određena kuća, ovaj ovdje, određeni čovjek, ovaj određeni matematski problem i sl. Sve to jest. Ako samo na njega mislimo, ne pitamo kako se ono moglo javiti u svijetu, ne mislimo na bitak. Pa čak ako, pri mišljenju bića, isпустimo iz vida ovu ili onu njegovu određenost, ostaje nam ipak biće kao takovo, biće kao biće. Svojevremena ovoga bavila se tradicionalna ontologija, koju, kako smo već vidjeli, želi Heidegger destruirati u ime iskonskog mišljenja bitka samog (Sein selbst). Što misli Heidegger pod bitkom? Za razliku od bića, ovog ovdje, bića uopće — bitak je ono što biće čini bićem, ono po čemu jest, sve što jest a da samo nije biće. U tom smislu bitak, po Heideggeru, nadilazi sve biće u cjelini i kao takovo, on je ono drugo od bića i omogućuje ga (»bitak je apsolutni transcendens«). Kad se pitamo za »smisao« (Sinn) bića, ne mislimo na ovo ili ono biće, ni na sva i svako biće, nego na ono po čemu jest ili nije svako biće, na bitak. Naravno, biće »ne ide« bez bitka, no »ima« razlika između njih. Upravo tu razliku misliti znači doprijeti do temelja i izvora bića.

Tradicionalna ontologija je kao suprotnost biću pomišljala »Ništa« (Nichts). Ono što nije, nije bilo doduše biće, no ostalo je »Ništa«. Kako stoji s ovim »Ništa«?

METAFIZIKA KAO TEOLOGIJA Kad je polazila od bića — fizičkog u prvotnom grčkom značenju svega onoga što jest (fisis), ne u modernom fizikalnom (tj. u značenju »nežive prirode«), — do onog što

je iza njega kao trajni nosilac i podložak, supstancija — tradicionalna meta-fizika, tj. znanost o onome što je s onu stranu fizičkog, postupala je obično tako da je jedno biće podigla na razinu bića kao takovog, hipostazirala ga. Jedno je biće bilo reprezentant, čisti izraz, a ujedno i stvaralački akt svega bića. Jedno biće, bog, bilo je i najrealnije, najzbiljskije biće, ens realissimum. Jedino je ono bilo po sebi — ens a se; sve drugo bilo je samo po njemu, po nečemu, drugomu — ens ab alio. Jedino je ovo biće bilo moćno da podijeli bivstvovanje, da stvari kreira, pa je zato i bilo označeno kao »creator«; sve ostalo bilo je samo stvorenje, stvor, »creatura«. Svaka je metafizika, po Heideggeru, kao ontologija, tj. znanost o biću kao biću, ens qua ens, nužno ujedno teologija, mišljenje o najvišem biću.

#### METAFIZIKA KAO NIHILIZAM

U okviru metafizike kao ontologije ostaje ova alternativa: III teologija, III nihilizam. No, kad se mogućnost metafizike s obzirom na bitak doista sagleda, tj. kad se uvidi da ga ona ne može misliti, onda nestaje ove alternative; metafizika kao teologija jest nihilizam.

Prijelaz od fizičkog k nečemu drugome može biti s pozicije onog što jest, sa stajališta fizičkog, samo skok u »Ništa«. Zato je bit svake metafizike, po Heideggeru, nihilizam. Nihilizam se ne izbjegava u slučaju kad se ovo »Ništa« proglasi praznom riječi i ostane samo pri biću. Naprotiv, time se nihilizam produbljuje do maksimuma. Nietzsche, koji se suprotstavio svakom onostranom svijetu, koji je odbacio svaku hipostazu, svako najviše biće, mislio je nužno, prema Heideggeru, nihilistički. U tome »Ništa« skriva se, po Heideggeru, sav smisao onog što podjeljuje, dosuđuje svem biću njegovo bivstvovanje, njegovo mjesto u onome što nazivamo »svijet«. »Ništa« nije prazno, puko ništa, jednostavna apstrakcija, ili čak možda samo riječ, kako hoće pozitivisti sviju varijanti. Iza »Ničega koje ništuje« (Nichts nichtet) skriva se, kao iza vela, ona moć koja omogućuje svako biće — skriva se bitak i njegov smisao, njegovo bivstvovanje, nje-

govo vrijeme. Naveli smo uz smisao bitka i njegovo vrijeme. Dok Heidegger u »Bitak i vrijeme« eksplicira vrijeme kao temporalnost ljudskog opstojanja, po kojoj se ovo odnosi spram svojeg bitka, dotle u kasnijim njegovim djelima vrijeme kao zbivanje (Geschehen) pripada bitku samome. Kao što je u »Bitak i vrijeme« vremenitost »ontologijski smisao brige kao bitka ljudskog opstojanja«, tako je u kasnijim djelima vrijeme »istina bitka«. Uopće, treba reći da za Heideggera izrazi kao što su: »svijetljenje svijeta«, »bivstvovanje bitka«, »istina bitka«, kažu jedno te isto.

Bitak, koji nije istovetan s bićem, nego se od ovoga naovamo pokazuje ili bolje skriva kao »Ništa« — taj bitak, kojeg jedno »Ništa« dijeli od bića, bio je sa zbivanjem zapadnjačkog mišljenja, zajedno sa svojim smislom, istinom, vremenom i poviješću, dospio u »zaborav« (Seinsvergesenheit), za račun i u korist bića koje tek po njemu jest.

#### PITANJE O BITKU I SUDBINA ZAPADA

Probuditi razumijevanje za smisao bitka, nanovo eksplicitno postaviti pitanje o smislu bitka, razmotriti mogućnost ovog pitanja i s tim u vezi pomoći rješenju sudbonosnog suvremenog zbivanja Zapada — to je najveća, odsudna ambicija Heideggerova mišljenja. Kako to da je pitanje suvremene krize Zapada vezano uz pitanje o bitku? Nije li to pitanje ipak samo pitanje jedne skupine ljudi, »stručnih« filozofa? Nema li, npr., Fritz Heinemann, pravo kad misli da danas ima mnogo urgentnijih, mnogo prećih pitanja od ovoga? Heidegger pak misli da se ovim pitanjem postavlja u pitanje nešto odsudno, naime »sudbina Zapada«. Nasuprot Nietzscheu, za kojeg je pojam bitka bio samo »anomalija optike« filozofa, samo iluzija, Heidegger postavlja sljedeće pitanje: »Je li 'bitak' samo riječ — a njegovo značenje para, ili je on duhovna sudbina Zapada?« Štaviše, na jednom ćemo mjestu njegovih eseja »Holzwege« (Šumski putevi) naići i na ovakav stav: »... od prijevoda grčkih riječi eon i einai ovisi sudbina Zapada«. Ako je bitak ono što svemu što jest podaruje bivstvovanje, pa ako je upravo

ovaj bitak sakriven i zaboravljen u našem vremenu, onda, misli Heidegger, u uvidanju ovog nedostataka leži ključ sudbine povijesti. Mogu li suvremeni ljudi, koji ne vide granica svoje racionalno-tehničke aktivnosti, koji se spremaju na prodor iz Zemljine atmosfere, još jednom uvidjeti ono što je izvor svega smisla, sve istine i sve povijesti? Heideggerovo je mišljenje da smo sa silnim tehničkim i drugim uspjesima zapali pod vlast vlastitih tvorbi, da smo, zaboravivši bitak, ujedno zaboravili na sebe same.

BITNO PITANJE I      Kako da se mi u svojoj biti spremimo,  
EK-SISTENCIJA      kako da reduciramo sve nebitno za  
bitno i za najbitnije, za bitak sam?

Kako da mislimo na »istinu bitka«? Kako je moguće pitanje o »smislu bitka«? Što znači postavljati bitno pitanje?

Kad pitamo za ovo ili za ono, za neki historijski datum ili neko matematsko rješenje, kad pitamo za bilo kakvo biće, pitanje je svagda usmjereno ispitivanom sadržinom bića u modu »predmeta«. No, bitno pitanje, prema Heideggeru, ne pita za ovo ili za ono biće, nego za ono što omogućuje da biće jest ili nije. Bitno pitanje glasi: zašto je uopće biće, a ne, naprotiv, Ništa? Kad postavljamo ovo pitanje izlazimo, po Heideggeru, iz bića, prekoračujemo, transcendiramo biće.

Čovjek je biće koje, nalazeći se unutar bića, ipak nekako strši izvan njega, iz-stoji, ek-sistera, ekstatično je. Postavljajući bitno pitanje, mi stavljamo sami sebe kao biće u pitanje. Mi koji bitno pitamo možemo samo bitnim odgovorom da postanemo nešto što jest i bivstvuje. Kao povjesna bića, tj. bića koja bivstvuju, jesmo tek bitnim pitanjem, tj. po ekstazi. Naravno, kaže Heidegger, bitno pitanje ne mora biti eksplicitno postavljeno. Ono se javlja u časovima prazne dosade ili velike sveobuhvatne radosti itd. Bitno pitanje je tu kad mislimo nešto preko naših uskih interesa, ali isto tako i onda kad, gubeći se u poslu sa sitnim stvarima, slutimo da smo nešto bitno ispustili iz vida. Kao ljudi, ma što mi činili, svagda se kolebamo između bića i onog drugog — »Ništa«. Iz svega bića uzdižemo se time

što nismo naprosto samo ovdje, kao kamen, oruđe ili životinja — stvar među stvarima, biće među bićima, nego ujedno i stojimo iz svega u »Ništa«. Čovjek je poprište »Ničega« (Platzhalter des Nichts).

Bit čovjeka je »ek-sistencija«, kako kaže Heidegger u novijim svojim spisima, a ne »egzistencija«, ako pod njom mislimo tradicionalnu ontologijsku suprotnost — korelat »esenciji«. Po Heideggeru, razumijevanje čovjeka kao »eksistencije« uopće se ne odvija na planu tradicionalnog razlikovanja esencije i egzistencije. Odlučno je ovdje razlikovanje između bitka i bića. Čovjek u svojoj biti, u »ek-sistenciji« jest naročit oblik bitka, različan od bivstvovanja drugih bića. Naročitost bivstvovanja čovjeka jest u tome da se, pitajući i u pitanju već nekako razumijevajući svoj bitak, odnosi spram onoga što je omogućilo njegov bitak, njegovu bit — a to je sama istina ili sam smisao bitka. Bitak je samo čovjeku dan, jer čovjek nekako pripada u bivstvovanje bitka. Staviše, kao opstojanje u smislu »tu-bitka« (Dasein), prisustvovanja, nije čovjek drugo do prisustvovanje bitka samog (das Dasein ist das Da des Seins). Povijest zapadnjačkog čovjeka u svojoj biti je povijest bitka. Kao povijesno, u svijet bačeno, ograničeno, konačno, vremenito, smrtno, na ništa upućeno biće — čovjek se brine za sebe i u brizi kao svojoj biti (Sorge) za ono po čemu jest, za sam bitak.

NOVOVJEKOVNI      Kako je zapadnjačka povijest u svojoj  
ANTROPOCENTRIZAM      biti povijest metafizike, koja nikad ne misli bitak, nego samo biće, to u novovjekovnoj povijesti, s otpadanjem srednjovjekovnog teocentrizma, na mjesto boga stupa čovjek kao biće koje gospodari svim bićima. Tako čovjek dobiva atribute subjektivnosti i supstancijalnosti, koje je ranije imao bog. I novovjekovni ateizam ostaje tako teologičan, samo što se izmijenilo biće koje fungira kao najviše. Novovjekovna metafizika je metafizika »subjektivnosti subjekta«. U ovom određenju čovjeka, priređenom čitavim zbivanjima zapadnjačke metafizike, prikrivena je bit čovjeka kao »ek-sistencije«. Pretjerani aktivizam lišava čovjeka njegove vlastitosti.

Umjesto da zna svoje mjesto među bićima, on je zapao među njih, izgubio se među njima. Novovjekovna metafizika je kraj duge povijesti Zapada, u kojoj se bitak otkrio kao prisutnost bića i ujedno sakrio i povukao iza njih. No, skrivenost bitka nije nedostatak, zanemarivanje ili čak misaono životna lijenost čovjeka, ona je vlastita sudbina bitka da u objavi bića ujedno bude vlastita šutnja, uskraćivanje odgovora. Zato čovjek ne može sa svoje strane poduzeti nešto da izmijeni dosadašnju povijest. Sve što mu ostaje jest samo to da se spremi za »nadolazak bitka« (Ankunft des Seins), da se otvori za ono što će se samo podariti, dosuditi, udijeliti a k o se bude podarilo, udijelilo, dosudilo.

**ČOVJEK I SUDBINA** Tako je za Heideggera, htio on to ili ne, čovjek biće koje čeka i u čekanju izdržava dosuđenu mu sudbu povijesti. Boreći se protiv novovjekovnog aktivizma i subjektivizma, zapada Heidegger u svojevrstni pasivizam i objektivizam. Ne razlikujući između pukog čina (actus) i pune prozvodnje (prakse), ne može ništa drugo nego da se kreće u okviru novovjekovnih suprotnosti aktivizma i pasivizma, i prema tome mora, ako ne želi da odbjegne u nepovijesnu romantiku, ostati u izdržanju sudbe, u fatalizmu.

Odgovor na sudbinu Zapada ne može se očekivati od čovjeka. Sve što od njega dolazi upravo produbljuje krizu. Odgovor mora doći s »nagovorom bitka«. Kada će ovaj doći, i da li će doći, ne ovisi o ljudskoj moći, pa čovjeku preostaje da izdrži prazninu njegovog odsustva, da se slutnjom spremi za njegov nadolazak u ovoj »noći bitka« (Hölderlin).

**GOVOR I NAGOVOR BITKA** Kako se čovjek u svojoj biti može spremiti za ono što nadolazi (das Kom-mende)? Time što, iskušujući do kraja »zaborav bitka«, u tom iskustvu ujedno bitno pita za bitak sam. Ako se u bitnom pitanju ustanovljuje povijesno zbivanje čovjeka i svega što jest, a to pitanje dopijeva kao bitno u otvorenost, istinu, »svetost« bitka, onda pitanja svagda nadmašuje brzoplet odgovor, jer je s a m o s o b o m

istinski nagovor bitka. »Nagovor bitka« u oba smisla (genitivus subjectivus et objectivus): nagovor kojim mi nagovaramo bitak i nagovor kojim nas bitak nagovara. Ovo govorenje, naglašava Heidegger, ne smije se uzeti metaforički, nego sasvim doslovno. U govoru (Sprache) objavljuje se bitak i ujedno se u govoru na njega misli. Ova dvoznačnost govora pokazuje »ontičko-ontologijsku« strukturu svega što jest. Pod govorom Heidegger razumije kako ono što se obično pod njim misli, tako i njegovu »pripadnost« (Zugehörigkeit) bitku.

Ova dvoznačnost izvor je neprilika, koje interpreti Heideggera susreću na svakom koraku, mada upravo ona karakterizira Heideggerovu misao. Potrebno je ipak postaviti pitanje: ne skriva li se za ovom dvoznačnošću ne toliko »ontičko-ontologijska« struktura, nego, naprotiv, izvjesna metafizička hipostaza empirijskog, uzdizanje jedne sfere bića na rang bitka? Upravo Heideggerovo posebno isticanje govora kao »kuće bitka« (Haus des Seins) pokazuje njegovu specifičnu ideološkičnost, proizašlu iz »filozofijskog« njegovog poziva i bavljenja povijesnim fenomenima putem hermeneutike riječi fiksiranih u tekstovima filozofije ranijih razdoblja.

Pod »govorom« ne razumije Heidegger ništa što se obično ili znanstveno pod njim misli. Govor nije akustički fenomen ili filologijsko-morfologijska činjenica, nije on ni veza misli i fizičkog »izraza«, koju kao predmet istražuju psihologija i lingvistika. On, konačno, nije za Heideggera ni tema sociologije suopćavanja. Govor je »predio« (Ort) u kome se sabire »svjetlo bitka« i u »imenovanju« bitak podjeljuje stvarima — bićima. Govor je »boravište« i »kuća bitka« i »stan čovjeka« (Wohnung des Menschen). Što znači da je govor »kuća bitka« i da po govoru nešto jest što jest, kako jest, kad jest? Pod govorom misli Heidegger na »imenovanje« (Nennen). U »imenovanju« istupaju bića iz »tame« u »svjetlo bitka«. Kad pjesnici daju ime nečemu, ustanovljuju ga kao bivstvajuće. No, pjesnici to ne čine iz svoje »stvaralačke mašte«. »Subjektivog« govora nisu pjesnici, nego »svjetlost istine bitka«. Kroz našu ekstatičnu, tj. k bitku otvorenu bit — bitak »osvjetljuj«

bića i time ih čini onim što jesu. Okvir osvjetljenja, artikulacija govora s prvotnim riječima i njihovim smislom, čini ono što je preduvjet nastupa bića kao bića, bit njihova temelja, tj. »otvorenost« (Offenheit) u kojoj su »otvorena« sva bića. Artikulacija govora, kojim govori svagda bitkom nagovoreno određeno povijesno ljudstvo, jest »svijet« ovog ljudstva. »Svijet« (Welt) nije sveukupnost onoga što jest, nego preduvjet, mogućnost svega što jest. Struktura svijeta ovisi o objavi, istini, prisutnosti bitka u »prvotnim riječima« govora. Bitak u govoru ima svoje boravište. Govor je »kuća bitka« i, ujedno, mjesto bivstvovanja čovjeka. Čovjek jest po govoru. Bit čovjeka, kako je Heidegger shvaća, jest govor kojim nagovara bitak čovjeka, a ovaj prenosi ono što ga je nagovorilo, na bića i na druge ljude. U tako shvaćenom govoru što ga izriču pjesnici dano je »vrijeme-prostor« odluke o povijesti svega što jest. Prvotno, tj. ono što je prvotnome i najstarijemu otvoreno, sačinjanje (Dichten) riječi, svejedno da li je riječ o likovnom umjetniku, pjesniku, misliocu ili političaru, jest eksistentna bit čovjeka, po kojoj je on govornik bitka. Govor je »svjetlo bitka«: što nije izgovoreno ostaje u »tami«, povijesno nije. Riječ (Worte) i djela (Werke), koja su stavljana istine bitka unutar bića, ne podliježu pravilima gramatike, logike i estetike. Ove »znanosti« poduzimaju, prema Heideggeru, tek naknadno metafizička tumačenja koja iz riječi-djela bitka čine puko biće među bićima, stvar među stvarima. Svoju bivstvenu snagu crpu ove tvorbe iz »blizine bitka« (Nähe des Seins). Čovjek kao govornik bitka jest »susjed bitka« (Nachbar des Seins). Blizina bitku podaje nužnost riječima. Bit čovjeka sastoji se u tome da brižno čuva ono što mu je bitak dodijelo, da bude »pastir bitka« (Hirt des Seins), a ne gospodar bića (Herr des Seienden). Heidegger, naime, misli da je u dimenziji govora našao onu djelatnost čovjeka koja ne siluje, poput novovjekovne tehnike, sve što jest, nego, naprotiv, čuva sve u onome što jest i po čemu jest. Začudno je da pri tom ne vidi da je i govor, čak ako potraži njegovu filozofijsku razinu, samo jedan od načina bivstvovanja proizvodnje (prakse) bića iz bitka, a nikako sama proizvodnja. Kako se, međutim, negativno odnosil spram

novovjekovne djelatnosti kao otuđenog rada u kojemu je čovjek ovisan o bićima i nije »u sebi«, a ne poznaje zavičajnu djelatnost, istinsku praksu — to traži ono područje koje po njemu nadilazi praksu, koju on svu svrstava pod »subjektnost subjekta« i time pod otuđenje biti čovjeka. To područje je za njega »govor« i u »govoru« ono mišljenje koje »pripada« bitku. Njegova kritika novovjekovne povijesti, koju je idealistički shvatio kao zbivanje metafizike subjektnosti subjekta, ostaje u ideologijskom, tj. otuđenom misaonom protustavu, i ne prelazi, uza sve njegovo nastojanje, preko okvira novovjekovne povijesti.

#### IDEOLOGIJA I ISTINSKA PROIZVODNJA

Heidegger je, nesumnjivo, u suvremenoj građanskoj filozofiji najdalje i najdublje dopro u otkrivanje krize novovjekovne povijesti. On je nizom svojih opravdanih teza pokušao destruirati novovjekovnu ontologiju, koju je vidio kao priređenu svom dosadašnjem poviješću filozofije Zapada. No, precijenio je vlastitu ulogu kad je kao »ideolog«, ostajući u sferi mišljenja, makar onog temeljnog i bitnog, proglasio zbivanje metafizike, koja, po njemu, doduše, prelazi okvir jedne znanosti, temeljnim događajem Zapada. Povijest Zapada, za Heideggera, jest povijest metafizike i njenog nihilizma i subjektivizma. Tako se, po njemu, odlučni momenti povijesti sabiru u djelima velikih mislilaca i pjesnika, koji predviđaju svoje vrijeme. Povijest nije povijest zbiljskog odnosa biti čovjeka spram bitka i bića, nego zapravo povijest misaonih djela. Mada ističe da misao pripada bitku, ipak je ova misao samo hipostazirana misao filozofa i pjesnika, a ne misaoni (»svijesni«) bitak čovjeka. Mada zna da je filozofija dosad bivstvovala kao metafizika, a to za njega znači — otuđena misao, ipak zavičajnu misao ne nalazi u »svjesnoj praksi« (Marx), nego u misli koja će kao misao ipak nekako pokušati dohvatiti bitak sam, a ne samo bića. Jer on nema oslonca u zbiljskom zbivanju prakse unutar cjeline povijesnog sklopa, ne može povezati buduću povijest sa zavičajnom, istinskom proizvodnjom i djelatnošću, nego

se mora prepustiti onome što sada jest, s utješnom slutnjom u nadolazak bitka kad jedan pjesnik ili filozof uzmogne reći ono što se od bitka njemu dodijelilo. Korišten Heideggerova pasivizma jest u tome što ne vidi zbiljske snage revolucionarnog obrata u povijesti, što je udaljen od »blizine bitku«, za kojom čezne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ako bitak sam nije u moći čovjeka, ako ga ovaj ne može nekom manipulacijom privesti, onda je *na čovjeku* da se, sa svoje strane, spremi kao biće među bićima za ono što bitak »dosuđuje«. Ovu opću »ontičko-ontologijsku« spremnost čovjeka Heidegger je prebrzo preskočio na račun iznimno ljudskog u mislilaštvu i pjesništvu. »Proletarijat« u svojoj *povijesnoj* dimenziji — ne historijski utvrđljivoj ni sociologijski određljivoj — jest ona »spremnost za obrat« koju gore nazivamo »zbiljskom«. (Primjedba uz ovo izdanje.)

## NEKE PRETPOSTAVKE ZA PISANJE MISAONE POVIJESTI MARXOVE MISLI I MARKSIZMA

»HISTORIJA MARKSIZMA« Ako pisanje povijesti Marxove MISLI I TRANS-FILOZOFIJA ve misli — i marksističkih solucija s obzirom na nju — nije samo pozitivno, mnjenjima i dobrim namjerama dopunjeno referiranje onog što je jednom bilo pa prošlo, makar se i površno-kompromisno tvrdilo da ta prošlost još za nas »važi«, nego ako ono, bar što se samog Marxa tiče, mora da misliju, koja je — poput Marxove — na putu, odgovori njegovom filozofijskom i radi ovoga transfilozofijskom nagovoru te da ga, usvojivši ga, radikalizira u odličnom, misliju gotovo još netematiziranom elementu povijesti i time Marxovu misao i ono što je slijedi, tako reći, dvostruko historizira i u posljednjoj samorefleksiji okuša i provjeri —, onda je »historija marksizma« najsmioniji, najteži i ujedno najadekvatniji misaoni zadatak jednog marksista danas, jedini misaoni način osuvremenjivanja Marxove stvari, tj. odgovarajućeg i odgovornog, mogućim neuspjehom svagda ugroženog vezivanja Marxovog djela uz bit vremena i ocjena današnjice na temelju te veze i, konačno, misaono oslobađanje mogućeg novog iz obrata stajališta u vremenu. Kao u svakom ozbiljnom filozofijskom poslu, i tu je potrebno da ujedno u pitanju bude zbilja filozofa.

### PUT U POČETAK

Govoriti o Marxu adekvatno ne znači tek filozofijski ga poznavati, još manje, rekao bih: nikako, »sistematizirati« ga po uzoru filozofijskih



i pseudofilozofijskih »pogleda na svijet« XIX stoljeća, rekonstruirati »logičke« veze, kao da u Marxu nije misao na djelu, i sabiti ga u »discipline«; govoriti primjereno znači misliti o nuždi puta na kojem je on, u radikalnoj prekretnici filozofije, poslije Hegela, tražio novi početak, u stvari nadovezivao — uz otkrivanje novog — na ono što je filozofijska misao, koju je prevladavao, prikrila iako je i sama po svojoj istinitosti od toga živjela, od toga kao starijeg od svoje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, uzetih kronologijski, bitno nošena bila. »Historija marksizma« je misaoni put u onu dimenziju iskonske misli-zbivanja (»svjesnog bitka«) koja se otkrila na rubu totalne filozofijske dimenzije koju je Marx dovršio i prevladao. Doista je teško, pogotovu ako danas još nismo načisto s njegovim zahtjevom ozbiljenja filozofije i time njenog ukidanja-prevladavanja, misliti o onome što, nakon tog posljednjeg filozofijskog akta, slijedi, misliti ne anti nego transfilozofijski, a upravo to — ta transfilozofijska dimenzija iskona — jest tema misaone povijesti njegove misli i probni kamen povijesti marksizma. Sva sricanja o novosti te misli i marksizma na njenom tragu ne mogu nadomjestiti misaoni pothvat iznošenja novog, a on se ne može sastojati u »sistemizaciji« Marxovih »otkrića« i »pogleda« (»uz put iznesenih«), jer je osnovna pogreška spram povijesnog mislioca, prvi i fatalni promašaj ako se povijest izluči iz njegove misli, ako se ona vanpovijesno tretira, ako se apstrahira od puta na kojem i po kojem je jedino moguća. Bojazan da bi se pri tom mogla izgubiti iz vida »koherentnost« ove misli ne pogađa nju samu; to je bojazan zbog vlastite nemoći pred Marxovom mišlju i mišlju uopće, to je već zatvaranje vidika u novost njegove misli, još više, njegove stvari. Svoju povezanost, sabranost, Marxova misao (u neprilici tradicionalno-disciplinski rubricirana kao »filozofijska«, »ekonomska«, »historijska« itd.) stiže na svojem putu spram novog, koji je njena prava povijest, a ovu nikakva historijska registracija fakata, naknadno »osmišljenih« ovakvim apstrakcijama — interpretativnim derivatima živog misaonog zbi-

vanja kao što su: »razvoj«, »napredak« itd. — ne može ni uočiti a kamoli iz nje primiti stimulans za ono vlastito.

KAKO ODREDITI MARXOVU MISAU? Kako se može »sistemizirati« misao koja na svom putu ne vrši konstrukciju, poput Hegelove, nego kritičku destrukciju bića i njegove svijesti, naravno, u cilju oslobađanja dimenzije o kojoj tradicionalna filozofija i ne sluti? Baš zbog povijesti ove misli, povijesti čiji navlastiti zadatak jest izradba novog kako se ono bar u obrisima očituje, valja imati na pameti da Marxova misao nije, po svojoj posljednjoj intenciji, filozofija, zamislili mi ovu kao antropologiju ili kao »ontologiju« ili kao »gnoseologiju«, a još je manje »logika« u smislu formalne logike, koja ide sve do logistike, s eventualnim dijalektičkim korekturama. Isto tako, a to treba uvijek iznova naglašavati radi približavanja stvari Marxove misli, Marxova misao nije ni politička ekonomija u klasičnom smislu, kao što nije ni politika kako se ona u čistom obliku izgradila u građanskoj parlamentarnoj historiji, ni etika ako valja lučiti »trebanje« od »bitka«, ni sociologija koje bi »predmet« perenirao, ni kakva bilo pozitivna znanost u smislu obradbe specijalnog predmetnog područja. A, ipak, i tu se nameće pitanje o d v o d i m e n z i o n a l n o s t i Marxove misli, ona je sve to i još sadržajno više od toga. Kad Marx govori o »jednoj jedinosti« — povijesti<sup>1</sup> —, onda ovu ne valja zbog naslova »znanost« shvatiti kao »pozitivnu«, nego se Marxu, u refleksiji spram Hegelove apsolutne znanosti Apsoluta, u dovršavanju »apsolutnog« njegovog programa, otkriva dimenzija koju Hegel nije mogao misaonim sredstvima svoje i tradicionalne metafizike svladati. Takva »znanost« ne samo da ne polazi od »datosti«, vanfilozofičnosti svojeg »predmeta«, ne samo da, štaviše, otkriva genezu, konstituciju »predmeta«, nego povijest kao iskonsko zbivanje prvi put u njenoj vlastitosti tematizira za ljudsku misao. Sva teškoća razumijevanja Marxove misli, a onda i primjerene ocjene marksističkih solucija, po-

<sup>1</sup> K. Marx, Fr. Engels, »Werke«, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1959, s. 18.

čiva na principijelnoj nedostupnosti ove dimenzije kategorijama dobivenim na području gotove, »postvarene« povijesti. Marxova »jedna jedina znanost« može da bude eventualno uočena u svojoj vlastitosti ako se dovoljno promisli kako je ona, po svojoj mogućnosti, vezana uz revoluciju — obrat u iskonu povijesnog svijeta, a ne uz transformaciju ovog ili onog što se susreće u regijama svijeta.

HISTORIJA I POVIJESNA  
GENEZA MARXOVE  
MISLI I MARKSIZMA

Ako smo uočili o kakvoj dimenziji Marxove misli valja govoriti kao o onom do čega mu je za pravo stalo, onda njegovu »filozofiju« i marksističku filozofiju misao uopće valja propitati s obzirom na to s kakvom zbiljom uopće imaju posla, da ne bi faktori van biti te zbilje postali — umjesto njenih paralelnih manifestacija — odlučno eksplikativni za nju. Paralelizam pojava u istom vremenu ne može služiti, s obzirom na intenciju filozofije, kao opravdanje za »eksplikativne« hipostaze. I taj momenat valja naročito promisliti kad je riječ o postmarksovskim orijentacijama jer je tu zavodništvo »realne«, »konkretne« eksplikacije iz »datih« faktora najveće zbog same razine tih orijentacija. Filozofija, a onda i Marxova misao ukoliko je filozofijska, a još više ukoliko je transfilozofijska, ima posla s biti vremena, s jednostavnom, ali misli najteže dostupnom, u stanovitim povijesnim situacijama nepristupačnom, jednokratnom konfiguracijom povijesnog sklopa iz koje se bitna misao hrani baš i onda kad za nju ne zna. Filozofija, bitna misao, »odražava«, »izražava«, »iznosi«, »odjelovljuje« itd. bitne mogućnosti vremena, pa pred historiografijom marksizma iskrsava sukob historije, u običnom smislu hronologijski orijentirane »priče«, i unutarnje (iz razloga objašnjenja nazovimo je: »transcendentalne«) geneze iz mogućnosti vremena. Riječ je ovdje o bitnim mogućnostima (ne u smislu esencijalizma, srednjovjekovnog realizma, etc., nego u smislu bitno-povijesnih »principa« jednokratnog povijesnog sklopa) čitavog jednog povijesnog svijeta, a njih može ispreparirati samo jedna misaona tipologija Marxove misli i marksističkih solucija. Zadatak takve jedne tipologije marksistič-

kih filozofijskih orijentacija (tj. onih koje više ili manje nastoje misliti s obzirom na Marxovu stvar) jest da, s obzirom na tipologiju analognih buržoaskih temeljnih solucija, pruži pouzdan kriterij uspjeha, odnosno neuspjeha u približavanju ili čak smještaju u stvari Marxove misli. Ovo Marxovo u tim marksističkim orijentacijama može da se očituje samo ako se, nakon radikalne i kritičke paralele s buržoaskim stajalištima, uspije održati kao doista novo, kao ono što ne samo kritički-negativno prelazi buržoaski horizont nego i jasno pozitivno iznosi elemenat oslobođene povijesti. Pretpostavka za taj posao jest zatvorenost buržoaskih filozofijskih mogućnosti, a ona se može dokumentirati principijelnom anticipacijom posthegelovskih građanskih rješenja u obuhvatnom, kat'egoretičnom građanskom »sistemu« Hegelovom. Iako Hegelom anticipirana, ova rješenja u temelju nose, s obzirom na Hegelov »sistem«, kritičko-negativni predznak i time indiciraju posljednju filozofijsku šansu građanskog svijeta. Plodnost tipologije marksističkih filozofijskih orijentacija pokazala bi se u tome što bi ona garantirala ne samo cjelovit kritičko-negativni odnos spram Hegela i posthegelovskih solucija nego i tematizirala, na dnevni red filozofijske misli postavljala iskonsku stvar Marxove misli — načelno nedostupnu građanskoj filozofiji. Naravno, time se nadaže sasvim posebna, iznimno plodonosna perspektiva na zbiljske klasno-historijske i svjesno-praktičke zadatke u izgradnji novog svijeta.

SUVREMENOST  
MARXOVE MISLI

Zdušno nastojanje oko stvari kojoj je Marx svoj misaoni život posvetio traži odstranjivanje moćnog interpretativnog nanosa koji prikriva stvar. Štaviše, sama ta stvar, oti-majući se običnom, onom što je samo po sebi razumljivo, sa svoje strane zahtijeva razbijanje tradicionalnih predstava. Bez negativnog puta kritike nema pristupa stvari Marxovog mišljenja, a najprohodniji je taj put kad se promisle postmarksovski napori interpreta, marksista, nemarksista i anti-marksista. Stoga je historiografija marksističkih filozofijskih orijentacija od eminentne važnosti za suvremenu soluciju,

naravno uz pretpostavku da njen posao nije kronologijsko nizanje faktičkog, puka registracija prošlog, niti da je njen cilj »prehistorija aktualnog«. Jer ni fragilnost aktualnog, kojoj urgentnost ne prelazi ažurnost, ni dotrajalost onoga što se u prošlosti dogodilo faktički, ali ga druga faktičnost svagda iznova demantira, nijedno od toga dvoga što sačinjava koordinate kronologijske historiografije ne može jamčiti suvremenost marksističke misli. Ni činjenica da se marksizam javlja i u našem vremenu, 60 godina poslije Marxove smrti, i to: s priličnim ekstenzitetom, kao ni činjenica da su se u njegovom znaku, s njegovim lozinkama dogodili neki značajni događaji prošlosti, da je on bio »ideologija« tih događaja, ne kvalificira marksizam kao doista suvremenu, tj. biti našeg vremena odgovarajuću i primjerenu filozofijsku orijentaciju. Dok se njegova suvremenost ne izvede na čistac i primjerno ne osigura, »argumenti« prošlosti kao oni aktualnosti, ažurnosti, sadašnjice u svakidašnjici ne mogu odoljeti sumnji puke pseudomorfoze, pukog ideologizma, pa čak mogu s pravom da protiv sebe navode na istraživanje raskoraka svijesti (»marksističke«) i bitka, na istraživanje proturječja »realnosti« koja za sebe svojata marksistički znak i lozinku. Plodnost marksizma je, između ostalog, i u tome što je on primjenljiv i na ispitivanje svijesti i bitka koji nisu imuni od njegove kritike, mada i sami nastupaju u njegovo ime.

TRADICIONALNE  
KATEGORIJE I SCHEME  
HISTORIJSKE  
EKSPLIKACIJE I  
POVIJESNO MIŠLJENJE

Ove okolnosti traže naročitu pažljivost prilikom orijentiranja same historiografije marksizma. Tradicionalni, uhodani, ali za marksizam, kao doista suvremenu misao, neprimjenljivi pojmovi moraju pri tom biti pažljivo odstranjeni kako specifičnost i novost njegova ne bi bili promašeni. Kategorije »prošlog« i »aktualnog« (»sadašnjeg«, »djelatnog«) toliko su svakidašnje, uobičajene da ne izazivaju pitanja, deproblematizirane su, a ipak, jednom primijenjene, zatvaraju uvid u pitanje historiografije marksizma primjerene Marxovoj misli. Historija kao »priča«, kao »povijest« čini iz zbiljskog povijesnog

fenomena, iz živog zbivanja — preparat refleksije, u biti neobavezne, ma koliko se verbalno, u spomen, obvezivala, ma koliko se aktualizirala svakodnevnim deklaracijama. Sigurno je da su ovakve primjedbe, pozitivne i negativne, moguće na račun onoga što se u marksizmu dogodilo, no Hegel je dobro znao da se sa svojim subjektivnim »treba« ne nalazimo u centru zbilje, pa je stoga u svojim »Predavanjima o filozofijskoj svjetskoj povijesti« tražio »misao više nužnosti«<sup>2</sup>. Koliko god ta nužnost, u njega, izlazila na nešto nepovijesno i natpovijesno, ne vremensko nego vječno, jer je vremensko shvaćao kao prolazno, ipak zahtjev za bitnim, koji se otima sitničarskoj refleksiji i detaljiziranoj akribiji obične, na prošlost usmjerene historiografije, — jasno pokazuje nedosljednost lučenja »historijskog« i »teorijskog« koju nikakva naknadna sinteza ne može nadoknaditi. U produbljenoj, radikaliziranoj svojoj svijesti o povijesti Marx je drugačije uvidio »povijesnost bitnog«, onu historičnost kategorija koju ne može iscrpiti nikakva temporalnost koja bi bila orijentirana prošlošću i prolaznošću, sadašnjošću i ažurnošću. Smatrajući da je vrijeme prostor povijesti, Marx nije zastupao historizam i relativizam ljudskih napora, ali, zato, ni nahistoričnost, apsolutnost nekih zamišljenih »transcendentalnih« ili »spekulativnih« mogućnosti čovjeka. Formule kao što su: »teorijska historija« i »historijska teorija«, »apsolutno u relativnom« i »relativno u apsolutnom«, »sistematska temporalnost« i »temporalna sistematičnost« itd., itd. samo slabo i zapravo nedovoljno opisuju njegovo sagledanje povijesti. Ipak su, bar kao viae negationis, podobne za problematiziranje, s obzirom na svoj izvorni pozitivum, deproblematizirane, misli lišene, ali za »redovnu upotrebu« automatizirane tradicionalne kategorije s područja koje je u pitanju. Isto važi za formulu »teorijska praksa« i »praktička teorija« — koja se nekima, zbog ove obuhvatnosti, totalnosti čini toliko primjernom i privlačnom kad je riječ o misli i djelatnosti u Marxovom smislu. Lukácseva je zabluda bila, mada s obzirom na misaone prilike

<sup>2</sup> Usp. G. Wilh. F. Hegel, »Die Vernunft in der Geschichte«, 5. Aufl., ed. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, s. 26. vidi i s. 83.

dobro razumljiva, što je hegelovski sistematski totalitet smatrao »zapravom kategorijom zbilje«, ključnim metodičkim pojmom marksizma.<sup>3</sup> Marxov zahtjev revolucije, obraća u povijesti, podjednako je nespojiv s »totalizirajućom funkcijom klase« kao što ni njegova kritička destrukcija svijesti i zbilje nije spojiva s Hegelovom spekulativnom konstrukcijom svega što jest. Hegelov »pozitivizam«, koji je Marx uvidio u smionoj njegovoj spekulaciji<sup>4</sup>, nije Marxov iskonski pozitivum. Da bi se ovaj sagledao, bit će još potrebno vremena i promišljene radikalne kritike tradicionalnih kategorija koje je Hegel po njihovoj unutarnjoj mogućnosti sistematizirao, »deducirao«. Kritizirajući Hegelovu običajnosnu ideju koja se realizira u državi, destruirajući tročlanu dijalektiku običajnosti, a onda i moraliteta i apstraktnog prava, izvodeći ih sve zajedno iz proturječnosti srednjeg člana »običajnosti« — građanskog društva i sagledavajući negaciju tog društva kroz funkciju jednog konstitutivnog proturječnog momenta — proletarijata —, Marx nikako nije htio da napusti Hegelov zahtjev pomirenja ideje i zbilje, ali nije htio ni da dade samo povijesnu konkretizaciju tog zahtjeva u »pravoj«, »istinskoj« — totalnoj i totalizirajućoj funkciji proletarijata. Proletarijat nije imao, kao država u Hegela, negativno-sintetičku funkciju, nije uspostavljao, u smislu Hegelove lozinke: istinito je cijelo (das Wahre ist das Ganze), građansko društvo minus proturječnosti koje smetaju njegovoj smisljenoj egzistenciji — nego je »vraćao« prospektivno po fundamentalnoj budućnosti kao svrsi i istini zbivanja, u produktivnu zgodu povijesnog svijeta, na izvore povijesnog sklopa. Proletarijatova negativno-kritička funkcija značila je

<sup>3</sup> Usp. G. Lukács, »Geschichte und Klassenbewusstsein« — Malik Verlag, Berlin, 1923, s. 22-23, s. 39. i na mnogim mjestima. Na njegovom tragu: L. Goldmann, J. P. Sartre. Tome nasuprot: Th. Adorno.

<sup>4</sup> Usp. »završno poglavlje«, zapravo dio trećeg od sačuvanih »Ekonomsko-filozofskih rukopisa« (1844) u izd. K. Marx-Fr. Engels, »Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften«, Dietz, Berlin, 1953, s. 89. — Usp. K. Marx, »Die Frühschriften«, ed. S. Landshut, Kröner, Stuttgart, 1953, s. 278.

oslobođenje zbivanja ne u smislu »spoznate nužnosti« (Hegel) kao završne sinteze-pojma u krugu krugova svega što jest, nego su i »nužnost« i »sloboda«, i »bitak« i »svijest« u tradicionalnom smislu bili podjednako povijesnom funkcijom proletarijata dovedeni u svoju »istinu«, svoju »mogućnost«, svoj »iskon« i »podrijetlo«: povijesnu proizvodnju oslobođenu dominacije gotovih proizvoda u povijesnom svijetu. Kao što »realizacija filozofije« nije značila tek izvršenje, u konkretno-historijskom materijalu, Hegelovog programa, nego i, bitno, takvu izmjenu povijesnog bitka koja priječi ma kakvo razdvajanje »realnosti« i »filozofije« i, prema tome, izvorno ušteduje potrebu naknadne njihove sinteze i »totalizacije«<sup>5</sup> —, tako ni praksa kao istina nije značila pragmatističke, »praktične« svakodnevne životne solucije unutar danih uvjeta, pa čak ni sintezu onog što je Aristotel razdvajao kao *theoria*, *poiesis* i *praxis* — iako zahtjev

<sup>5</sup> J. P. Sartre svestrano eksploatira ovaj termin u svojoj marksističkoj fazi (Usp. »Critique de la raison dialectique«, Gallimard, Paris 1960, passim; »Marxisme et existentialisme, Controverse sur la dialectique«, Plon, Paris 1962, pp. 1-26), međutim, on njime zapravo samo pokušava korigirati, nadopuniti, nadoknaditi — na jednom filozofijski još neodređenom, nepromišljenom nivou — jednostranosti svoje egzistencijalističke faze. Ono što je tada misao postigao još i danas nosi njegovu misao. Kao dijalektičaru »totalizacije« nedostaje Sartreu Lukácseva preciznost: rasplinutost nije svestranost. Ipak je glavno to što »totalizacija« kao proces vrši stanovitu korekturu Hegela u pravcu Kanta i Fichtea (»schlechte Unendlichkeit«) kojoj nije izbjegao ni E. Bloch, »Subjekt-Objekt«, Aufbau, Berlin 1952, npr. s. 422, ne mogavši dovoljno jasno izraditi poziciju »otvorenosti«, »budućnosti« izvan Hegelove dijalektike. Najslabije kod Sartrea i ono što najviše začuđuje, jest to da on misli svoj raniji fichteanizam, koji on dijeli s naprednim kritičarima Hegela na tzv. ljevici, izvesti bez transcendentne razine (nesigurnosti u tom pogledu on je »izbjegao« fenomenologijsko-ontologijskom terminologijom faze L'être et le Néant-a) pa, umjesto nje, uvodi otvorenu totalizaciju koja se konfuzno kreće na terenu jedne polusociologije. S pozicije sociologije ovu je odbio G. Gurvitch, »Dialectique et sociologie selon J. P. Sartre« u »Cahiers internationaux de sociologie, vol. XXXI — 1961, Juillet-décembre, pp. 113-128.

Marxov za »umjetničkim karakterom«<sup>6</sup> proizvodnje još uvijek zbunjuje podjednako »ekonomiste«, »tehnologe«, »teoretičare rada« kao i »estetičare« itd., i dobro je što ih zbunjuje jer time bar pitanje, daleko ozbiljnije nego što se čini onima koji bi htjeli prevladati »razmrvljeni rad«, ostaje otvoreno, na dnevnom redu misli. Ne manju je »zabunu« Marx unio svojim zahtjevom »ukidanja rada«<sup>7</sup>, pa se potruđiše da ga interpretiraju samo kao ukidanje rada u ekonomskom smislu, jer, bože moj, rad kao takav ne može se, naravno, ukinuti. Drugi su još dodali: pa ni podjela rada, bar ne u takvom specijalističkom razdoblju kao što je naše — zamjenjujući tako područje s načinom rada. Pa ipak, Marx je na nizu mjesta dovoljno jasno govorio o ukidanju rada, o razlici rada i proizvodnje (ova razlika neka bude ovdje, zbog pedagoških razloga, označena kao ontološkijska za razliku od tehnološkijske). — No, čak da i nije eksplicitno govorio, ovu bi razliku trebalo otkriti u njega, jer jasnije od drugih, navedenih momenata njegove misli suzbija toliko puta poduzeto uvrštavanje Marxa u tradicionalno, posebno: novovjekovno filozofiranje. Praktičke konsekvencije neuočavanja ove razlike rezultiraju prekrivanjem zajednice slobodnih proizvođača sa strane »planskog« društva radnika u svijetu rada.

HISTORIOGRAFIJA  
I SU-VREMENA  
MISAO

Zaista, valja o svemu tome voditi računa prilikom razmatranja problema historiografije marksizma (ako ta historiografija sama mora da bude filozofijska u Marxovom smislu) već zato što ti problemi, koji su i problemi orijentacije historiografije, makar najopćenitiji, sa svoje strane opravdavaju historiografski pothvat, čine ga nužnim radi omogućavanja su-vremene marksističke misli. Tako se na tom jednom

pitanju (historiografije) razvija problematika suvremenog marksizma uopće, a u razmatranjima novuma Marxove misli — u vezi s biti vremena — stiče kriterij ocjene mjesta (toponomijska valorizacija) poduzetih marksističkih orijentacija. Posthegelovske građanske i marksističke orijentacije ispituju se s obzirom na duh Marxov i ocjenjuju prema mjestu što ga s obzirom na stvar Marxovu zauzimaju.

<sup>6</sup> Usp. K. Marx, »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf) 1857-1858«, etc. Dietz, Berlin 1953, s. 204 - vidi i str. 481, 505, 593.

<sup>7</sup> Usp. K. Marx-Fr. Engels, »Werke«, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1959, s. 54, 65-70, 77, 186.

## PROBLEMATIKA JEDNE TIPOLOGIJE MARKSISTICKIH FILOZOFIJSKIH ORIJENTACIJA

STVAR MARXOVE  
MISLI I INDEKS  
NOVOG U  
MARKSIZMU

Zadatak jedne tipologije marksističkih filozofijskih orijentacija (tj. onih koje više ili manje nastoje misliti s obzirom na Marxovu stvar) jest da, s osloncem na tipologiju analognih buržoaskih temeljnih solucija, pruži pouzdan kriterij uspjeha, odnosno neuspjeha u približavanju ili čak smještaju u stvari Marxove misli. Ono Marxovo u tim marksističkim orijentacijama može se očitovati samo ako se, nakon radikalne i kritičke paralele s buržoaskim stajalištima, uspije održati kao zaista novo, kao ono što ne samo kritički-negativno prelazi buržoaski horizont nego i jasno pozitivno iznosi element osloboditelne povijesti. Pretpostavka za taj posao jest zatvorenost buržoaskih filozofijskih mogućnosti, a ona se može dokumentirati načelnom anticipacijom posthegelovskih građanskih rješenja u obuhvatnom, kat'egzohen građanskom »sistemu« Hegelovom. Iako ih je Hegel anticipirao, ova rješenja u temelju nose, s obzirom na njegov »sistem«, kritičko-negativan predznak i time indiciraju posljednju filozofijsku šansu građanskog svijeta. Plodnost tipologije marksističkih filozofijskih orijentacija pokazala bi se u tome što bi ona ne samo garantirala cjelovit kritičko-negativni odnos spram Hegela i posthegelovskih solucija nego i tematizirala, na dnevni red filozofijske rasprave postavila i s k o n s k u s t v a r Marxove misli — načelno nedostupnu građanskoj filozofiji. Naravno, iako izvršenje tog zadatka rezultira tek filozofijskim, dakle tzv. »idejnim« kriterijem, ipak se time nadaje sasvim posebna i iznimno plodonosna perspektiva za zbiljske klasno-

-historijske, svjesno-praktičke zadatke u izgradnji novog svijeta.

PARALELA ORIJENTACIONIH  
ETAPA GRAĐANSKE I  
MARKSISTICKE FILOZOFIJE

Šest etapa građanske post-hegelovske filozofije, što ih možemo razlučiti s obzirom na šest fundamentalnih ori-

jentacija u realitetu i vremenu, u društvu i povijesti, značiće, u refleksiji spram naše teme, isto tako i šest orijentacija unutar kojih se kretala marksistička filozofija nastojeći misliti u duhu Marxovu, ali zbog teškoće časa u kojem se nalazila i zbog problematike svijeta koji je valjalo prevladati, padajući u ono što je u temelju građansko, padajući u jedan od onih aspekata koji je Marx, sa svoje vangrađanske i vanhegelovske pozicije, mogao svaki napose pozitivno prevladati.

1. ORIJENTACIJA U prvoj od tih šest etapa djelovao je u smislu fundamentalne bifurkacije suvremene filozofijske misli i sam Marx, i ta etapa, koju karakteriziraju imena kasnog Schellinga, Schopenhauera, Feuerbacha, Kierkegaarda, Stirnera, Straussa, Bauera i drugih, a Marx je u njoj izvršio kritiku Hegela otkrivši sasvim nove, neburžoaske pretpostavke filozofiranja, još i danas je misao n o p r e d n a m a, još uvijek je ona nedvosmisleno problematski »aktualna«, još uvijek moramo baš od nje polaziti (kao što je poslije šesta etara suvremenog filozofiranja na svoj način obnavlja i unutar građanskih solucija).

2. ORIJENTACIJA U drugoj etapi, koja se javlja kao hitno konsolidiranje novovjekovnih filozofskih temelja, kao kritika ove prve kritičke etape, filozofija se gaji po univerzitetima, po različitim institucijama, društveno je priznata, ima sve potrebne privilegije i građansku respektabilnost. Ta filozofija, univerzitetaska i školska, nastupa pod imenom i parolom »znanosti«: filozofija znanosti i filozofija kao znanost. Ona se reali-

zira u raznim gnoseologijskim i logičko-metodologijskim pravcima, daje naturfilozofijske nadgradnje i tipove induktivnih metafizika itd. U toj etapi građanskog filozofiranja, koja je na svoj način jedna konsekvencija Hegelove pretenzije da sve bude u znanosti znano, sve što jest reducirano je na empirijski vidokrug posebnih znanosti i na metodičku, principijelnu dostupnost predmetnog totaliteta koji treba da bude znan. Filozofija znanosti našla je odmah svoje predstavnike među neposrednim nastavljačima Marxovim i Engelsovim. U samog Engelsa mogu se naći takove tendencije, no naročito i principijelno pokazuju se one u Bernsteina, u Hilferdinga, u Kautskog. Za njih je Marx, prije svega, naučenjak, »korifej političke ekonomije«. Filozofija u Marxa je zapravo prevladan momenat na njegovom razvojnom putu; bitno je za njega da je konačno pružio jednu znanost, nešto analogno Darwinovom djelu, da je dao bar u osnovi »sistem« političke ekonomije. I u tom pravcu nastojat će spomenuti predstavnici ove etape da kompenziraju nešto što u Marxa ne postoji ili bar nije jasno izvedeno, da pruže sa svoje strane neku filozofijsku bazu ili nadopunu Marxovoj doktrini. Slijedit će ih nešto kritičniji, nešto filozofijski informiraniji, ali, u biti, isto tako zarobljeni u mogućnostima te orijentacije: Max Adler, Vorländer i drugi koji žele kombinirati Marxa kao »sociologa« i »političkog ekonoma« s jednom etikom i jednom gnoseologijom Kantove ili, tačnije, novokantovske provenijencije, ili pak kombinirajući Marxa i Macha, kao što to radi Friedrich Adler i niz drugih filozofa marksista, čak i kad su inače odlučnije političke orijentacije, kao, npr., boljševik Bogdanov. U tom pravcu slijedi ih građanska interpretacija Marxa, »kritičko« razumijevanje Masaryka, Troeltscha, Stammlera, Maxa Webera i tolikih drugih, pa ti misaoni pokušaji-promašaji sa Schumpeterom traju sve do danas. Tu duhovnu atmosferu politički reprezentira socijaldemokratska orijentacija marksizma, orijentacija Druge internacionale i oficijelnog parlamentarnog marksizma, masovnih partija koje su se našle u »demokratskim« prednostima jednog relativno mirnog političkog razvitka i vjeruju da će sve postići mirnim putem, partija revizionizma, ili partija centra, partija na riječima revolucionarnih a u stvari revizionističkih.

Idejno-politička situacija rađa, nadalje, sliku Marxa kao građanski respektabilnog naučenjaka, koji je doduše iz svoje nauke izvlačio i neke radikalne konsekvencije, dok mu je ambicija na filozofijskoj razini bila zapravo da iz filozofije napravi znanost kao metodologijsku orijentaciju posebnih znanosti. Marxov postulat realizacije filozofije putem proletarijata u društveno-historijskoj zbilji izgubio se tako radikalno iz vida marksističkih teoretičara da sljepilo za njega još do danas traje. U biti tu istu orijentaciju u dogmatskoj varijanti slijedi i ono što nazivamo sovjetskom filozofijom, a nastalo je iz staljinskih konsekvencija one slike koju je po Marxu izradila socijaldemokracija. Sovjetska dugogodišnja oficijelna verzija filozofije marksizma doduše odbija gnoseologijsku fundaciju Maxa Adlera i drugih, ali se slaže s njima u tome da marksizam valja principijelno fundirati jednom spoznajnom teorijom, i ta građanska školska manira, koju tako rado imitiraju predstavnici filozofije marksizma ovog pravca, traje sve do danas, kad Adam Schaff objavljuje svoju teoriju istine i kad Todor Pavlov, još proizvoljnije i vulgarnije, insistira na svojoj verziji teorije odraza. Ta orijentacija marksizma kao znanosti koja realizaciju filozofije ne traži više u realitetu povijesti, nego u rastvaranju u znanosti i znanostima, u pretapanju filozofije u znanost koja će imati magičnu moć da riješi u društveno-mehaničkom zahvatu sve probleme na bazi totalne racionalizacije svijeta u kojem vladaju zakoni providni za ljude, smatra da će bilo u konsensusu građansko-parlamentarnom bilo direktno sovjetskom naći društveni medij u kome će moći ostvariti taj svoj ideal.

3. ORIJENTACIJA No, paralelno u tom vremenu i s tom orijentacijom i u građanskoj filozofiji kao filozofiji života i u njenim reperkusijama u redovima marksističkih filozofa živi jedna pobuna protiv sužavajućeg jednostranog obzora posvemašnje racionalizacije, jedna marksistička vitalistička solucija koju, npr., reprezentiraju različiti pokušaji da se Marx kombinira sa Freudom (ponajprije u Jensena, poslije u Wilhelmu Reichu, a danas u Erichu Frommu). Tu su, nadalje,

pokušaji da se metafizičko-spiritualni aktivizam Fichteove filozofije iskoristi nekako za marksističku filozofiju prakse (Kranold), zatim pokušaji da se bergsonovska vitalistička metafizika, problemi »životnog poleta« i mit ideologijsko-politički iskoriste, umjesto racionalno providne znanosti, kako je to slučaj u radikalnom revizionizmu Georgea Sorela. To su idealističke varijante i kombinacije marksizma kako ih naglašeno nalazimo u Jeana Jauresa, ali ih možemo naći čak i u Gramscia, na koga je baš u osnovnoj orijentaciji ostavila nesumnjiv trag filozofija Crocea i Gentilea. To su, nadalje, esejistički kulturno-filozofijski marksistički pokušaji Waltera Benjamina, a bliska je tome i problematika realizacije filozofije kako ju je 1923. god. sagledao Karl Korsch. To je ona veza koju pokazuju izvjesni građanski spiritualisti s marksističkom problematikom kao, npr., personalist Emanuel Mounier. Takve motive nalazimo i u ranom Borkenauovom djelu o idejnim pretpostavkama građanskog svijeta, a oni su naveli kasnije Borkenaua ne samo na reviziju nego i na potpuno napuštanje marksizma. Iako je ova vitalistička orijentacija u okviru marksizma više tendencija nego eksplicitno zastupanje filozofije života, utjecaj je Bergsona, Diltheya, Euckenaa, Crocea, Gentilea i dr. nesumnjiv.

4. ORIJENTACIJA Na metodičku rasplintutost tih pokušaja reagira jedna nova filozofijska orijentacija koja bi htjela da bude sinteza i sagledavanje totaliteta, bavljenje regijama univerzuma. U marksističkom suprotstavljanju pozitivizmu i scijentifizmu, s jedne, a idejnoj neodređenosti filozofije života, s druge strane, ta je orijentacija istakla u prvi plan neke Hegelove osnovne misli tako: kategoriju totaliteta, kako je to 1923. u svojoj knjizi Povijest i klasna svijest učinio György Lukács. U sličnom pravcu radi u to vrijeme marksistički mislilac kojemu je stalo do univerzalne sinteze, koji bi htio da filozofijski pronikne smisao cjelokupnog historijskog i kosmičkog zbiivanja, filozof Ernst Bloch. Lukácsovu intenciju slijede mislioci kao što je Warynski (Leo Kofler), koji 1944. objavljuje svoju dijalektičku sociologiju prihvaćajući i neke gnoseološkičke teze Maxa Adlera. U istom pravcu vrši svoju dija-

lektičko-historijska istraživanja i najvjerniji učenik ranog Lukácsa Lucien Goldmann, a zatim hegelovska varijanta jedne kritičke teorije društva u marksističkom smislu koju reprezentiraju glavni predstavnici tzv. »frankfurtskog kruga« Horkheimer i Adorno.

5. ORIJENTACIJA Reagirajući na sve prethodne etape i nastojeći da obnovi onu prvu izvornu, javlja se peta orijentacija u okviru marksizma koja specijalno ističe problematiku antropološku, problematiku humaniteta. Ovu etapu reprezentiraju takvi predstavnici kao što je u svojoj drugoj fazi Henry Lefebvre, kao što je raniji Herbert Marcuse, a i u samog Blocha možemo naći izvjesne elemente ovog pravca. I poljski filozof marksist Leszek Kolakowski, suprotstavljajući se i sovjetskom dogmatizmu i uvriježenom pozitivizmu svoje zemlje, nastoji da obnovi izvornu Marxovu antropologiju. To je pravac koji po temeljnom nastojanju odgovara filozofiji egzistencije. Bazu za francusku varijantu ove orijentacije čine radovi Kojvea i Hlppolytea, koji doduše nemaju one političke implikacije što će ih taj smjer inače imati, ali su nastojali da za svoje potrebe iskoriste neke fundamentalne Marxove teze. Filozofija Mauricea Merleau-Pontya i razvojni put Jana P. Sartrea najbjeleodanije dokumentiraju ovu orijentaciju.

6. ORIJENTACIJA Konačno, šesta etapa, nadovezujući na Marxovo destruiranje metafizičke spekulacije, problematizira čitavu posthegelovsku orijentaciju, kao i filozofijske mogućnosti u Hegelovom djelu, a karakterizira je razgovor-rasprava s jednim od najznačajnijih današnjih mislilaca svijeta, s Martinom Heideggerom. To je orijentacija koja želi da, respektirajući novost Marxove misli, istakne centralno problematsko mjesto povijesti u filozofiji i, da polazeći od povjesnosti čovjeka, sagleda cjelnu povijesno-prirodnog svijeta. Dosad su svoje priloge u tom pravcu dali već spomenuti, Herbert Marcuse, a onda tzv. pariška marksistička škola s Kostasom Axelosom na čelu. Prevladavanje posthegelovske situacije u cjelini, a



naročito šeste etape njene, pokazalo se plodno i u nas kako s obzirom na otvaranje novih horizonata filozofije tako i konsekventnog iskorištavanja Marxovih postavki. Baš tematiziranje povijesnog odnosa i povijesnog mišljenja morat će dati najadekvatniji odgovor kako na pitanja koja je postavio Marx tako i na zadatke koje postavlja izgradnja novog povijesnog svijeta.

TEMELJNE  
ORIJENTACIJE  
I BIT NAŠEG  
VREMENA

Pobrojane orijentacije u okviru marksističke filozofije oslanjaju se na kontakt s temeljnim tendencijama vremena: ako nam u naše vrijeme izgleda da je nezadrživ napredak prirodnih znanosti i tehnike

ono bitno, ako nam izgleda da su proizvodne snage i njihov razvoj ono odlučno i da se ljudski odnosi mogu podjednako tehničkim zahvatima mijenjati kao što se to može i prirodna predmetnost, ako mislimo da je jedan panscijentizam, u stvari, rješenje svih ljudskih pitanja, ako želimo odstraniti svaku smetnju napretku i maksimalnom razvoju proizvodnih snaga, tada ćemo Marxovu misao drugačije razumjeti nego ako imamo u vidu gubitak slobodne izvornosti čovjeka u građanskom svijetu, njegovu dezintegraciju i disperziju, reifikaciju i alijenaciju i tada ćemo, u ime jedne aktualne životnosti, drugačije reagirati na probleme povijesti nego kad gledamo u jednoj univerzalnoj viziji čitavo kozmičko-historijsko zbivanje, a drugačije ćemo pristupati povijesti pa i njenim praktičkim zadacima ako pođemo od fundamentalne ugroženosti čovjeka u građanskom svijetu.

Svi ti pristupi, sva ta stajališta, svi ti aspekti nekako su kao momenti sadržani u samoj Marxovoj filozofiji. Ako ih interpretativno izoliramo i hipostaziramo, prenasglasimo, dobit ćemo različite verzije marksizma, o kojima je bila riječ. No, samo cjelina Marxovih misli i vlastito razračunavanje sa stvari samom, uz insistiranje na bitnoj otvorenosti povijesti, koju je on prvi u posthegelovskoj situaciji sagledao kao temelj slobode čovjeka, samo

kritičko razračunavanje sa svim tim orijentacijama izvan i u okviru marksizma omogućit će nam da mislimo i djelujemo primjereno stvari do koje je Marxu stalo. Tipologija orijentacija marksističke filozofije utoliko je danas preduvjet eminentno marksističke filozofije.

## NASA FILOZOFIJSKA SITUACIJA

»KULTURA« I  
BITNA PROIZVODNJA

Činjenica je, a ipak to nikoga ne zabrinjava, da naše »kulturno« zbivanje, posebno ono filozofijsko, zaostaje za općim ekonomskim i političkim razvojem prateći ga, reagujući na njega, dekorirajući ga ili »kritizirajući« ga, ali ne nastojeći oko njegova obrata u bitno zbivanje. Mi već nekako predrefleksivno računamo uvijek s tim zaostajanjem kao s nečim »prirodnim«, a kad se baš insistira na tome da se ispitaju razlozi, obično je spreman kako brz tako i brzoplet i samozadovoljan odgovor da će tzv. materijalni razvitak sam sobom uroditi i »kulturnim« rezultatima. Ovakva orijentacija u pitanjima »kulture« rezultat je cjelokupnog zbivanja na idejnoj razini ne samo u nas nego i u svijetu. Izgleda da je danas svako pitanje društveno-historijskog života značajnije i odsudnije od takozvanih »kulturnih problema«. Pa ipak upravo političko a i ekonomsko zbivanje našeg vremena imperativno traži, pogotovo u situaciji kad je ugrožena elementarna vitalnost, da se na »kulturna« pitanja gleda daleko ozbiljnije i s većom odgovornošću. Prvi korak u tom pravcu bit će taj da se zbivanja u tzv. duhovnoj sferi liše opterećenosti buržoaskog »kulturnog« pristupa; da se uopće prevlada način tretiranja duhovno-povijesnih pitanja kao kulturnih. Jer, »kultura« je samo specifična građanska preformiranost duhovnog područja nastala u općim klasnim uvjetima podjele rada na manualni i intelektualni, dakle sama sobom indeks otuđenja, a u naše vrijeme znači u osnovi neproblematško i s obzirom na životna pitanja neutralno poslovanje na jednom specijalnom »sektoru rada« koji traži specijalistički pristup pa zato nema, bar

neposredno, intiman kontakt sa cjelinom društveno-historijskog zbivanja. Eminentno buržoaska koncepcija duhovne proizvodnje kao »kulturnog rada« usvaja se katkada nekritički, tj. nemarksistički i u nas, pa se neutralizam i fundamentalna neozbiljnost u pitanjima realizacije smisla života prenosi i u našu društvenu situaciju. Potrebno je naglasiti da je jedan od najprečih, ako ne najpreči, zadatak orijentacije u sferi duhovne proizvodnje upravo zadatak vraćanja ozbiljnosti toj sferi. Samo ako »kulturni«, »viši« duhovni problemi postanu životni problemi ljudi u iskonu novog povijesnog svijeta, možemo se nadati da će površnost i nesuvremenost u »kulturi« biti u nas prevladana. Jedini recept za to može i dalje da ostane samo Marxova osnovna filozofijska teza o nužnosti realizacije filozofije, teza kojoj su smisao, izgleda, zaboravili i »stručnjaci« filozofijskog posla.

NOVOST ZADATKA  
I FILOZOFIJSKA  
RETARDACIJA

Naša filozofijska situacija, kao dio »kulturne« situacije uopće, jasno pokazuje utjecaj štetne orijentacije koju smo ukratko označili. Stoga, ako se ovdje ograničimo na filozofijska pitanja, neće to značiti nedostatak s obzirom na cjelnu problematiku, nego ćemo na tom posebnom području moći dublje sagledati njenu radikalnost.

U načelu smo u posljednjem deceniju prevladali bornirani dogmatizam, lišen elementarnog tehničkog nivoa filozofiranja, ali se njegovi ostaci još ponekad javljaju s poznatim svojim implikacijama i konsekvencijama. Opasnost dogmatizma, koji insinuirá, još će dugo prijetiti zdravom razvoju naše filozofije; tako dugo dok se on, lišen društvene podrške, ne iscrpe u vlastitom praznorječivom amaterizmu. No, po našem mišljenju, dogmatizam nije glavni problem na tzv. »kulturnom sektoru«, posebno na ovom filozofijskom.

Nasuprot dogmatizmu, filozofi u nas morali su istaknuti lozinku: p o v r a t a k M a r x u, njegovoj izvornosti i misaonom bogatstvu. A to je filozofijski značilo da se i danas, u drugoj polovini XX vijeka, nalazimo u osnovi u istoj idejnoj situaciji u kojoj je Marx četrdesetih i pedesetih godina prošlog vijeka prevladavao, prije svega, Hegelovu filozofiju i koncipirao filozofijske pretpostavke vlastitog djela.

Odbacujući šuplji ali agresivni dogmatizam, našli smo se pred novošću Marxovom. Tu novost nismo kao takovu mogli odmah sagledati. Možda bi se čitava naša filozofijska situacija danas mogla okarakterizirati kao principijelno nastojanje oko misaonog nadovezivanja na tu, tek u obrisima i slutnjama uočenu novost Marxove misaone vijesti. To, naravno, ne znači da naši filozofi ne poznaju tekstualno dovoljno Marxova djela. To samo znači da uglavnom još nisu spremni da misle u duhu Marxa razvijajući konsekvencije koje prolaze iz njegovih uvida. Unatoč sve svoje dobre volje i svih faktičkih pokušaja svoje misli, ostaju na jednoj razini koja ne samo da nije Marxova nego se čak često ne može označiti ni kao suvremeno-buržoaska. Promašujući ono bitno u Marxa, često naši filozofi ostaju misaoni provincijalci.

Dok realne pretpostavke za usvajanje Marxove vizije postoje u našoj novoj društvenoj strukturi, na idejnoj razini tek se osvještujemo o značenju samog zadatka pred kojim stojimo. Uostalom, i na svjetskom planu usvajanje Marxa i onog novog što je on unio u suvremenu idejno-historijsku situaciju tek se polagano probija iz okoštalih tradicionalnih i modernih shema razumijevanja. Uzrok te idejne retardacije u svijetu i u nas ne treba tražiti u nekoj odsutnosti misaonih kvaliteta; čitav jedan historijski svijet iskrsava u svojoj novosti koja ponekad plaši i najprogressivnije, koja ih lišava starih misaonih instrumenata, ne nadomještajući ih odmah novima koje traži situacija. Marx sam je, naravno, o tom novom svijetu govorio jezikom koji mu je jedino stajao na dispoziciji, jezikom svog vremena, a to je često bio jezik onog što je baš htio da prevlada. Tu je korijen mnogih nesporazuma u okviru marksizma danas. Činjenicu da postoje toliko suprotne marksističke orijentacije, da se marksisti, pozivajući se na Marxa, međusobno žestoko pobijaju, treba pripisati i opet onoj novosti Marxove misli koja je često i u samog Marxa nadmašila sposobnost adekvatnog izražavanja.

FILOZOF I  
BIT VREMENA

Na nama je da nađemo primjeren jezik, čak uz cijenu da nas svjetlost novog svijeta u iskonu zabljesne, krunenadi, da ustanemo, da eventualno tek zamucamo. Samo krajnji misaoni napor, a to znači koncentracija oko biti vremena, može da nas približi historijskom izvoru novog svijeta. Svako samolakšavanje situacije, oslanjanje na već postignuto, fatalno nas odvodi od bitnog, čak ako se na riječima kunemo na novost marksizma. Biti filozof-marksist u našem vremenu krajnja je smjelost ne zato što bi nam ovo ili ono u svijetu tako reći fizički prijeto, nego zato što smo više od svih ostalih u opasnosti da promašimo veliki cilj našeg misaonog puta i da, promašivši ga, objelodanimo uzaludnost naših sitnih napora. Međutim, osigurati se unaprijed ne možemo. Mišljenje, pogotovu mišljenje jednog novog svijeta, ostaje avantura koju sami, sa svim rizikom, moramo na sebe preuzeti da bismo eventualno uspjeli. Svaka unaprijed osigurana konstrukcija koju bismo onda mogli po želji ispunjavati pojedinim problemima i »rješenjima«, koliko god je komotna, toliko je i promašena. Nema poštalice, nema sigurnosti. Rizik orijentacije u vremenu filozofi moraju preuzeti svjesno na sebe. Ako ga žele izbjeći, neće uspjeti kao filozofi. Sklonosti osiguravanjima pridružuje se i tromost misli, koja nije nedostatak faktičkog talenta, nego je motivirana »opipljivim« posebnim interesom. Sve to može da urodi sljepilom za novo, za ono novo koje u osnovi pronosi naš život, njegov smisao i smisao svega što jest, čak i kad sami zatvaramo oči pred njim, željni one prividne mirnoće koju donose uhodani putovi što završavaju u krugu starog svijeta.

Ti uhodani putovi, to jest stare sheme orijentacije u biti vremena, priječe sagledavanje novosti marksizma, sagledavanje onog što marksizam sobom donosi. Kako se nalazimo u posthegelovskoj situaciji, imajući pred sobom zadatak prevladavanja te situacije, često padamo pod utjecaj onoga što je suvremena građanska filozofija suprotstavljala Hegelu, padajući i sama, u stvari, u jednostranost koju je Hegel u svojoj sveobuhvatnoj viziji još mogao prevladati. Pri tome ne vidimo ono odlučno: da je suvremena građanska filozofija

misao krize, misao koja pripada krizi ne mogavši je prevladati.

#### ORIJENTACIONE ETAPE GRAĐANSKE FILOZOFIJE

Građanska je misao, koliko se danas može sagledati, poslije Hegela poduzela slijedeće fun-

damentalne orijentacione etape, na kojima je bar u osnovnom slijedimo utvarajući sebi da smo je prevladali:

a) Građanska filozofijska misao je, neposredno poslije Hegela, širinu svijeta, koju je on sagledao, suzila na problematiku pretpostavaka tog svijeta, pretpostavaka koje su se našle u krizi, pa nikada više nije tako radikalno kao tada mogla uočiti vlastite granice, vlastitu fundamentalnu problematičnost i kritičnost smatrajući, doduše, da su svojstvene svakom mogućem svijetu.

b) Kako bi »abreagirala« ovu muku i produžila optimističku liniju svoje uzlazne faze (od Descartesa do Hegela), kako bi materijalni napredak u nedostatku humano-historijskog navela u svoj prilog, građanska je misao pokušala da se konsolidira u vidu scijentizma i tehnicizma.

c) Kako se životna problematika, koju je institucionalno nemoguće skučiti, otimala svom opredmećivanju i postvarenju, kako je životni neki aktivizam, makar i ne bio u skladu sa smjerom povijesti, postao zahtjev časa — tako je subjektivistička jedna verzija prakse dobila prednost pred zbiljom proizvođenja i odjelovljivanja, jedna verzija prakse koja se mogla sagledati s građanskog aspekta samo kroz prizmu tehnicizma, ili pak, kompenzirajući to, kroz prizmu blijedog esteticizma.

d) Ljeporječivost i misaona neodređenost i neobaveznost tog životnog aktivizma izazvale su posljednje pokušaje da se sintezom i univerzalnošću zadrži svijet u gibanju. Pokušali su se, na glinenim nogama, obnoviti perspektivni »sistemi«, pomiriti životna blizina i znanstvena strogost i preciznost. Kao da ovaj stari svijet nije već odavna nosio znakove totalne krize, kao da se akademskim putem uopće može odgoditi problematika povijesti.

e) Kriza se tematizirala u svojoj radikalnosti kad se novovjekovni antropocentrizam obnovio u filozofijama egzistencije. Čovjek kao slobodna samopostavka postao je ključ svih rješenja baš onda kad se zbivanje svijeta prepustilo »automatizmu« tzv. materijalnog progressa. Odvajanje svijeta, sagledanog kao priroda u smislu fizikalizma i čovjeka kao suprotstavljene mu nemoćne slobode, uz eventualno reduciranje svijeta na ontologijsku konstituciju čovjeka, potvrdilo je, usprkos dominantnog antropocentrizma, krajnju nemoć čovjeka pred snagama koje su izmakle njegovoj smisljenoj kontroli.

f) Time se za građansku misao postavio zadatak od fundamentalno vitalnog značenja: zadatak revizije, da, čak destrukcije njenih misaono-zbiljskih pretpostavki. Da bi se održala kao misao, morala je građanska filozofija da svoju građanštinu stavi u pitanje. Taj je zadatak bilo moguće kako-tako izvršiti samo ako se u misaone napore nekako ukalkulirala novost Marxove misli. Koliko je uopće moguće da to uspije s građanskih pozicija, neka ostane otvoreno. Za nas je dovoljno da je sama građanska misao tako nešto morala poduzeti. Mi sami nikako ne smijemo pasti ispod tog nivoa.

#### PONAVLJANJE ILI OBRAT?

Naša je filozofija, napuštajući nesuvremeni, tehnički nedotjerani dogmatizam i vraćajući se Marxu da bi na osnovu novosti

njegove misli smogla snage za »aktualne« zadatke, lutala, pa i danas još uglavnom luta, po bespućima građanske post-hegelovske situacije tražeći posebnost svoje osnovne orijentacije. Ona je čak stvorila, prešavši za kratko vrijeme sve etape moderne građanske misli, specifičnu jednu verziju eminentno građanskih suprotnosti, koncentriravši se, s jedne strane, na tački antropocentrizma i historijske imanencije, a s druge strane na tački scijentizma, tehnicizma, naturalizma — ukratko, samozadovoljnog praćenja materijalnog razvitka. Ona je, ne uviđajući povijesnost znanosti, hipostazirala znanstveni pristup svemu što jest, odbacujući eminentno-filozofijsku misao kao nešto metafizičko, spekulativno, ideologi-

sko. Ona je zaniijekala partijnost filozofijskog stava, insistirajući na »objektivnosti« istine i znanstvenih rezultata. S druge strane, ona je zanemarujući ozbiljnost našeg povijesnog časa, neotklonjivu problematičnost tehničko-radnog svijeta, romantički transcendirala u »humanističke« sentimentalne vrijednosti. Obje krajnosti samo su slika i paslika novovjekovnog fundamentalnog subjektivizma i antropocentrizma.

Marx je htio da prevlada Hegela, koji je bio najviši domet tog subjektivizma, a njegovi učenici, padajući ispod njegovog nivoa, obnavljaju subjektivizam pozivajući se bilo na faktičnost, realnost, razinu znanosti itd. bilo na »slobodu« čovjeka koji jest što jest po sebi samome i svojim vlastitim činom. Valja spomenuti da između ovih u biti buržoaskih krajnosti lutaju u nas poneki o situaciji nedovoljno informirani poklonici posljednjeg građanskog htijenja za sintezom i univerzalnošću. U tome im se pridružuje i akademski eklektizam, koji se utaborio iza sistematski raščlanjenih predmetnih disciplina.

Na žalost, instruktivnost posljednje etape građanske misli nije uglavnom još ni sagledana, preko nje se olako prelazi, suprotstavljajući joj u biti prevladane ranije tipove građanske orijentacije. Velika misao partijnosti filozofije, vezanosti uz perspektivnu povijesnu klasu, jedini put da se u realitet društveno-povijesnog zbivanja unese svjetlo smisla jednog novog svijeta, zanemaruje se u ime nemisaonog insistiranja na faktičkom i realnom, baš tamo gdje je sama povijest postavila zadatke revolucionarnog, u budućnost okrenutog mišljenja novog svijeta.

Umjesto da insistiramo na raznovrsnosti i šarenilu kulturnog rada, treba da se borimo za povijesnu, a to znači klasno-partijsku, ozbiljnost u pitanjima duha kako bi smisao koji duh sa sobom nosi našao put u sve pore našeg društvenog života i time ga izmijenio u povijesnu zajednicu slobodnih proizvođača bitno-smislenih djela. Izvršenje ovog zadatka bit će nemoguće spriječiti, ma kako mi inače još patili od preživjelih historijskih orijentacija, ako se založimo za pobjedu Marxove osnovne teze pomirenja ideje i rea-

liteta u svjesnom bitku, ako želimo filozofijski odgovoriti onome što ovo vrijeme, puno proturječja, neprilika, opasnosti ali i dosad neslućene perspektive sa sobom nosi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Misao partijnosti filozofije izaziva, nakon vremena u kojem je bila iskrivljena i zlorabljena, — zabunu, nedoumicu. Ipak, zato nije manje genuino marksistička, označavajući vezu mišljenja i bitka pod prilikama determinacije »svijesti« sa strane »društvenog bića« — Nitko tko je pročitao ovaj članak ne može uz njega imati nikakve pragmatističko-relativističko-subjektivističke »asocijacije«. Pa ipak, egzistentna ukorijenjenost filozofije u povijesno-klasnom biću proletarijata i, preko njega, u biti vremena, kao i obaveznost misli spram zakona povijesnog mjesta — izaziva, u nekog, bojazan zbog ugroženosti filozofije kao filozofije. Takovi zabrinuti »branitelji« filozofije morali bi već jednom shvatiti da nitko, nakon Platona i Hegela, nije namijenio filozofiji veću ulogu od Karla Marxa, koji ju je sudbinski (s obzirom na njen suvremeni uspjeh kao filozofije) vezao uz povijesnu ulogu proletarijata. Partijnost filozofije nije njena podređenost politici, nego uvjet filozofičnosti politike. Svojom pravom vezom obje djeluju na obratu svijeta. — Zaostajanje filozofije za ekonomijom i politikom — koje ne može biti kompenzirano dimenzionalno neprimjerenim, stoga pseudopolitičkim i pseudoekonomskim naporima — počiva na krivo, površno, reaktivno razumljenoj partijnosti filozofije, i na pristajanju ili nepristajanju uz tako shvaćenu »partijnost«. — (Primjedba uz ovo izdanje.)

## KAKO I ZASTO CITATI VELIKU KNJIZEVNOST

— Prilog pitanju smještanja suvremenog čovjeka —

POVIJESNO MJESTO I  
SMJESTAJ ČOVJEKA

Današnji čovjek teško nalazi svoje mjesto. »Mjesto« nije mišljeno geografski, još manje fizikalno. Ono

je mišljeno onako kako ga kazujemo u obratu: »čovjek na svome mjestu«. Čovjek današnjice nije na svom mjestu, mada je svagdje u prostoru. U tome je suvremena kriza. Njoj, kao sudu i odluci, pomažemo ako nastojimo oko smještaja čovjeka. Čovjek je na svom mjestu kad odgovara svojoj povijesnoj, tj. suvremenoj biti.

Samo rijetko uspijeva primjeren biti onome što je bitno, a to znači biti doista suvremen. S vremenom smo onda kad — nasuprot modernom i modnom ponašanju, ažurnosti u sadašnjosti — odgovaramo biti onoga što se zbiva. To ne ovisi o našoj proizvodljivosti i nije nam dano na olako raspolaganje. Samo ulaganjem vlastite biti dospijevamo u povijesnu mjeru.

Kad se naše doba omjeri bitnom mu mjerom, kao principom njegove individuacije, primjerena su samo dva pristupa k svemu što je povijesno dostupno. Zato je bitna primjerenost indeks povijesnosti spram isprazne prisutnosti u sadašnjem vremenu. Oba se pristupa korijene u biti suvremene povijesti. Jedan, koji unatoč svome aktivizmu znači izgubljenosti i rastresenosti čovjeka u svijetu, i drugi, koji u sabranosti znači povratak iz ove izgubljenosti. Prvi izražava, mada ni u jednoj svojoj konkretnoj varijanti potpuno, filozofijski smjer poznat idejno-historijski pod imenom pragmatizma i instrumentalizma. Drugi je marksizam. Sigurno to nisu jedini filozofijski smjerovi u ovom vremenu, no jedini potpuno odgovaraju zahtjevima suvremenosti, pa svi ostali, od biti više udaljeni, tendiraju k njima.

OTUĐENJE I  
REVOLUCIJA

Sve Marxove radove, s obzirom na dominantnu njihovu »antropološkijsku« sadržinu, prožima i nosi jedna temeljna misao.

I to, kako one ranije, nastale četrdesetih godina prošlog stoljeća, tako i one posljednje, s centralnim djelom »Kapitalom«. Kao i svaka velika misao, i Marxova je u sebi jedinstvena i bitno jednostavna unatoč mnogostrukosti interesnih područja na kojima se potvrđuje. Njena veličina sastoji se u dohvatit bitne situacije suvremene povijesti. Ovom dohvatit zahvaljuje Marxovo djelo svoje svjetskopovijesno značenje.

Ta temeljna, u biti jednostavna i povijesno velika misao jest otkriće samootuđenja čovjeka u suvremenom svijetu, misao posredovana prethodnom filozofijom, prije svega Hegelovom, i vlastitim naporom potražena na izvoru povijesti.

Samootuđenje je rezultat opredmećenja čovjeka u svemu što postoji. Ono nije znak nemoći, nego indeks posvemašnje premoći djelatnog čovjeka, koji svemu što postoji podaje predmetan biljeg. Zato se u punom razmjeru javlja upravo sada, kad su principijelno otvorene maksimalne ljudske mogućnosti. Za novovjekovnog građanskog čovjeka sve što postoji jest predmet i sredstvo spravljanja, korištenja, proizvođenja. Upravo ovaj čovjek nije u mogućnosti da se uklopi u jednostavan sklop svoje ljudske biti. Njegove su materijalne pobjede ujedno neizbježni ljudski porazi. On, koji sve osigurava za pravilno odvijanje proizvodnje, ne može sebi osigurati ono što kao najbliže nadilazi svako umijeće predmetnog savladavanja. Za Marxa je revolucija jedini čovjeka dostojan odgovor na ovu situaciju otuđenja, i to prije svega politička i ekonomska, jer ona omogućuje svaku revoluciju. No, bilo bi jednostrano i nedovoljno vidjeti u Marxovu razumijevanju revolucije kao metode odstranjenja otuđenosti samo politički ili ekonomski čin za kojim tek slijedi »prosvjetna reforma«. Smisao revolucije može se očitati samo iz zamašitosti otuđenja u građanskom svijetu. Pozitivni izraz suvremene općenite krize je sveobuhvatnost i ujedno bitnost revolucije. O revoluciji ovisi sve ljudsko. Zato revolucija nije završena osvajanjem vlasti, pa ni stvaranjem novih ekonomskih odnosa, koji su

»dostojni ljudske prirode« (Marx). Time je tek stvoren materijalni preduvjet za našu izmjenu do naše biti, tj. za bitnu revoluciju. »Ljudska priroda« nije nešto što samo po sebi pada u krilo kad su priređeni materijalni uvjeti. Ona nije mehanički rezultat tih uvjeta, nego upravo slobodno djelo bitne revolucije čovjeka. Za ovu se revoluciju treba oprezno i polagano spremati, čak i pod uvjetom da se ponajprije ostaje u nesigurnosti i neizvjesnosti, jer neopreznost spram »ljudske prirode« dovodi do gubljenja pristupa k njoj. Putovi pristupa, tj. vraćanja čovjeka samome sebi, jesu različiti, kao što su različita područja njegove izgubljenosti, tj. samootuđenja. Jedan takav put vodi preko neznanog posla pravog čitanja velike književnosti. Za ovo vraćanje nije bitno da dođe k onome što je prošlo. Povijest se ne može nadoknaditi. Vraćanje čovjeka iz otuđenosti onome što je pravi element njegove biti jest »čin« koji, nadilazeći trajanje i prolaženje, »ostvaruje« povijest. To vraćanje je revolucija.

»ČITANJE« I Zbog ovog vraćanja — danas pitamo: kako  
DANAŠNJI I zašto čitati veliku književ-  
ČOVJEK nost? To pitanje ima cilj: pokazati put  
dohvaćanja veličine u književnosti.

Ako je pitanje doista pitanje, a ne samo retorska forma unaprijed sigurna svog odgovora, onda se u pitanju nešto traži i od nekoga traži. Tražiti se može nešto što još nemamo ili smo već izgubili. Svako istinsko pitanje nadilazi sferu onoga što imamo i, s obzirom na ono što traži, prelazi sadašnjost. Kad, pak, od nekoga nešto traži, obraća se pitanje sadašnjosti, i po tome je aktualno pitanje. Svako se pitanje kreće u zrakopraznom prostoru, ako nije nekome upućeno kao poziv.

Čitati može samo čovjek. Naše pitanje poziva čovjeka današnjice i sadašnjice. Mi smo svi pogođeni ovim pitanjem. Da bismo dospjeli do suvremenosti, tj. povijesti, moramo nekako odgovoriti ovom pitanju.

Kakvo je biće čovjek današnjice i sadašnjosti?

Kao ljudi, upleteni smo u gusto vezivo, strukturu svakidašnjice, što ikajući se nitima života skriva svu našu vlasti-

tost. U brizi smo zbog nabave onoga što bi nam moglo nadoknadivo izmaknuti ako ga baš sada ne dohvatimo, pa se najčešće bavimo onim što je dohvatnu najbliže i po čemu jesmo bića sadašnjosti. Bavljenje zadacima sadašnjosti nije propust, opredmećenje nije nedostatak, nego nužda našeg opstojanja.

Od svih stvari svakidašnjice na koje smo upućeni, ako ne riskiramo ispadanje iz sadašnjosti, možda su pisane stvari — knjige, časopisi, novine, plakati, transparenti i grafikonci, upozorenja i upućivanja, naslovi firmi i reklame — upravo one bez kojih bi organizacija života bila nemoguća. K ovim se stvarima pridružuju filmovi, radio — i televizijski aparati, koji svi ne bi mogli funkcionirati bez pisanih stvari. Tehnici upravljanja životom i poslovanjem potrebne su i ona troši pisane stvari, pismotvore, literaturu u najširem smislu riječi.

Literatura nas susreće svuda i svagda. Naše vrijeme i prostor puni su literature.

Spisateljstvo opstoji za čitanje. Ovo povijesno biće koje smo mi danas ne može bez čitanja. Kad bismo obilju definicija čovjeka u našem vremenu, koje ipak tako malo poznaje ljudsku bit, htjeli dodati još jednu, i to sigurno ne nevažnu, a analognu onoj najdulje i najustrajnije ponavljanoj u našoj povijesti, o čovjeku kao animal rationale, mogli bismo ga nazvati: animal legente, životinja koja čita. Ili — ako nam je stalo da istaknemo ljudskost ovog bića — nazovimo ga: homo lector.

Možda ne bismo pogriješili ako bismo rekli da je ideal operativne humanosti našeg vremena izražen u vrijednosti koju poznajemo kao »načitanost«. No, kad predstavljamo ovu vrijednost, moramo se čuvati da »načitanost« dovodimo u vezu s boravljenjem u zatvorenoj radnoj sobici klasičnog »intelektualca«. Naprotiv, inteligencija današnjosti, i to prije svega ona koju s odlikom nazivamo tehničkom inteligencijom, jest operativna elita. Njeno mjesto boravljenja jesu eksperimentalni laboratoriji i konstrukcioni biro, tvorničke hale i električne centrale, gradilišta, ceste i mostovi, avionska uzletišta i prometna čvorišta. Da bi sve to funkcioniralo, potrebne su škole i fakulteti, banke i bolnice, organi po-retk, odmarališta i zabavišta. Ako se ipak ovaj intelektualac

zatvara u prostore koji nisu svakom pristupačni, onda to čini zato da oslobodi energiju dosad neslučenih operativnih razmjera. Na svim tim putovima svakidašnjice susreću nas pisane stvari, koje čitamo. One su preduvjet intelektualnosti intelektualca. Riječ inteligencija dolazi od latinskog verbuma *intellego* = razumijem. Verbum je složen od prijedloga *inter* i glagola *lego*. Razumjeti znači čitati, znači se između pisanog (litera = napisani znak, slovo). *Literarius* je isto što i intelektualac. Razumjeti se može nešto samo učeci. Učiti znači učitati. *Intelligens* je učenjak, vještak, poznavalac. Intelektualac, čitalac pisanog, tj. onaj koji umije ono što je napisano, jest biće za koje je bitan *intellectus* = razum.

Izvoditi bit jednog bića iz etimona riječi koje ga označuju jalov je posao. Naročito u vremenu kad su riječi, kao i sve drugo, samo konvencionalna sredstva. No, korijen riječi, sam sobom mrtav lingvistički fakt, može biti povod za istraživanje misaonog horizonta onog ljudstva koje govori ovu riječ. Zato prijevodi imaju svoje stroge zakonitosti. Prijevodi s jezika odsudne prošlosti jesu interpretacije onoga što još govori o prošloj riječi. Prijevodi su svagda povijesni čin. Ono što još za nas današnje govori iz riječi »*intellectus*« — umješnost onoga što je napisano za čitanje — jest operativnost, djelotvornost u smislu stvaranja, poslovanja, produkcije stvari. »*Intellectus*« jest primjeren pristup stvarnosti stvari, tj. samo on čita, tj. razumije, tj. snalazi se u *realitas rerum*.

Operativnost intelektualca može opstati samo u stalnom svom povećavanju, intenziviranju. Operacija teži maksimumu intenzivnosti. Granica, mjera intelektualca je načitanost. Uzoran čovjek, tj. čovjek kakav treba biti, kakav priliči liku čovjeka danas, ličnost (etrursko-latinski: *personna* = obrazina), obrazovan čovjek jest načitan čovjek.

Rekli smo da je moguće s izvjesnim pravom nazvati čovjeka današnjice »*animal legente*« ili »*homo lector*«. U korijenu *leg* latinske riječi *legente* i *lector* čujemo još uvijek, mada gotovo na slušnom pragu, s pravom prvi grčki naziv za čovjeka, za ovo biće koje je u toku duge povijesti izmijenilo toliko imena, naziv *zoon logon ehon*, živo biće

koje jest po logosu, jer k čitanju (*lectio*, od *legere* i *legere* in = čitati) pripada logos, leksički prevedeno: riječ, govor, spis, misao. Ističemo leksički prevedeno zato što u svakom rječniku stoji naša današnja riječ za staru grčku, a ne sama grčka riječ kako se ona grčki govori, niti naša riječ u svom izvornom značenju.

Čovjek današnjice je čitalac ne zato što mnogo čita, a on to doista čini, nego zato što mora čitati ako neće da ispadne iz kruga svega ljudskog. Operativnom čovjeku našeg vremena, koji mora biti o svemu informiran ako hoće da odgovori svojoj formi, literatura je njegova *conditio*, pogodba, uvjet, položaj i udes.

Literatura je sadržana u knjigama. One su reprezentativna pisana stvar, jer su još uvijek najpogodnije sredstvo da se izrazi maksimum spisanog, spisateljstva, književnosti, tj. onoga što opstoji za čitanje. Naše vrijeme traži mnogo pisanog, zato su knjige najbolje sredstvo saopćavanja, komunikacije. Knjige su danas sredstvo života. Štaviše, baš danas, kad sve ovisi o djelotvornosti, o operativnosti, knjige su najinstrumentalnije od sviju sredstava bez kojih ne možemo. One su sredstvo sviju sredstava.

VELIKE KNJIGE  
I OPERATIVNO-  
-AKTUALNI SVIJET

Između instrumenata operativnog intelekta susreću nas i knjige koje nazivamo velikima.

S obzirom na svoj karakter sredstva, velike knjige, koje običavamo nazivati »dubokima« i »teškima«, kao da smo im omjerili dubinu i težinu, knjige koje sadrže veliku književnost i male knjige, s običnim, na svakidašnjicu sračunanim sadržajem, podjednako su nivelirane. Kaže se: i jedne i druge služe životu. Kao sluge života rasprostrte su svagdje i u popularnim su izdanjima svagda nadohvat.

Zar u toj niveliranosti, rasprostrtosti i popularnosti velike književnosti, uvučene u tok svakodnevnog života i priređene za operativni intelekt, još može biti nešto što traži pitanje: kako i zašto čitati veliku književnost? Ima li što poznatije i u svojoj neophodnosti elementarnije od knjige koja je po svojoj instrumentalnosti svagdje i svagda prisutna?



Pa ipak, iako nivelirane s malima, velike nas knjige, uprkos tome što smo ih priznali u njihovoj veličini i tako im pridali visoko mjesto na kojem ih ostavljamo, pokatkad uznemiruju, kao da se otimaju karakteristici sredstva i kao da traže da im mi poslužimo.

Svako je sredstvo usmjereno na čin, obavljanje, actus; čin je realizacija, ostvarenje sredstva. U činu i po činu sredstvo opstoji. Realno je ono što je sada na djelu, realizacija hoće sadašnjost. Postoji riječ koja ujedno izražava i realnost i sadašnjost. To je riječ: **a k t u a l n o s t**. Samo aktualno jest doista. Sve prošlo i sve buduće više nije ili još nije. Za operativnog čovjeka današnjosti, prošlost i budućnost nose začudnu oznaku nebitka. Kad ih ipak hoće da dohvati i time im opet oduzme karakter iluzije, vidi on u njima nešto manje realno, nešto neaktualno.

Ono što uznemiruje operativnog, na svakidašnjicu u današnjici usmjerenog čovjeka jest **n e a k t u a l n o s t** velike književnosti.

O njoj znaju najbolje pjesnici sami. U drugoj verziji »Hyperiona« Johna Keatsa kaže Moneta, »sjena u velu«, »velika prorokinja«, pjesniku:

What benefit canst thou do, or all thy tribe, to the great world?

a nastavlja:

Thou art a dreaming thing. A fever of thyself — think of the earth!

What bliss even in hop is there for thee?

What haven? every creature hath its home.

U slobodnom prijevodu: »Kakvu pomoć možeš ti i čitavo tvoje pleme dati silnom svijetu?«

Može li pjesnik imati moć da pomogne svijetu silnijem od njegovih riječi? Moneta odgovara: »Ti si nešto sanjarsko, vrućica samog sebe — misli na zemlju!«

U usporedbi sa zemaljskim, tj. s onim što je jače, realnije i aktualnije od pjesništva, pjesnik je tek sanjar, a njegova opstojnost je prema krutoj zbilji tek »vrućica samog sebe«. Moneta nastavlja: »Kakva ti je već sreća u nadi? Kakvo utočište? Svaki stvor ima svoje boravište.«

Spram izvjesnosti zbilje u zemaljskoj svakidašnjici pjesnik se tek »nada«. I dok sve što opstoji ima svoje mjesto u svijetu, samo pjesnik, ta vrućica samog sebe, kao da ne-moćno i bez stalnog boravišta utječe u ništa.

U nas znade Cesarić o fragilnosti, krhkosti pjesnika i pjesništva:

Ko li to pjeva? Ah ništa, sitnica:

Jedna u letu poludjela ptica . . .

. . . . .

Ko li te posla u tminu?

Sleti u nižu, u bolju sudbinu.

Iz norme svakidašnjice izašlom pjesniku, »poludjeloj ptici«, ostaje samo:

. . . kad je umor jednom bude shrvo,

Neće za odmor nać ni jedno drvo.

(»Poludjela ptica«)

U pjesmi »želje« kaže Cesarić:

Sve se želje naglo u dušu povuku

Kad vide hladnu, neumitnu zbilju;

Povrate se natrag, ne stigavši cilju

I žive u muku.

Pjesnik je prema zbilji tek želja — ne dospjevši do cilja — živi u muku, u rječitoj šutnji.

Situacija pjesnika jest zapravo tema Cesarićeva pjesništva.

Istu, no ne jednaku situaciju pjesnika kazuje Baudelaire:

Le Poete est semblable au prince des nuées

qui houte la tempete et se vit de l'archer;

Exilé sur le sol au milieu des huées,

Les ailes de géant l'empêchent de marcher.

(»Albatros«)

Zato Hölderlin naziva pjesništvo, omjereno težinom, ovo-zemaljskošću i zbiljom poslova svakidašnjice: »Dies unschuldigste aller Geschäfte« (Pismo majci, siječanj 1799). On je u posjedu tmurne mudrosti, koja kao da predviđa vlastiti mu kraj:

»... Es muss

Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet«

(»Empedokles«, III)

Nismo li sad u proturječju, navodeći riječi pjesnika različitih vremenskih razdoblja i povijesnih položaja, kad smo ranije ustvrdili da je i velika književnost uvučena u tok svakodnevnog života? Ne! Patos je operativnog intelektualca da se volji njihovih čina ne može oteti ništa što opstoji i da joj sve mora služiti. No, velika književnost kao da ne posluhuje zahtjeve časa. Kao da od nas traži kad, izlazeći s vremena na vrijeme iz svakidašnjice, posežemo za njom da je čitajući ostavimo u njenom elementu, ali da joj podamo bivstvovanje živeći za ovo što ona kaže.

Velika je književnost u svojoj veličini i u svojoj fragilnosti opomena čovjeku današnjice da u trudenju oko zadatka života ne izgubi s uma izvore života, to jest svoju bit, po kojoj jest što jest. Zato je baš danas, kad se toliko čita, potrebno zbog bitnog čitanja pitati: kako i zašto čitati veliku književnost?

#### INSTRUMENTALNOST KNJIŽEVNOSTI

Naveli smo, govoreći o velikoj književnosti nekolicinu pjesnika. Svako me je očigledno da književnost nije samo poezija, i to još lirska. Ona je i drama i roman, novela i esej, itd. itd. Postoje književne vrste, i onaj koji treba da sredi književna djela mora ih razlikovati po njihovoj literarnoj formi. Štaviše, svatko tko počinje ma kakav posao s fenomenom književnosti već pojavno susreće ove različite forme.

Pa i mi sada govorimo o književnosti ostavljajući ponajprije po strani vezu književnosti i pjesništva. Pitanje da li je pjesništvo podređeno biti književnosti ili je nešto isto-  
vetno s njenom biti, mora ostati isprva neriješeno ako želimo pravo razumjeti pitanje o kojem nam se danas radi: kako i zašto čitati veliku književnost?

Književnost je bit onoga knjiškog na knjigama. Po književnosti knjige jesu što jesu; inače su samo listovi papira, slova, korice i boje. U naslovu »književnost« govori još javni, materijalni oblik knjiga. Po ovom obliku dobiva ime i ono što je u njemu sadržano. Knjiga znači narodski i praslavenski zapis, pismo. U latinskoj riječi liber govori se o materijalu na kojem se piše: liber je liko pod korom dr-

veta. Latini su pisali na ličini. Jednako govore francuske, talijanske i španjolske riječi livre i libro. Isto je značenje i njemačke riječi Buch i engleske book, od Buche = bukva (drvo) i beech = bukva (drvo). Obje se korijene u staro-germanskim riječima, gotski boka = slovo, plural bokos = Buch knjiga, althochduetsch Bouk = Buch, staronordijski bok, plural Bokr = knjiga. Ovim su germanskim riječima srodne slavenske. Tako naša bukva (drvo), kao i riječ buk (slovo i spis), koja još danas govori kroz riječ »bukvar«.

Sve te riječi odaju ponajprije materijal na kome se pisalo ono što je za čitanje.

Taj materijalni oblik, koji uopće omogućuje svako čitanje, prvi je, iako ne jedini i bitni, znak instrumentalnosti književnosti. To što izvjesna ljudska djela nazivamo književnošću i time potcrtavamo materijalnu pojavnost knjiga, svjedoči o svekolikom današnjem karakteru ovih djela kao sredstva u poslovanju i obrtu svakidašnjice.

Instrumentalnost književnosti u knjigama je danas dominantna. Samo zato što su knjige po svojoj materijalnosti i formi i preko nje, po svojoj »psihičkoj« sadržini (mislima, čuvstvima, voljnim činima koji smjeraju na predmete, vrijednosti i svrhe), sve opstojne kao sredstva saopćavanja, zato je danas ponajprije potrebno pitati za književnost kao bit knjiga, a ne za pjesništvo, ne za ono što književnost čini riječju koja zbori. Tek iz čitanja književnosti, i to velike, kako je obično nazivamo, moguće je vidjeti, to jest znati što je bit književnosti. Zato je najpreče pitanje o biti i veličini književnosti: kako i zašto čitati veliku književnost?

Kad se spremamo da odgovorimo na ovo pitanje, potrebno je odstraniti neke moguće primisli, koje mogu zamračiti svjetlo za koje očekujemo da će pasti na pitanje. Takve primisli su, na primjer, one po kojima izgleda da je danas najurgentnije govoriti o pravilima čitanja i o koristi od čitanja. Kad se pita: kako i zašto čitati velike književnosti, očekuje se, prvo, da će se govoriti o pravilima koja treba primjenjivati pri lektiri knjige koja je teška, o pravilima koja svi priznaju kao potrebna. Zatim se smatra svagda korisnim ako se ponove već poznate prednosti čitanja velike književnosti: ona pruža veliki užitak, čini čovjeka naobra-

ženim, dobro odgojenim, načitanost »imponira« itd., ukratko — pruža neku korist. Međutim, korist, koja je sigurno nekako u vezi s velikom književnosti, može proisteći tek iz njenog pravog čitanja, ne obratno. Za korist velike književnosti znamo kad joj služimo tako da ona može nama govoriti, a ne kad je iskorišćujemo za svrhe našeg života, u koje smo sigurni i bez poznavanja velike književnosti.

Nadalje je potrebno imati, u vremenu kad se sve specijalizira, u vidu da u našem pitanju nije riječ samo o književnosti koju bezazleno nazivamo »beletristikom«. Djela velike književnosti nisu samo »Hamlet«, »Don Quijote«, »Faust«, »Hyperion«, »Idiot«, nego i »Symposion«, »Rasprava o metodi«, »Kritika čistog uma«, »Fenomenologija duha«, »Kapital«. Veliki književnici nisu samo Shakespeare, Cervantes, Goethe, Hölderlin, Dostojevski nego i Platon, Descartes, Kant, Hegel, Marx. Velika književnost je ona koja je, ne služeći životu, nekako odsudna za nj, jer nam otkriva vidike unutar kojih se krećemo kao povijesno ljudstvo.

Zato nam se ovdje ne radi o pozivu na lektiru velike književnosti u vremenu kad se umnožavaju primjerci pseudo-književnosti. Ne smatramo da je zabrinjujuće ili čak po proces »kultiviranja« čovjeka opasno što se ponegdje u izdavačkoj politici iz merkantilnih razloga daje prednost literarnoj industriji pred književnom umjetnošću. Naprotiv, polazimo od pretpostavke da je raširenost velike književnosti u društvu postigla, svagdje u svijetu, dosad nepoznate razmjere usljed nesumnjivog povećanja životnog standarda, intenzivnosti prosvjetne politike i brižnog trudenja oko svakodnevnih zadataka »kulture«. Ujedno su tehnika zgotovljavanja knjiga i stimulirajuća funkcija financijske pomoći onih koji su nekako zainteresirani za veliku književnost, kao i uspješne gospodarske kalkulacije, praćene prikladnom propagandom, omogućile štampanje uzornih djela u brojnim nakladama uz dostojnu opremu i pristupačnih publici. Nadalje se sigurno ne smije gubiti iz vida onaj napor što ga instituti i seminari književnosti po fakultetima i akademijama ulažu u rasprostranjenje velike književnosti. Jedva da postoji neko tko bi sumnjao u veličinu djela onih književnika koje je priznala literarna kritika, a literarna historija uvrstila nji-

hova imena u »riznicu« svjetske književnosti. Tko ne zna danas za presudno »kulturno« značenje antičkog epa i drame ili novovjekovnog romana? Čak su i djela najviše lirike gotovo općenito poznata. Tamo gdje se još ne zna za »kulturno« značenje velike književnosti ili se ona nedovoljno uvažuje postoje različita društveno-prosvjetna sredstva da se neznanje likvidira. Nitko ne može biti ozbiljno zabrinut za uspjeh posla poduprtog ovakvim sredstvima. Nitko ne može ozbiljno stavljati u pitanje činjenicu da se općenito i u odlučnom dijelu društva zna za veliku literaturu i da se ona čita.

Pa ipak rasprostranjenost čitanja i znanja za veliku književnost još ne jamči da su njena djela primjereno otrgnuta od površnih uoblčajenih sudova kad su oni i pohvalni, sudova kojima svatko raspolaze i prije samog čitanja i tako čitano smješta u svakidašnjost. Prosječna prosvijećenost, a prosvijećenost je svagda prosječna, stupanj usvojena znanja, ma kako visok bio, ne osiguravaju još spremnost čitaoca za prihvaćanje onoga što se pruža u velikoj književnosti, akamo li za razračunavanje s njom.

Zato je potrebno pitati: što znači zapravo čitati?

ŠTO ZNAČI  
CITATI?

Ne znamo li mi to svagda i bolje od svega drugoga ako je čitanje tako odsudno za životne poslove svakidašnjice? Čini se da ne znamo kad se radi o velikoj književnosti. Ne čitamo li svaku književnost na jednak način?

Pogledajmo proces običnog čitanja. U knjizi su napisana ili ođštampana slova. Za čitanje je potrebno poznavati slova, koja su znači za glasove. Kad čitamo, spajamo slova, koja zajedno spadaju u nizove, vidljivo odijeljene i interpunkcijama sređene. Izvjesni pisani niz slova je znak za govorenu riječ, koja se sastoji od glasova. Po interpunkcijama znamo kako treba držati glas, podizati ga ili spuštati.

To je prvi akt čitanja ako čitanje analiziramo s dvije neophodne strane: iz aspekta knjige koja je pred nama kao predmet i od strane nas samih kojima je predmet. Tako možemo čitati, uz dodatna, i posebna pravila na svakom jeziku kojeg slova — znakove poznamo. No, tako čitajući u sebi ili glasno, još ne čitamo u pravom smislu.

Za čitanje je potrebno nešto više. Da bismo se snašli u pisanim i govorenim riječima, treba poznavati jezik fiksiran u njima. To zna *grammaticus*, vješt čitanju i pisanju, vičan knjigama i njihovim slovima, slovnicar, koji se bavi slovnicom, gramatikom. Baveći se njome, poznajemo jezične vrijednosti glasova (fonetika), oblike riječi (morfologija), tvorbu riječi, njihove glasovne korijene i značenja, etimologiju i semantiku, konačno, sintaksu, red riječi u rečenici, vrste rečenica, rečeničnu sintaktičnu funkciju padeža i glagola.

Gramatika istražuje forme i funkcije jezika (*lingua*). Područje jezika je predmet posebne znanosti, lingvistike. Onaj koji poznaje jezik, onaj koji se s jezikom sprijateljiio jest filolog.

No, poznavanje jezika još ne omogućuje čitanje ako čitati znači razumjeti čitano. Najdalje na lingvističkom području dopire u razumijevanju semantičar, onaj koji se bavi značenjem riječi. Riječi u gramatičkom smislu su znakovi za misli, čuvstva, voljne procese. Koja nam je misao sad bliža od ove da znati što je čitanje traži poznavanje psihičkih procesa čitaoca? Time se bavi psihologija, koja osim toga poznaje, na temelju iskustva i eksperimenta, sredstva za osiguranje uspješnog čitanja. Tako, na primjer, znamo da je pri čitanju, a naročito kad se radi o velikoj književnosti, potrebna koncentracija pažnje. Znamo, nadalje, da je ova u vezi s interesom za čitano, a ovaj s nekom korišću od čitanog, koja varira prema uzrastu, spolu, staležu, klasi, nacionalnosti itd., itd. čitaoca. Poznaajući to, možemo čitaocu pružiti ili mu nametnuti pravu knjigu, čime se bavi psihologija reklame. Nadalje možemo odstraniti faktore koji priječe koncentraciju pažnje, kao, na primjer, tjeskobu uslijed kakva osjećaja niže vrijednosti, potištenost, melankoliju itd. itd., koji ne dozvoljavaju aktivno čitanje.

Pri čitanju nekog teksta potrebno je, naročito kad se radi o tekstu velike književnosti, donekle poznavati opću historiju, sociologiju, etnologiju, historiju literature u najširem smislu, što sve tek omogućuje pristup književnom tekstu, naročito kad se radi o onom iz prošlosti.

No, samo poznavanje geneze, zakonitosti i uvjeta psihičkih procesa još nam ne otkriva sklop pravog čitanja kao razumijevanja čitanog.

Da bismo razumjeli ono što čitamo, nije dovoljno da smo bića koja imaju psihičke procese (misli, čuvstva, volju), nego da pravilno, logički mislimo, pravilno estetski čuvstvujemo i pravilno etički hoćemo. Samo iz ove intencije dobivaju psihički procesi svoju apsihičku smisaonu sadržinu.

Može li se još nakon ovoga što smo pobrojali nešto reći o pravom čitanju? Je li čitanje samo razumijevanje grafički fiksiranog teksta, riječi i rečenica u njihovom smislu, to jest razumljivosti? Odvija li se uopće pravo čitanje u elementu predstavljanja predmeta čitanog, dakle u elementu reprodukcije onoga što smo jednom u životu perceptivno iskusili? Odvija li se čitanje u hladnom elementu predstavljanja kao operacije čitanja? Utoliko bi čitanje bilo usvajanje riječi posredovanog značenja i smisla na nivou obične prosvijećenosti i primjerena znanja (na primjer znanja o literarnom pravcu ili filozofijskoj školi kojoj djelo autora pripada, kao i o njegovom kulturno-historijskom značenju). S ovakvim čitanjem raspolaže manje ili više svaki obrazovan čovjek današnjice. To je upravo ono čitanje koje, kao i svi odnosi današnjeg čovjeka, nosi karakter *i n s t r u m e n t a l n e* operativnosti. Upravo na takvo čitanje i zbog njega postavlja se pitanje: kako i zašto čitati veliku književnost?

Što znači čitati? U grčkom nazivu čovjeka kao *z o o n* *l o g o n* *e h o n*, živog bića koje jest po logosu, sadržano je nešto što još danas mjerodavno govori o pravom čitanju. U svem čitanju opstoji nešto kao *l o g o s*. Čitanje je kao čitanje moguće samo po *l o g o s u*. Mi obično *l o g o s* prevodimo kao smisao, jer već unaprijed, kao ljudi današnje povijesti, razumijemo govor čitanja kao predmetnu usmjerenost na smisao govorenog i čitanog. Operativnom predstavljanju sve je sredstvo čina. Smisao nečega je ono po čemu nešto jest. Ono što jest nazivamo stvarnim, zbiljskim, realnim; realno je ono što je aktualno. Po činu za koji i po kojem današnji čovjek živi, sve je *s r e d s t v o*. Logika kao moderna logistika jest instrumentalna logika, misao kao sredstvo za etabliranje sviju sredstava. Estetika istražuje

umjetničko djelo kao sredstvo doživljavanja i saopćavanja čuvstava. Etika istražuje vrijednosti života kakav po činu treba opstojati. Ona otkriva pravila koja reguliraju životnu organizaciju. Tako logika, estetika i etika na svoj način produbljuju vezanost čovjeka za operativnu sadašnjicu. Kako je u niveliranoj svakidašnjici još moguće čitanje koje razumije veličinu velike književnosti? Sta znači čitati?

Naša stara riječ za čitati jest *brati* u značenju skupljati, sabrati. Svi slavenski jezici posjeduju to značenje. Ruski *beri*, brat — uzimati, češki *beru*, bráti, poljski *brać*. U izvornom značenju latinska riječ *lego* 3 znači kupiti, skupljati, sabirati. Grčki *lego* znači isto. Njemački čitati znači *lesen*. Staro značenje tog glagola govori još, na primjer, u riječi *Weinlese* = berba. U našem i ruskom jeziku ukazuje brati na prvotno staroindijsko značenje ove riječi preko riječi *breme*. Indijska riječ je *bhárati*, *bíbharti*, *bíbhárti* — nositi, donositi. Ono što je sabrano jest *breme*, koje treba nositi. Nama današnjima izgleda riječ *brati*, u značenju »skupljati«, za akt čitanja primitivnijom od riječi čitati kao čitati to jest razumjeti se u pismo. Slova ne treba brati kao drvlje u šumi s mukom, nego lagano prozrijeti njihovo značenje i smisao označenog. No, pravo čitanje nije lagano, i zato se tek rijetko poduzima. U mnogom čitanju našeg vremena najmanje se pravo čita.

Grčka riječ *legein* znači i govoriti. Ono što se govori sabrano je u govoru — *logos*. Takav govor ne znači akustički fenomen, morfološko-fiziološki proces, ni glasnu riječ, voks, ili pisanu riječ, litera. Prije nam se značenje ove riječi pruža ako je prevedemo starom našom *zboriti*, tj. sabrati. Govor je zbor, sabranost. Ovdje *logos* upotrebljavamo u Heraklitovom smislu, ne u smislu Ivanova evanđelja, još manje u smislu Hegelova panlogizma (Erdmann), najmanje u smislu formalne logike. Bit govora nije ništa lingvističko, nego nešto u prvotnom smislu logičko. Bit jezika je zborjenje, sabiranje, zbor. Ovako shvaćen, *logos*, zbor nije suma slova, čitanje nije slovanje, nego je *logos* djelo sabranosti onog što se u čitanom pruža. Za pravo čitanje traži se sabranost. U pitanju: kako

i zašto čitati veliku književnost? traži se od onoga koga pitanje poziva, od čovjeka današnjice, da se sabere za ono što je u književnosti sabrano. On se sabire kad se iz izgubljenosti vraća samom sebi, to jest povijesti. Ova sabranost je nešto sasvim drugo od koncentracije pažnje. Operativni čovjek današnjice usmjeren je na sredstva svojih čina. Koncentracija pažnje podržava ovaj smjer. Baveći se sredstvima kao onim što jest i sam bivstvujući kao sredstvo, čovjek je rastresen među stvarima. Samo ovako rastresen, on se doista sveobuhvatno odnosi prema stvarima. Rastresenost prima sve olako.

CITANJE I Čitati u smislu sabiranja nas za breme onoga  
BIT što je sabrano u velikoj književnosti jest bitno  
čitanje. Ono što je u zboru sabrano jest bit.

U pravom čitanju dolazi na vidjelo u svakidašnjici života naša prava ljudskost, naša bit i veličina. Velika je književnost teška, jer traži od nas da napustimo povjerenja vrijedne predstave svakodnevnosti, način shvaćanja na koji smo navikli i da skokom u nepoznato, ali našoj ljudskoj biti potrebno, doskočimo do onoga što se u djelu skriva.

Ovaj skok je težji od ma kako razgranatog studija literarne historije kao djela kulturne historije. On je težji zato što ga nitko ne može poduzeti umjesto nas, ali je potrebno da mi sami nešto poduzmemo sa sobom. Potrebno je da uspostavimo odnos s onim što kao tlo našeg života hrani našu bit podjednako kao i bit velike književnosti.

Da bismo odgovorili onome što govori kroz velika djela, moramo se za njih izmijeniti. Zato su velika djela književnosti revolucionarna u pravom smislu riječi. Izmjena u nama je izmjena nas do naše biti, do postizanja i sabiranja sebe samih. Tko ne polaže samom sebi račun o onome što kao čovjek jest ne može sa svom svojom literarnom spremom čitati, tj. razumjeti govor velikih djela. Bitna izmjena nas samih, a to znači izmjena iz rastresenosti svakodnevnog života u sabranost naše biti, povratak k sebi iz otuđenosti, uspijeva preko velike književnosti samo onda kad mislimo na ono što

lzriču i po čemu jesu velika djela. Možda bitna izmjena čovjeka i ne može uspjeti bez velikih djela književnosti. Možda su ona orijentaciono kamenje svega ljudskog putovanja.

Ako čovjek u svojoj biti ne dohvati polaganim, sustajanjem praćenim, ali upornim naporom ono o čemu govore velika djela i što kroz njih govori, nije u stanju čitati velika djela. Velika djela govore o svom dodiru s onim što presudno, kritički i korjenito, radikalno dotiče bit ljudskosti, ona govore o ulaženju u srž ljudskog događanja, o povijesti, po kojoj čovjek jest čovjek. Iz svega što opstoji, što kao životinja živi ili kao stvar realno je, što tek traje, izdiže se ljudsko opstojanje u povijesnom naporu kad u odnosu s bitkom stvaralački mijenja svekoliko dostupno opstojeće u svijet čovjeka. Različitim jezikom govore velika djela, različito o istom, ne jednakom djelu sabiranja ljudske biti za ono što jest. Ovo povijesno stvaralaštvo nije kao instrumentalna operacija nešto svakidašnje, ono je rijetko — tek najveća djela ga iznose na vidjelo — a ipak je moćno, mada nikada tako aktualno kao što su čini svakidašnjeg životnog truda. Ono je moćno, jer se po njemu sve ljudsko je doista ljudsko.

U pitanju: kako čitati veliku književnost? ne pitamo za recept ili tehniku čitanja, koji se mogu saopćiti i naučiti, nego za ono što i samo veliko u nama omogućuje čitanje velike književnosti. To veliko je naša neponovljiva, nezamjenljiva, iz vremenskog trajanja izdignuta, od prolaznosti izborena i u povijesti sačuvana djelotvorna ljudskost. U velikoj književnosti ne sričemo viđena slova i ne povezujemo ih u riječi a ove u rečenice, nego u djelom vlastitog bivstvovanja sabiremo posljednje mogućnosti svega ljudskog. Samo ako uspijemo preko lektire, štampane ili pisane, na operativno raspolaganje predane knjige ući u pravo čitanje, koje dobiva smjer, dom et i zakon razumijevanja od našeg vlastitog dodira biti povijesti, govorit će nam velika djela književnosti, jer ćemo im mi odgovarati.

Primanje na znanje čitanog i usvajanje riječi velikih djela najčešći je način čitanja. Njegova je korist u eventualnom obilju citata kojim se raspolaze i argumentira, u stečenoj

okretnosti govora, u eleganciji i duhovitosti fraza, u prepoznavanju izvora malene književnosti, u pouci za svakodnevni život. Takovo čitanje povećava buku uobičajena konverziranja.

Nakon pravog čitanja često nam je kao da ne znamo što bismo rekli. I to je dobro, jer ne prekidamo rječitu šutnju koju izaziva sve Veliko, i ne nastojimo govoriti mi sa svojim tendencijama, nego u nama, u našim mislima i djelima, i zato za druge i bližnje govori ono što je sabrano u velikoj književnosti. Ako je pravo, tj. bitno čitanje, jedino primjeren, dostojan pristup velikoj književnosti, onda se u njemu, kad uspijeva, ona priznaje kao velika. Jedino takovo čitanje može odlučiti što je velika književnost. Tu ne pomažu nikakve definicije, i ma kako okretna pedagoška uvođenja u književnost. Samo ulogom naše vlastitosti možemo dobiti odgovor od tih djela.

Kad doista usvojimo pitanje: zašto čitati veliku književnost?, prelazimo okvir uzorne naobrazbe i, pravo čitajući, uzdizemo našu ljudskost do njenog elementa. Kad nas tako obuhvaća, velika književnost je priznata u svojoj veličini.

Jednostavno bismo mogli sumirati odgovor na pitanje: kako i zašto čitati veliku književnost?, odgovor koji je samo početak čitanja, a ne završna riječ o čitanom, ovako: čitati pravo znači čitati sabrano, to jest sabrati se, vratiti se sam sebi. To je odgovor na pitanje kako čitati.

Čitamo zato da bismo ponijeli teret čitanog posluživi kao nosioci onoga što govori u velikim djelima, a ne zato da bi nam čitano poslužilo u svagdašnjem životu. Tako možda možemo s vremena na vrijeme svaki za sebe, ali radi drugih, dohvatiti bit velike književnosti. Tek onda smo u stanju da naše misli i djela zadržimo u sklopu ljudskog, kojemu je velika književnost izrekla dostojanstvo.

PJSNIŠTVO — Dosad smo stalno govorili o književnosti  
BIT KNJIZEVNOSTI sti respektirajući pojavnu formu u kojoj nam se njena bit pruža. No, pravo čitanje nema više posla s ovim sredstvom, medijumom biti velikih djela. U pravom čitanju otkrivamo pjesništvo u naj-

širem smislu, kojem ljudski život zahvaljuje i štijući štuje sabranu puninu, tj. svoju bit.

Stara riječ za pjesništvo je sačinjanje. Da bi se nešto moglo sačiniti (poiein), treba ga sabrati (legein). Pjesništvo kao poiesis, djelo kao sačinjanje je sabranost (logos). Sabirati, sabrati našu bit, koja je djelo (praksa — u sveobuhvatnom Marxovom smislu), znači pravo čitati. Pjesništvo opstoji o ovom čitanju i u njemu, nigdje drugdje. Ono nema mjesto boravljenja jednom iz života porođeno i iz njega uzdignuto, u empireumu, nebu fiksnih zvijezda. Naprotiv, ono je u svom opstanku krhko. Samo ako s vremena na vrijeme netko poduzme pravo čitanje, živi pjesništvo.

Pjesništvo je život koji se u govoru sabrao u svojoj biti. U pjesništvu kao sačinjanju, bilo da se radi o poeziji ili filozofiji, progovara na različite načine bit našeg života. Pravi sačinioči jesu činioči, faktori našeg života. Pjesnici su, shvaćeni ovako široko, svjetlo koje osvjetljava svako poprište naših dnevnih čina, i tako ih omogućuje kao naše, to jest ljudske.

Riječ kao logos u ovom smislu pjesništva nije prazna riječ, koju s Goetheom suprotstavljamo činu:

Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort!  
Hier stock' ich schon! hilf mir weiter fort!  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen...

Sad se Goethe pita — treba li staviti na početak, umjesto riječi, smisao ili silu (Sinn ili Kraft). Konačno odgovara:

Mir hilf der Geist! Auf einmal sehe ich Rat,  
Und schrieb getrost: Im Anfang war die Tat!

Logos, riječ, koja zbori o biti i do nje, koja je otkriva, jezik kao takva sabranost došla je do riječi u pjesmi: »Sprache« Hermana Hessea:

... Es lebt im Heiligtume  
der Welt ein unstillbarer Drang  
Der Dinge Stummheit zu durchbrechen,  
Im Wort, Gebärde, Farbe, Klang,  
Des Seins Geheimnis auszusprechen.

—————  
Was uns Verworenes begegnet

Wird klar und einfach in Gedicht:

Die Blume lacht, die Wolke regnet,  
Die Welt hat Sinn, das Stumme spricht.

Jezik kao zborenje, kao sabranost, logos, izriče tajnu bitka, tj. onoga što omogućuje da sve opstoji.

Pa ipak je pjesništvo krhko. Zato Hölderlin posvećuje svoju pjesmu »Heimkunft«, koja govori o vraćanju k onome što smo svi, iz tuđine, iz otuđenosti, — srođnicima, an die Verwandten. Zato što je krhko, pjesništvo se obraća srođnima da ga nose zajednički kako bi bili ono što pjesništvo u svojoj biti iznosi. Zato je pjesništvo bitna komunikacija, a da bi uspjela, potrebno je da budemo »čuvari« i »pastiri« logosa.

Jean Paul Friedrich Richter kaže u svojoj pjesmi »Die Stille und die Sterne«:

Warum verwundert Ihr Euch  
dass einst die Hirten  
aus langen hellen Nächten  
die Sterne auf die Erde zogen  
und ihre Bahnen und ihr Leben  
uns beschrieben?  
Hirten und Sterne suchen sich immer.

Nur der Hirtenseele  
erscheinen die oberen Sonnen,  
nur dem inneren Frieden  
erscheint der Himmel,  
nur der reinen Seele  
ziehen die hohen Sonnen langsam weiter,  
und sie blickt Ihnen nach  
und sieht das All.

U pjesničkom saopćavanju leži poziv na bratstvo, da bi se sabrano i oprezno nosilo i čuvalo breme onoga što sačinjalac otkriva od biti ljudske za sebe i za svoju braću.

Kao ljudi smo svagda u mogućnosti svega ljudskog, jer smo u vezi s biti onoga što jest, s izvorom svega. No, najčešće živimo tako kao da mutimo rijeke ne znajući im

izvora. Mi mutimo rijeke kad ih iskorišćujemo. Hoće li izvori ispratiti mulj svojih rijeka?

Zato je potrebno da s vremena na vrijeme netko potraži izvora. Zato je potrebno da se ponajprije, ali odsudno pitamo: kako i zašto čitati veliku književnost?

## FILOZOFIJA I PJESNIŠTVO

— Odnos obojega kao bitno pitanje —

BIT UMJETNOSTI O pjesništvu je ovdje riječ kao o biti onoga što nazivamo umjetnošću, a ne kao o jednoj »formi« umjetnosti ili čak o njenoj »podvrsti« (kao, npr., lirskoj »poeziji«). Pokušaj da se umjetnost shvati kao nešto bitno lirsko-poetičko (npr. B. Croce) — i to lirsko u smislu »subjektivne« impresije i ekspresije — odgovara vremenu u kojem je umjetnost, kao — uostalom — i drugi momenti duha, lišena svoje obuhvatnosti i svedena na puki akt imanencije čovjeka kao »subjekta-supstancije« svega što jest. Kao »subjektivni doživljaj« i »emocija« umjetnost — poezija gubi svoju otvorenost spram onog što nadilazi čovjeka i po čemu čovjek tek jest čovjek. U novovjekovnom antropocentrizmu snižena je bit umjetnosti do operativno-instrumentalnog akta među ostalim aktima čovjeka. Epitet »stvaralaštva«, koji se pridaje ovako shvaćenju umjetnosti-aktu čovjeka-subjekta, ne pripisuje umjetnosti, u analogiji s božanskim »stvaralaštvom«, ništa previše, nego premalo. Kao oblik »rada« (Arbeit), koji je način na koji sve opstoji (Hegel), umjetnička »stvaralačka aktivnost« jest osiromašenje i otuđenje umjetnosti svojoj biti. Što se otuđenje i osiromašenje umjetnosti više produbljuje, to se novovjekovnom čovjeku umjetnost čini »čistijom« i »samosvojnijom«. Ovaj proces »čišćenja« završava u tzv. »apstraktnoj«, bespredmetnoj umjetnosti, u kojoj ne samo da nema predmeta-objekta nego u produbljenoj subjektivnosti subjekta iščezava i subjekt sam kao drugi pol subjekt-objekt relacije. Svijet bića, postavši svijetom predmeta, u

<sup>1</sup> Svodeći u ovom članku čitanje na sabranu ljudsku bit kao praksu u smislu sačinjanja, nismo govorili o *cjelini povijesnog sklopa* u kojem je ono, na kraju, naseljeno. Polazeći od *Marxovih* pojmova »otudjenja« (»postvarenja«) i »opredmećenja«, mnogi posebnost ljudskog određuju odnosom onih »stvari« na koje čiljaju ti pojmovi.

Tri solucije se najprije pružaju:

1. »Otudjenje« i »opredmećenje« su isto, stoga nema prevladavanja »otudjenja« (*J. Hyppolite*, u stanovitom smislu *Sartre*).

2. Ona su međusobno različita, suprotna, stoga se može ukloniti »otudjenje« a ostaviti »opredmećenje« kao »ostvarenje«, »samopotvrđivanje« etc. (Kasniji Lukács vis à vis svoje faze koja označava »Geschichte und Klassenbewusstsein«, gdje je smatrao:)

3. Ona su isto, stoga se ukidanjem »otudjenja« (»postvarenja«) prevladava i opredmećenje. Ostaje identični subjekt-objekt kao supstitut Hegelova apsoluta.

No, pravo »rješenje« pitanja može uslijediti samo ako se treća solucija prihvati i povijesno misli, tj. ako se ne podređuje povijest qua historija zbivanju identiteta subjekta-objekta, nego se, naprotiv, ovaj identitet sam povijesno individuira, definira i time iz povijesti kao jedna njena epoha prevlada. Tek to i samo to je kritičko prevladavanje Hegelovog apsoluta u povijesnom mišljenju; sve ostalo znači padanje na predhegelovske postavke »problema«. Put k tom mišljenju vodi preko sagledavanja *kvalitativne* različitosti epohalnih verzija »proizvodnih snaga«. (Usp. članke »Povijesnost proizvodnih snaga...« i »Čovjek u suvremenom svijetu«, naročito str. 263. i sl.) (Primjedba uz ovo izdanje.)



sebi nosi posljednju konsekvenciju: bespredmetno mnoštvo funkcija, znakova, ukazivanja. »Čista«, »apstraktna« itd. umjetnost sa svoje strane čisti posljednje tragove svjetovne punine da bi se otuđeni novovjekovni svijet ispostavio u svom praznom konstruktivizmu i nihilizmu.

O pjesništvu će se ovdje, nasuprot svemu subjektivizmu, govoriti u smislu onoga što odgovara iz grčke riječi *poiesis* i što su naši pjesnici još jasno čuli kad su se nazivali sačinjateljima. Pjesništvo kao *poiesis* nije ni subjektivna proizvoljnost ni subjektivna postavka-kreacija, nego sačinjanje u djelo i u njem odjelovljivanje onoga po čemu jesu i čovjek i sva bića. Pjesnik nije creator. Kad bi bog opstojao, on bi to bio; pjesnik je *poietes*, zgotovitelj, sačinjalac, odjelovitelj, sabiratelj, govornik onoga što jest. Pjesništvo, daleko od svake puke poezije, jest spjev i govor (*logos*) u smislu sabiranja nas za zvuke i glas onoga što u sabranom govori i utoliko mu podaje nužnost i strogost, koju nikakva »egzaktost« ne može dostići.

#### ODNOS KAO VEZA I PITANJE

Riječ je o pjesništvu i filozofiji. Veznik »i« izriče naročito blisku vezu dviju riječi, koje odlikujući imenuju dva temeljna odnosa — pristupa čovjeka biti svega što jest (bitku) i ujedno odjeljujući ove riječi naznačuje pitanje u kojem za sve nas koji danas nastojimo oko biti svega — stoji ova veza. Naslov Filozofija i pjesništvo treba, dakle, čuti i, čuvši ga, zadržati do kraja kao pitanje u kojem stoji veza između najbližega.

Njemački pjesnik Hölderlin, prijatelj mislilaca Schellinga i Hegela, kazujući pjesnički isto, iako ne jednako, ono što oba mislioca misle, izriče za filozofiju i pjesništvo: »sie wohnen nahe, aber auf getrenntesten Bergen«, oni prebivaju blizu, no na najodjeljenijim bregovima.

Da bismo razumjeli o kakvom je ovdje pitanju riječ, dobro je ako promislimo naročitost ovog pitanja. Ono nije problem između tolikog mnoštva drugih kakvi su: 1. problem odnosa filozofije i specijalnih

znanosti (filozofije i prirodne znanosti, fizike, biologije itd.; filozofije i historijske znanosti, opće i specijalne sociologije, opće historije, historije prava, umjetnosti, morala i običaja, političke ekonomije itd.); 2. problem odnosa filozofije i prava i teorije države i morala; 3. problem odnosa filozofije i religije.

Ma kolika i bila inače razlika između znanstvenog istraživanja, moralnog i pravnog prosuđivanja religioznog priznavanja i vjerovanja — ipak se znanosti, moral, pravo i religija barem u jednom slažu: naime u tome da imaju svagda posla s ovim ili onim određenim bićem ili bićima u svijetu, i to tako da ga ili ih već pretpostavljaju kao moguć okvir svojeg istraživanja, prosuđivanja i priznavanja. Prirodne znanosti pretpostavljaju o sebi nepredmetnu zbilju prirode, a historijske znanosti pretpostavljaju o sebi nepredmetnu zbilju povijesti. Svako moralno ili pravno prosuđivanje pretpostavlja zbivanje čovjeka u njegovoj biti, a svaka religija upućena je na božansko s kojim već računa, ne stavljaajući ga u pitanje.

[I znanosti i moral i pravo i religija bave se bićima (religija »najvišim« bićem ili bićima), a ne onim što biće čini bićem, što omogućuje biće kao biće (on he on), što je izvor opstojnosti bića. Filozofija i pjesništvo, iznoseći bitak bića (*esse entium*), odnose se spram onoga što i znanosti i moral i pravo i religija već pretpostavljaju. Filozofijom i pjesništvom otkriven je bitni horizont bića unutar kojeg znanosti i moral i pravo i religija nalaze svoje »predmete« i »predmetne okruge«, »područja« i »sveta mjesta«.]

BITNO PITANJE Pitanje sadržano u naslovu: Filozofija i pjesništvo je naročito pitanje koje se po svojem rangu ne smije zamijeniti nikakvim problemom, jer je ovaj već upućen na tematski okvir unutar kojeg jedino ima svoje opravdanje i razložitost, po kojoj svagda vodi osiguranom rješenju — dok naročito pitanje filozofije i pjesništva u njihovoj upit-

noj vezi smjera na otkrivanje obzora za sve tematske okvire i pripadne im probleme.

**RANG PITANJA** Nazovimo naše pitanje, sadržano u naslovu Filozofija i pjesništvo, bitnim pitanjem, jer ono stavlja u pitanje bit svega što jest za razliku od problema, na primjer, znanosti, koji su samo tematsko navođenje i formulacija istraživačkog posla u već otkrivenom, dakle ne-upitnom predmetnom području i okruhu. Sa znanstvenim problemom krećemo se u sferi već poznatog, ako i ne spoznatog, dok s bitnim pitanjem poduzimamo otkrivanje nepoznatog. U svakoj znanosti, pred kakvim se njenim problemom nalazili, svagda smo upućeni na postojeći inventar sredstava i metoda, činjenica i teorija, pa čak i u slučaju radikalno novog sagledavanja i kritike raspoložemo ipak »orijentacionim« znaćima.

Možda će ovo, sad rećeno, biti dovoljno da nam iskaže rang našeg pitanja i, ako hoćete, njegovu težinu, u usporedbi s problemima znanosti i svakodnevnog života.

Naslov Filozofija i pjesništvo sadrži pitanje. Njegov smo rang upoznali. Promislimo sada karakter ovog pitanja kao bitnog.

**KARAKTER PITANJA** Pri postavljanju nekog pitanja navikli smo, jer se čini da je drugačije nemoguće i neizbježno, da vršimo rekognosciranje, prepoznavanje pitanja s obzirom na pripadnost nekom tematsko-sustavnom okruhu ili području. Kad čujemo neko pitanje, odmah reagiramo tako da se pitamo: kamo spada ovo pitanje? S lokalizacijom pitanja nastupa olakšanje nakon veće ili manje tjeskobe, koju izaziva svako pitanje u svojoj novosti. Teškim nalazimo ona pitanja koja ne možemo odmah ili zadugo lokalizirati, kod kojih nam je — da upotrijebimo jedan Hegelov izraz — tako kao da smo izgubili tlo pod nogama. Bitno pitanje svagda je ono koje se otima svođenju na poznato i svakodnevno, jer nije teško po svojoj formulaciji — naprotiv, lagano ga je formulirati —, nego je teško po zahtjevu odvažnosti koji na nas stavlja

da ustrajemo u upitnosti pitanja, da otklonimo svako prebrzo i brzopleto rješenje, da nam pitanje postane načinom na koji jesmo. Bitno pitanje traži od nas skok iz poznatog u nepoznato. S njim smo svagda u neizvjesnom, u nesigurnom, u nećem dalekom ako ga mjerimo mjerilom svakodnevnne bliskosti. Bitno pitanje traži od nas obrat u našem odnosu spram svega što jest. Bitno pitanje pogada nas same, stavlja nas u pitanje. Zato se ono ne može pitati neutralno kao problem znanosti, no ne može se ono ni »subjektivno doživljavati« kao pitanje koje se nas samo privatno tiče. Subjektivnost, kao i objektivnost pripadaju sferi već poznatog. U bitnom pitanju, naprotiv, ne računamo više ni s objektivno osiguranim ni sa subjektivno zainteresiranim, nego s onim što izvorno, u biti, u srži pruža i sve objektivno i sve subjektivno, i predmetne stvari i nas same kao bića s dnevnim brigama i interesima, poslovima i poslovanjima. Kako pitati bitno pitanje i u našem slučaju: upitnu vezu filozofije i pjesništva?

**NAČIN I TOPOLOGIJA PITANJA**

Dva su, sumativno i u grubim crtama rećeno, načina kako se pita jedno pitanje. Prvi način smo već spomenuli: kamo spada neko pitanje? Ako je pitanje znanstven problem, ono znači: u koji ga tematski sustav treba lokalizirati da bi mogao otpočeti posao istraživanja?

Pitajmo naše pitanje: filozofija i pjesništvo. Kamo spada ovo pitanje? Zamislimo da je filozofija sustav znanstvenih disciplina s određenim predmetima, koji ih razlikuju od specijalno znanstvenih disciplina. U koju disciplinu filozofije spada naše pitanje? U našem pitanju je riječ o filozofiji s obzirom na pjesništvo. U tradicionalno-školskom sustavu filozofije o pjesništvu je riječ o disciplini koja se zove estetika. Možda mi kad pomišljamo pitanje veze filozofije i pjesništva, očekujemo da će biti riječi o jednom »estetskom« problemu, i to uvodno-estetskom — propedeutičkom, jer naslov Filozofija i pjesništvo upućuje na uvodna razmatranja estetike. Ako, npr., uzmemo u ruke

kod nas objavljena Hegelova predavanja iz estetike, vidjećemo da je naše pitanje tamo razmatrano u uvodu, doduše ne kao pitanje veze filozofije i pjesništva, nego kao pitanje odnosa filozofije i umjetnosti uopće. Pjesništvo, po Hegelu, poezija, samo je jedna forma umjetnosti, iako najviša, pokraj drugih: arhitekture, skulpture, slikarstva, muzike etc.

Je li, dakle, naše pitanje — »estetsko« pitanje? Zar se ono, ako imamo u vidu naročit rang o kojem je prije bilo riječi, svodi na trostruki problem: (1) na problem specifičnosti pjesništva kao oblika duha, (2) na problem specifičnosti filozofije kao oblika duha, (3) na problem njihovog međusobnog odnosa?

Ma kako odgovorili na ove probleme, odredili mi, npr., specifičnost umjetničkog pa onda i navodno mu podređenog pjesničkog poput, npr., Hegela ili Crocea ili Černiševskog ili Rozentala ili Todora Pavlova — svagda smo problemom određivanja specifičnosti i odnosa samo naveli jednu temu u već poznatom, naime uvodno-estetskom području istraživanja. Možda će to nekome paradoksalno (protiv očekivanja) zazvučati, no pri ovakvom poslu mi već u naprijed znamo područje istraživanja. Ma koliko se međusobno razlikovali Hegel, Croce, Černiševski, T. Pavlov, ma kolika razlika ranga bila među njima, u jednom se slažu: svi oni već znaju pripadnost našeg pitanja estetici kao disciplini filozofije. Svi oni ne stavljaju u pitanje filozofiju kao filozofiju i pjesništvo kao pjesništvo, još manje njihovu upitnu naročitu vezu, nego već znaju što je za njih filozofija, a što pjesništvo. Tematsko područje je već tu, ono nije u pitanju. Lokalizacija tematike već je u toku.

Prvi način pitanja pokazuje da se u filozofiji i o njoj i o pjesništvu može pitati tako da se ne pita bitno pitanje, koje smjera na otkrivanje horizonta, obzora svake tematike, nego da se samo postavlja problem među problemima, nešto poznato, na što cilja spoznavanje i njegov odgovor — spoznaja. Za problem je karakteristično da je njegovo rješenje implicirano u njegovom postavljanju, tj. smještanju u tematski okvir istraživanja,

#### PROBLEM I BITNO PITANJE

Neki problem se može postavljati dvojako:

1) logičko-sistematski, o čemu se govori u vezi s postavljanjem našeg pitanja kao »estetskog«;

2) historijski, naime tako da historija, a to će reći faktički tok postavljanja problema u prošlosti i njegova veza sa sadašnjošću, bude tematski okvir istraživanja.

U tom slučaju istražuje se naše pitanje upitne veze filozofije i pjesništva kao historijski problem faktičkih postavljanja ovog problema, pa se navode »mišljenja« i teze kako su se nekada javili i u kakvom odnosu stoje prema današnjim, tj. logičko-sistematski razvijenim problemima. Idealno je, pri tome, ako se historijski slijed slaže s logičko-sistematskom misaonom vezom problema.

Historijsko je, nadalje, i ono postavljanje pitanja kao problema koji istražuje ne više teorijski problem odnosa filozofije i pjesništva u prošlosti i s obzirom na sadašnjost, nego ono koje istražuje problem odnosa filozofije kao faktičkog događanja spram pjesništva kao faktičkog događanja. Tada je to, npr., problem odnosa Aristotela spram velikih dramatičara: Euripida, Sofokla i Eshila, odnos Tome Aquinskog spram kasne gotike, odnos Vasarija spram velikih slikara i skulptora renesanse, odnos kontrareformatorske teologije i baroka, faktičke veze Schillera i Kanta, Goethea i Hegela, odnos »impresionizma«, »ekspresionizma«, »nadrealizma«, »astratizma« i različitih subjektivizama današnje filozofije, odnos Sartra i egzistencijalističke literature, Camusa i Kafke, Bergsona i Prousta, Nietzschea i S. Georgea, Heideggera i Rilkea, Hemingwaya, Faulknera i filozofije života, pragmatizma i pozitivizma.

Ovakva historijska, obično se kaže kulturno-historijska, istraživanja faktičkih odnosa filozofije i umjetnosti navode utjecaje ličnosti i sredine, zakašnjavanja (retardiranja) teorije za praksom ili obratno, opću »kulturnu atmosferu« (npr. »fin de siècle«, »romantika« itd.), neprilike i prilike filozofije i umjetnosti. Obično se neprimjetno ovakvo istraživanje produžuje do sociološkog i filozofijsko-historijskog razmatranja pa se odnos filozofije

i pjesništva sagleda u vezi s kretanjem historijskih epoha, ratova i svakovrsnih kriza itd., s jedne, a s druge strane, ovaj se odnos dovodi u opću vezu s »planom«, »shemom«, »idejom« čitavog kretanja historije. Takva je, npr., Sorokina sociologijska i Spenglerova i Toynbeeova filozofijsko-historijska orijentacija.

I logično-sistematsko i gore navedeno dvojako historijsko postavljanje problema računa već s filozofijom kao s faktom, s pjesništvom kao s faktom, s njihovim odnosom kao s faktom.

Naprotiv, bitno pitanje otkriva onaj fieri, nastajanje, bivanje, zbivanje, bitak filozofije i pjesništva, onaj izvor, po kojem jest i filozofija i pjesništvo. Bitak filozofije i pjesništva, zbivanje, povijest filozofije i pjesništva jest cilj bitnog pitanja. Utoliko možemo ovo pitanje, za razliku od logičkog i historijskog problema, nazvati povijesnim pitanjem.

POVIJESNO PITANJE Povijesno (bitno) pitanje ne pita za hronologijski red nastajanja filozofije i pjesništva i njihovog odnosa, nego za ono po čemu svagda jest ili nije, zbiva se ili ne filozofija i pjesništvo. Ako nema posla s kronologijom i njenim znacima, ima bitno pitanje (povijesnu) vezu s vremenom kao mjerom bitka filozofije i pjesništva. I filozofija i pjesništvo zbivaju se, tj. vremeniti su. O mjeri njihovog vremena ovisi i upitna veza među njima. Zato što nas bitno pitanje, kako vidjesmo, same stavlja u pitanje, to se istinskim pitanjem upitne veze filozofije i pjesništva uklapamo u zbivanja biti vremena, postavljamo suvremeni. Ako se nekome u početku činilo da je pitanje filozofije i pjesništva apstraktno pitanje, koje se tiče možda samo nekolicine »stručnih« filozofa i »profesionalnih« pjesnika, — sad nam, barem unekoliko, mora biti jasno da se njime približujemo onome što se danas s nama zbiva. Teško pitanje filozofije i pjesništva jest jedan od mogućih putova do nas samih u našoj biti. Umjesto da nas vodi u apstrakcije, uvodi nas ovo pitanje u srž našega života.

Za sada znamo toliko:

1. Filozofija i pjesništvo jesu dva naročita pristupa čovjeka biti svega što jest i utoliko izvanredna s obzirom na ostale pristupe k biću i bićima. U svojoj naročitosti filozofija i pjesništvo bliski su do istovetnosti ako se usporede sa znanošću, moralom, pravom i religijom.

2. Pitati o filozofiji i pjesništvu može se dvojako: u smislu problema i u smislu bitnog pitanja. Samo ovo posljednje pokazuje njihovu vezu, jer i filozofija i pjesništvo ciljaju na bit, i ujedno na upitnost te veze, jer, iako blizu, filozofija i pjesništvo su, kako reče Hölderlin, najodjeljeniji.

U njihovoj odijeljenosti sadržana je upitnost našeg pitanja danas.

BIT ČOVJEKA I BITNO PITANJE »Što je filozofija?« »što je pjesništvo?«, ako ovo pitanje pitamo kao bitno, tj. povijesno, tj. suvremeno pitanje, a ne kao logičko-sistematsko ili historijsko?

Kao bitno, ovo pitanje pogada našu bit u odnosu spram biti svega što jest — spram bitka.

Što smo mi da je pitanje o filozofiji i pjesništvu tako odsudno za nas?

Sjetimo se da na ovo pitanje ne možemo odgovoriti tako da ga lokaliziramo nekamo — npr. u filozofijsku ili kakvu drugu antropologiju, koja već računa s čovjekom kao bićem. Kad pitamo: što smo mi? i pitamo u smislu bitnog pitanja, — tad iskonski otvaramo svijet, obzor i krug unutar kojeg tek bivamo i bivstvujemo kao bića.

Zato možemo reći imajući u vidu da se s bitnim pitanjem zbiva obrat u nama od svakodnevnog faktičnosti u rijetku izvornost: čovjek je biće kojeg se bit sastoji u tome da se odnosi spram biti svega (bitka) i utoliko odjelovljuje (u smislu grčke riječi polein) bitak u bićima, koje je sam i koja su druga bića.

Pitajući se što je čovjek ako mu je filozofija nekako odsudna za njega, obraćamo (revolucioniramo) našu bit s obzirom na cilj za kojim ide filozofija.

STA JE FILOZOFIJA? Približimo misaono načas sebi ono što nas nagovara kad izgovaramo riječ »filozofija«. Najprikladniji put približavanja je povijest filozofije, naravno ako smo spremni da čujemo ono što je gotovo nečujnim postalo u mnoštvu »definicija« filozofije. Jednostavan, iako ne »primitivan«, početni odgovor na pitanje o »značenju« termina filozofije glasi:

Izraz *filosofia* dolazi od riječi *filosofos*: onaj koji ljubi to sofón. *Aner filosofos* jest *hos filel to sofón*. Za Heraklita, *filein* znači *homologein*, reći ono što kaže *logos*, slagati se s njim, biti s njim u harmonia. Sada sve ovisi o tome što znači to sofón. Ova je riječ za nas gotovo neprevodljiva. Riječ »mudro«, što je nalazimo u rječnicima, samo je slab odsjaj onoga što kaže to sofón. No, Heraklit sam kaže u fragmentu 50 za to sofón da je *hen panta*. *Panta* znači *panta ta onta*, sve, sva bića, cjelina, a *hen* znači jedno što sve sjedinjuje. *Hen panta* = jedno-sve, sve biće sjedinjeno u onome po čemu jest biće, a ne nebiće — u bitku. Da to sofón ne smijemo prevoditi s »mudro«, a ovo shvatiti kao svojstvo čovjeka, nego da je ono svojstveno *hen-u* i *logos-u*, kažu Heraklitovi fragmenti 32, 41, 108, 114. Kao jedno i sve imenuje Heraklit i *logos* i *fizis*. Jedno-sve je i sabiranje, sabor, zbor svega i nastajanje, bivanje, rast svega u onome što jest. To sofón je iskonska, izvorna bivajuća i rastuća sabranost svega u svojoj biti za onog koji je u skladu (*harmonia*) s ovom biti, koji odgovara *logosu* (*homologia*), a taj je *sofos*. Bivstvovati primjereno svojoj biti i time ujedno primjereno biti svega što jest, iznositi ovu bit na vidjelo i proizvoditi je u djelo, biti u punom razmjeru sviju bića povijesnog svijeta, tj. svijeta koji jest po susretu biti čovjeka i bitka — to znači biti *sofos*.

Filozofija se rodila kad se izgubilo suglasje sa sofón. Tada *filia*, težnja, nastojanje, ljubav nadomješta *homologiju* i *harmoniju*, a to sofón kao *hen panta* postaje žuđen status čovjeka — *he sofia*. Sad je sve na čovjeku, a ništa na biću — bitku, pa »mudrost« (leksički prijevod za *sofia*) biva »idealom«

težnje čovjeka. Ipak u toj težnji još je svagda nekako prisutno kao cilj biće kao biće (*on he on*), pa Aristotel na kraju procesa obrata od homologije i harmonije s to sofón u *filosofia* kaže o ovoj posljednjoj: »Ono spram čega je (*filozofija*) na putu, već dugo vremena, sada i svagda, a da ga nikada ne nađe, jest: što je to biće (*on*)? ...« (Met. Z. 1., 1028b2)

U svakoj kasnijoj »definiciji« filozofije govori još uvijek ova početna odsudna riječ to sofón. Naročito ona govori u Hegelovu nastojanju oko apsolutnog znanja kao znanja apsoluta o sebi samom i u Marxovu htijenju pomirenja svijesti i bitka u svjesnom bitku (*bewusstseins*), pomirenja ideje i zbilje, u njihovom istovjetnom i istinitom suglasju, koje je bilo narušeno u ideološkijskom otuđenju svijesti od bitka i ekonomijskom otuđenju bića od bitka.

U Heraklita je riječ o to sofón. No, tamo nije riječ o filozofiji, jer za njega još nisu odvojeni to sofón i *aner sofos*, biće-bitak i čovjek.

Samo tamo gdje je nastupilo podvojenje između čovjeka i njegove biti, a time i dvojstvo čovjeka i bića-bitka, tamo je težnja, ljubav (*filia*) ona koja možda može premostiti razliku i dvojstvo, no samo tako da se ovo ujedno svagda sačuva. Filozofija je težnja otuđenog čovjeka da prevlada svoje otuđenje sebi, bićima i bitku (da postane *sofos*), a ujedno, jer ostaje težnja, tako reći neuslišana ljubav, indicira ona i u najvišem smislu legalizira ovo otuđenje. Samo ako se to vidi, može se razumjeti Marxovo nastojanje oko ukidanja (*nota bene*: ne likvidiranja) filozofije.

Filozofija svagda cilja na bit svega što jest, kako se ova pruža biti čovjeka i po njoj odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta.

Filozofija je ljubav, čežnja za biti svega što jest i ujedno za prevladavanje otuđenja čovjeka samom sebi, bićima i bitku.

BITNO PITANJE —  
KRIZA — OBRAT

Kad danas mislimo o upitnoj vezi filozofije i pjesništva, a mislimo tako da bitno pitamo, tad provodimo obrat s nama samima u ime onog Heraklitovog to sofona ili Marxove zavičajnosti, tad nastojimo oko ukidanja otuđenja u nama samima. No, i to je važno, vršimo to još uvijek u elementu otuđenja, u elementu podvojenosti svakodnevnog i izvornog, svijesti i bića i bitka. Kako je moguće prevladati ovo otuđenje? Duga povijest filozofije jest tragično susretanje na putu ovog pitanja. Kako stoji s nama suvremenima, s obzirom na uspjeh ovog puta-pitanja?

Kad pitamo bitno pitanje, stavljeni smo sami u pitanje. Pitanje upitne veze filozofije i pjesništva je jedno bitno pitanje. Ovakvo pitanje se ne postavlja kad to nekome padne na pamet. Nikada se ovo pitanje neće razumjeti ako se smatra da ga je moguće postaviti, što se kaže, u svako vrijeme. To je, naprotiv, pitanje koje indicira naš povijesni položaj. Njime dospjevamo u bit našeg vremena — u upitnost svega što jest. Amo smo suvremeni, tj. s vremenom po kojem jesmo što jesmo, iskušujemo, pri posljednjem naponu našeg opstojanja, temeljnu krizu povijesti. Nije ovo ili ono u pitanju, nego svijet koji sve u sebi sabire i nosi. Iskustvo krize podaje bitnost pitanju. Upitnost svega, za razliku od puke problematičnosti, otkriva obrise novog povijesnog svijeta. Svaki, pak, prebrz odgovor prikriva novost svodeći je na poznato i time proširuje razmjere krize, ali je ne produbljuje do njenog temelja. Sve sada ovisi o dohvatanju temelja krize, o dospijevanju unjulo smještaju u njoj.

Posao na obraćanju završne krize starog svijeta u izvornu krizu novoga ne može uspjeti ako je zasljepljen prebrzim odgovorima. Samo bitno pitanje kao pitanje o biti može nas usmjeriti spram povijesne izvornosti.

Pitati o filozofiji i pjesništvu znači promišljati kako je za naš današnje u temeljnoj krizi povijesti moguće uspjeti na putu filozofijske čežnje iz otuđenja u zavičaj. S ovim pitanjem dospjevamo u revolucionarno naše vrijeme. S ovim

pitanjem pitamo, stavljajući sebe u pitanje, za bit filozofije. Što je bit (bitak) filozofije? Bit filozofije je nešto što nadilazi sve puko filozofijsko i pronosi sve ljudsko i s njime ujedno sva bića povijesnog svijeta. O biti filozofije govorimo najbolje ako govorimo o filozofiji biti svega što jest. Filozofija jest (bivstvuje) po kontaktu biti čovjeka s biti svega. Ona pretpostavlja ovaj doticaj i susret, ovaj odnos, ona indicira sveprisutnost njegovu, iako se čini kao da se upravo filozofijom kao čežnjom — transcendencijom ovaj odnos tek uspostavlja. I samo zato što ga pretpostavlja, može filozofija, od njega udaljena, nastojati da u njega dospije.

Pitanje o filozofiji i pjesništvu je povijesno pitanje. To sada za nas znači: pitanje, po kojem smo na izvoru povijesti. Pitajući ovo pitanje, inauguiramo na kraju jedne stare povijesti, koju je Marx zbog njene otuđenosti i bitne zabludjelosti nazvao »pretpoviješću«, novu istinsku povijest. Ako pravo pitamo ovo pitanje, obraćamo se u svojoj biti i k njoj i time u osovini povijesnog svijeta. Tad postajemo revolucionari kojih je istinsko bivstvovanje izmjena svega što opstoji. Samo ako revolucionarno pitamo, imamo šansu da završnu krizu starog svijeta obratimo u osvit novog svijeta.

Svima nam se, naviklim na bučno događanje današnjice, nameće pitanje: zar je moguće da je upravo upitna veza filozofije i pjesništva podobna da nas izvede iz suvremene krize, da nas obrati, revolucionira u našoj biti?

ŠTA JE PJESNIŠTVO? Zar nije pjesništvo nešto nedužno, krhko i nemoćno, »privatno«, »subjektivno«, gotovo igra? Nije li apsurdno očekivati možda od poetiziranja zbilje neki obrat u njoj? Zar ćemo možda tako »uljepšati« krutu zbilju što, umjesto kao dosad u prozi, počnemo svagdje, na svakom mjestu govoriti stihom itd.?

Što je pjesništvo? Navikli smo, kao o nečem što je samo po sebi razumljivo, govoriti o pjesništvu kao o formi umjetnosti, čak kao podvrsti jedne njene forme. No, u svojoj biti, pjesništvo nije ništa umjetničko, mada je bit umjetnosti, ono nije ništa umjetničko ako pod

ovim razumijemo posao skulptora, slikara, muzičara, poete. Ovi, doduše, samo po vezi s pjesništvom u smislu *poiesis*, jesu što jesu, no kao samo kipari, samo slikari, samo muzičari, samo poete ujedno su udaljeni od pjesništva-odjelovljivanja, tj. od svoje biti. Umjetničke forme i discipline indeks su otuđenja umjetnika pjesništvu, mada kroz njih provijava ono poetičko u iskonskom smislu. Sa specijalizacijom — koja je beskrajn proces obrađivanja umjetničkih djela kao stvari među stvarima, predmeta među predmetima, funkcija među funkcijama — zamire pjesničko u umjetnosti na račun umijeća. S pretpostavaka starog svijeta ništa više ne može zadržati proces pretvaranja umjetnosti u tehniku. Tehnički odnos operativne instrumentalnosti, koji traži maksimum specijalizacije, smjestio se već u srži umjetničkog odnosa spram svega što jest. No, nije riječ o tome da pobijemo poguban pantehnicizam. Još manje treba da, poput R. Wagnera, nastojimo oko sintetičnog umjetničkog djela kao protuteže specijalizaciji. Nikakva sinteza umjetnosti ne daje kao rezultat — pjesništvo u smislu *poiesis*. Nikakva borba protiv tehnike, ili bar za njeno ograničavanje u ime naoko osiguranih vrijednosti, neće zadržati totalno njeno rasprostranje na sve što jest.

I umjetnik, kao i filozof, dospijeva u svoju bit tek obratom (revolucijom) iz otuđenja u zavičaj.

Ako, dakle, pjesništvo omogućavajući nadilazi umjetnost, ako je ono njena bit, tj. bitak po kojem umjetnost jest — što je pjesništvo kao *poiesis*, ne kao poezija?

Postavljajući ovo pitanje, sjetimo se da ono nije ni logičko-sistematski — van vremenski problem ni historijsko utvrđivanje kronologijski odredljive geneze i fakta umjetnosti.

Ako ovo pitanje: što je pjesništvo? pitamo kao bitno, tj. spram biti svega usmjereno, a ujedno kao povijesno, tj. za nas u našem vremenu krize odlučno, kritičko pitanje, tada nam ono govori o onome što smo mi u našoj biti i ujedno o onom što njome dohvaćamo, tj. o bitku i o bićima.

Dok umjetničke discipline imaju posla s određenim bićima u svijetu, s ovim ili onim što nalazimo, i sabiru ga i izriču u umjetničkim tvorbama, — pjesništvo (*poiesis*) otkriva ono po čemu jesu bića koja umjetničke discipline već pretpostavljaju. Pjesništvo otvara horizont, obzor, svijet (svijetlo) umjetničkih bića podjednako kao i znanstvenih, moralnih, pravnih i religioznih. Pjesništvo je sačinjanje, odjelovljivanje biti svega što jest u povijesnom svijetu. Pjesništvo je izvor povijesnog svijeta. Kad se ovaj osvijetlio, dana je mogućnost da nastupe bića umjetnosti i znanosti, morala i prava, religije i svakodnevnog poslovanja, tehnike i nauke.

#### FILOZOFIJA I Pjesništvo

Filozofija je u svojoj težnji k bitnome dosad svagda ostala pri bićima, pri biću kao takovom (*on he on*), određujući ga kao »Duh«, »volju za moć«, »život« itd. — pa je i ona već pretpostavljala pjesništvo kao sačinjanje biti svega što jest u povijesnom svijetu. Kao transcendencija k bitnom, mada nužno neuspjela, pretpostavljala je filozofija odnos biti čovjeka, bića i bitka. Zbivanje ovog odnosa jest pjesništvo u iskonskom smislu. Pretpostavljajući ga, ona je ujedno i sama kao težnja k biti već bila sudionik na njoj, tj. ona je bila u svojoj biti pjesnička, poetička — i utoliko otkrivala bit svega, mada, kako vidjeli smo, samo u ideologijskom elementu, tj. u elementu otuđenja. Kao težnja, ljubav, napon k biti svega što jest i biti čovjeka, k onom Heraklitovom to sofom — na snazi je ona još i onda kad umjetnost već gubi svoju vezu s pjesništvom i pretvara se u umijeće, tehne, i tehniku (apstraktna umjetnost — bespredmetna umjetnost našeg vremena). Filozofija, ukoliko ne izgubi poput tzv. logičkog pozitivizma svaku vezu sa svojom biti, čuva kao filozofija krhku nit koja veže otuđeno biće čovjeku sa zavičajnom istinom njegove biti. Utoliko je u vremenu temeljne krize, kakvo je ovo naše, u vremenu krajnje praznine i pustinje, filozofijska težnja i ljubav — čuvarica i zalag nade.

Pjesništvo kao sačinjanje, odjelovljivanje biti svega što jest (bitka) u povijesnom svijetu — istovetno je s onim što Marx naziva praksom kao biti čovjeka. Ova praksa nije jednostrana suprotnost teoriji, u njoj je ujedno sabrano i prevladano troje koje Aristotel kao *poiesis*, *praksis* i *theoria* međusobno odjeljuje. Marxova misao prakse sjedinjuje bit (bitak) umjetnosti, čina i čiste misli-gledanja. Praksis kao *pro-ductio*, proizvodnja bića iz bitka i odjelovljivanje bitka u bićima povijesnog svijeta jest *poiesis* u iskonskom smislu. Zato Marxova misao o praksi izriče isto, no ne na jednak način, što i Hölderlinova pjesnička misao — da »pjesnički bivstvuje čovjek na ovoj zemlji«, »dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde«.

Sve što čovjek čini jest po pjesništvu kao *poiesis-praksis* po kojoj se izdižemo iz bića, među kojima jesmo, i uzdižemo se do onoga što Heraklit naziva *to sofón* = *hen panta*, što svi veliki filozofi imenuju tako da ga ostavljaju neizrečena, a svi veliki umjetnici tako da ga pokazuju kroz veo bića.

Filozofi i umjetnici mogu ukazivati na *to sofón* samo na ovaj način. To je tragedija filozofije i umjetnosti, temelj njihovog stalnog sustajanja. Oboje mora sustajati tako dugo dok se pjesništvo (*poiesis-praksis*) iz skrivenog izvora naših čina ne obrati u otkrivajuće, neotuđeno zblivanje biti čovjeka. Kriza koju danas proživljavamo jest posljednji kamen kušnje i ujedno odskočni kamen obrata (revolucije) povijesti.

Pitanje što ga pitamo u naslovu izvodi nas iz posvemašnjeg otuđenja u iskonsku zavičajnu budućnost, po kojoj jesmo s vremenom, tj. suvremeni.

U našem članku nije bila riječ o odnosu filozofije kao specijalnog oblika ideologije i umjetnosti kao specijalnog oblika ideologije, nego o upitnoj vezi filozofije kao težnje i ljubavi k biti čovjeka i biti svega što jest i pjesništva kao odjelovljenja biti svega što jest u povijesnom svijetu.

Filozofija je u svojoj biti misleno-pažljiva ljubav spram *poiesis* i *praksis*, spram djela i onog što se u njemu odjelovilo.

Po ovoj svojoj ljubavi, koja dopušta da ljubljeno ostaje ono što jest i kako jest, filozofija je od svega što čovjek poduzima najbliža pjesništvu, toliko bliska da je gotovo s njime istovetna ako se mjeri po njenom odnosu spram znanosti, prava i morala, religije i tehnike. Ona je pjesništvu bliža i od umjetnosti, jer kao mislena čežnja ostaje na snazi, čak raste i onda kad se umjetnost, zauzeta obrađivanjem bića u umjetne tvorbe, ne brine više za poetički svoj izvor. U umjetnosti je već dugo prisutna i sve se više proširuje tendencija konformnosti, tj. dovoljnog proživljavanja onoga što jest. Sadašnjost, svagda nova, aktualnost kao sjena izvornosti dominira u umjetnosti. Zato se umjetnost danas nužno odvija u znaku »modernizma« (sve mnoštvo »izama« svodi se na ovaj). Filozofija je pak svagda, a danas naročito, kritička s obzirom na ono što jest, ona pita o biti onoga što jest i, tako pitajući, zabrinuta je za ono što će biti. Umjetnost pruža mogući život, filozofija ga stavlja u pitanje u ime iskušenog nedostatka svoje blizine pjesništvu.

No, zato što filozofija ostaje kao filozofija samo ljubav i mislena čežnja za onim što joj izmiče, i to baš onda kad uspijeva kao puka filozofija, čeznutljivo gledanje (*theoria*), zato što ostaje sama sobom indeks otuđenja čovjeka svojoj biti, zato što za nas suvremene do kraja iskazuje razmjernost krize, zato što, konačno, — do biti dolazi samo u elementu otuđenosti, — ona je od pjesništva (*poiesis-praksis*) najodjeljenija. To je povijesna razlika filozofije i pjesništva, ljubavni njihov spor.

Bitno pitanje upitne veze filozofije i pjesništva razrješava se u obratu otuđenja čovjeka u njegov zavičaj, razrješava se u obratu ljubavi (*filia*) spram biti u suglasje (*homologiju*), u harmoniju i sklop — sklad (*kosmos*) s njom, razrješava se u obratu filozofije kao svijesti o bitku u svjesni bitak čovjeka, koji je ujedno svijest bitka.



S ovim se obratom zbiva izmjena volje za djelom u djelo samo — u pjesništvo, po kojem jesmo što jesmo.

Na to upućuje Marxova 11. teza o Feuerbachu: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern«. Filozofi su svijet samo različito interpretirali; riječ je o tome da se on izmijenil<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> »Praxis« kao izmjena svijeta, a ne preinačavanje bića u svijetu, put je do iskonskog pjesničkog odjelovljivanja bitka u bićima samo onda ako se »realiter«, tj. u samom zbivanju izmjene, čuva razlika rada i proizvodnje. Uočavanje razlike sponira povijesno mišljenje koje nadilazeći omogućuje i historijsko i logički-sistematsko »problematiziranje« jedne relacije. Pokrije li, međutim, izmijenjeni rad (prevladavanjem svoje diobe) pjesništvo tako da se ovo reducira na »umjetnički karakter rada«, onda nema veće opasnosti za novi svijet od uspjele sinteze koja supstituira iskon. Pa ipak, samo sinteza (— čovjek radnik u svijetu rada —) u svojoj uniformnosti, nasuprot olakšavajućem paralelizmu »slojeva« i »područja« različitog, može podati »dovoljan razlog«, primjerenu odvažnu težinu za vanesencijalističko, uopće: vanontologijsko, transmetafizičko pitanje biti rada, tj. pjesništva-proizvodnje. »Pomirenje ideje i zbilje« nije »rješenje« pitanja povijesnog sklopa, ali je, sigurno, neophodna, tj. omogućavajuća pretpostavka za samo ovo bitno pitanje. (Primjedba uz ovo izdanje.)

## SVJETOVNO-POVIJESNE PRETPOSTAVKE ČISTE UMJETNOSTI

**CISTA DESUPSTANCIJA-LIZIRANA UMJETNOST** Od svojih pristalica nazvana revolucijom u umjetnosti, po kojoj umjetnost konačno stječe svoju vlastitost i čistoću, tzv. apstraktna umjetnost: slikarstvo »lišeno predmeta«, skulptura koja ne prikazuje, arhitektura bez gravitacije, slobodna igra prostornih oblika, atonalna muzika, pjesništvo koje se ograničuje na čistu govornu formu dok ono što se njom izgovara potječe odnekud drugud, npr. iz znanosti, i na jednom produbljenom nivou: parodija-refleksija o formi samoj kao o nečem tematskom — ta apstraktna umjetnost, naravno ukoliko nije puka moda, simulacija i kič, ukoliko nije pseudoumjetnost, konsekventno je dovršavanje stare umjetnosti kao apsolutno čiste umjetnosti.

U »apstraktnoj umjetnosti« sabiru se razvojne mogućnosti novovjekovne umjetnosti uopće, umjetnosti kao produkta u smislu naprave, sprave, stroja i postava. Slavljeni proces »autorizacije« umjetničkih djela, koji u novom vijeku dobiva kao emfaza »stvaralaštva« neslućene razmjere, samo je eufemistički izraz za krajnje subjektiviranje, tj. samopostavljanje, za tehnicizaciju umjetnosti u okviru tehničko-ekonomsko-ideologijskog svijeta u kojem, naposljetku, anonimnost opet, mada na svim drugim, »organske« zajednice lišenim pretpostavkama, počinje dommirati.

Stoga nju ne dotiču nikakva ahistorijska negodovanja ili priznanja; sa »subjektivnim« ocjenama ona se ne može skinuti s dnevnog reda. Osim što ima svoju historijsku konse-

kvenciju, ona je umjetnost vremena, epohe i poput ove priređena je onim što joj je prethodilo — čak, štaviše, historijska geneza samo dokumentira unutar nju mogućnost same umjetnosti kad je ova izgubila onu supstancijalnost i svjetovnu puninu koju je imala u velikim svojim epohama.

#### APSTRAKCIJA U UMJETNOSTI

Prije nego razmotrimo svjetovno-povijesni smisao tog procesa »pročišćavanja« umjetnosti do nje same, potrebno će biti metodički (tj. fenomenološki) ograničiti ono što se obično naziva »apstraktna umjetnost«. Njemački teoretičari vole da tu umjetnost, na razini slikarstva i kiparstva, nazivaju bez-predmetnom (gegenstandslos). No, to nije odlučna karakteristika ove umjetnosti jer apstraktna umjetnost, umjetnost kao umjetnost, nije to što jest zbog odsutnosti predmeta. Nadalje, razlikujući matematičku (geometrijsku itd.) i organsku apstrakciju, mi smo doduše u stanju da neke oblike apstraktnih umjetnosti uočimo, ali bit apstraktnih umjetnosti time ne dohvaćamo. Čak kad bismo imali tematski, »predmetno« sasvim jasne (za običnu predodžbu) elemente, na primjer dvije plohe koje su u odnosu time što prikazuju dva lista nekog cvijeta, s daleko većim bogatstvom veza i odnosa nego u tzv. bespredmetnoj umjetnosti, ipak bi i ova slika bila apstraktna kad bi ono »predmetno« u njoj služilo samo tome da, nemajući samo sobom nikakvo značenje, uspostavlja odnose između elemenata. Sadržaj sasvim stoji u službi forme. I u literaturi je analogno. Možda će nekoga začuditi tvrdnja da su Thomas Mann, Aldous Huxley, Gottfried Benn, Jean-Paul Sartre itd. (uzimamo bez rangiranja) apstraktni umjetnici. Uz manje ili veće majstorstvo forme nalazimo u njih mnoga i raznovrsna znanja s najrazličitijih područja: medicinskog, arheološkog, historijskog, muzikološkog, biološkog, filozofijskog itd. itd. To je ono bitno: apstraktna umjetnost svoje sadržaje dobiva iz neke druge dimenzije nego što je ona kojoj ona sama pripada. Nekad je umjetnost sama mogla proizvoditi svoje sadržaje; danas ih dobiva od znanosti ili ovoj analogne refleksije, itd.

Umjetnost kao čista umjetnost oblika — to je ono što se ponajprije nameće kao njena specifična karakteristika i što se ponavlja u svim tvorevinama tzv. apstraktnih umjetnosti. I to da je ova umjetnost formalna i samo to — čini apstraktnu umjetnost čistom umjetnošću.

KANT I »APSTRAKCIJA« Začudna je Kantova estetička anticipacija ove umjetnosti, prema kojoj ljepota onog što nazivamo lijepim (bilo to prirodno ili od čovjeka napravljeno ljepo) počiva na djelovanju takove tvorbe na ljudsku spoznajnu sposobnost, naime na čuvstvu harmonične zajedničke igre ljudskih spoznajnih moći pri pogledu na nešto lijepo: u igri osjetila, fantazije i razuma. Kad su ove moći u igri, pri odnosu spram nečeg lijepog, nisu na spoznajnom poslu, nego same sebe u slobodnoj zajedničkoj igri uživaju. Što je bogatija i harmoničnija ova igra, to je »objekat« ljepši. Sadržaj, dakle, do kojeg možemo doći spoznajnim putem, nije važan. On je nešto sporedno, za ljepotu nebitno. Ljepota neke slike počiva na zajedničkoj igri boja i oblika koju je oslobodila zajednička igra naših spoznajnih moći. To što slika osim toga predstavlja portret nekakvog čovjeka: sveca, generala, radnika itd. jest nešto slučajno povezano s umjetnički lijepim, što zapravo nije u estetske svrhe potrebno. Jer svetačku sliku ne doživljavamo religiozno, i, obratno, slika sveca u crkvi ne mora biti umjetničko djelo. Prema Kantu, dakle, forma čini umjetnost umjetnošću. To je estetika čiste umjetnosti. Koncipirana u jednoj fazi razvoja umjetnosti u kojoj je tek u detalju ili po nekim tradicionalnim efemernim oblicima (dekorativnim, npr.) postojalo tako nešto kao što je »apstraktna umjetnost«, Kantova anticipacija prava je povijesna verzija estetike apstraktnih umjetnosti koju ne mogu nadmašiti nikakvi umjetnički programi, još manje naknadne i površne estetičke refleksije dvadesetog stoljeća.

Ako prije umjetnost nije bila apstraktna, nije bila ni čista umjetnost. »Majstori« apstraktivne analize XIX i XX stoljeća mogli su, iz školski skućeno disciplinskih razloga, predbacivati velikoj umjetnosti »prošlosti« da sadrži, npr., teološko-religiozne ili metafizičke itd. motive duboke povi-

jesne individuacije, sami su zastupali »umjetnost« koja će svoju primjenu na kraju naći u oblikovanju industrijskih proizvoda i dekoriranju prostora frekventno posjećenih od ahistorijskih masa. Nakon što je Kant kao filozof, ulazeći u bitno, predvidio apstraktnu umjetnost, ne poznajući je in concreto, ova je umjetnost postala za nas danas jedan od indkesa naše suvremene temeljno problematične, od iskonske povijesti ponajprije ispražnjene, desupstancijalizirane situacije.

RASTVARANJE  
SVIJETA I ČISTA  
UMJETNOST

Povijesni proces »pročišćavanja« umjetnosti koji je doveo do njene »apstraktnosti« verzije jest u biti proces rastvaranja svijeta kao smislene punine unutar-svjet-skih bića različitih regija i nivoa — redukcija svijeta na horizont tehničko-racionalne providne transformacije, na operativno područje subjektno-antropocentričke aktivnosti. Produkcija roba s ciljem produkcije viška vrijednosti (ekonomski aspekt), serijsko industrijska proizvodnja načelno anonimna, desupstancijalizirana i aktualno funkcionalna (tehnički aspekt), znanstvena produkcija predmeta-funkcija kao aprlorni horizont tehničko-ekonomskih zahvata, umjetnička produkcija s ciljem subjektivne kompenzacije jednog konstruktivističkog sivila, i sama podložna znanstvenim »idealima« i »normama«, produkcija normalnih »vrijednosti« s ciljem integriranja i osiguranog funkcioniranja radnih »subjekata« u totalnom procesu produkcije itd. (ideološki aspekt), produkcija u znaku efikasnosti, stvarne pragmatičnosti, operativnosti sabire se u filozofijski-totalnom aspektu u sagledavanje bitka svega što jest kao postavke, naprave, sprave »supstancije-subjekta«. Ako je bitak sviju regija ovog svijeta samo postavka ili, što je filozofijski izraz za to, »volja za voljom« u različitim verzijama, tada se i čovjek javlja kao »supstancija-subjekat« (u novovjekovnom humanizmu, antropologizmu) i ujedno kao objekat-fenomen-funkcija. Pa ako tako stoji s elementima povijesnog sklopa, onda specijalizacija, ispražnjavanje, desupstancijaliziranje umjetnosti znače njeno radikalno subjektiviranje: umjetnost je tada samo

postavka subjekta koji je ujedno supstancija svega (bitak sam) i ujedno samopostavka čovjeka koji se identificira s bitkom. Rezultat ove identifikacije jest blizina umjetnosti, koja ide do istovetnosti, s tehnikom, sa spravljanjem, ma kako izgledale različite estetičke solucije od »pankalizma« do subjektivističkog »doživljavanja«, »uživljavanja« itd.

Primarna cjelina svijeta rastvara se, zbog specifične konstelacije čovjeka-bitka kao sklopa sektorske produkcije, na tri posebna »svijeta«: na zbiljski (znanstveno-operativni), na nadzbiljski (religiozno-moralni), na prividni i »subjektivno-doživljajni« (umjetnički). Egzistencija oba posljednja »svijeta« je sporna; samo svijet znanosti i tehnike važi van diskusije kao pravi svijet. Povučena u intimno, u »podsvjesnu«, u »nesvjesnu« itd. produkciju, umjetnost postaje, u svojoj subjektivnoj »doživljajnosti« i, s obzirom na realitet, »prividnosti«, svijet za sebe, samo umjetnički svijet, koji je druga strana medalje koje prvu čini prazni, deintimizirani znanstveno-operativni svijet zbilje. Paralelno s procesom specifikacije svjetova kao sektora antropocentričke produkcije zbiva se i proces-historija unutar-svjetskih bića: iz čvrstih fiksnih stvari supstancijalnog karaktera postaju ponajprije predmeti za neki mogući subjekat ili predmeti subjektivnosti uopće, što je samo druga dopunska strana njihove predmetnosti, da bi se bića na kraju rastvorila u »vrijednostima«, »funkcijama« i »znakovima«. Paralelno s filozofijsko-ontološkim odlukama u smjeru radikalne desupstancijalizacije od Descartesa do moderne aksiologije i logičke analize odvija se proces »formalizacije« i »pročišćavanja« umjetnosti od klasično »realističke« preko »subjektivističke«, svih mogućih varijanti: od romantične do impresionizma, ekspresionizma, nadrealizma itd., itd. — i konačno do »apstraktnosti« umjetnosti same.

BIT APSTRAKTNE  
UMJETNOSTI

Dakle, put do apstraktnosti umjetnosti kao put do čiste umjetnosti, put na kojem umjetnost napušta sve što joj je strano, znači ispražnjavanje mislene sadržine bića u svijetu. Nihilizam, ne kao teorija-svijest, nego kao pra-

zno aktualiziranje sve na višim razinama jedne te iste pretpostavke, antropocentričke produkcije koja u svemu vidi samo svoju postavku i napravu — to čini bit apstraktne umjetnosti. »Hladno«, racionalno proziranje operative prirode samih stvari, njihova unutarnja mogućnost da postanu funkcionalni dio jednog svijeta apsolutnog aktivizma, korijen je kako irealizacije umjetnosti tako i njene subjektivizacije, tako i njene čistote, samosvjesnosti i apstraktnosti.

U svojoj čistoti, kao čista forma subjektom postavljena i njegova, strogo razlučena od realiteta s njegovom znanstveno-tehnički dohvatljivom sadržinom, apstraktna umjetnost odgovara dehumanizaciji čovjeka, denaturiranju prirode, irealizaciji stvari, koji se procesi danas otvoreno i jasno zbivaju kao posljednje, bitne konsekvencije novovjekovnog svijeta. Put do čiste umjetnosti je put do prazne, besmislene, desupstancijalizirane umjetnosti, put u pravcu gubitka kojim se naplaćuje dobitak njene čistote. Umjetnost lišena »mita«, lišena »svetog« (tradicionalna njena baza) i »svjetovnog«, umjetnost čiju prirodnu spontanost nadomještava planirano »stvaralaštvo« jest umjetnost isto tako nehumana, mada humanistička i antropologistička, kao što i ovaj svijet antropocentrizma, sa šansom maksimalne ekstenzivnosti i rasprostrtosti čovjeka nad bićima, sadrži i maksimum objektiviranja, funkcionaliziranja čovjeka i disponiranja njime.

HEGEL Ako je Kantova estetika bila instruktivna za razumijevanje apstraktne umjetnosti u njenoj afirmaciji, Hegelova filozofija umjetnosti može nam približiti negativni smisao procesa očišćenja umjetnosti. Za Hegela je umjetnost nešto daleko više nego za Kanta. Ona nije igra formi, nego prisutnost apsoluta u osjetilnosti; jedan način objave apsoluta pokraj religije i filozofije. Kako samo filozofija može pružiti istinu apsoluta u njegovom vlastitom elementu, u pojmu, to su i umjetnost i vjera samo predstupnjevni prave, adekvatne, subjektivno-objektivno-apsolutne objave. Za Hegela je grčka religija bila umjetnička religija, i to ne zbog svojih tema, što je isto tako bio slučaj i s

kršćanskom umjetnošću, nego zato što bez djela grčkih pjesnika, skulptora i slikara ne bi grčki bogovi uopće postojali. Umjetnost objavljuje Grcima njihove bogove. Po toj svojoj ulozi ostvaruje umjetnost svoju najveću mogućnost; ova grčka umjetnost je prava umjetnost, a sva ostala je samo njen derivat i rudiment.

MARX Isti misaoni tok nalazimo i u Karla Marxa. U svojim »Osnovnim obrisima za kritiku političke ekonomije« (Dietz, Berlin, 1953) i Marx smatra da su Grcima prava zbilja i pravi svijet bili mitološki određeni, tj. priroda i oblici zajednice bili su prije eminentno umjetničkog obrađivanja već prerađeni na »nesvjesno umjetnički način fantazijom naroda« (str. 31). »Grčka umjetnost pretpostavlja grčku mitologiju«. Ova je »tlo«, građa umjetnosti. »Svaka mitologija prevladava i ovladava i oblikuje prirodne sile u mašti i maštom; dakle, nestaje sa zbiljskim vladanjem nad njima« (str. 30). Pa sad nalazimo u Marxa stav koji je odlučan za čitavo razumijevanje procesa umjetnosti, a paralelan po svom značenju s Hegelovom koncepcijom njene sudbine. »Priznato je za stanovite oblike umjetnosti, npr. za ep, da u svojem svjetsko-epohalnom klasičnom liku ne mogu nikad biti producirani čim nastupa umjetnička produkcija kao takova; dakle da su unutar okružja same umjetnosti stanovita njena značajna oblikovanja moguća samo na jednom nerazvijenom stupnju umjetničkog razvoja. Ako je to slučaj u odnosu različitih umjetničkih vrsta unutar područja same umjetnosti, već je manje upadno da je to slučaj u odnosu čitavog područja umjetnosti spram općeg razvoja društva« (str. 30).

Dakle, Marx zapravo misli da moderno racionalno ovladavanje »prirodnim snagama«, moderna tehnika ne samo da nisu spojivi s umjetnošću koja zahtijeva »mitolojsku« bazu nego uopće ni sa kakvom umjetnošću koja svijet prethodno oblikuje »u mašti i maštom«. Ako je »zbiljski« svijet dan u znanstveno-tehničkom zahvatu, onda je umjetnost, govoreći Hegelovim riječima, »po svom najvišem određenju za nas prošlost«. Nema sumnje da su Marxove refleksije iz »Obrisa...« odjek Hegelovih »Predavanja iz estetike«. No,

njegovom se radikalnom formulacijom neodložno postavlja pitanje: znači li »opći razvoj društva« proces u kojem umjetnost odumire ili su moderna znanost i tehnika, kao uostalom i čitavo građansko društvo, neprijateljski umjetnosti, dok novi svijet ljudskih odnosa (komunizam) pretpostavlja drugi odnos spram umjetnosti? Na svaki način: u socijalizmu kao epohi izgradnje tog novog svijeta ostaje pitanje: kako je moguća umjetnost u uvjetima tehničko-industrijskog svijeta? Pitanje koje je analogno drugom jednom Marxovom: kako je moguć etos (prava zajednica) u tim uvjetima? Naravno, Marx je načelno kritički prevladao ono što je iz ekonomskih odnosa kapitalističke proizvodnje izrastalo kao neprijateljstvo protiv svake umjetnosti (usp. »Theorien über den Mehrwert«, Bd. I, S. 248, Dietz, 1956) — no, pitanje je fundamentalnije od promjene ekonomskih odnosa: ovdje nisu odnosi u proizvodnji, nego produktivne snage same u pitanju, pa se pokazuje da one nisu ništa neutralno nego da i među njima postoji kvalitativna razlika prema društveno-svjetojnim epohama. Ako su moderne kapitalističke pa i socijalističke proizvodne snage s dosadašnjim tipom tehnike i znanosti u suprotnosti sa svijetom koji je u svojoj svjetovnosti obrađen »u mašti i maštom«, onda je razumljiv Marxov postulat za produkciju budućnosti, njegov zahtjev da proizvodnja dobije umjetnički karakter i time kvalitativno izmijeni svoj lik spram proizvodnje prošlosti. Ako ta proizvodnja budućnosti s umjetničkim karakterom i neće moći počivati na »mitološkoj« bazi, jer je njeno vrijeme nepovratno prošlo — što znači da »prava« umjetnost za sebe traži nešto fundamentalnije nego što je »mitologija« — onda će bazu nove umjetnosti morati činiti sasvim drugi odnos spram »prirode« i »oblika zajednice«: odnos prirodnijeg, tj. iskonu povijesnog života bližeg razumijevanja svega nego što je bila novovjekovna tradicionalna znanost i tehnika.

HEGEL I UMJETNOST KAO PROŠLOST No, vratimo se Hegelovim refleksijama. Najveća mogućnost umjetnosti, prema njemu, bila je grčka umjetnost. No, umjetnost poslije Grka nije bila rudiment zato

što bi bila pala sa svoje visine, nego zato što se svijest o bogu i bogovima, prema Hegelu, uzdigla na visinu na koju umjetnost više ne dopire. Zbog toga je umjetnost za njega predstupanaj za pravu religiju, za apsolutnu religiju, za kršćanstvo. I zato Hegel kaže da je umjetnost danas s obzirom na svoje najviše određenje nešto prošlo, što znači da ona u različitim svojim oblicima može beskrajno trajati a da u njima ne iznosi ništa bitno ni supstancijalno novo po čemu bi opravdala svoj najviši poziv.

Isto što važi za umjetnost važi, po Hegelu, i za religiju: i ona je po svom najvišem određenju za nas (tj. za one koji stoje na posljednjem mogućem nivou duha) prošlost — nakon što je nastupila apsolutna filozofija apsoluta. Kad je ispunjeno vrijeme da opravdanje svega što jest pomoću pojma postaje potreba, onda u vjeri i vjerom ništa nije opravdano.

Već je Goethe govorio u razgovorima s Eckermannom o nestanku dostojnih predmeta umjetnosti u njegovo vrijeme, za razliku od postojanja takovih predmeta kod starih. Nestanak takovih predmeta prethodi nestanku predmeta uopće koji se rastvara u funkcijama i znakovima unutar operativne cjeline. Ako je za klasični idealizam, a dijelom i za Marxa s obzirom na prošlost, dostojan predmet umjetnosti zapravo bio mitski svijet, kad ovaj nestane, ponajviše u »povlačenju« i »apstrakciji« boga od svijeta (kršćanstvo — monoteizam), a onda se prevladava u »pojmu«, umjetnost i religija postaju u biti suvišne. Hegelova filozofija u svojoj konstruktivističkoj dijalektici apsolutne providnosti svega u pojmu koji je sam apsolutan, filozofija apsolutne znanosti kao spravljanja svega za moguć tehnčko-operativni zahvat jest daleko veći »dokaz« bitnog novovjekovnog neprijateljstva spram umjetnosti nego što je to bijeg umjetnosti u intimu i u apstrakciju pred naletom plitkog posthegelovskog pozitivizma i scijentifizma.

Svijet apsolutne samopostavke je svijet apsolutnog znanja. Kad je poslije Hegelove smrti bila podvrgnuta kritici, nije njegova filozofija s obzirom na njenu bitnu funkciju u vremenu (horizont totalne transparentnosti i, na temelju toga, operativnosti svega) prestala važiti: svijet koji je u

njoj došao do riječi jest apstraktni svijet. Takova pak apsolutno-znanstvena apstrakcija tačan je analogon umjetničkoj apstrakciji. Umjetnost, zbog svoje čistote, ipak ne zna što bi s apstraktnim svijetom znanosti, pa, budući da ovaj važi kao pravi svijet, umjetnost postaje bez-svjetska-nesvjetočna umjetnost čiste forme i, dalje, njenog rastvaranja.

#### NOVI SVIJET I UMJETNOST

Različit je stav kapitalističkog i socijalističkog društva spram umjetnosti. Dok je kapitalističko društvo neprijateljsko spram umjetnosti jer je ona kvalitativno posebna u svojim djelima, jednokratna i neponovljiva, a ono priznaje samo produkciju koja je kvantitativno odredljiva i usporedljiva — pa se umjetnici povlače u bohemu, u outsiderstvo, u izolaciju — dotle socijalističko društvo, kao revolucionarna izmjena starog i izgradnja novog svijeta, vraća umjetnost životu i ujedno život umjetnosti. Ovaj posao se ne može izvršiti insistiranjem na sadržajima i tematici, nego samo priređivanjem uvjeta za oslobađanje u čovjeku, u stvarima i prirodi onoga što je kapitalistička reifikacija, denaturiranje, otuđenje itd., prikrila i iskrivila — slobode i prirodности, naravno ne slobode u formalnom ni prirode u biologijsko-psihologijskom vidu, koje su elementarnije, iskonskije od svakog scijski-tehničkog zahvata — i to u zajednici (analognoj grčkom polis; usp. ranog Hegela i trajne Marxove društvene ideale), gdje spontanost posla na općoj stvari, koja osigurava izvornost zajedničkog djela, opet biva ono bitno, nasuprot autoritativne, zajednici nadređene forsiranosti, a dokolica, slobodno vrijeme, vrijeme za viši razvitak čovjeka i »višu djelatnost«, a ne puki odmor od radnog vremena, postaje temeljnim »prostorom« proizvodnje. Samo ako socijalizam uspije da stvori zajednicu, koja doduše neće više biti staro, spontano, organsko, krvlju vezano zajedništvo (Gemeinwesen), ali će omogućiti harmonično bivstvovanje i komunikaciju među ljudima, samo ako socijalizmu uspije da racionalno-tehnički odnos obrati u nešto što neće imati samo crtu kvantitativne bezličnosti, nego, nadalje, autorsko-umjetnički karakter, samo onda umjetnost neće biti apstrakt-

na, nego u djelu sadržano smisljeno bivstvovanje čovjeka, drugih bića i prirode u povijesnom svijetu.

Ovu veliku, posljednju ambiciju suvremenog čovjeka Marx je naznačio svojim znamenitim stavom da u carstvu slobode počinje djelatnost koja je sama sebi svrha a nije podređena nekim ciljevima van sebe koji je u njenoj vlastitosti rastvaraju<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Za posljednju intenciju rečenog u ovom članku usp. primjedba 1) na str. 240 ove zbirke.

## BILJEŠKA

MUZIKA — IZIVLJAVANJE  
ILI SMISAOUobičajene naoko neproblema-  
tične simplifikacije u razliko-  
vanju muzike kao »zabavne«

i kao »ozbiljne«, kao »lake«, »teže« i »teške«, imaju svoje podrijetlo u povijesno za nas relevantnim zbivanjima desupstancijalizacije, dematerijalizacije, irealizacije umjetnosti uopće. Nije riječ o vrstama muzike nego o njenom mjestu u cjelini povijesnog života. Svojim vlastitim načinom ona je s drugim umjetnostima, povijesno konkretno rangirana, uspostavljala čovjeka u zajednici i zajednicu u svijetu (kozmosu). S njom i s njima svijet, daleko od toga da bude svijet golih, pukih stvari-relacija-funkcija, s jedne strane, i doživljajno intimiziranih, »subjektivnih vrednovanja« i »spontanih reakcija«, s druge strane, bio je po tendenciji izvorna punina. Iako muzika nije bila ovdje ili ondje (u smislu faktičke lokacije), bila je ona svugdje (u smislu svjetovne obuhvatnosti).

S redukcijom svjetovnosti na planetarnokozmičko i spontane zajednice (bar po tendenciji) na ekonomsko-društveno zbiva se u razumijevanju muzike subjektiviranje, emocionaliziranje (i korelativno: formaliziranje i ispražnjavanje), koje svršava u biološko-psihološko-fiziološkim kategorijama pristupa muzici kao sredstvu »smirenja«, »rasterećenja«, »iživljavanja« — individualizacije ili utapanja u kolektivnim »raspołożenjima«, namjesto: personalizacije i komuniciranja.

Tada uopće počinju diltinkcije o kojima je riječ. U tom smislu i »zabavna« i »ozbiljna« muzika podjednako su neozbiljne. Kompenzatorno unošenje »etosa« u situaciju, moralne refleksije, koliko i bile doista stanoviti lijek, ne dopiru

do korijena pitanja. Naše nezadovoljstvo s muzičkim izivljavanjem »mladih« trebalo bi da bude praćeno nepovjerenjem spram elegantnog snobizma »zrelijih« ili spram serloznijeg usvajanja muzike kao elementa standarda. I fenomeni dirigiranja »odozgo« ili »sa strane«, etatiziranja »ozbiljne« muzike uz povremeno, dozirano puštanje ventila »zabavnoj« muzici od šlagera, šansona ili kancone do plesnog džeza ili ekskluzivnijeg, koneserskog i klubaškog, kreću se samo po površini, a mjera se ovdje uspostavlja samo kao tolerirano i tolerantno, makar katkad i forsirano malograđanstvo.

Danas je za čovjeka pitanje novog svijeta u izvornoj njegovoj punini prije svega pitanje »duhovnog« opstanka. Opstojati u smisleno artikuliranom svijetu, ne naprosto funkcionalno podešenom, onaj je cilj za kojim čovjek kao čovjek teži, usprkos svemu.

Svjesni parcijalnog karaktera svakog »ad hoc«-saniranja, koliko god bilo ono aktualno neizbježno, moramo svi, čak uz cijenu trajnije prelazne »askeze«, nastojati oko izgradnje svijeta koji muziku neće snižavati na »profinjenu« privatnost ili, obratno, na masovnu obuzetost i narkotiziranje. Samo u svijetu koji će, oslobođen podjele rada, dehumanizacije svekolike proizvodnje, opet biti sam sobom nenapisana, zbiljska muzika, a ne samo na jednom svom »sektoru« zvučati ili čak šumiti, »mladi« i »zreliji« živjet će potpuno, izvan sitničavosti »sreće« ili »brige«, ne zaboravljajući sebe i okolinu u zabavi, ne abreagirajući tegobe u »katarktičkoj« ozbiljnosti, nego bivstvujući lako i odvažno u taktu svoje punine.

## ČOVJEK U SUVREMENOM SVIJETU

SVIJET  
NUŽNOSTI  
I NIŠTA

Tko nastoji — u cilju bitno-strukturnog sagledavanja i specifičnog određivanja našeg razdoblja radi zbiljske orijentacije u njegovoj krizi a ne radi refleksivnog praćenja njegovog toka, koje ga samo funkcionalizira i integrira, — shvatiti prošlo zbivanje, koje ga je privelo, priredilo i time mu dalo okvire njegove posebnosti, susreće se s predstavom-idejom »nužnosti«, koja, daleko od toga da bude općenito ljudski kategorijalno-aperceptivan način sređivanja minulog, i sama ima svoje povijesno podrijetlo u zbivanju svijeta koji se uspostavlja i ustanovljuje kao nužan. Iz prošlosti dolazi nužnost sadašnjice u tom svijetu samo zato što faktička njegova geneza, koja je već minula, historijski dokumentira za promatrača i za aktera unutarnju jednoobraznost, da, jednoličnost ponavljanja i obnavljanja na različitim razinama jednog te istog. Utoliko sagledavati svijet nužnosti pod vidom nužnosti znači osvješćivati se tako o svrsi, o telosu zbivanja da se u toj svijesti čovjeka o svijetu, koja je ujedno samosvijest svijeta samog, dovršava taj svijet. I čitavo je pitanje sada: da li »ništa« (nihil), koje susrećemo u svestranom iskustvu krize svojstvenom suvremenom čovjeku na rubu ovog dovršenog svijeta, leži s onu njegovu stranu kao pozadina njegove unutarnje, u sebi zatvorene punine, ili pak, obratno, kriza svjedoči o nihilizmu ovog svijeta samog?

Na svaki način »gotovost«, »dovršenost«, »uspostavljenost«, prošlost kao dijelom odsutna i dijelom u sadašnjosti prisutna nužnost i neminovnost kojih samo obnavljanje i aktualiziranje nikada ne staje — na čudan (i mislimo da je dobro što je tako da je čudan) i na zastrašujući način

sukobljuje nas s »ništa«, kojem se svagda otima, a ipak ga svagda privodi svijet nužnosti. Van »kruga« ovog svijeta — »kruga« koji su odlučujući misloci novog vijeka, ne uvijek sasvim providno, ne uvijek od prvoga razumljivo, označili simbolom svega u zbivanju — leži »ništa«, i to ovaj svijet pri povratku u »krug« čini tako familijarnim, skrovitim i pouzdanim makar koliko inače bio kompliciran. Ali nije ono samo van toga »kruga«: »ništa« je i u srži ovog svijeta jer se on održava samo dinamikom stalnog obnavljanja i od početka prijeti da rastvori strukturu ovog svijeta. Odatle misao »napredovanja« i »napretka«, »novog«, »aktualnog«, »ažurnog«, pa sve tamo do njihovog derivata »modnog« kao indeks bitka, indeks onoga »biti« (esse) svojstvenog svemu što jest, a ipak svagda nečem višem od pukog »jest«.

Makar da je ovaj svijet u načelu svagda dovršen, održavanje njegovog totaliteta i integriteta goni ga da se kao nužan svagda iznova manifestira u realnosti, ali da nijedna njegova manifestacija ne apsolvirá proces i sebe u njemu, nego da se oni vječno obnavljaju na »novim« razinama. Stalno prelazeći iz moda »o sebi« svojih potencija i latencija u »razvojnu« eksplikaciju svojih momenata, logičko-strukturalnih i onih materijalno-sadržajnih, obistinjuje se ovaj svijet u njima i kroz njih kao o sebi i za sebe dovršen — a faktički traje i trajat će dok se izvana ne ugrozi i razbije.

ČOVJEK —  
SUBJEKT

Unutarnja njegova nužnost, dijalektika kao misao i proces njegovog kompletiranja, cezurozom jednog »ništa« odvojena od konkretnih bića koja mehanizmom (nužnim razvijanjem i odvijanjem) svojih kategorija usisava i apsorpira, ta dijalektička njegova nužnost čini ovu našu planetu premalenom za njega, ekspanzivna je univerzalno i u sebi beskrajna. Kao supstancija svega što jest, ovaj svijet u pogonu nalazi u čovjeku-funkcionaru, usidrenom u mnoštvu kompliciranih funkcija koje sačinjavaju tkivo svijeta, svoju samosvijest i subjekat, makar što se pri tom čitave ljudske skupine nalaze u položaju objekta, tj. tzv. »ljudskog materijala«. Sloboda, misao koja svagda nekako rebelira pro-



tiv ovog »sistema« u kretanju, reducirana je na samosvijest nužnog zbivanja koje teče iz prošlosti u sadašnjost i tu, s obzirom na sebe, osvjetljava prošlost, koja nije ništa drugo do niz proteklih dezaktualiziranih »sada«, prehistorija sadašnjice po tragu svojih napora koji još žive u aktualnosti kao opomena, kao memento održavanja cjeline ovog kružnog pogona.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Definicija slobode kao spoznate, osviješćene itd. nužnosti, definicija je koju nalazimo gotovo u čitavoj novovjekovnoj filozofiji. Ona nije svojstvena samo Hegelu i Engelsu nego isto tako i Spinozi i Nietzscheu. Svaki sistem koji pretendira da može u nekoliko principa objasniti sve što jest i svijet učiniti totalno providnim za pojam mora ovako definirati slobodu. Spinoza je, npr., govorio o *amor intellectualis dei*. U toj teološkoj formulaciji skrivalo se priznavanje onoga što jest takvo kakvo jest. Nietzsche je govorio o *amor fati*; njegov natčovjek je bio onaj koji može životu takav kakav jest tisuću puta reći da i nikada se ne tužiti na nj. Ta definicija slobode jest misao koja na filozofskoj razini uspostavlja ovaj svijet kružnog pogona o kojem je riječ: svijet nužnosti. Sasvim nešto drugo je ona sloboda koja se zbiva van suprotnosti determinizma i indeterminizma, tj. lica i nalijča iste medalje, kojoj jednu stranu označavamo imenom »nužnost«, a drugu »slučajnost«. Pri čemu se baš oznakom »slučajnost«, u stvari, skida s dnevnog reda jedna velika problematika *diskontinuiteta* povijesnog zbivanja, činjenica, naime, da čovjek sam pa i skupine ljudi stoje pred svojim zadatkom, na kraju krajeva, bez tradicije i da situacija koliko god je stvorena toliko je i zadatak baš za to ljudstvo koje stoji u situaciji i koji ne može nitko drugi primiti za njih. Takav pojam slobode nije istovetan s onim pojmom slobode, on je sadržajan, za razliku od onog formalnog; on vidi slobodu tamo gdje je očima novovjekovnog svijeta nismo skloni vidjeti, u spontanosti prirodnog rasta, u događanju pravog vremena, u spontanosti gesta. Filozofije života te različite dubinske psihologije itd. samo su nešto malo od toga otkrile i onda opet prekrile jezikom, shemama i terminologijom ovog starog svijeta. Taj pojam slobode traži još svoju tematsku analizu. Ali važnije od njegovog pojma (koliko je njegov sadržaj uopće podesan da se sabije u jedan pojam, to je pitanje) stoji ovo: da mi, i nitko drugi nego mi, moramo za sebe stajati pred situacijom pred kojom se nalazimo i da, bez obzira kakav pojam imali o svojoj slobodi, naša sloboda nas sili da budemo odgovorni pred onim što se zbiva. Sloboda je »realitet« a ne svijest naknadno donesena o nekom realitetu.

NISTA —  
PRAVI SUBJEKAT  
SVIJETA NUŽNOSTI

Harmoničan, kako sebe u početku voli slikati, uniforman, kako nam danas izgleda, uz sve šarenilo znakova-ukazivanja koji ga ujedno sibiru i orijentiraju, ovaj svijet samopoičanja, samoshvaćanja, samoodržavanja i samoposjedovanja u svojoj totalnoj, bar načelnoj, providnosti, transparentnosti, sa svojim nametljivim a ekskluzivnim »realizmom« i »practicizmom«, s tim svojim oprezno lukavim a preciznim anticipacijama mogućih kvarova u cjelini svojeg mehanizma i odgovarajućim spasavalačkim instrumentima kojima se može intervenirati kad se nešto pokvari, u svojoj sebi dovoljnoj s a m o s t a l n o s t i, obilno podmazanoj različitim ideologijama, koje zaštićuju eventualno budnu savjest čovjeka i problematičnost samog ovog svijeta, ovaj svijet-mnogostruko doživljen kao krizom obuzet, koje doživlja, to treba imati na pameti, taj svijet je vrlo dobro znao i vrlo brzo znao, jer nisu pogađali njegovu bit, pretvoriti u korisne i funkcionalne zagovornike i kompenzatore svoga procesa — stoji pred svojim apsolutnim pitanjem: nije li »ništa«, koje on iz sebe progoni, a ipak od njega u svojoj dinamici živi, pravi subjekat svega i nije li nihilizam pravo ime njegovo?

Na rasponu između »bitka« i »ništa«, »kruga« i njegovih fizura koje uzalud krpa, usidreno je pitanje: »biti ili ne biti« ovog svijeta, pitanje o s m j e r u njegove dijalektike. Iz sveprisutnog »ništa« kao onog definitivnog ruba, onog ruba koji nas u jednoj »realnoj definiciji« vraća u okvir kruga, iz toga sveprisutnog »ništa« kao principa dinamike u svijetu nužnosti izvire ujedno i s u d o tom svijetu. To »ništa« ne izaziva samo »novo« u tom svijetu nego izaziva i n o v o s t jednog novog svijeta. U skoku iz svijeta van svijeta, skoku koji izgleda, s pozicija ovog svijeta nužnosti, kao skok u prazno ništa, u nebitak, otkriva se nihilizam svijeta nužnosti, zajedno sa njegovom reduciranom slobodom, i ujedno najavljuje slobodan, svemu što jest otvoren, a ne za sve unaprijed načelno zatvoren jer sa svim već unaprijed načelno upoznat — čovjek u suvremenom svijetu.

KONSTRUKTIVNA  
DIJALEKTIKA  
NUŽNOSTI

U misli i u zbilji nužnog, ne samo kauzalno determiniranog već esencijalno unaprijed omogućenog svijeta nužnost je nemoguće prevladati vertikalnim nekim skokom u drugu neku dimenziju, nadređenu, podređenu ili koordiniranu dimenziji nužnosti, zvala se ona noumenalni svijet ideja ili bog ili privatni svijet ličnosti, života i egzistencije. Dijalektička nužnost izgradnje totaliteta ovog svijeta, koja u sebi uključuje individualne napore, a nipošto ne znači puku nošenost individualnog sa strane nužne cjeline, sama u svom smjeru i svrsi iskazuje svoj smisao.

Sagledana i življena sa stajališta tog svijeta — kao njegova pozicija, i njegov, u ideološkoj transformaciji, apologetski pozitivizam — dijalektika esencijalne nužnosti jest konstrukcija ovog svijeta kojoj odgovara konstruktivni, bolje: konstruktivistički, stav čovjeka spram svega što jest. Kao takova, ona je uspostavljanje postavljene apriori u aposteriornom, empirijskom materijalu različitih regija svijeta (prirode, društva itd.). Kako se ovim »terminima«, katkad odložnim za one koji u marksizmu reagiraju po zakonu »uvjetnih refleksa«, ne bi izazvao nespo razum, potrebno je ukratko objasniti što se misli pod »apriornim« u odnosu na njegovu »aposteriornu« eksplikaciju. Kao što u Hegela, u njegovoj »Logici«, koja je ujedno i njegova ontologija i kao takova u sebi sabire ono bitno za čitav »sistem«, što je kategorije van svoje materijalne određenosti da bi svaku moguću materijalnu, prirodnu, društvenu i duhovnu određenost sabrale i sabirale u jedno i dale joj smisao unutar jedne sistematske cjeline, tako i ekonomske kategorije u Marxa izložene, npr., u »Kapitalu« nisu tek »apstrakcije« realnog ekonomskog procesa, nego su realnije od pojedinačnih »slučajeva«, tako da, npr., produkcija viška vrijednosti ili shema kapitalističke reprodukcije, u svojoj »apstraktnosti« za onoga tko počinje studirati »Kapital« ili se tek upušta u zbilju kojoj »Kapital« odgovara, jesu ipak nešto daleko konkretnije nego faktička produkcija roba u tvornici itd. To je stanje stvari koje je mnoge analitičare logičko-ontologijske strukture »Kapitala« (npr. Meusela) navelo na to da govore o svojevrsnom pojmovnom realizmu

u Marxa, analognom pojmovnom realizmu kakav je u srednjem vijeku iznijela teologijska filozofija. Jer doista Kapital, Roba, Novac, Produkcija viška vrijednosti, Ekstra viška vrijednosti, Relativnog, Apsolutnog viška vrijednosti, Najamnina u svojoj strukturi, čitava Raspodjela viška vrijednosti, Cirkulacija kapitala, cjelokupni Proces kapitala u svojim kategorijalnim određenjima jesu, s obzirom na »realitet«, intenzivniji i jači nego faktički primjeri robe, novca, kapitala koje u empirijskom životu susrećemo. Nekima se činilo da je to samo način prikazivanja u »Kapitalu«, stilski »post festum«, no, nešto mnogo više je u tome sadržano, pa kad je Lenjin govorio da u »Kapitalu« imamo logiku koju Marx kao logiku nije nikada posebno napisao, onda to nije bio tek zahtjev za kompenzacijom jednog nedostatka u okviru marksizma, nego je to bilo prepoznavanje onoga što »Kapital« zaista jest. »Kapital« jest logika ekonomske sfere, i to ne logika formalna, sa tendencijom da se pretvori u logiku simbola, logistiku i da tako služi eventualno u neke metodološke svrhe, nego logika koja znači sam nerv zbilje ekonomske, samog realiteta. Roba, po Marxu, u srži sadrži sudbinu čitavog kapitalističkog društva. O sferi ekonomske nužnosti Marx govori kao o sferi u kojoj vlada nešto poput »prirodne nužnosti«, u kojoj, dakle, vlada stroga zakonitost nezavisna od nosilaca procesa pa u tom smislu, logički a ne vremenski, predstavlja apriornu strukturu za sve moguće »empirijske« slučajeve, makar što se dijalektika cjeline sastoji u tome da se pomiri ono apriorno i aposteriorno pa da, na kraju, opća, zakonitost bude jedno sa faktičkim realnim, empirijskim zbivanjima. Ali se apriorna »transcendentalna« struktura, struktura kapitalizma izražena u »Kapitalu«, mora imati tematski-refleksivno na pameti kad se hoće analizirati struktura procesa zbiljskog Kapitala.

DESTRUKTIVNA  
DIJALEKTIKA

Tu konstruktivnu dijalektiku, i njen ideologijski pandan konstruktivizam, sposobna je spravesti samo ona skupina ljudi koja održava proces svijeta u različitim aspektima već sagledan bilo kao »kapital«, bilo kao »aparat«, bilo kao »apsolut«, bilo kao

»industrijski svijet«, bilo kao »imperij«, bilo kao »apsolutnu vladavinu mašine« ili jednostavno »proces«. Po tome održavanju čitavoga kretanja dobiva ona svoje ime kao, npr., »kapitalistička klasa« koje avangardu, poletnu snagu sačinjavaju ne toliko političari, u »liberalno-romantičnom« smislu te riječi, koliko raznovrsni menedžeri i funkcioneri (pa ako se pravo gleda, i političari su svojevrsni menedžeri toga kruga). Sagledana, pak, i življena u negaciji ovog svijeta nužnosti, — s pozicija koje su doduše nastale unutar toga svijeta i radi njega, ali član svoje samosvijesti i svog smislaonog života, kao i svoje bitno podrijetlo dobivaju izvan njega, pa su ne samo njegova kritika nego i, bar, slutnja i apel novog svijeta — tako viđena dijalektika nužnosti i nije više samo dijalektika konstrukcije, uspostavljanje svijeta takvog kakav jest i osiguravanje njegovog nesmetanog funkcioniranja u »krugu« na sve višim i višim razinama, nego i inauguracija jednog novog svijeta dijalektikom kompletne destrukcije starog svijeta dovršenog u prethodnoj konstrukciji. Dovođenje svijeta nije više obnavljanje vječno jednakog u biti, nego mogućnost objavljivanja jednokratnog iskona novog svijeta. Tu dijalektiku sprovesti sposobna je samo ona klasa koja, ma kako izgledao njen životni standard, tj. kakvi i koji oblici produkcije viška vrijednosti bili faktički dominantni, svoju ljudskost, a time uopće ljudsko obitavanje u svijetu (i prisutnost stvari koje se ne rastvaraju u funkcijama i indikacijama), može sačuvati samo razbijanjem kruga nužnosti u njegovoj dominaciji. To je klasa koja je u povijesnoj perspektivi živa negacija »kapitala«, a isto tako svakog »aparata«, svakog »procesa« u onom smislu kojem mu valja dodati ton Kafkinog romana, negacija jedne apsolutno postavljene »organizacije«, negacija »totaliteta« koji, kao Moloh, guta svoju individualnu djecu. Njenu poletnu snagu, njenu avangardu sačinjavaju oni koji su svjesni ne samo svog nehumanog i postvarenog unutarkapitalističkog i drugog bitisanja nego nekako i sami već stoje u novome, ne odgađajući ga za sutra, već izvodeći ga iz iskona svega i svojega ljudskog.

ČOVJEK  
I VRIJEDNOST

Tim ljudima želi se obratiti naše razmišljanje i na takvu mogućnost u svakom čovjeku valja nam apelirati kao na šansu čovjeka u suvremenom svijetu. Jer ovdje nije riječ o podacima, o onome što se zbiva unutar svijeta, o svima mogućim zgodama i nezgodama ljudskim koje, naravno, mogu biti interesantne i konstruktivne ali nas mogu od bitnog i odvoditi, na neki način dekoncentrirati, nego bismo htjeli predočiti zadatak koji danas stoji pred čovjekom kao takvim. Samo kad to imamo na umu, neće nam tema Čovjek u suvremenom svijetu izgledati apstraktnom. Naravno, kad bismo direktno i u običnom aspektu pročitali naslov ovog članka, morali bismo priznati da govoriti o čovjeku u suvremenom svijetu jest apstraktno ako ne vodimo računa o kojem i kakvom čovjeku, u kojem i kakvom vremenu, kakvoj verziji vremena, u kojem i kakvom svijetu.

Stoga ovdje nećemo posebno akcentuirati fenomene koji su omogućeni ovom strukturom kretanja-bitka svijeta nužnosti što smo je ukratko skicirali. Dovoljno je podsjetiti da se u tom svijetu zbiva, omogućen ovom strukturom, proces instrumentalizacije svega, proces sveopće funkcionalizacije, da je svugdje prisutna tendencija raspolaganja bićima u svijetu, njihovog korišćenja u svrhe koje određuje cjelina kretanja tog svijeta, tendencija njihove pune upotrebljivosti i valjanosti za nešto u sklopu organizaciono-radnog procesa, da se kriteriji bitka sviju stvari, svih bića, svih oruđa i svih ljudi nalaze u mogućoj njihovoj utilitarizaciji, u standardiziranju, u normiranju ljudskih mogućnosti eksploatacije kako čovjeka tako i prirode (fenomen eksploatacije ne bismo smjeli rezervirati samo za međuljudske relacije; takav jedan proces zbiva se i u odnosu čovjeka spram prirode), da je taj svijet postao polje raspoloživih stvari-funkcija-vrijednosti. Odnos čovjeka spram svega postao je računski, praktičko-kalkulatorni odnos ovladavanja, gospodarenja, posjedovanja i trošenja onog što se posjeduje, a smisao je pojmovno racionalnog mišljenja danas kontrola i prognostička indikacija sklopova veza i porredaka, stvari i funkcija, pa ne samo u različitim interpre-

racijama koje su faktički poduzete u sklopu različitih logika nego i u samoj zbilji, npr., »pojam« ne govori ništa o predmetu kao još u logikama XIX stoljeća, nego je sveukupnost onoga što netko može s njime napraviti ili u njegovom znaku na sebi pretrpjeti, misao je na neki način postala funkcija odterecivanja (A. Gehlen), funkcija raspolaganja, kompenzatornog dominiranja bićima u svijetu, a pojmovi se javljaju kao indeksi akcije, praktičkog ophođenja, kao aparat, kao oruđe. Već je odavno zapaženo da je u tom svijetu nužnosti — koji, kako smo vidjeli, valja prevladati u ime jednog novog svijeta, a ne u ime nečeg novog u svijetu — izvršena demagizacija, razočaravanje svega, demitologizacija, dedivinizacija prirode, ljudi, djela i bića, da su nestali ili se samo kao higijenski ili turistički momenat javljaju smisao i ljubav za prirodu i konkretno, da je svijet poplavljen apstraktnim pojmovima (»inflacija apstraktnih pojmova«, Ph. Lersch) a lišen slika, da je svugdje na djelu deintimizacija, dehumanizacija, deanimizacija, dehumanizacija, reifikacija; da se čovjek sam, a ne samo tzv. prirodne stvari i bića, prosuđuje i ocjenjuje pod vidom sredstava, funkcije, racionalnog planiranja; da se jednodržnost i nezamjenljivost ličnosti kao nosioca ljudskog dostojanstva zamjenjuje shemom nadoknadjivih sredstava za svrhe, upotrebljivošću, mogućnošću korištenja »ljudskog materijala« i »ljudske mase«; da se operira stvarima koje se, eto, zovu čovjek. Odavno se zna da se u tom procesu izgubilo duševno smisljeno jedinstvo, da se izvršilo štepće nivelniranje i pomasovljivanje, da je urbanizacija progutala selo s njegovim pejzažem itd. itd. Ukratko, govoreći o svijetu nužnosti, valja imati svagda na umu da u njemu nešto jest i »ima« bitak po tome što ima svoju »upotrebnu vrijednost«, svoju svrhu unutar cjeline, što služi, što se može koristiti, upotrijebiti, mjeriti, usporediti, isforsirati, nadomjestiti, zamijeniti, uključiti, posjedovati, voditi, napustiti i, konačno, likvidirati. To je ono mišljenje i življenje među vrijednostima koje je ponajprije sentimentalno nastupilo kao briga oko »kulturnih« vrijednosti s ošebičnim važenjem, a onda postalo realno-ra-

cionalno vrednovanje s obzirom na mjesto u pogonu totaliteta. Naravno, pokatkad se ona prva aksiološkijska verzija, nazovimo je romantično-sentimentalnom, javlja kao kompenzacija i ideologizacija na račun ove druge, zbiljske i realne.

SVJETOVNI  
OBRAT

Doista, protiv svijeta tehnike i protiv svijeta ekonomiziranja mnogo je toga rečeno u ime neposrednog života, u ime integriteta ličnosti,

u ime odgovornosti egzistiranja. No, pitanje je: kako stvar doista stoji — ne u aspektu parcijalnih pobuna, nego u svjetlu totalnog obrata totaliteta starog svijeta, u svjetlu onoga što nakon Marxa ima svoj dublji smisao kao svjetska revolucija.

Valja imati na pameti da je tehnika način zbivanja u svijetu nužnosti i da nitko ne može svojim zaklinjanjem ili protestom, svojim pristajanjem ili nepristajanjem, svojim sitnim invektivama izmijeniti proces toga svijeta, da ga ne može »abreagirati«. Ekonomika je odnos čovjeka spram čovjeka u procesu proizvodnje, odnos po kojem se održava to zbivanje i unapređuje se, sve na novim i višim razinama. Ovdje je mjesto da Marxovu nauku ogradimo od prigovora koji su mu uputili kao da je zastario. Marxu se prigovaralo da je mislio da će ukidanjem svijeta ekonomike, tj. međuljudskih odnosa u procesu proizvodnje koji bivstvuju nezavisno o čovjeku, lišiti svijet svih neprilika. Jer je, kako mu pripisuju, za njegovo mišljenje tehnika sama sobom bila nešto ljudski neutralno; samo u određenim ekonomskim strukturama ona je mogla dobiti ovo ili ono značenje. Postoji Marxov stav koji se u tom smislu navodi: mašina je mašina, samo u određenim ekonomskim relacijama mašina je kapital. Marxu sad suprotstavljaju tezu da je ekonomika, koju je on vidio kao centralnu problematiku ljudskog života, samo početni oblik nezadrživog razvoja tehnike, koji se posebno očitovao u našem stoljeću, samo početni oblik »mašinskog kolektiva« (Friedrich Georg Jünger). I baš zato što je tehniku u njenoj specifičnoj problematici previdio, što je nije vidio, važi on u optimizmu svojeg oslobađanja proizvodnih snaga za mnoge kao mislilac oslobođenja tehnike koja je i misao i zbilja današnjice (Kostas Axelos). Ta teza o

Marxu ne vodi računa o mjestima u njega, od ranih do kasnih radova, koja govore o kvalitativnoj razlici, tzv. proizvodnih snaga i produktivnosti u različitim svjetsko-historijskim epohama. Poznato je bilo da se te epohe s obzirom na ekonomsku strukturu kvalitativno među sobom razlikuju, ali se u vulgarnom ekonomizmu, koji često nastupa pod vidom marksizma, zamišljalo da su proizvodne snage u rasponu od pračovjeka do danas određene, doduše, kvantitativnim razlikama, ali kvalitativno od početka jednake i iste. Međutim, proizvodne snage imaju isto tako svoju kvalitativnu određenost te je jedan odnos, recimo, antičkog svijeta spram prirode, a drugi odnos buržoaskog svijeta. U društvu koje eksploatira čovjeka zbiva se i eksploatacija, iskorištavanje, nepoštedno ništenje onoga što se zove priroda, i to ne samo prirode oko nas nego i prirode u nama. Neki marksistički mislioci, a rijetki su oni koji su o tome mislili, kao, npr., Ernst Bloch upozorili su na različite odnose spram prirode nazivajući onaj eksploatatorski odnos, prema jednoj Schillerovoj pjesmi, šilerovskim, a onaj pun povjerenja i razumijevanja prirode geteovskim. Na historičnost »slike« prirode upozorio je već rano u socijalnom relativiranju prirodno-znanstvenog i tehničkog odnosa spram svega što jest György Lukács. U svojim ranim ali i kasnijim radovima Marx ističe obrt, cehovsku strukturu društva s ličnim pečatom i autorstvom obrtnika na proizvodu, i ta mu reminiscencija služi kao ogledalo koje on svagda pred očima drži kapitalističkom, impersonalnom načinu proizvodnje. Naravno, ne zato da bi produkciju vratio natrag, u situaciju cehovsku i obrtničku, nego zato da bi sagledao, nekako po analogiji s prošlošću, karaktere proizvodnje budućnosti. U tom smislu, u vrlo značajnom kontekstu u kojem je riječ o funkciji »slobodnog vremena« kao prostora za ljudski razvoj, za »višu djelatnost«, Marx pripisuje toj produkciji budućnosti »umjetnički karakter«. A u istom smislu govori i poznato mjesto iz »Kapitala«, III, gdje se za »carstvo slobode« predviđa djelatnost koja je sama sebi svrha. Riječ je tu o djelatnosti koju bismo mogli odrediti kao produkciju djela po modelu umjetničkog djela, unatoč aristotelovskog jezika, koji upućuje na kategorije koje dominiraju u svijetu nužnosti.

Dakle, Marx nipošto nije bio slijep za fenomene koje je i sam tako jasno opisao govoreći o čovjeku kao privjesku stroja. No, drugo je pitanje možemo li mi negodovanjem skinuti sa dnevnog reda čitav taj svijet tehnike, koji nije samo svijet odnosa čovjeka spram prirode nego i čovjeka spram čovjeka. U tom smislu, u citiranom tekstu, u jednom od svojih najzrelijih, u »Kapitalu«, III, ne govori on o ukidanju »carstva nužnosti«, nego, naprotiv, o ograničenju važnja toga carstva u ime jednog »carstva slobode«, a mi bismo mogli, imajući u vidu cjelovitu tendenciju njegovoga djela, to mjesto interpretirati kao pokušaj određivanja jednog prijelaza i mosta u novi svijet koji stoji pred nama kao zbilja i kao zadatak. No, od navođenja tih mjesta važnije je imati u vidu intenciju njegove dijalektike, koja je totalna destrukcija svijeta »prirodne nužnosti«. Nije to destrukcija u smislu »likvidacije« i »skidanja s dnevnog reda«, nego paralelno s uspostavljanjem kapitalizma teče i proces njegove negacije. Tek na rubu tog procesa može se postaviti pitanje izlaska iz starog svijeta, ali što je i gdje je taj rub? Između kapitalizma i komunizma faza je socijalizma, faza »prelaza« i »prevrata« i kroz nju negdje ide ovaj rub. Gdje i kada? Bez tačnih kronologijskih datuma, mogućnost prelaza-obrata jest u samom procesu — i u tome je opasnost svojstvena samo epohi socijalizma, mogućnost neuspjeha kao i uspjeha. Ne samo ekonomske kategorije nego i kategorije državnog života, prava, morala, religije, filozofije pa onda i dosadašnjeg tipa tehnike i njene organizacije, kao što to mnoga mjesta u »Kapitalu« pokazuju, prevladavaju se u onome što Marx naziva, ponajprije vrlo jednostavno, zajednicom neposrednih proizvođača (terminom koji je još dobliven negativnom kritikom starog svijeta). Ali s tog aspekta radikalne kritike i praćenja dijalektičke samodestrukcije starog svijeta novost novog svijeta nije nešto što sutra dolazi nakon ove naše današnjice, nego nešto što održava u gibanju svaki gotov institucionalizirani svijet i čovjeka u njemu.

Drugim riječima, u fundamentu svijeta nužnosti, reificiranog i dehumaniziranog svijeta, kako je Marx kritički nazivao ovaj stari svijet, u korijenu toga svijeta postoji

iskonska sloboda, iskonsko povijesno događanje koje pro-  
nesi »dovršeni« svijet i jamči da će sutra biti, sutra u jed-  
nom kronologijskom aspektu, ozbiljen jedan novi svijet.

ČOVJEK —  
VRIJEME —  
SVIJET

Da bismo to razumjeli, valja nam promisliti  
smisao elemenata u naslovu teme: Čovjek  
u suvremenom svijetu. Ne bismo  
pri tom htjeli govoriti o podacima ni o teo-  
rijama o njima, nego o jednom zadatku jer ni čovjek ni  
vrijeme (u svojoj dimenziji suvremenosti) ni svijet  
nisu ništa samo po sebi razumljivo i neproblematično, tako  
da bismo mogli kao u osigurane »okvire« trpati podatke,  
zgode i nezgode ljudske. Iako danas znamo o čovjeku, preko  
znanosti i po iskustvu, više nego ijedna prethodna genera-  
cija, bit njegova, čak i samo pitanje o njoj, sasvim su pro-  
blematični. (Odatle toliko filozofijskih antropologija, toliko  
različitih orijentacija o biti umjesto u biti čovjeka.) Raz-  
likujući fizikalno, biologijsko, psihologijsko, historijsko itd.  
vrijeme, upoznali smo toliko temporalnih nijansi koje nikad  
prije nisu bile poznate, no, smijemo li reći da nam je bit  
vremena postala tole bliža — čak, štaviše, da smo uopće  
načisto s time što je to zapravo vrijeme. Tehnikom prometa  
i informacija suzili smo naš planetarni prostor (a i inter-  
planetarni, tzv. kozmički, počinje se sužavati); istovremeno  
možemo telekomunikacijama biti na različitim mjestima i  
kontrolirati prostore — a ipak, zar smo se time približili  
ikako onome što nazivamo »svijet«? Nije li, naprotiv, osvo-  
jeni prostor u svojoj kompliciranosti prikrilo jednostavnost  
svijeta? Tako problematičnost triju elemenata u naslovu na-  
šeg članka priječi onome tko želi promisliti kako stoji  
s čovjekom u suvremenom svijetu da se ograniči na referat o  
zgodama i nezgodama čovjeka danas, i zahtijeva, postulira  
zadatak misaonog dospijevanja na razinu na kojoj se može,  
ovim naoko neproblematičnim elementima — riječima, vratiti  
pouzdanu značenje kao obzor svakog konkretnog života.

ODGOVORNOST  
ČOVJEKA U  
SVIJETU  
NUZNOSTI

Da bismo mogli razumjeti destruktivnu  
dijalektiku totaliteta i doista stajati unu-  
tar svijeta u gibanju na mjestu gdje on  
u svom nihilizmu puca i mi se ispod kru-  
te površine nužnog procesa ukorjenjuje-  
mo u iskonskom povijesnom zbivanju kako bismo mogli, sa  
svoje strane, pomoći novom svijetu u nastajanju —, po-  
trebno je da u trenutku povijesne lucidnosti napustimo tzv.  
normalni, svakodnevni direktni stav živo-  
ta, upuštenost u tok procesa, koji i mi sa svoje strane  
izgrađujemo i da u jednoj (da upotrijebim jedan stari filo-  
zofijski termin) *intentio obliqua*, u jednoj intenciji koja se  
sebi vraća, nezamislivoj u unutarsvjetski usmjerenoj perspek-  
tivi, umjesto naknadne, manje ili više obavezne refleksije o  
nečemu što je od nas nezavisno i u toku, bez obzira na naše  
»mišljenje« i na naše interveniranje — dodemo do razine  
lične, životno ozbiljne, iskonu našeg povijesnog života pri-  
lične odgovornosti za sebe, za svoju ljudskost i za  
sve što se zbiva.

Tad se pokazuje nedovoljnost za istinski svijet, ali pri-  
mjerenost svijetu nužnosti, svih onih određenja čovjeka koja  
su dobivena regionalnim hipostazama svijeta nužnosti i na  
svoj način ga u mikrokozmosu obnavljaju. Nema mogućnosti,  
pred činjenicom fundamentalne slobode čovjeka, da se on  
parcijalno shvati, odredi i kategorijalno okuje, pa da se onda  
naknadno metafizicira — nego je on već uvijek kao čovjek  
i sloboda u odnosu spram svih sfera i slojeva područja i  
regija bića, mijenjajući—proizvedeći ih prema mjeri i mo-  
gućnosti cjelovitosti njihove cjeline koju nazivamo svijet.  
Jer, ni svijet nije naprosto univerzum bića (u smislu: sve  
što postoji — to je svijet), ali nije ni sveukupnost katego-  
rijalnih ili praktičkih konstitucija čovjeka kao da bi ga čov-  
jek napravio. Nije ni nešto objektivno (i u tome je proble-  
matičnost toga pitanja), ni nešto subjektivno — nego na-  
čin na koji jest sve što jest, u povijesno jednokratnoj zgodi  
i verziji, kad čovjek može uspostaviti kontakt s iskonom, s  
prirodom, sa zbivanjem-poviješću svega što jest, oslobođen  
gotovosti starosvjetskih institucija.

SLOBODA  
I ISKON

Drugim riječima, u slobodi, u otvorenosti za sve najavljuje se tako nešto kao što je svijet. U tom iznimnom trenutku i čovjek i svijet postaju suvremeni, što znači da doista jesu, izvornije nego što to može pokazati prazna siva svakidašnjica gonjenja aktualnosti i ažurnosti. U iskonu, koji je u fundamentu ovog svijeta nužnosti, koji je prije onoga što je po njemu nastalo i što je po njemu prisutno — gdje, dakle budućnost ima navlastito značenje, sadržana je i za slobodnog čovjeka sačuvana suvremenost njegovog opstanka. U krizi starog svijeta nužnosti dan je datum suvremenosti čovjeka u svijetu. U revolucionarnom radikalnom obratu iz iskona, iz same povijesti (iz onoga što bi se jednostavno možda moglo okrstiti »životom« čovjeka, mada je taj pojam već toliko opterećen od biologijskog do svih ostalih smislova i značenja), u tom revolucionarnom radikalnom obratu iz iskona i same povijesti (a ne iz onoga što se već historiziralo i što je već svršeno) rađaju se riječi, djela — uopće odnosi po kojima čovjek suizgrađuje s iskonom suvremeni svijet. Gledano kronologijski, pred nama je epoha u kojoj će čovjek sebe, prvi put nakon ništavnog ali ekstenzivnog i ekspanzivnog kretanja u krugu neminovnosti, moći nazvati ne više ovim ili onim parcijalnim imenom prema svom položaju, npr., u društvenoj strukturi, nego imenom Čovjeka u suvremenom svijetu. A on će to moći zato što je već uvijek, usprkos nametljivosti sistema, aparata, ekonomike, tehnicizma, totalne organizacije, centralizacije itd. — iskonski, što znači prirodno-temporalno povijesno slobodan. No, za njegovu ovakvu slobodu ima mjesta samo na rubu dovršenog svijeta, svijeta koji se zbiva u smjeru destruktivne negativne dijalektike. Ovu šansu on mora primiti, iako može izgubiti, a mora je primiti ako neće da svijet nužnosti i nadalje bude u svom trajanju ekskluzivni svijet njegova postojanja. Oaze slobode on mora sačuvati da bi jednom svjetlo novog svijeta prekrilo čitavo povijesno događanje. Marx i drugi, ima ih mnogo, ne samo on, učitelji su u tom i na tom putu u jednostavnost punog života.

Destruktivna dijalektika one komplicirane konstrukcije svijeta nužnosti vodi nas pred najteži zadatak, za naše današnje, još na stare norme orijentirane, misli: pred zadatak jednostavnog, spontanog, iskonskog života bez konstruktivnih nadomjestaka. Mi saono djelovanje u tom pravcu moramo nastojati da svagda sačuvamo pa makar ponajprije u oazama pustog svijeta nužnosti.

Poziv mislioca danas jest da brižnom analizom mogućnosti slobode unutar svijeta nužnosti na ovom njegovom rubu i preko njega budnim apelom pomaže čovjeku, kojemu doista nije svejedno da li kao čovjek jest ili nije, oko smještaja u jednostavnost suvremenog svijeta, tj. onoga svijeta koji je uz pravo vrijeme, a ne uz ono koje je derivat radnog procesa.

### III PUT U OBRAT



**PRETPOSTAVKA: NOVOVJEKOVNI RADIKALIZAM —  
TRANSCENDENTALNI, GENERIČKI, EGOCENTRIČKI  
SUBJEKTIVIZAM (FICHTE, FEUERBACH, STIRNER)**

**a) FICHTE — MISLILAC SUBJEKTNOSTI**

**POVIJESNO** Kad se obično, u historiografiji hegelovske  
**ZNAČENJE** provenijencije, smješta na razvojnu liniju  
od Kanta do Hegela kao jedan u biti nesa-  
mostalan član u nizu (Kroner) — u kojem samo početak  
i kraj nešto posebno znače —, tad se Fichte u svojem veli-  
kom značenju za razumijevanje novovjekovne filozofije gubi  
historičarima iz vida. Ne samo njegov enormni uticaj u  
posthegelovskoj filozofiji, — prije svega u »filozofiji čina«  
(Czieszkowski, Bauer, Hess, itd.), u novokantovstvu, posebno  
marburške varijante (Cohen, Natorp, Cassirer), u fenomenolo-  
giji Husserlovoj i u različitim varijantama filozofije egzis-  
tencije, posebno u Sartra — nego, prije svega, dosad još  
nedovoljno, historiografski i sistematski, sagledan centralni  
položaj nenadmašivih formula njegove »Wissenschaftslehre«  
u okviru novovjekovne misli, osiguravaju Fichteu povijesno  
značenje koje možda, u suvremenoj situaciji radikalnog raz-  
računavanja s novim vijekom, nema nijedan od klasika gra-  
đanske misli. Ako je Hegel izvršio program koji je Fichte  
postavio i na ekstenzivnom polju svekolikih regija bića de-  
monstrirao duh njegove misli modificirajući ga primjereno  
svojem zadatku, Fichte je i tom poslu dao odlučnu inicija-  
tivu. Ne samo faktički moguće paralele između pojedinih  
djela Fichteovih i Hegelovih nego, prije svega, povijesno-filo-  
zofijska intencija Fichteove misli svjedoči o tome: jer Fichte  
je u svojim načelima izloženim u »nauci o znanosti«  
dao samu formulu filozofije novog vijeka,

filozofije koja čovjeku, u transcendentnom smislu, daje rang tvorca bitka, subjekta sviju subjekata, rang subjektivnosti subjekta.

**FILOZOF** U Fichteu se doista sabire sve ono što je novovjekovna filozofija htjela s prvim svojim osvješćivanjem u Descartesovom *Cogito*-u, sve do, inclusive, Kantovog transcendentalnog fundiranja svake moguće filozofije koja bi nastupila s pretenzijom znanosti, a to znači s pretenzijom da utvrdi principe po kojima se zbiva sve što jest. — Kad se, dakle, ima u vidu raspon i svjetsko-horizontalna tendencija Fichteove misli, biva jasno da su promašeni svi oni pokušaji koji, hoteci da budu »marksistički«, tumače Fichteovu nauku socijalno-političkim motivima njegova vremena, tvrdeći čak, kao što to dolazi do izražaja u najnovijim publikacijama o Fichteu, na primjer u Istočnoj Njemačkoj, da su konkretne političke relacije u njegovim takozvanim popularnijim spisima instruktivnije za razumljivanje njegove filozofije nego takozvani »teorijski« spisi. Kao i svaki mislilac, i svaki čovjek uopće, i Fichte je dijete vremena, ali kao filozof on ne samo da anticipira faktičku idejnu budućnost koja ima da nastupi nego i ulazi u bit svojeg vremena, koje je istovetno s temporalnim karakterom čitavog novovjekovnog razdoblja (aktualistički shvaćena sadašnjost).

**DJELOVANJE I  
TRANSCENDENTAL-  
NA STRUKTURA  
POVIJESTI**

Zamjerajući Kantu da, sa svim svojim radikalizmom uma, nije uspio da daje strogu dedukciju filozofije kao nauke o znanju (svakodnevnog života) i znanosti, Fichte hoće svojom filozofijom da iz iskona novovjekovnog aktivističkog stava čovjeka spram svega što jest izvede, bez »sadržajnih« rezervi i eventualnih »logičkih« prigovora, svijet u onome što ga principijelno nosi i održava. Temeljnu Kantovu problematiku samodjelatnosti uma, prikrivenu restrikcijama jedne kritike uma, Fichte radikalizira do teze da se sve što jest može razumjeti samo polazeći od duha u njegovom aktivitetu, u

njegovoj volitivnosti, u njegovoj djelatnosti. Sve što jest, jest produkt ovog producenta koji se, naposljetku, razračunava sa samim sobom da bi na tom putu našao svoje ispunjenje. Fichteova filozofija ne započinje nekim temeljnim stavom, aksiomom ili pojmom, nego apelira na samoosvješćivanje čovjeka u njegovoj i o njegovoj misaonosti, ona počinje zahtjevom za djelovanjem kao pravom prirodom čovjeka i bića, i onoga po čemu i čovjek i bića jesu. Ovaj dinamični, desupstancijalizirani svijet jastva, naravno transcendentalnog, ne psihologijsko-empirijskog, Fichte je svojim djelom nastojao da upozna i preda »obrazovanoj publici« kako bi je uzdigao na visinu povijesnog zadatka. Dijagnostičirajući svoje vrijeme kao razdoblje potpune grešnosti koje slijedi nakon prvih razdoblja instinktivne umske naivnosti i, kasnije, vanjskog autoriteta institucija, Fichte sebe samog sagledava kao učitelja umne znanosti u čijem znaku stoji slijedeće razdoblje kojeg je svrha da se u potpunosti ozbilji u posljednjem razdoblju svjetske povijesti, u razdoblju pune jasnoće, čak svetosti uma, koji je postao zasebican. Ova svjetsko-historijska perspektiva, iako ju je Fichte izgradio tek poslije niza verzija svoje nauke o znanosti (mada ni sam Fichte nije mislio da njome otkriva faktičkete povijesti, već, naprotiv, samo njenu transcendentálnu strukturu), otkriva nam Fichteovo posljednje htijenje za konstitucijom jednog svijeta potpune providne umnosti (principijelne saznatljivosti i, stoga, obradivosti), koju će, unutar svog »sistema«, onda sprovesti Hegel — filozof apsolutne ideje za koju ne postoji ništa iracionalno.

**PRA-NACELA**

Priznajući fenomen naivnog realizma u spoznavanju i svakodnevnom činjenju, ali nastojeći da ga utemelji u jednom primarnijem, iskonskijem stavu, Fichte svoj »strogi«, znanstveni sistem temelji na tri pranačela, koja čine posljednje djelatne korijene triju principa mišljenja: principa identiteta, principa kontradikcije i principa dovoljnog razloga. Prvi princip nauke o znanosti, koja se u njemu i konstituiru i u intelektualnom zoru biva sebe svjesna ne samo kao »subjektivna« znanost već i kao bit svega što jest, taj prvi princip glasi: **j a s t v o i s k o n**

ski apsolutno postavlja svoj vlastiti bitak. To je radikalna formula kojoj su tendirali i Kantova transcendentalna apercepcija i Descartesova misao koja sebe misli u stavu: cogito ergo sum.

Fenomen svakodnevnog spoznavanja i činjenja pokazuje da ova radikalna, apsolutno prva formula, mada u svojoj istinitosti neograničena, mora biti nadopunjena samodjelovanjem jastva kojim ovo radi sebe postavlja jedno Ne-ja: jastvo sebi suprotstavlja Ne-ja.

Ovo suprotstavljanje unutar jastva na temelju njegove prirode postavljanja (Setzung) traži, opet, da bi bilo vjerno fenomenu faktičkog spoznavanja i činjenja, jednu sintezu prethodne teze i antiteze. No, ovu sintezu Fichte ne zamišlja hegelovski kao »prevladavanje« (Aufheben), nego kao »kvantificiranje«, limitaciju prethodna dva načela: jastvo suprotstavlja u sebi djelomično Ja jednom djelomičnom Ne-ja.

TEORIJA — Ukoliko zamišljamo jastvo kao ograničeno  
PRAKSA — ovim Ne-ja, koje se spoznajno kontempla-  
tivno spram njega odnosi, imamo posla s  
prvim dijelom, prvom tematikom nauke o znanosti, s teorijskim jastvom. Ukoliko, pak, zamišljamo ovo jastvo kao određujuće spram Ne-ja, imamo posla s praktičkim jastvom. Teorijsko jastvo konstituira se u nizu etapa (osjet, zor, slika, razum, rasudna snaga, um) da bi u posljednjoj steklo svoju samosvijest, ali ne i posljednju fundaciju. Tek na terenu praktičkog jastva postaje jasno zbog čega i radi čega apsolutno jastvo suprotstavlja sebi Ne-ja. Ne može nikakva teorija, nego samo praktička, čudoredna djelatnost objasniti iskonsku bifurkaciju apsolutne djelatnosti. Ne-ja, na koje se odnosi naše spoznavanje, i teorija uopće, nije zapravo ništa drugo nego osjetilni materijal naše dužnosti. Svijet je produkt čudoredne djelatnosti i svrha mu je da omogući umu, koji je u biti praktičan, da se u beskonačnom procesu razračunavanja sa svojim »drugim« ispuní, da dođe

do slobode, do svog određenja. I tu leži, isto tako, posljednji razlog mnoštva individuuma, djelomičnih ja, jer Fichte jacobijevski, u stvari građanski, zamišlja da je aktivnost moguća samo u zajednici ovakvih izoliranja prirodno-pravno osamostaljenih, autonomnih individuuma.

SUBJEKTNOST  
SUBJEKTA I  
MATERIJAL  
RADA

Koliko Fichteova filozofija i bila idealistički izvedena u tradiciji kantovskoj, koliko joj teologijske formulacije, kao i kasnije Hegelu, omogućavale sagledavanje povijesne perspektive i mogućnosti, toliko je ipak u ovoj svojoj posebnoj sistematskoj verziji (a sistem ne može a da ne bude na poseban način, a to znači — jednostrano, izveden) klasičan izraz novovjekovnog čovjeka, koji prirodu van sebe i u sebi shvaća samo kao materijal rada, odriče joj samostalnost, i bitak vidi u subjektivnosti subjekta, apsolutno pomišljenog jer apsolutno aktivnog čovjeka novog vijeka.

FICHTEANSKA  
INTERPRETACIJA  
MARXA

Pokušaji da se Marx interpretativno razumije, polazeći od Fichtea, aktualiziraju Fichteovu centralnu problematiku do ranga adekvatnog partnera u dijalogu marksističke misli s novovjekovnom filozofijom. Dok se primjereno, a to znači iz same biti povijesnog zbivanja, ne izvrši konfrontacija Fichteovog klasičnog utemeljenja samosvijesti građanskog čovjeka s Marxovom novošću otvorene, spram budućnosti okrenute povijesti, po kojoj, između ostalog i čovjek jest, dotle će Fichteova filozofija biti memento mogućeg promašaja osnovne orijentacije marksizma, ma kako inače interpretacija filologijski tačno bila poduzeta. Ne samo egzistencijalističke interpretacije Marxove misli nego, podjednako, i one pozitivističke naposljetku su fichteanstvo. Stoga nije naodmet promisliti kako stoji s novovjekovnim aktivizmom, koji se tako često i nekritički nameće Marxovoj misli.

## b) FEUERBACHOVA MATERIJALISTIČKA ANTROPOLOGIJA (ČOVJEK KAO »BICE RODA«)

HISTORIJE FILOZOFIJE  
I POVIJESNO ZNAČENJE  
FEUERBACHOVE FILOZOFIJE

Standardne historije filozofije zauzimaju prema Feuerbachu stanovište potcjenjivanja stavljajući ga u sjenu

Hegelove misli. Za njih je on »izgubljeni sin njemačkog idealizma«, pa onoliko koliko Hegelu zamjeraju preuzetnu spekulaciju, shvaćaju one ovog antispekulativnog mislioca samo kao produkt unutarnjeg raspadanja nekritičke metafizike. Budući da ne posjeduju smisao za veličinu Hegelovu, ne razumiju ni veličinu kritike Hegelove filozofije. Kako se povijest filozofije za većinu historičara odvija do Kanta i od Kanta, kako ovog ne smatraju početkom jednog kretanja na čijem kraju stoji Hegel, nego središtem svega filozofiranja, tako gube smisao za povijesnost filozofije, pa, prirodno, ne znaju kamo s Feuerbachom. Dok im Hegel barem još imponira strogom izgradnjom sistema, Feuerbach je za njih tek aforističan i zato drugorazredan mislilac. Kao da je, npr., sveobuhvatni sistem Herbarta, Lotzea, E. von Hartmanna, Wundta i dr. filozofijski neusporedivo više i značajnije djelo od puke »psihologije religije« i »senzualističke spoznaje teorije« ovog njemačkog »pozitiviste«. Ovakvim smjешtanjem Feuerbacha pokazuju historije filozofije svoj filozofijski lik. One su samo izraz jednog historicističkog katedarskog filozofiranja sredinom i krajem XIX stoljeća. Tradicija takvog »filozofiranja« produžuje se sve do danas. Svojim obiljem sitnih podataka i krupnih, pokadšto zlu radnih inektiva prikrivaju ove povijesti živu povijest filozofiranja. Historije filozofije ovog tipa impresionira tradicionalna, tj. od drugih uočena veličina filozofa, jer same nemaju kriterij da prepoznaju pravo značenje filozofije. Budući da su same izgubile kontakt sa stvaralačkim filozofiranjem, opredjeljuju se one za određenu filozofiju samo zato što doista bez nekog »pogleda« ne mogu ni prići povijesnim tvorbama. Ali filozofija koju one zastupaju nije aktualna, tj. suvremena i povijesna filozofija. Kako same nemaju dodira sa zbiljskom povijesti, ne mogu vidjeti ni povijesno značenje filozofije.

Pa ako filozofije ne imponiraju vanjskom literarno-strukturalnom stranom, onda su, kad već postoje, snižene do popratnih primjedaba »velikim misliocima«.

Tu je korijen sudbine zapostavljanja Feuerbacha u XIX i XX stoljeću u »službenim« krugovima filozofije. Kao Kierkegaard, religiozni kuriozum Danske, i naravno Marx, samo »radikalac« i eventualno »značajan politički ekonom«, kojeg filozofijski treba »nadopuniti«, i mnogi drugi tek »životni filozofi«, tako i Feuerbach nema primjereno mjesto u historijama filozofije, koje se odlikuju time što im je živa filozofija strana. Pa ipak se s događanjem našeg vremena otvaraju oči ljudima koji hoće da znaju gdje smo i na čemu smo, pa od veličina što su potkraj XIX i početkom XX stoljeća dominirale filozofijom jedva ima danas traga. Pravi filozofi ovog vremena kao da tek danas dolaze do svoga prava. Treba uvidjeti, kao signum našeg vremena, da nije riječ danas u filozofiji o neproturječno izgrađenim sistemima sa svim mogućim disciplinama, o pisanju debelih parafrastički podijeljenih knjiga, ni o mnogom znanju što preplavljuje bitno znanje. Aforistički način pisanja i nacrtni karakter pisanog svjedoče o stalnom ponavljanju, nezadovoljnom već poduzetim, misaonog prodora u bit onoga što se danas sa čovjekom zbiva. Detalji filozofskog posla imat će već svoje vrijeme kada budu njihove pretpostavke jednosmisleno dokučene. Svi mi danas još stojimo filozofijski u posthegelovskom vremenu dovršavanja starog i radanja novog. Svi mi, kao mladi Marx u svojoj disertaciji, nastojimo osvještavati svoje zadatke, samo što nam je, upravo s Marxom, providan smisao našeg položaja, pa provodimo filozofiju koju je on, s osloncem na zbilju, već izborio.

Ludwig Feuerbach stoji na početku naše filozofijske situacije i od njega vodi put kako k suvremenoj građanskoj misli tako i k onoj Marxa. Kako je naša povijesna zbilja tokom 150 godina sve to više otkrivala svoju proturječnu strukturu, tako su ista pitanja živa još i danas kao i tada, samo produbljena do posljednjih mogućnosti. Ponešto iz onog vremena može nam ponajprije izgledati kao bezazleno,

ali njegove konzekvencije to nipošto više nisu. S Feuerbachom i njegovim odnosom spram Hegela, koji je analogan kritičkom odnosu niza mislilaca, stupamo u suvremenu povijest filozofije.

Imena Straussa, Bauera, Feuerbacha, Rugea, Stirnera, kasnog Schellinga, Kierkegaarda, s centralnom figurom samog Feuerbacha, znače, s jedne strane, prijelom u razvoju novovjekovne filozofije i inauguriranje suvremene građanske filozofije života i egzistencije, a, s druge, urgiraju baš linijom Feuerbacha — Rugea konzekventan, a ujedno revolucionaran prijelaz s građanskih na nove idejno-povijesne pozicije mladog Marxa.

Samo ako se Feuerbach tako sagleda, moguće je filozofijskoj historiografiji, osigurati karakter prave egzaktnosti, koji ona neminovno gubi kad postaje puko nizanje autora, sistema, pojmova i problema. Samo ako se doista izloži povijesno mjesto nekog autora u povijesti filozofije, može se ocijeniti njegovo filozofijsko značenje. Inače on ostaje u svojoj povijesnoj djelotvornosti tajna, pa ako ne raspolaže dobro uređenim sistemom u tradicionalnim disciplinama po građanskom ukusu, onda ga svrstavaju tamo negdje u sjenu kakva poznata i »priznata« filozofa.

\*

ZIVOT I RAD  
L. FEUERBACHA

Ludwig Feuerbach rodio se 28. jula 1804. u Landshutu, u Bavarskoj, u porodici neobično nadarenoj i senzitivnoj, možda preosjetljivoj. Otac mu je znameniti teoretičar prava i kriminalist Anselm von Feuerbach. Braća Eduard, Anselm i Karl pokazala su najrazličitiji, ali svagda dubok interes za pravne i prirodne nauke, matematiku, filozofiju i povijest umjetnosti, a najmlađi brat Friedrich, filolog, posvetio se popularizaciji nauke svoga brata. Nećak mu je poznati slikar — klasicist Anselm Feuerbach. Mladi Ludwig je zarana u sebi otkrio smisao za religiju i ovo vlastito iskustvo nesumnjivo mu je poslije pomoglo da duboko upozna subjektivnu stranu religijske iluzije. Pun životna poleta, nije se ni u dječaćkim godinama zadovoljavao školskom vjerskom

nastavom, nego je težio za nečim »što mu ni okolna ni gimnazijalna nastava nisu mogle pružiti« (pismo Noacku, 1846). Ponajprije je mislio da će naći poziv u teologiji, pa se već u gimnazijalnim godinama bavio Biblijom, »temeljem kršćanske teologije« (ibid.), studirao Gibbonov »Pad Rimskog Carstva«, Mosheimovu »Povijest crkve«, Herderova »Pisma o teologijskom studiju«, Eichornov »Uvod u Stari i Novi zavjet«, Luther i Hamann također su mu bili poznati već ovih godina. Kao i drugi mladohegelovci, temeljito se upoznao s historijom religije, naročito protestantizmom, i smatrao poslije, u zrelim godinama, svoje nazore konzekvencijom i provođenjem protestantskih teza. Ipak protestantizam i teologija, kad se ima u vidu bitna sadržina Feuerbachova djela, nisu ništa drugo do specifično njemački oblik obrazovanja, kojim su i on i drugi mladohegelovci, a prethodno već i tübingski studenti teologije Höderlin, Schelling i Hegel; izražavali, na tada jedino moguć način, religiji strane, obostrane, zemaljske teme svog filozofiranja.

Feuerbach je započeo studije u Heidelbergu kod Dauba i Paulusa. Prvi je u to vrijeme, pod utjecajem njemačkog klasičnog idealizma, naročito Hegela, naučavao spekulativnu teologiju, a drugi zastupao prosvjetiteljski racionalizam, koji nastoji zasade kršćanstva dovesti u sklad s načelima razuma. Naročito se nadao u Karla Dauba naći zadovoljenje svojih unutrašnjih potreba, ali se, uza sav moralni značaj ovog teologa, ubrzo razočarao u samoj teologiji, pa 1824. odlazi u Berlin da sluša Hegela. U Berlinu naučavaju tada i Marheinecke, Schleiermacher, Strauss i Neander, najpoznatiji teolozi i kritičari Biblije onog vremena. Pod utjecajem Hegela, »svog drugog, duhovnog oca«, kako sam kaže, postaje od religiozno zainteresiranog, ali nezadovoljnog teologa — filozofom. Piše disertaciju i s popratnim je pismom šalje Hegelu u znak odanosti spekulativnoj misli, ali naznačujući već i potrebu, tako tipičnu za njegovo vrijeme, realizacije i konkretizacije filozofije. Godine 1828. promoviran je u Erlangenu i stječe privatnu docenturu. Profesuru nije mogao nikada dobiti, uza sve svoje i svojih prijatelja nastojanje, iako je mislio na univerzitetski život u Francuskoj, Švicar-

skoj, čak i u Grčkoj, jer se svjetovnim i crkvenim vlastima zamjerio svojim spisom »Misli o smrti i besmrtnosti«, izdanim s prilogom teološko-satiričnih ksenija 1830, ubrzo konfisciranim. Anonimnost spisa nije se sačuvala, i pruska reakcija, kojoj je stalo do održanja religioznih predodžbi, priječila mu je otada svakako da zauzme neko akademsko mjesto. Do 1836. ipak je održavao u Erlangenu predavanja iz historije novije filozofije, metafizike i logike. Još gotovo 10 godina pisao je Feuerbach povijesno-filozofske radove u spekulativnom duhu, koji bi mu sigurno mogli, svaki posebno, donijeti katedru, a tek 1839. radikalno prekinuo s hegelijanstvom. U narednih šest godina izradio je onda svojim najboljim radovima vlastito stanovište. Sredinom 30-tih godina pomirio se Feuerbach, konačno, s akademskim neuspjehom i od 1836. živi u Bruckbergu, prije markgrofovskom lovačkom dvoru na selu kod Anbacha, gdje mu žena sudjeluje s imetkom u poduzeću tvornice porculana. Tu se sada, osiguran ženinom rentom i vlastitom literarnom zaradom, posvećuje mirno i zadovoljno svojoj filozofiji. Boravak na selu možda je, barem u početku, bio prednost njegova ličnog života, ali je njegovo djelo, kako je Engels jasno uočilo, od toga stradalo. Zadržavanje u Bruckbergu postalo je sudbonosno za njegovu misao, jer je time prekinuo kontakt sa životnim zbivanjima svoga vremena. Mada je svagda bio napredno orijentiran, pa potkraj života stupio u socijalnu demokraciju, nikada nije razumio svjetsko-povijesnu misiju građanskog svijeta, industrije i radničke klase, kao što nije shvatio ni značenje revolucije 1848. godine. Temelji su njegove filozofije ostali neodređeni, nedorečeni, prazni, jer je napredak prirodnih znanosti prošao mimo njega, a čovjek u svojoj povijesnoj konkretnosti izmakao mu iz vida kad se on svim svojim bićem udaljio od povijesti.

Filozofijski nazori zrelog Feuerbacha, izraženi u »Kritici Hegelove filozofije« (1839), »Biti kršćanstva« (1841), »Pret hodnim tezama za reformu filozofije« (1842), »Načelima filozofije budućnosti« (1843) i, konačno, u »Biti religije« (1845), nastaju u stalnoj opoziciji i kritičkom razračunavanju s He-

gelovim spekulativnim sistemom apsolutne ideje. Dok je za Hegela sve što postoji apsolutan duh, za Feuerbacha je duh svojim kategorijama, kao i bog kršćanstva sa svojim svecima, samo djelo čovjeka. Atributi božanstva, kao i oni ideje, zapravo su atributi čovjeka, ali nerazmjerno uvećani. Priroda, u Hegela samootuđenje i drugobivstvo duha, postaje u Feuerbacha nosiocem svega postojećeg. U Hegelovoj filozofiji vidi Feuerbach samo spekulativnu teologiju, »racionalnu mistiku«, pa kad Hegel smatra da je ideja postavila iz sebe prirodu, ne uči on, po Feuerbachu, ništa drugo do ono što teologija izražava kao božansko stvaranje prirode. Apsolutni je duh Hegelov samo apstraktno zamišljen subjektivni, relativni i konačni duh čovjeka. Nema svijesti izvan svjesnog bića. Ono što je djelo ljudsko, umjetnost, filozofija, religija, shvaćeni su u Hegela kao oblici objavljivanja apsolutnog duha. Feuerbach ih želi povratiti čovjeku i tako dvojstvo otuđene biti i osiromašene egzistencije ispuniti u živom, osjetljivom, »r o d n o m« postojanju čovjeka. Kritikom Hegelove filozofije Feuerbach je dobio i ključ svoje kritike religije, izvedene uglavnom u djelu »Biti kršćanstva«.

Kasnija Feuerbachova djela, uz etičke pokušaje, djelomično nastale kao odjek bijede potkraj života, a prije svega predavanja o »Biti religije« (1848—49), održana u heidelberškoj vijećnici na studentski poziv — jedini Feuerbachov udio u revoluciji 1848 —, i »Teogonija« (1857), »O spiritalizmu i materijalizmu« (1866) samo su pokušaji produbljivanja ili sistematizacije i nadopune misli iz prije navedenih njegovih djela. 1860. god. morao se Feuerbach preseliti u Rechenberg, kraj Nürnberga, jer je tvornica, u koju je uložio sav svoj imetak, bila propala. Morao se otada brinuti i za svakodnevnu prehranu i ogrev, a prijatelji su akcijama skupljanja novca nastojali da mu osiguraju kakav-takav život. Ponosna čestitost njegove naravi priječila mu je da uzme više od najnužnijeg, pa je nastavio da usamljениčki živi u najužem krugu obitelji, dok ga bolest i nezadovoljstvo nisu konačno shvatali 13. septembra 1872.

\*

SITUACIJA  
NJEMAČKE

Glavna Feuerbachova djela nastaju 40-tih godina prošlog stoljeća, u vremenu kad se Njemačka idejno i politički, a na bazi pojačana privredna razvoja, spremala za građansku revoluciju. Kao što su ranije reforme Steina i Hardenberga u Pruskoj bile izzване internacionalnim zbivanjima poslije francuske revolucije, tako je i borbe pred 1848. u Njemačkoj izazvala pariška julska revolucija. No, ako Njemačka početkom i polovicom XIX stoljeća ekonomski i politički hramlje za velikim zemljama Zapada, ona ih na području filozofije i literature sve prestize. Kako, međutim, idejne tvorbe imaju ipak posljednji korijen svog poleta u ekonomskom zbivanju, u njima se uz svu njihovu veličinu nužno izražava i ograničenost njemačkih prilika. Feuerbachovo djelo također nosi, kao uostalom i djela njegovih velikih prethodnika, karakter ove ograničenosti. Iako politička funkcija Feuerbachovog djela leži u priređivanju građanske revolucije 1848, ona svojim filozofijskim sadržajem nadilazi ono desetljeće pred revoluciju, i u naročitom je odnosu prema svojoj dotadanoj građanskoj filozofijskoj misli, a njeno djelovanje ne prestaje ni do danas. Jedini je, međutim, neposredni Feuerbachov literarni uspjeh samo »Bit kršćanstva« (1841), no taj je uspjeh općenit kod napredne inteligencije.

KRITIKA  
HEGELA

U isto vrijeme spadaju i Feuerbachova razračunavanja s filozofijom G. F. W. Hegela, vrhuncem filozofijske misli građanskog svijeta. D. Fr. Strauss je okarakterizirao Hegelovu filozofiju kao »filozofiju restauracije« i podijelio direktne i indirektno potomke Hegelova sistema na lijeve, desne i centrum, pa su ovu političku analogiju s teologijskom sadržinom usvojili gotovo općenito svi historičari filozofije. Naročito liberalni historičari (Jodl, Vorländer, Kronenberg i dr.) ponavljaju Straussovu karakteristiku Hegelove filozofije. Ima zato sigurno više razloga. Hegel je svoju filozofiju domislilo kao kraj svega svjetskog filozofiranja, a pruska država, čije karakteristike se probijaju kroz spekulativnu verziju idealne države,

trebalo je da bude posljednja principijelna mogućnost državnog razvoja.

Samog Hegela, međutim, ne bi bilo opravdano nazvati konzervativnim misliocem, već prije filozofom realnosti u obliku ideje. Tradicionalna građansko-filozofijska odjeljivanja i suprotstavljanja bitka i trebanja, znanja i vjerovanja, subjektivnog i objektivnog, vremenskog i vječnog, nužnosti i slobode, zbilje i ideje, kako su ona došla do izražaja naročito u prosvjetiteljskoj filozofiji razuma, a traju sve do danas, Hegel je nastojao ukinuti (»aufheben«) u totalitetu samorazvoja apsolutnog duha. Napredni, revolucionarno-građanski Hegelovi pogledi iz mladih dana ušli su i u kasnija njegova shvaćanja o povijesti. Svijest o slobodi u njenom razvoju bila je za Hegela smisao povijesna događanja, a francuska revolucija ima u ovome odlično mjesto. Iako je Hegel apsolutizirao državu i individuum posve podložio njenim zakonima, ipak ju je shvatio i kao izraz realiteta svjetskog duha, kao zbilju čudoredne ideje. Sama njegova slika »građanskog društva« nesumnjivo je imala svoj uzor u radovima Smitha i Rikarda. Naravno, pri svemu tome ne mogu se nijekati Hegelove simpatije za staleško feudalno uređenje. Maksimum njegove revolucionarnosti išao je do ustavne monarhije, koju je Friedrich Wilhelm III obećao svojim podanicima poslije oslobodilačkih ratova, ali to obećanje nije nikad održao.

RELIGIJA U  
HEGELA

Hegel, doduše, pomiruje filozofiju i religiju tako da obje imaju isti predmet, ali ne stavljaju religiju pod autoritet objave i crkve, već njenu sadržinu opravdava prevodenjem na jezik i misaoni sklop svog spekulativnog sistema. Ovakvim proturječjima prožet, Hegelov sistem nosi karakteristike posebnog, za Njemačku naprednog građanskog mišljenja. Tražiti od Hegela za ono vrijeme nešto drugo, značilo bi htjeti od ovog mislioca, koji se svagda odlikovao nesumnjivim realizmom, da pođe putem romantičarskog suprotstavljanja duha i svijeta.

POVIJEST U  
HEGELA

Za Hegela, posljednji kriterij svega mišljenja nije prosvjetiteljski izvanvremenski razum, nego sam konkretni proces duha, koji se u zbilji i kroz zbilju dijalektički razvija. Mada je ljudska egzistencija za Hegela nešto što je esencijalno bilo predodređeno u vanvremenskom opstojanju ideje, ipak je ujedno rezultat povijesna razvoja, koji, doduše, u bitnome teži završetku. Duh, u kojem Hegel vidi bit sveg povijesnog zbivanja, upućen je u svojem postojanju na čovjeka i njegovo djelo, iako se, po Hegelovoj konstrukciji, čini da je čovjek samo oruđe Apsoluta. Povijest u svojoj, za čovjeka odlučnoj zbilji zapravo je najprogresivnija Hegelova teza, kojom se on razlikuje od svih građanskih mislilaca prije i poslije njega, pa on njome priređuje nove idejno-povijesne pozicije. Čovjek je u povijesti i po povijesti slobodan, povijest je njegovo djelo ili, još tačnije, čovjek kao naročito biće jest vlastito povijesno djelo. Čovjek je povijest.

No, ne smije se preuveličavati progresivni karakter Hegelove filozofije, njegova dijalektika povijesti, na račun njegova metafizičkog sistema, kao što se ne smije izgubiti iz vida ni njegovo potvrđivanje i priznavanje božanstvenosti države. Progresivne strane njegove filozofije objašnjavaju zašto su revolucionarni prekid s dotadanjom filozofijskom tradicijom i političku kritiku postojećeg izvršili upravo njegovi učenici. Progresivno djelo učenika odvija se u obliku kritike učiteljevih regresivnih elemenata.

POLITIČKI  
SMISAO KRITIKE  
HEGELA

Činilo se da idejno-politički najbolniju tačku Hegelov sistem pokazuje upravo svojim pomirenjem religije i filozofije, jer su poslije napoleonskih ratova i jačanja međunarodne reakcije upravo religija, crkva i država bile usko povezane. Zato je kritika Hegelove filozofije religije, kao i religije uopće, imala odmah s početka veliko političko značenje, posebno u Pruskoj, gdje je prijestolje podložilo oltar svojim pamjerama.

FEUERBACH —  
KRITICAR  
HEGELA

U razračunavanjima s teologijom i religijom tog vremena zauzima Ludwig Feuerbach naročito mjesto, jer je od sviju mladohegelovaca (Strauss, Bauer, Ruge i dr.) najradikalnije prekinuo s Hegelom. Iako je za to dobio najmoćnije oruđe upravo od samog Hegela, gube to iz vida slijepi njegovi obožavaoci, pa bi htjeli umekoliko omalovažiti njegovo hegelovsko podrijetlo. Makar Feuerbach u doslovnom, ortodoksnom smislu nikako nije bio hegelovac, ipak se sve do 1839. kreće u okviru Hegelove filozofije. Prije toga kod njega se može uočiti samo ograničavanje pretenzija teologije kad ova hoće filozofiji smanjiti djelokrug. Još u početku svoje suradnje u Rugeovim Hal-lskim godišnjacima Feuerbach se angažira jednim člankom u borbi mladohegelovaca protiv crkvene ortodoksije, a da pri tome ne insistira ni na čemu više do na uspostavi posebna prava filozofijskog razmišljanja prema teologijskim zahtjevima. 1835. god. Feuerbach je, kako to hegelovac Rosenkranz pohvalno navodi, nadmoćno odbio »empirizam lišen pojma«, kakav je došao do izražaja u Bachmanovom »Anti-hegelu«. Čak 1838. Feuerbach još brani idealizam kao znanost koja duh shvaća u njegovim imanentnim određenjima i u njegovu odnosu prema samom sebi.

Tek od 1839. Feuerbach vlastitim radikalnim mislima počinje utjecati na čitavo lijevo hegelovsko kretanje. Njegovo je stanovište pri tome toliko radikalno da on zapravo prekida s Hegelovim sistemom, a ne želi, poput drugih mladohegelovaca, samo izvući posljednju konzekvenciju učiteljeva sistema isticanjem ove ili one kategorije kao odlučne.

FEUERBACH PRIREĐUJE  
MARXOVU I ENGELSOVU  
KRITIKU MLADOHEGELOVACA

Marx i Engels su mladohegelovce već 1844, 1845. i 1846. podvrgnuli najoštrijoj kritici, jer je postalo jasno

da se ono što su svi nazivali »konzekventnim nastavljanjem Hegela« ne može više provesti s njegovih sistematsko-idealističkih pozicija.

U tom prijelomu mladohegelovstva naročito je mjesto pripalo filozofiji Ludwiga Feuerbacha, koja je, sa svoje stra-



ne, priredila radikalnan prekid mladog Marxa i Engelsa s lijevim hegelovcima uopće. 1839. god. objavljuje Feuerbach svoju raspravu o razlici filozofije i kršćanske teologije, sudjelujući tako u cijepanju Hegelove škole. Pri tom se Feuerbach ne trudi više u provođenju Hegelovih principa, nego razbija i odbacuje Hegelovo jedinstvo vjere i znanja. Unekoliko mu je u tome već prethodio Strauss objašnjavajući konkretnim tekstualno-povijesnim analizama tradicionalne, u Evandjelju ukorijenjene slike o Kristu kao produkte supstancijalnog mita židovskog naroda. Sam Strauss je tada još nastojao ostati u okviru Hegelova učenja.

#### HEGELOVA ISTOVETNOST FILOZOFIJE I RELIGIJE

Hegel smatra da religija i filozofija imaju za svoj predmet vječnu istinu u njenoj objektivnosti, ali kako se razlikuju svojim oblikom, moglo se činiti da su uopće različite. U Hegela je ipak njihov sadržaj istovetan, pa on nastoji pozitivnu stranu religije prevesti u oblik pojma. Sve što je u religiji umno, zapravo je predmet filozofije, i dva odlučna momenta Hegelove filozofije, koja na kraju izlaze na isto, pokazuju svu stranost njegovu prema tradicionalnoj religiji. To su njegov odlučni immanentizam duha i samorazvoj apsolutne ideje. Zbog toga je crkvena protestantska ortodoksija vidjela u Hegelu uništenje posebna pozitivna sadržaja vjere. Mladohegelovci su, naprotiv, zamjerali Hegelu što čak i u kritičkom filozofiranju još uvijek ostaje na dogmatskim pozicijama kršćanstva.

#### FEUERBACHOVO RAZDVAJANJE RELIGIJE I FILOZOFIJE I NJE- GOVO POZITIVNO ODREĐENJE RELIGIJE

Feuerbach, a to je nesumnjivo jedna od njegovih zasluga, odlučno prekida sa svim pokušajima pomirenja religije i filozofije i obnavlja, ovaj put na višem teorijskom nivou, prosvjetiteljsku odvojenost njihovu, kakovu je još zastupao i Kant. Emocionalizirajući religiju, uvodi Feuerbach novu orijentaciju u kritiku religije. Religija je za njega proizvod fantazije, duševnosti, dok filozofija, kao objektivna intelek-

tualna djelatnost, prikazuje stvari onakove kakove jesu lišene svih fantazijskih dopuna. Feuerbachov antintelektualistički emocionalizam, po kojem je osjećaj srž religije, objašnjava se ponajprije činjenicom da je Feuerbach jedini među lijevohegelijanskim misliocima imao istinski, naravno, novovjekovno obojeni kontakt s fenomenom religije, što mu je npr. priznao Kierkegaard, pa je u ime njene biti nastupio prema Hegelovoj spekulaciji. Nadalje, Feuerbachu je stalo da apstraktni idealizam zamijeni konkretnim, zbilji čovjeka primjerenim stanovištem, a osjećaj i doživljaj izgledaju mu za to prikladniji od predodžbe i pojma. »Tjelesnost« (Leiblichkeit), koju on polemički suprotstavlja Hegelovom intelektualizmu, čini ga bliskim ne samo Schleiermacheru nego i njemačkim misticima, tako, npr., Oetingeru. Upravo to novo određenje religije kao stvari konkretna, konačna života čini ga toliko radikalnim kritičarem Hegelova »panlogizma« (Erdmann), inauguratorom antihegelovstva svojstvenog svoj kasnijoj građanskoj filozofiji, predstavnikom iracionalizma, anticipatorom filozofije života i egzistencije. Dok su Strauss i Bauer ex professo kritički teolozi, tj. racionalni interpreti pozitivno religijskog, Feuerbach ne želi teologiju, nego uspostavu »prave« religije. Zato je i pogrešno u njemu vidjeti psihologa religije, on je prije kritički fenomenolog religije.

#### HEGELOVA KRITIKA EMOCIONALIZMA U FILOZOFIJI RELIGIJE

Sva razlika i jaz između Feuerbacha i Hegela u ovom pitanju jasno se pokazuju iz stalne polemike ovog posljednjeg sa Schleiermacherom. Hegel smatra da teologija, koja u osjećaju vidi temelj vjerskog znanja, zastupa »najgori oblik religije«. Osjećaj nije izvor iz kojeg čovjeku struji religiozna sadržina, nego samo način kako se čovjek u toj sadržini nalazi; »osjećaj je ono što je čovjeku zajedničko sa životinjom«. Čak i pristaše Straussa misle da je Feuerbachovo isticanje emocionalnog karaktera religije odricanje uma ljudskom rodu, uzetom u cjelini.

RELIGIJSKA SPEKULACIJA I PRAVA BIT RELIGIJE

Međutim, 1839. mladohegelovci su Feuerbacha shvatili kao opravdanje i potvrđivanje vlastitih misli. Pa ni stanovište »Biti kršćanstva« nije odmah shvaćeno u svem njegovom dometu. Feuerbachovo svodenje beskonačnog na konačno, ideje na konkretnog čovjeka više je mladohegelovcima odgovaralo no Hegelovo nastojanje oko prevođenja konačnog u beskonačno. Ako je Hegel smatrao da u svijesti čovjeka o bogu dolazi bog do samosvijesti, Feuerbach je, naprotiv, tumačio smisao ove teze tako da je bog produkt svijesti čovjeka. Božansko biće nije ništa drugo do apsolutizirano ljudsko biće, svijest čovjeka o vlastitoj biti, ali iskrivljena svijest koja bit čovjeka osamostaljuje i suprotstavlja konkretno postojećem čovjeku. Zato je religija »otuđenja« (»Entfremdung«) ljudskog bića i hipostaza ljudskih svojstava kao atributa božanskog bića. Srž religije jest čovjek sam. Iz ovog je vidljivo da Feuerbach u »Biti kršćanstva« zapravo ne kritizira posljednji izvor religije, nego samo religioznu spekulaciju koja iskrivljava pravu njenu bit. Nije zato slučajno što su religiozno orijentirani mislioci od Kierkegaarda do Karla Bartha mogli tako pozitivno ocjenjivati Feuerbacha. Maks Stirner je predbacio Feuerbachu s pravom »pobožni ateizam«, za što je našao oslonac u samim Feuerbachovim stavovima iz »Biti kršćanstva«.

U Feuerbacha nalazimo nekoliko pokušaja objašnjenja deintimizacije ljudskog bića u religijskoj spekulaciji. Jednom je ona samo nesvjesni produkt, drugi put produkt ljudskih želja: ono što je bog, to bi čovjek zapravo htio i trebao biti, ali nije. Tako Feuerbach u dijalektičkom rasponu ljudskog i božjeg vidi pokretačku silu ljudskog napretka. Nadalje nalazimo u Feuerbacha i stanovište, daleko značajnije, po kojem se bog korijeni u bijedi, nedostacima i konačnosti čovjeka, pa je samo nadomjestak, kompenzacija ovosvjetskih ljudskih nedostataka. Granice svog bića nastoji čovjek prekoračiti tvorbom idealnog svemoćnog bića. Prirodno se iz ovakvog shvaćanja Feuerbachova nameće zahtjev, koji je kasnije s toliko odlučnosti postavio Marx, da se sama ljudska zbilja kao izvor religioznosti izmijeni, pa se tako odstrani tlo religije. Feuerbach je i sam uvidio da se deitet mora preuzeti

u humanitet, a kritika religije mora dovesti do praktične izmjene svijeta, kome je potrebna religija. Negiranje onostranosti traži kritiku ovostranosti: »Politika mora postati naša religija.« Na ove su Feuerbachove momente nadovezali ransocijalistički elementi (npr. M. Hess) u Njemačkoj boreći se protiv »otuđenja« čovjeka, za uspostavu njegova prava opstojanja. Značajno je za razumijevanje tadanje situacije u Njemačkoj, a i za podrijetlo Feuerbachovih misli, da on jasno uviđa kako je kršćanstvo već negirano suvremenim duhom, da čak i tamo gdje se do njega još drži nisu ni Biblija, ni simboličke knjige prava njegova mjera. Kršćanstvo se laiciziralo i nastoji se prilagoditi suvremenom životu, pri čemu, prirodno, gubi svoju bit. Kršćanstvo više ne prožima život i, kako kaže Feuerbach, povuklo se iz svakodnevnosti samo na nedjelju, postalo je fiksna ideja i nalazi se u vapiljućoj proturječnosti prema željeznicama, životnom osiguranju i drugim rezultatima civilizacije. Zato Feuerbach zahtijeva da se ukine proturječje u kojem se nalazi interes religije s drugim interesima čovječanstva; smatra ga nečudorednim stanjem i vidi u religijskoj spekulaciji bazu političkog ropstva. U nastojanju da princip života i doživljavanja, konkretnu ljudskost pomiri sa zbivanjem svog vremena, Feuerbach prelazi definitivno s pozicija Hegelova sveobuhvatnog idealizma na jednostran antropologijsko-naturalistički materijalizam.

#### HEGEL I ANTIMIJE GRAĐANSKE FILOZOFIJE

Nerješive suprotnosti građanskog mišljenja, uvjetovane proturječnom ekonomskom strukturom,

Hegel je nastojao pomiriti svojim apsolutnim idealizmom. No, kako ovaj nikako nije, već kao idealizam, pozitivno stanovište, nego i opet samo jednostrana hipostaza jednog (idejnog) momenta zbilje, to građansko mišljenje poslije Hegela, napuštajući sveobuhvatnost njegovu i nastojeći da dođe do pozitivnog, zapada natrag u stare antinomije. Hegelovom panlogizmu suprotstavlja se sada bilo jednostrani subjektivni idealizam, bilo podjednako ograničeni materijalizam. Engels je, kao i Marx, istakao jednostranost Feuerbachova stanovišta upravo u odnosu prema Hegelu. Ono što

se i s Feuerbachom, a onda i sa svom kasnijom građanskom filozofijom, zbiva ima svoj korijen u proturječnom karakteru Hegelove idealističke koncepcije. Lijevi hegelovci, boreći se protiv transcendentnog boga i spekulativnog sistema Hegelovog, napuštaju idealistički okvir na račun ovostranosti, konačnosti, ljudske samosvijesti, pojedinačnosti. Dok su Strauss, Bauer, Stirner, Kierkegaard i drugi pošli putem subjektivna idealizma i pridavali pretjeranu ulogu svijesti u povijesti, Feuerbach je, mada je i sam idealist na tom području, pošao putem ograničena naturalizma, na koji nastavlja prirodoznanstveni materijalizam. Kritika Hegelova sistema s građanske pozicije mogla se odvijati samo s ta dva ograničenja i u biti već nadvladana stanovišta filozofije. U ime neposrednosti, onog što je samo sobom izvjesno, odbacio je Feuerbach, zajedno sa sistemom, i dijalektičku sadržinu Hegelove filozofije. Osjetilnost mu je postala izlazištem filozofije, čime je, naravno, oduzeo sebi mogućnost idejna ovladavanja cjelinom zbilje.

#### FEUERBACHOVA MATERIJALISTIČKA ANTROPOLOGIJA

Svoju novu poziciju Feuerbach pokatkada označava kao materijalističko, ali češće kao antropologističko ili humanističko filozofiranje. Sigurno je, nasuprot F. A. Langeu, povjesničaru materijalizma, da je Feuerbachovo stanovište materijalizam, jer izlazište filozofije vidi Feuerbach u zbilji prirode i čovjeka, neovisnoj o mišljenju. Podjednako je očividno i njegovo neprijateljstvo prema svakom obliku idealističke metafizike. Feuerbach je u svojoj kritici kršćanstva i svake religije, u zastupanju ateizma i materijalizma, polazio s pozicija razvijenijeg njemačkog građanskog društva no što je bilo ono u Hegelovo vrijeme. Ali čini se da je paradoks povijesti, da su nerazvijene ekonomske prilike mogle roditi razvijeniji, iako idealistički, oblik filozofiranja od onih razvijenijih. Feuerbach je svakako učinio nuždan i neizbježan korak naprijed u razvoju filozofije kad je u Hegelovoj apsolutnoj ideji prepoznao ostatke teologijskih shvaćanja. Punu kritiku Hegelove filozofije, a ujedno i puno iskorištavanje svega sadržajnog kod

njega nije više učinio Feuerbach, nego Marx, kojem je Feuerbach bio nužna pretpostavka.

Feuerbach, nezadovoljan konstrukcijama idealizma koje stoje u neposrednoj suprotnosti prema činjenicama prirode i gospodarskog života, orijentira filozofiju na vezu s prirodnim znanostima. Na mjesto duha stupa kod njega č o v j e k, koji u empirijskom prirodoznanstvenom mišljenju savladava predstojeći svijet.

#### FEUERBACH — IDEOLOG NJEMAC- KOG GRAĐANSTVA

Njemačko građanstvo, kojem Feuerbachova filozofija predstavlja klasno osvještavanje, bilo je politički jedva revolucionarno zbog čitava povijesna toka Njemačke. To sve nalazi svoj izraz i u granicama Feuerbachove filozofije. Ma kako i radikalno gledao na religiju i teologiju, ne zna Feuerbach što bi započeo s Hegelovom dijalektikom upravo zato što izbjegava uži kontakt s političkom borbom i nada se svim promjenama samo od sazrijevanja kritičke svijesti. Do 1848. imao je Feuerbach neposrednog utjecaja na opoziciju u Njemačkoj. Kasnije je i politički dospio u zaborav, kao što je i njegova filozofija bila nadomještena Schopenhauerovim pesimizmom i prirodoznanstvenim materijalizmom. Najradikalniji njegovi sljedbenici prešli su još prije 1848. na socijalističke pozicije. Marx i Engels su revolucionarno razvili ono što je u Feuerbacha bilo najnaprednije, dok se njemačko građanstvo pokazalo i u filozofiji nesposobnim za onaj nivo koji je na tom području nekad zauzimala njemačka misao.

#### INTERPRETATIVNA POMUTNJA OKO FEUERBACHA

Mladohegelovci su se sve do 1842, 1843. čvrsto držali provođenja svog programa, konzekvencijom domišljavanja Hegelovih principa, a da nisu uvijek vidjeli da je Feuerbach već radikalno prekinuo s ovim pozicijama. Tako Arnold Ruge, 1841, smatra Feuerbacha onim koji je »pravo izložio« Hegelove misli, a u kritici kršćanstva i religije »jednostavnu konzekvenciju Hegelovih nazora o prezenciji i imanenciji Apsoluta«. I Engels je još 1842. pri-

kazao Feuerbacha kao »posljednjeg sljedbenika Hegela i nadopunitelja spekulativne nauke o religiji, koju je Hegel osnovao«. Sam Feuerbach morao je zauzeti stanovište prema vlastitom djelu i odbiti interpretaciju, po kojoj je njegovo shvaćanje religije eksplikacija Hegelovog, ističući da je nastalo upravo u »opoziciji prema Hegelu«. Već 1841. Feuerbach se ograđuje od identificiranja s autorom »Poznaune posljednjeg suda o Hegelu ateistu i antikristu«, anonimnim Bauerovim spisom. On zamjera recenzentu u »Augsburškim općim novinama« što je previdio da Feuerbach polazi putem suprotnim kako pozitivnoj tako i Hegelovoj filozofiji i da se oslanja na »jednostavnu istinu prirode«.

Nerazumijevanje Feuerbacha ima različite uzroke. U prvom izdanju »Biti kršćanstva« (1841) ima još mnogo mjesta koja zvuče hegelovski. Bruno Bauer je u isto vrijeme došao do ateizma, i nastojao ga je prikazati kao posljednji čin Hegelova sistema. Bauer smatra da je religija produkt samo-svijesti na stupnju otuđenja, pa je to sve dovoljno da se pravi položaj Feuerbachova djela u to vrijeme previdi. Bauerovo shvaćanje o religiji Feuerbach je 1842. u »Prethodnim tezama za reformu filozofije« kritizirao ukazujući da se nova filozofija, koju on zastupa, izlaže u smislu stare ako se naziv »čovjek« prevede sa »samosvijest«. Tek pošto je Feuerbach u tom svom djelu izgradio naročitu filozofijsku poziciju u odlučnom protustavu spram Hegelove filozofije, koju je i samu prikazao kao rezultat odvajanja i otuđenja čovjeka sa samim sobom, tek tada je postalo jasno njegovo novo stanovište.

#### FEUERBACH I ISTINSKI SOCIJALISTI

Kad su 1843. napredni časopisi, edicije i novine bili podvrgnuti cenzuri, odnosno zabranjeni, mladohegelovci su konačno prekinuli s Hegelom. Građanstvo, koje je pokazalo slab otpor prema pretenzijama pruskog apsolutizma, nije više bilo smatrano saveznikom u borbi za »emancipaciju čovjeka«. Feuerbachova filozofija postala je sigurnijim saveznikom, a ranosocijalističke tendencije, ne samo Engelsa nego i Mosesa Hessa i radikala, nadovezale su se na Feuerbachovu misao. Zbog nedostatka razvijenih socijal-

nih sila, ideje Feuerbacha činile su se zbiljskim saveznikom. No, za istinske socijaliste nije Feuerbachov materijalizam bio najinteresantniji. Više ih je impresionirao mehanizam »otuđenja« ljudskog bića i njegova poniženja vlastitim otuđenim produktima. Tako su istinski socijalisti svoje impulse primali više od Feuerbachove filozofije religije i etike nego od materijalističkih momenata njegove filozofije. Sam Ludwig Feuerbach je svoj glavni zadatak vidio u preobražaju apsolutne, teologijskim ostacima prožete filozofije duha u »ljudsku filozofiju čovjeka«, osjećajući se konsekventnim nastavljačem protestantizma, koji je boga učinio čovjekom uvevši ga u religijsku antropologiju.

#### GENERICKO BIĆE ČOVJEK

Feuerbach smatra da je učinio nužni korak naprijed: izlazište ljudske filozofije nije bog, a ni Hegelov Apsolut, nego konačan, smrtan čovjek. Univerzalna znanost — antropologija treba da stupi na mjesto religije, teologije i spekulativne filozofije. Kao i religiju, smatra Feuerbach i umjetnost i znanost i filozofiju pojavama pravog ljudskog bića, pa time daje povod za razvijanje onog što Marx i Engels nazivaju »ideologijom«. No, ma kako i korjenita bila njegova kritika onostranosti i nastojanje oko uspostave ovostranosti, Feuerbach nije mogao pobliže odrediti sadržinu emancipiranog, na sama sebe postavljenog čovjeka. Što on o tome kaže, ostaje samo fraza, iako se ovdje-ondje nalaze u njega začeci nečeg što je mogao i sam konzekventnije izvesti. Feuerbach, doduše, zamjera Hegelu što je čovjeka shvatio kao sudionika na nadsvjetskom duhu, što je vidio njegovu bit u poklapanju s Apsolutom, ali on sam nije, osim emocionalizma i simpatije prema vitalnim momentima čovjeka, mogao dovoljno konkretno provesti svoje stanovište. Ne polazi on, doduše, od Descartovskih kognitacija, nego od zbiljskog osjetilnog čovjeka, ali ga u njegovoj biti shvaća samo kao »rodno biće« (Gattungswesen). Marx je često ukazivao na nepovijesni karakter toga bića koje u povijesti ostaje vječno isto. Osim shvaćanja, koje u Feuerbacha dominira, o čovjeku kao »rodnom biću«, nalazimo u njega povremeno i samo fragmentarno misli o čovjeku kao društvenom biću.

ETIKA  
LJUBAVI

Feuerbach je pokušao konkretizirati svog apstraktnog čovjeka etičkim momentima koji su amorfni, zbilji stranog i sentimentalnog karaktera: temeljni je motiv njegove etike ljubav čovjeka prema čovjeku sa sadržajem uspostavljanja jedinstva čovjeka s čovjekom, realiziranje »roda« ljudskog. Feuerbachova etika zamišljena je eudajmonistički: u porivu za blaženstvom i srećom vidl on svu sadržinu etosa. Ovaj eudajmonizam tematizira on potkraj svog života u nizu fragmenta, a preuzimaju ga i njegove pristaše. Engels je siromaštvu etičkih nazora Feuerbachovih suprotstavio bogatstvo Hegelove filozofije prava i pokazao da za ovom antropologijom i etikom stoji idealističko shvaćanje povijesti. Feuerbachova je prosvjetiteljska zabluda što se nada uspostaviti jedinstvo čovjeka s čovjekom putem zamjene »otudene« svijesti »pravom« svijesti čovjeka.

## OTUĐENJE

U Feuerbachovoj filozofiji religije i etici sa-  
držan je teorijski element koji će preuzeti  
i mladi Marx: pojam »otudjenja«, lišavajući ga idealističkih ostataka i konkretizirajući ga u društvenom čovjeku. Sam pojam otudjenja nije stvorio Feuerbach, nego ga je preuzeo od Hegela, kod kojeg, naročito u »Fenomenologiji duha«, igra značajnu ulogu, a isto tako i u »Enciklopediji«, u drugom misaonom sklopu. »Samootudjenje« je u Hegela stupanj u razvoju »duha« do apsolutnog znanja. Feuerbach je preuzeo ovu Hegelovu misao u svoju tematiku, pa otuđenje nije više stupanj dijalektičkog procesa svijesti i samosvijesti, nego naročita forma svijesti čovjeka. Feuerbach hoće ovim pojmom označiti odnos čovjeka prema njegovim vlastitim tvorbama, koje su se pretvorile u strane samostalne »bitnosti«. Tako mu bog izgleda izvan čovjeka postavljeno biće čovjeka, a Hegelova »Logika« mišljenje čovjeka postavljeno izvan čovjeka, s oblicima kretanja, koji treba da su neovisni o čovjeku. Pojam otudjenja ima neobično važnu ulogu kako u »istinskih socijalista«, pod duhovnim vodstvom M. Hessa, tako i u Maxa Stirnera, ali i u mladog Marxa i Engelsa kao oružje kritike postojećeg svijeta. Dok Feuerbach samo oblike svijesti smatra produktima otudjenja, istinsko-socijalističke

njegove pristaše primjenjuju ga na sve pojave suvremenog društva. Otudjenje je, pri tom, stupanj u procesu kojim treba opet uspostaviti izgubljeno jedinstvo biti čovjeka i njegove zbilje. U ideologijskom obliku priključujući se Hegelovim mislima, Feuerbach je zahvatio problematiku građanskog društva, njegovu unutarnju klasnu podvojenost, koja je 40-tih godina postala već očigledna. Temeljna je društvena situacija građanske povijesti, s jedne strane, u osamostaljenju građanskog individuuma, a, s druge, u postojanju nadličnog procesa društvena i duhovna života. Sa stanovišta konkretnosti čovjeka, za kojim je Feuerbach težilo, morali su se ovi procesi pričinjati »stranim« silama, koje smetaju njegovu samodjelatnost, čine je iluzornom, a samog čovjeka pretvaraju u objekat povijesti.

OTUĐENJE U  
HESSA

U razračunavanju s postojećim svijetom svi predstavnici radikalne njemačke inteligencije tog vremena služe se ovim kritičkim instrumentom. Otudjenje je stupanj u procesu koji treba ukinuti, pa će se uspostaviti izgubljeno jedinstvo biti i egzistencije čovjeka. M. Hess, npr., kritizira sve ideje, odnosno idejama nošene institucije postojećeg poretka kao otudene, od ljudskog života odjeljene i suprotstavljene mu moći, apstrakcije opremljene autoritetom. Sile otudjenja su za njega, npr., religija, crkva, država, građansko društvo, novac itd. One se javljaju kao momenat povijesnog procesa, koji Hess, međutim, još uvijek idealistički interpretira: otuđenje je moć koja priječi pun razvoj ljudskog bića i mora biti nadvladano socijalističkim društvom budućnosti, koje će se privesti izmjenom svijesti.

OTUĐENJE U  
STIRNERA

Max Stirner se služi čak pojmom otudjenja, da bi kritizirao samog Feuerbacha, ukazujući na njegove ostatke teologijskih shvaćanja. On se s Feuerbachom slaže u neprijateljstvu prema teologiji, kršćanstvu, idealističkoj filozofiji, koja konkretnog čovjeka stavlja u središte mišljenja, ali mu predbacuje što nije konzekventan: Feuerbachov princip ljubavi

i ideal roda zahtijeva nijekanje konkretnog čovjeka na račun ideala roda i zajednice, koji nije drugo do varijanta pojma boga. Tako Stirner s građanske pozicije konzekventno radikalizira Feuerbacha, a centar mu filozofiranja nije više »čovjek«, nego pojedinac, »jedinj«. Sve kulturne, filozofijske, političke i socijalne momente svog vremena Stirner je vidio kao »otudjenja«. I čudoredni poredak svijeta se odijelio od života pojedinca, pa mu kao nešto strano, samostalno, heteronomno nalaže podložnost svojim zapovijedima. Psihologijsko ustrojstvo individuuma, koje producira otuđenje, Stirner u skladu s mladohegelovskim načinom izražavanja označava kao »religiozno«. Za Stirnera su Hegelov idealizam, a onda i moderni liberalizam, humanizam, komunistizam samo posljednji produkti kršćanstva.

U nužnom razračunavanju s postojećim poretom svršava Stirner, kako su Marx i Engels pokazali, u malograđanskom negiranju, koje ne može nadvladati postojeće, nego mu postaje žrtvom. Nakon što je sile svog vremena obezvrijedio kao religiozne, ostavlja ih njihovoj sudbini da bi u ovom svijetu, a ipak u forsiranoj neovisnosti o njemu, izgradio nekakav moguć život »jedinog«, koji rezignira nad svakim društvenim preobražajem, te živi samo za sebe i u vezi sebi sličnih.

#### OTUĐENJE U MARXA I ENGELSA

Kritika otuđenja kao biti građanskog društva završava u većine pristaša Feuerbacha u praznim istinsko-socijalističkim idejama, koje ne predstavljaju nikakvu konkretnu polugu prevladavanja »otudjenja«, ili ih pak dovede do anarhizma. Tek u Marxa i Engelsa kritika »otudjenja« polazi sa stanovišta koje je slobodno od ograničenosti građanskog mišljenja. Radikaliziranje pojma »otudjenja« u Marxa u vezi je s njegovim konzekventnim domišljanjem Feuerbachova ateizma. Oba vide u postojanju religije postojanje jednog nedostatka. Međutim, dok Feuerbach označuje produkciju »maglenog vela« religije uglavnom kao »otudjenje« samo na području ljudske svijesti i unutrašnjosti, Marx traži uvjet religije u samoj društvenoj strukturi. Sam poredak

u društvu i državi vodi do podvajanja svijeta u ovostrani i onostrani. Novi oblik ateizma nastaje ondje gdje kritika postojećeg prava i postojeće države zamjenjuje isključivu kritiku religije. Kritika religije mora postati kritikom svijeta, kome je religija potrebna kao sredstvo utjehe, kao »opijum« ili kao sredstvo opravdanja. Mladi Marx se ipak, određujući ovako konkretno misao pojma otuđenja, bori za emancipaciju čovjeka stojeći na stanovištu bliskom Feuerbachovoj teoriji koja proglašava čovjeka za najviše biće čovjeka.

U borbi protiv svijeta koji traži religijsku iluziju, upoznaje mladi Marx nedovoljnost stanovišta mladohegelovaca svih varijanti. Zajedno s Engelsom predbacuje im što zamaraju upoznavanje konkretnih društvenih odnosa i pokazuje jednostranost njihova povjerenja u napredak svijesti. Postaje mu sve jasnije da je »otudjenje« stvar zbiljskog života, a ne samo misli i predodžba o tom životu. Već 1844. spoznaju Marx i Engels ekonomsko otuđenje kao bazu svih drugih otuđenja, kao bitno otuđenje. Ono je rezultat suprotnosti kapitala i rada i s njima dane podjele rada. Ekonomsko-društveni proces izgrađuje iz sebe takove tvorbe koje mogu razviti neovisno vlastito opstojanje. Podjela rada uvjetuje konstruiranje nadindividualnog »zajedničkog interesa«. Tako nastaju sile klasa i države, koje sebi podvrgavaju čovjeka i preobraćaju ga iz subjekta povijesti u njen objekt. Prvotni prirodni odnos čovjeka, u kojem se produkcija života, opredmećenje tjelesnog i duševnog rada i reprodukcija života odvijaju sa zadovoljstvom i užitkom, prekinut je pojavama »otudjenja«. S privrednim procesom podjele rada nastaje, u proturječju između interesa pojedinih individuuma i zajedničkih interesa svih individuuma, privatno vlasništvo, raspolaganje tuđom radnom snagom, podjela duhovnog i tjelesnog rada, razdvajanje rada i užitka, produkcije i konzumacije na različite ljudske grupe. Pri tome je posebna sudbina radnika da mu se vlastiti rad sve više suprotstavlja kao strano vlasništvo, a sredstva njegove egzistencije i njegove djelatnosti sve se više koncentriraju u ruci kapitalista. Dok se posjednička klasa u ovom samootuđenju još »dobro osjeća«

i posjeduje »privid ljudske egzistencije«, može proletarijat u njemu iskusiti samo »nemoć i zbilju neljudske egzistencije«. Budući da osamostaljenje struje roba, produciranih od radnika i stavljenih u gibanje ponudom i potražnjom, vodi do duhovna i duševna osiromašenja radnika, otuđuje mu se njegovo »rodno biće«, sviješću prožeta djelatnost. Degradirana je ona do pukog sredstva zadovoljenja životnih potreba, pa otuđenje uništava i obrće odnose među ljudima i prema prirodi.

U »Njemačkoj ideologiji« Marx izbjegava pojam »otuđenja«, jer uopće želi prevladati filozofijsku dimenziju i njene »kategorije«. Ipak pravu sadržinu njegovu nalazimo na glavnim mjestima knjige. Tako se tamo kaže: »Ovo utvrđivanje socijalne djelatnosti, ovo konsolidiranje našeg vlastitog produkta od stvarne sile nad nama, koje se otima našoj kontroli, kosti s našim očekivanjem, ništi naše račune, jedan je od glavnih momenata u dosadašnjem historijskom razvitku.« Taj vlastiti produkt su kapitalistički odnosi, koji sebi podređuju ljudski život, iako su njegov produkt. Marx hoće ukinuće ovog otuđenja putem revolucionarnog preokreta, koji omogućuje kontrolu i svjesno vladanje moćima koje su produkt čovjeka, a ipak su dosad vladale njime kao strane sile. Ne puka izmjena svijesti, kao u Feuerbacha i »istinskih« socijalista, nego revolucionarna akcija klase proletarijata ukinut će gubitak čovjeka i dovesti do ponovnog njegova samopostizavanja. Revolucija ukida društvo privatnog vlasništva i »otuđene« odnose razrješava u čovjeku komunizma. Marxovi izvodi o fetiškom karakteru robe u »Kapitalu« povesno jasno pokazuju vezu s pojmom »otuđenja« iz ranih njegovih radova. U razvijanju Feuerbachove kritike religije i filozofije sazrijevaju u Marxa već i glavni prigovori, formulirani kasnije u »Tezama o Feuerbachu«. Iako Marx s osloncem na Feuerbacha kritizira Hegelov idealizam, upoznaje on ubrzo i granice Feuerbachova materijalizma, pa ne shvaća čovjeka kao apstraktno »biće roda«, nego kao konkretnu cjelokupnost društvenih odnosa. Konačno, Marx zamjera Feuer-

bachu što mu nedostaje odnos prema revolucionarnoj praksi, zamjera mu što on, poput ranijih filozofija, na račun puka interpretiranja odstupanja od volje za izmjenom postojećeg. Već 1843. Marxu je veza filozofijske kritike i politike jedini savez po kojem »sadanja filozofija može postati istina«, a u »Tezama o Feuerbachu« izgrađeno je već stanovište revolucionarne prakse koja implicira »realizaciju filozofije«.

### c) STIRNER — FILOZOF APSOLUTNOG EGOIZMA

#### ZNAČENJE I UTJECAJ

Stirner je mislilac kojem nitko za života nije odao priznanje, pa ga čak ni državna cenzura nije uzela ozbiljno, a historije filozofije, govoreći o svem i svačemu, jedva mu spominju ime. A ipak je, jasnije od ma kojeg građanskog filozofa, upoznao mentalitet i međuljudske odnose građanstva, postao, uz Proudhona, klasikom anarhizma i predvidio bitne teze o čovjeku suvremenog egzistencijalizma.

Max Stirner je pseudonim licejskog učitelja Johanna Kaspara Schmidta, rođenog 25. X 1806. u Bayreuthu. Studirao je Stirner 1826. do 1828. u Berlinu, gdje je slušao Schleiermachersa i Hegela, zatim u Erlangenu i Königsbergu. Umro je 26. VI 1856. u Berlinu.

#### PREKRETNICA NOVOVJEKOVNE FILOZOFIJE

U standardnim historijama filozofije Stirnera smještaju neprimjereno negdje u sjenu Hegelovu, kao produkt raspadanja njegove škole. Međutim, Stirnerova polemička reakcija protiv Hegela i njegovih »lijevih« kritičara Bauera i Feuerbacha može se u potpunosti ocijeniti samo ako se respektira njegov položaj u povijesnoj prekretnici građanske filozofije 30-tih godina prošlog stoljeća.

Kao i sa Schopenhauerovim pesmističkim voluntarizmom, Schellingovom »pozitivnom« filozofijom mitologije i objave, Kierkegaardovom paradoksalnom dijalektikom zdvojne egzistencije i Feuerbachovim antropologizmom — zbiva se i sa Stirnerovim apsolutnim egoizmom promjena smjera građanskog filozofiranja. Dok je ono ranije s temeljnih po-

zicija novovjekovne subjektivnosti subjekta (građanski antropocentrizam) uzlazio k osvajanju svijeta, sad se obraća samome subjektu, silazeći do temelja i ogledajući se u svojim posljednjim mogućnostima, prije no što se posvema zatvori njegov životni krug. Silazna faza građanske filozofije, suvremena filozofija započinje s nazorima spomenutih mislilaca, koji se jednodušno suprotstavljaju vrhuncu građanske misli — sveobuhvatnom Hegelovom apsolutnom idealizmu. Taj početak, presudan za sve dalje zbivanje novovjekovne filozofije sve do naših dana, treba označiti razdobljem prekretnice. Stirner je jedan od njenih eminentnih predstavnika i utoliko obretnik suvremene filozofijske situacije.

#### TEOLOGIJA I EGOIZAM

U svojim izvođenjima polazi Stirner od Feuerbachova apstraktnog čovjeka, kojeg procjenjuje poput Bauerove kritičke »samovijesti« i Straussove »supstancije«, kao prikrivenu teologiju, čiji je glavni predstavnik sam Hegel. Apstraktna općenitost, kojoj još robuju spomenuti autori, samo je residuum kršćanske orijentacije novovjekovne filozofije. Protiv njega usmjerava Stirner svoju radikalnu nominalističku kritiku s egzistencijalnim rezultatom: pojedinačno jastvo je jedina zbilja. Sve ostalo samo je iluzorna maglovita apstrakcija, »Jedini« (der Einzige) nema drugog korijena do sebe sama: »Ja sam svoju stvar postavio na ništa«.

#### ČOVJEK I »JA«

Stirnerovo glavno djelo »Der Einzige und sein Eigentum« (1845) posvećeno je utemeljenju egoizma. U prvom dijelu (»čovjek«) podvrgava kritici Hegela i dotadašnji »humanizam«. Drugi dio (»Ja«) iznosi temeljne zapreke egoizmu, a ujedno sredstva njihova prevladavanja. Tematika je slijedeća: Ljudi žive u znaku svemoći apstrakcija (bog, čovječanstvo, narod itd.), otuđeni od vlastitog intimnog htijenja, zanemarujući ono jedino zbiljsko, a to je vlastito jastvo. No, Stirner se toliko ne brine općenito za ljude koliko mu je stalo do njega samog, pa svagda piše u svojoj knjizi »Ja« velikim slovom: »Ništa mi nije više od Mene«.

#### HISTORIJSKA SLIKA

Kao kod pojedinca, i u svjetskoj povijesti smjer razvoja ide od realizma k egoizmu. Početno smo pod utjecajem nadmoćnih stvari (stupanj realizma). Zatim im suprotstavljamo prkos i odvažnost te izgrađujemo unutrašnji svijet duha (stupanj realizma). Zreo čovjek, pak, ne živi više u idealističkom bljegu pred stvarima, nego im se vraća kao predmetima potrošnje, upotrebe, užitka (posljednji stupanj — egoizam). U svjetskoj povijesti na početku su grčki kozmolozi sasvim pod utjecajem stvari. Sofisti i Sokrat suprotstavljaju ovima svijet unutrašnjosti obrazujući temelje grčkog idealizma, koji se nastavlja u kršćanskoj onostranosti i duhovnom prevladavanju izvanjeg svijeta stvari. Konačno, s renesansom, humanizmom i prosvjetiteljstvom vraća se čovjek stvarima kao njihov gospodar. To je princip novog vremena. Ipak još i ovdje preostaju tragovi idealističkih »utvara« kao što su bog, apsolut, svetost, čovjek uopće, društvo, narod, domovina, država itd. Novovjekovni filozofi, uračunavši ne samo Hegela nego i Bauera i Feuerbacha, zastali su na polovičnom rješenju i ostali robovi apstrakcije. Svoj vlastiti povijesni poziv vidi Stirner u razrješenju svih ovih polovičnosti i utemeljenju razdoblja živog, zbiljskog čovjeka — egoista.

Tako se za Stirnera svjetska povijest reducira na povijest teorije odnosa čovjeka i stvari. Očigledno je da on vlastitu idejnu situaciju kritičkog razračunavanja s Hegelom i »lijevim« hegelovcima projicira na čitavu povijesnu dimenziju. Tako ostaje, kako je Marx jasno pokazao, na ideologij-skom planu, zadovoljava se kritikom, a ne prelazi na djelo. Poput Bauerove »kritičke« kritike i antropologijskog razobličavanja teologije u Feuerbacha, i Stirner još uvijek ne dopire do zbiljskog povijesnog čovjeka.

#### RELIGIJA

Koji su putovi oslobođenja čovjeka-egoiste i uspostavljanja njegova prirodnog prava? »Jedini« napušta boga i religiju radikalnije od Feuerbacha, koji ih sadržajno svodi na ljudski rod. Feuerbach je, doduše, upoznao i božanstvo i svetost kao djelo čovjeka, ali »čovjeka uopće«, apstraktnog čovjeka, dok je riječ o tome



da je čovjek u biti samo pojedinac, ne neka »vrsta« ili »rod«. Religija je ekstenzivna moć koja se širi od oltara preko crkvenih zidina na čitav svijet. Kako prevladati ovu stranu silu? »Ako potrošiš sveto, učinio si ga svojim! Probavi hostiju, i nje si se riješio.« Tako se ideologijski moment opet javlja: Stirneru je stalo do unutarnjeg prevladavanja, ne do ukinuća zbiljske moći religije. Zato nikakav radikalni izraz ne može nadomjestiti čin.

**ČUDOREDNOŠĆ** Kao boga i svetost, treba odstraniti i čudorednost. Riječ »griješ« ne znači ništa za »Jedinog«, koji se ne boji kazne. Čudoredni neka budu konzervativci, kojima je stalo do opravdanja njihovih položaja i boje se novog kao smrti. Za »Jedinog«, za »novog« čovjeka sve je, pa i čudorednost, ovisno o njemu, njegovo je djelo.

**DRŽAVA** Tako je i državni zakon, uzet samostalno, tek »utvara«, na svaki način moćna, politikom podržavana. Jak pojedinac razbija zakon kao barutom stijenu. Jer pravo je moć. Državni zakoni su izraz moći, pa je moć jedina koja ih je u stanju razbiti i zakon je samu ne obavezuje: »Imam pravo na sve što je u mojoj moći.« Zato Stirner hvali smjelost razbojnika: »Vi niste tako veliki kao razbojnik, vi ništa ne razbijate.« Razbojnik je nadmoćan nad pravednicima. Ovi ne rade ništa drugo, nego udruženom moći, koju nazivaju zakonom, suzbijaju razbojnika. Tako su u istom položaju. Pravednost je izmišljotina i tiranija slabih.

**ZAJEDNICA** Jednako misli Stirner i o zajednici. U obitelji, na primjer, živi »Jedini« tako dugo dok mu to donosi neku korist, a ne brine se za roditelje, srodnike i bližnje ako negdje drugdje ima izgleda na uspjeh. »Jedini« zna samo za »savez egoista«, sebi sličnih. Tek taj savez omogućuje slobodu egoista.

Ova Stirnerova teza podjednako je nekonzekventna, kao što će kasnije biti nekonzekventna Sartreova tvrdnja da individualni akt egzistencije angažira čitavo čovječanstvo.

**VLASNIŠTVO** »Jedini« nema respekta pred vlasništvom. Dok ima moć, on njim i raspolaže. Komunizam u svojoj borbi protiv privatnog vlasništva nekonzekventan je, po Stirneru, jer uspostavlja primat društva — kolektivno vlasništvo. U kolektivnom vlasništvu, pak, umjesto da bude subjektom vlasništva, postaje pojedinac njegovim objektom. Bogati opstoje samo zato što su siromašni glupi, pa ih trpe i priznaju im pravo vlasništva. Za pojedinca nema ni privatnog ni kolektivnog vlasništva, nego samo »moje vlasništvo«.

**IDEAL I OPSTOJANJE** Konačno, za »Jedinog« ne postoji nikakav smisao života, nikakav plan, cilj i ideal koji bi nadilazio njegovu pojedinačnu egzistenciju. »Jedini« je naprosto ovdje. Sartre bi rekao da egzistencija preti esenciji.

**APSURD KAO KRITIKA** Zašto Stirner saopćava ovu u biti privatnu filozofiju? Zašto piše knjigu? Zašto traži komunikaciju? Odgovor: »Potrebni ste mi jer su mi potrebne uši«, tj. i ovo obraćanje publici jest neki užitek »Jedinog«. Psihoanalitičari bi to možda nazvali kompenzatornim verbalizmom, koji pokazuje čežnju »Jedinog« za humanom zajednicom. Povijesno je opravdanije govoriti o radikalno negativnoj kritici opstojećeg s pozicije opstojećeg.

**EGOCENTRIČKA VERZIJA NOVOVJEKOVNOG ANTROPOCENTRIZMA** Stirnerova filozofija je zapravo protest protiv društva u kojemu prikriveno, ali ne manje intenzivno, vladaju načela koja propovijeda »Jedini«. No, ovaj protest ostaje jalov, jer mu je dovoljno da se ne prepusti uobičajenim iluzijama. Stirnerovo sagledavanje situacije čovjeka kao osamljena pojedinca ne čini ga revolucionarom, nego outsiderom, strancem u građanskom svijetu koji zapanjuje i skandalizira u ime svoje razočarane humanosti. Ma kakvi bili humani motivi Stirnerova djela, jasno je da on izriče jednu konsekventnu temeljnu stav novovjekovnog

građanskog čovjeka: Sve što opstoji, opstoji zbog čovjeka-pojedinca dovoljnog samom sebi. To je konsekvencija koju je Stirner povukao iz Feuerbachovog neodređenog, apstraktnog čovjeka, a Feuerbach joj nije u svom odgovoru uspio suprotstaviti ništa drugo do sentimentalizam svojih kasnijih etičkih nazora Ijubavi. Tako se nominalistička kritika Hegelovog idealizma, koju je Feuerbach započeo, završava u Stirnera u apsolutnom egocentrizmu. Stirneru je svagda stalo da čovjeka sačuva kao subjekat, da spriječi njegovo postajanje objektom. To je i Sartreova problematika »Meduzina pogleda«, kojim nas drugi čovjek »definira«, pretvara u predmet. No, ni Stirner ni Sartre ne vide da građansko-novovjekovno postavljanje čovjeka u centar svega opstojećeg, koje je predmet njegovih čina, ne izuzima konkretnog čovjeka iz općeg procesa objektiviranja. Naprotiv, maksimalnome antropocentrizmu odgovara maksimalna dehumanizacija.

Od važnosti je za bitno orijentiranje čovjeka u našem vremenu misliti na ovaj egocentrizam, svagda praćen drugom prijetecom mogućnošću totalitarizma. Oboje se nadopunjava, jer odgovara biti novovjekovnog čovjeka. Na nju misliti, tj. otkrivati je, znači navještat i novu povijest.

#### INTERPRETACIJA: NEKI INDIREKTNI DOKAZI FILOZOFIJSKOG PODRIJETLA MARXOVE MISLI

##### SPORNI RUKOPISI

Kad se sporimo o karakteru i opusnom značenju filozofije u djelima »mladog« Marx, valja svagda imati na pameti da međusobno proturječne ocjene ne izazivaju (ni u redovima marksista ni u redovima nemarksista ili antimarksista) spisi mladog Marxa kao što su »Sveta obitelj« (početak 1845) ili »Njemačka ideologija« (1846), pogotovu ne spisi kao što su »Bijeda filozofije« (1847) ili »Komunistički manifest« (1848) ili »Teze o Feuerbachu« (iako su napisane u Bruxellesu u proljeće 1845, dakle, neposredno nakon Marxova boravka u Parizu).

»Teze« ne izazivaju sporove iz više razloga: 1. Engels ih je u nešto izmijenjenom obliku objavio kao dodatak svojem »L. Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije« (1888) i ocijenio kao »genijalnu klicu novog nazora o svijetu«; 2. Lenjin ih je neobično cijenio i često se njima koristio pri interpretaciji onog što je u marksizmu bitno; 3. »oficijelni« marksizam navodi ih u svojim tekstovima kao naprosto marksističko-klasične tekstove iako su, kako smo rekli, napisane početkom 1845.

Izgleda, nadalje, da pomutnju ne izazivaju ni najraniji Marxovi tekstovi i napisi kao što su »Kritika Hegelovog državnog prava« (1842—43) ili »Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod« (1844) — iz kojeg se također citira pokoje klasično mjesto »oficijelnog« marksizma —, nego jedan jedini misaono-tematski strogo povezan, iako tekstualno neraščlanjen, fragmentaran i stilski neizrađen zbir od tri rukopisa iz 1844, tzv. »pariških manuskripata«, koje je napisao 26-godišnji

Marx. Njihova literarno-duhovno-biografska situacija prostore se, dakle, između »Priloga židovskom pitanju« (valjda napisanog još u Njemačkoj), »Priloga kritici Hegelove filozofije prava. Uvoda« publiciranog u martu 1844. u »Njemačko-francuskim godišnjacima«, s jedne, i »Svete obitelji« (započete negdje u septembru 1844) i »Teza o Feuerbachu«, s druge strane. Njihovu neposrednu idejnu pretpostavku čine kako Marxovi raniji napisi tako i Engelsova »genijalna skica kritike ekonomskih kategorija« (1844), kako reče Marx 1859. godine.

Od tih triju rukopisa, koje smo nastojali precizno kronološki situirati kako bi njihova diskvalifikacija upala u oči, u strogom smislu sporna mjesta nisu ona u kojima je eksplicitno riječ o filozofijskoj problematici, kao što je, na primjer, veliki tekst trećeg rukopisa pod naslovom »Kritika Hegelove fenomenologije i filozofije«. Sporni su oni tekstovi za koje je jedan od »oficijelnih« interpretata marksizma, Galvano della Volpe, rekao da predstavljaju »zbrku«. Takav je, na primjer, tekst pod naslovom redakcije »Otudeni rad«, koji se kreće u medijumu političko-ekonomskih kategorija, ali u stvari znači fundamentalnu filozofijsku (ontologijsko-antropologijsku) eksplikaciju čovjeka i njegove proizvodnje. Upravo takve tekstove zaoblaze »službeni« interpreti jer ih neposredna problematika čovjeka, sadržana u tim tekstovima, prisiljava na reviziju one oficijelne slike Marxa koja, stvorena u socijaldemokraciji, prelazi iz nje i u »sovjetski marksizam«. Treba sa svom rezolutnošću reći da — nasuprot različitim lijevim i desnim interpretima — ne postoji razlika u problematskom nivou između tih tekstova i kasnijeg »Kapitala«, koji sa svim bogatim iskustvom, proširenim znanjem i produbljenom refleksijom izvršava program postavljen u »Ekonomsko-filozofijskim manuskriptima«. Dakle, ne postoji razlika u nivou osnovnih djela »mladog« i »starog« Marxa, nego različita povijesno produbljena terminologijsko-tematska usmjerenost, orijentacija koja prividno izaziva dojam duboke idejne diferentnosti, što se nekima činilo da dopušta konstrukciju nepremostivog jaza između ranih i kasnih radova. Za nas je važna spomenuta terminologijsko-tematska razlika, jer ona, s obzirom na značaj ranih radova svjedoči o temeljnoj humanističko-povijesnoj (»realni humanizam« u »Svetoj obitelji«

— »jedna jedina znanost-povijest« u »Njemačkoj ideologiji«) usmjerenosti čitavog Marxova opusa na koju se bilo zaboravilo iza ogromnog aparata političko-ekonomskih kategorija u »Kapitalu«. (»Kapital« je posvećen bitnoj povijesti koja se nikako ne iscrpljuje u tzv. historijskim poglavljima.) Tako je bilo moguće da Marx za građansku, socijaldemokratsku, pa uglavnom i za sovjetsku literaturu važi do dana današnjeg prije svega kao politički ekonom i implicitni sociolog, dok je filozofijska strana marksizma bila tražena u radovima Engelsa i Lenjina (i to njegove prve periode, »Materijalizam i empiriokriticizam«). Zbivalo se to usprkos jasnim Lenjinovim ukazivanjima u njegovim »Filozofijskim bilježnicama«, gdje je Lenjin, ne poznajući »Ekonomsko-filozofijske rukopise«, ipak jasno uočio upravo filozofijsko značenje »Kapitala«. Uopće, ovako bi se dao rezimirati položaj »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa« u interpretaciji Marxa: oni su nedvosmisleno pokazali da je Marxovo djelo od prvih početaka do posljednjih objavljenih radova jednoznačno usmjereno na oslobođenje i dostojanstvo čovjeka, uopće na perspektivu nove povijesti što se otvara u okviru starog, društveno-ekonomskog poretka, i to na temelju kritike tog poretka, poduzete s jasnih, nedvosmislenih filozofijsko-antropologijsko-povijesnih pozicija<sup>1</sup>).

Sami rukopisi imaju svoju sudbinu. Do 1927. sasvim nepoznati, u stvari arhivski materijal njemačke socijaldemokracije, pojavljuju se tada djelomično kao »predradnje« za »Svetu obitelj«, na ruskom, u »Arhivu Marxa i Engelsa«. Dvije godine kasnije preštampani su u istom obliku u trećem svesku Marx-Engelsovih djela na ruskom u redakciji Rjazanova — i nemaju nikakvog literarno-idejnog odjeka, 1932. godine objavljuju S. Landshut i J. P. Mayer u Kröner-Verlag-u svoju verziju (koju, tek neznatno promijenjenu, Landshut ponovo štampa 1953. godine). Iste (1932) godine u Marx-

<sup>1</sup> Ovdje nije mjesto da se поближе odredi *novum* ove »pozicije« koja se formalno-disciplinarno-sistematski ne da skućiti na poznate i priznate, bar kao moguće, solucije. Ovdje je riječ samo o tome da se ne previdi i ne potcijeni genuino Marxova, za nas obavezna razina »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa«. (Primjedba uz ovo izd.)

«Engels Gesamtausgabe (tzv. »MIGA«) u trećem svesku izlaze oni s naslovnima redakcije. Konačno, kao treća verzija rukopisa postoji i originalna lektura Ericha Thiera (Klepenheuer, Köln, 1950. godine), koja pruža samo dio teksta. Popravljen izdanje MEGA-e imamo u Dietz-Verlag-u u Berlinu. Tu su, međutim, razdvojeni rukopisi, pa se »Kritika Hegelove filozofije...« odnosi kao dodatak novom izdanju »Svete obitelji«, dok se ostali dio rukopisa uvrštava u zbornik pod naslovom »Mali ekonomski spisi«. Tu redakciju teksta, koja se danas općenito, mada ne sasvim provjereno, smatra najboljom, karakterizira tendencija obezvređivanja rukopisa, koja dolazi do izražaja u spomenutom odvajanju i zasebnom štampanju pojedinih dijelova. Karakteristično je da »rukopisi« nisu ušli u i svezak Marx-Engels Werke, Dietz, Berlin.

Ako se izuzmu više literarno-historijski podaci redakcije u trećem svesku MEGA-e i uvodna studija Landshuta i Mayera (kao i nova Landshutova studija iz 1953), koje obje ukazuju na cen-

ANTICIPACIJE KAO  
POTVRDA PRAVE  
SADRŽINE MARXOVA  
»KAPITALA« I OPUSA  
UOPĆE

tralnu problematiku »Rada« (Arbeit), ali filozofijsko-ontološki nedovoljno, — onda je u vrijeme prvog upoznavanja s rukopisima samo jedan jedini filozof od formata ocijenio značenje tih rukopisa — Herbert Marcuse, u svojim člancima: »Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus« (»Gesellschaft«, Internationale Revue für Sozialismus und Politik, hrsg. v. R. Hilferding, Bd. 2, Berlin, 1932) i »Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs« (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 69. Bd., 1933). Autor je već 1928. godine jasno uvidio, polazeći od Heideggerova ontološkog (ontohronijskog) razumijevanja povijesti i ocjenjujući ga kao »prekretnicu«, gdje se građanska filozofija iznutra rastvara i oslobađa put za novu jednu »konkretnu« znanost (»Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus« u »Philosophische Hefte«, I, 1928, S. 52.) — da je bitna tema ranih radova u stvari filozofijski pristup povijesti. Naravno

da su mu novootkriveni rukopisi mogli poslužiti kao potvrda za njegovu tezu o povijesti kao pravoj Marxovoj temi. Koliko je on, pri tom, mogao doista da sagleda čitavu dimenziju pitanja, tim više što je Marxu pristupao polazeći od Heideggera iz njegove faze »Bitak i vrijeme« (1927), ostavljamo ovdje po strani. Ipak je Marcuseov primjer (1928) karakterističan, prvo, jer imamo pred sobom još jedan slučaj anticipacije Marxovih nepoznatih misli (uz slučaj Lukácsove na problematskom nivou »Kapitala« izrađene anticipacije ovih Marxovih rukopisa — iz 1923. godine u djelu »Povijest i klasna svijest«)<sup>2</sup> — što može značiti samo neobično sretnu potvrdu smjera historijsko-filozofijskog istraživanja; drugo, što taj najraniji »građanski« slučaj pokazuje da interes za Marxa uopće, a specijalno »mladog«, počinje u građanskoj filozofiji onda kad ova, vođena problemima što ih je postavio sam njen razvoj, mora, nolens volens, ako hoće biti doista suvremena filozofija u strogom smislu te riječi, da u Marxu sagleda bar jedan od mogućih odgovora na svoja pitanja, ako već ne želi da u njemu vidi jedini mogući odgovor.

GRAĐANSKA  
INTERPRETACIJA

Bila je, naravno, odmah prezentna mogućnost da se Marx »buržoazira«, tj. interpretira kao jedan od predstavnika posthegelovske filozofske situacije pokraj niza drugih (kako je to, npr., učinio K. Löwith u »L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard«. (»Recherches philosophiques« 1934/35, (4), p.

<sup>2</sup> Lukács je danas spreman da svoju lekturu netom objavljenih rukopisa tendenciozno iskoristi kao navodni razlog revizije svojih stavova iznesenih u »Povijesti i klasnoj svijesti«. (Usp. »Rinascita« N. 9, 27. II 1965, Il Contemporaneo p. 10) — Navodno Hegelovo identificiranje »otudjenja« i »opredmećenja« (o tom usp. J. Hyppolite, »Études sur Marx et Hegel«, M. Riviere, Paris, 1955), koje Lukács »samokritički« pripisuje i sebi u »Povijesti i klasnoj svijesti«, onemogućilo bi, između ostalog, upravo onaj Hegelov »realizam« na kojem je Lukács drugom jednom prilikom insistirao (»M. Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik« 1926). Distinkcija postaje, međutim, odlučna kad se umiješa »teorija odraza« s njenim dualizmom bitka i svijesti. (Primjedba uz ovo izd.)

232—267) i kasnije, u dosad najboljem prikazu posthegelovske situacije: »Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, (I. izdanje, 1939 — posljednje: 1958).

#### TENDENCIJE NOVOG UNUTAR GRAĐANSKE FILOZOFIJE

No, moguće je i nešto drugo, naime da građanska filozofija, ne napustivši nikada svoju povijesnu poziciju, ipak po najboljim svojim rezultatima tendira preko nje. To je slučaj sa samim Marcuseom u njegovoj sjajnoj knjizi: »Reason and Revolution. Hegel and the »Rise of social Theory«, Oxford University Press, 1941 — 2. izdanje 1954). U dubokoj je idejnoj vezi pokušaj unutar njegovog prevladavanja građanske filozofije u građanskim autorima s obnavljanjem Hegelove filozofije kao kristala građanske misli, ponajprije u diltheyevskom-historističko-relativističkom duhu, kasnije u smislu filozofske vjernosti, a stvarne nevjernosti, u interpretacijama Glocknera, Häringa, Kronera itd. — naposljetku, najvažniji u T. W. Adorna ili Joachima Rittera. Na tom putu neizbježno građanske filozofe susreće Marx. Pa dok se ponajprije pitanje postavlja kao, poslije Lenjinovih savjeta, u stvari prilično zakašnjela revizija socijal-demokratske i od nje preuzete sovjetsko-ideološke slike odnosa Marx—Hegel, dakle u okviru jedne specijalne historiografske teme marksizma (Bloch, Lukacs) —, kasnije biva jasno da se ne samo Marx može shvatiti jedino polazeći od Hegela nego da Hegel sam dobiva svoje specifično osvjetljenje već prema tome kako se shvate Marxove intencije. To pokazuje primjer najutjecajnije francuske interpretacije Hegelove filozofije i specijalno njegove »Fenomenologije duha« koju je poduzeo Alexandre Kojève (Koževnikov). Pod utjecajem njegovih predavanja od 1933. do 1939, u kojima Hegela tumači pomoću Marxa, Jesu, između ostalih, i pater Fessard, M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre, J. Hyppolite. No, suviše velikoj blizini u koju on stavlja Hegela i Marxa uzrok je u tome što su i on i najznačajniji među onima koji su pod njegovim utjecajem Marxa shvatili u okviru građanske misli i, što je još važnije, u okviru, katkad i izokrenute, kao u Sartrea, platonističko-hegelovske sheme-odnosa ontološkog

pojmovnog para esencije i egzistencije. Time su upravo svi oni predvidjeli ono što je već Marcuse jasno uočio kao povijesnu tematiku Marxovu, koja razbija mogućnosti buržoaske misli i traži novu ontološku orijentaciju.

#### ZAKLJUČAK

Iz gore rečenoga proizlazi: 1. da postoje nesumnjive anticipacije tematike Marxovih »Rukopisa«, koje indirektno dokazuju opću filozofijsko-antropološko-povijesnu orijentaciju Marxove misli; 2. da su građanski filozofi nastojali da s manje ili više tačnosti prilikom interpretacije iskoriste, u vlastite svrhe, tematiku Marxove misli u »Rukopisima«, koju su sovjetski ideolozi sasvim ispustili iz vida.

Zadatak marksističke misli danas jest da se u punoj mjeri iskoriste teme u »Rukopisima« radi boljeg, dubljeg, svestranijeg sagledavanja Marxove misli u »Kapitalu«. Svako omalovažavanje »Rukopisa« kao tek idejno-biografske, u kasnijem razvoju »prevladane« etape Marxove misli — ima fatalne reperkusije po filozofijski nivo marksizma. Staljinističko degradiranje marksizma na pseudoznanstvenu i pseudoteološku apologetiku nastaviti će da pomućuje duhove snagom svoje plitke, ali u svojoj osrednjosti plauzibilne dogmatičnosti, koja jednom za svagda odstranjuje plodnosno problematiziranje naoko sasvim osiguranog »fonda znanja« — ako mu se otvoreno i snažno ne suprotstavi izvorna povijesna Marxova misao. Upravo »Rukopisi« i čitava historiografska situacija oko njih garancija su očuvanja te izvornosti i instrumenat kritike svakog dogmatičkog tumačenja »zrele« Marxove misli.

## TRANSFILOZOFIJA: MARX I FILOZOFIJA

Filozofi su samo različito interpretirali svijet, sve je u tome da se on izmijeni.

11. teza o Feuerbachu (Werke, Bd. 3. Dietz, Berlin, 1959, s. 7).

1. SMISAO GODIŠNJICE  
JEST U PREUZIMANJU  
ZADATKA

Kada se u povodu 145. godišnjice rođenja i 80. godišnjice smrti Karla Marxa (5. V 1818. + 14. III 1883) obraćamo temi

marksizam i filozofija, ne bismo htjeli tek referirati idejno-biografske fakte njegovog života ni, manje ili više poznate, zgrade njegove nauke u historiji marksizma, nego bismo, preko teme njegovog djela vezanog za pitanje filozofije danas, pokušali pozvati na promišljanje jednog zadataka koji je, kao najveći i najosnovniji za nas kao ljude ovog vremena, on pred nas postavio. — Samo tako se odužujemo njegovoj veličini! Veliki čovjek se slavi kada se misli o njegovom djelu po kome je i u kome je on i za nas svagda prisutan, u kome je odjelovljena njegova veličina i naviješten zadatak za sve nas — jer istinitost stvari ovog djela daje nama datum svjesne suvremenosti, za razliku od pukog trajanja u vremenu. Marxovo djelo svjetlošću svojih otkrića — kao i djelo svakog velikog mislioca koje dopire u bit onoga što jest — uspostavlja i sreduje horizont našeg bivstvovanja, naš suvremeni svijet. Daleko od toga da bude samo niz spisa i knjiga, daleko, čak, od toga da bude samo »svijest« (tzv. subjektivna) o nečemu kao »realnom predmetu«, djelo mislioca je otkriveni svijet u njegovoj biti, pa se tu, i nigdje drugdje,

ona očituje u svojoj osebičnosti. Djelo mislioca za nas otvara skrivenu jednokratnu konstelaciju našeg povijesnog opstanka pa iznad svake autonomije, koja se djelu pridaje i obzirom na tzv. »realno« zbijanje — postavlja toponomiju — zakon mjesta za sebe i za nas. Po djelu smo svjesni svoga povijesnog mjesta, a po takvoj svijesti doista na njemu bivstvujemo. No, za to je potrebno da naš odnos prema djelu ne bude puko primanje rečenog (ma kako ortodoksna »citologija«), prosta recepcija gotovih, fiksnih recepata za življenje u kojima zamire život, nego da bude svjesni misaoni zadatak koji od nas zahtijeva da se kroz djelo mislioca odnosimo prema onome što je u djelu došlo do riječi, ali se u njemu nije iscrplo, nego ostaje tema-prilika za naše svjesno orijentiranje i opstojanje. Ta velika tema-prilika što je iznosi Marxovo djelo i u koju nam se valja mišlju i činom uključiti ako hoćemo da budemo ljudi svoga vremena jest: prelomna kriza povijesnog svijeta. Marx nam svojim misaonim djelom, svojom viješću pomaže da ishod ove krize bude uspješno pro-izvođenje novog svijeta kao prebivališta (etosa) naše neponovljive, jednokratne vlastitosti. On nas oslobađa od nas samih — jer radikalno, iz korijena našeg opstanka, iz iskonske povijesti, dovodi u pitanje sve ono što siluje, skućuje, okiva našu spontano-slobodnu, punu, ali jednostavnu vlastitost. Kao učitelj revolucije i njenih putova, Marx nas svojim djelom, svakom svojom stvarnom riječi-istinom, budi iz nekritičkog drijemeža faktičnosti i »pozitivne« svakidašnjosti na posao istinskog, autentičnog, slobodnog čovjeka dostojnog života koji, u ovo vrijeme povijesnog preloma, nije nešto neposredno dano, nego se do njega s mukom dopire, pa je kritički, iz krize ponikli, krizu prevladavajući, revolucionarno-praktički zadatak. — Određujući svojim otkrićem-djelom poprište našeg povijesno-suvremenog zbijanja, Marx nas oslobađa od svega gotovog, institucionalnog, postvarenog i strano-nadređenog za iskonsku, stvaralačku povijesnost po kojoj jesmo što jesmo i uopće jesmo kao ljudi.

2. INTERPRETACIJA MARXOVE MISLI Da bi ova oslobodilačka funkcija Marxove misli doista uspjela i novost njena za novi svijet, kao zbiljski-moguću budućnost, do riječi došla, potrebno je, i bit će potrebno sve do etabliranja slobodnog svijeta, odstranjivati enaj svagda iznova poduzimani interpretativni nanos na izvornu Marxovu misao koji u protivnika, ali i u pristalica kad nisu sasvim načisto s razmjerama našeg vremena ni s ulogom Marxove misli u njemu, dovodi do redukcije Marxovog djela na staru misaono-kategorijalnu strukturu i time na stari svijet koji ona »predstavlja«, »izražava« i time održava — a protiv kojih je Marx usmjerio svu svoju kritičko-misaonu strast.

Tema: Marx i filozofija, kao evokacija povijesnog značenja Marxovog djela u našem zadatku, nije tek jedna od mnogih mogućih tema ideološkog, filološkog, historijskog etc. karaktera, kao što bi mogle da budu ako ostanu pri pukoj riječi a zanemare bit rečenog, i ovakve analogne teme: »Marx i politička ekonomija«, »Marx i sociologija«, »Marx i prirodne znanosti«, »Marx i religija«, »Marx i teorija prava«, etc. etc. — teme koje neutraliziraju Marxovo djelo, institucionaliziraju ga i oduzimaju mu dinamičnost i životnost na račun akademskih ili birokratsko-prakticističkih aplikacija u okviru filozofijsko-znanstvenih disciplina ili pseudofilozofijske dogmatike. — Naša tema, pokušat ćemo to pokazati, pogađa živac, jezgru samog djela, iako se, uzeto čisto tematski-predmetno-stvarno, tako reći po indeksu stvari, u tom djelu govori više o drugome, manje o filozofiji.

Da bi se odnos Marxovog djela prema filozofiji uopće mogao sagledati kao jezgra samog djela i njegove funkcije u suvremenom svijetu na prelomu, — potrebno je metodički zgraditi, misliti, usmjerenom na bit djela, odstraniti dominirajuće interpretacije tzv. Marxove filozofije — koje, sve redom, uza sve razlike međusobno, traže u Marxa tako nešto kao filozofiju po tipu tradicionalnih filozofijskih tvorevina, sistematski, po disciplinama uređenih i jasno razlučenih od graničnih po-

dručja znanosti, morala, prava, religije, politike, umjetnosti etc.

Stojeći kao mislilac na prelomu svjetova u trans-svjetovnoj poziciji, dok mu je misao izvorno usidrena u podrijetlu svakog mogućeg svijeta, Marx je nerazumljiv onima kojima problematika luta unutar-svjetskim regijama, zadržavajući se sad ovdje sad ondje, no kojima je sam svjetovni horizont bilo neproblematičan bilo tematski dohvatljiv i shvatljiv unutar temeljnih »Weltanschauung«-a koji pripadaju starom svijetu i tumače ga. Marx je sav u onom »trans«-u, »preko«, koje nije metafizičko »prekoračivanje« granice fizičkog (što ovdje znači svega unutar-svjetskog), kako to još uvijek misli E. Bloch, nego revolucionarno ulaženje u omogućavajuće povijesno podrijetlo svijeta samog i iznošenje novog bar kao zadatka — obratom u »smjeru« povijesti, u djelu na vidjelo.

Bilo da se u Marxa traži neki, doduše poseban, svojevrsan »nazor na svijet« bilo da se baš on odbija u ime kritičističke, spoznajno-teorijske i logičko-metodološke funkcije navodnih Marxovih posebno znanstvenih naučanja i istraživanja, bilo da se zahtijeva sistematična izgradnja jedne znanostima (prirodnim i društveno-historijskim) poduprte ontologije (bolje: metafizike), bilo da se, pak, ova, kao i gnoseološka fundacija, kao i »nazor na svijet i život« (po tipu induktivno-metafizičkom ili kritičko-realističkom i aksiološkom) odbacuju u ime antropološko-egzistencijalne ili filozofijsko-historijsko-eshatološke fundamentalne koncepcije koja da, tobože, nosi Marxovu posebno znanstvenu i političku misao, makar više implicitno nego eksplicitno — u svakom takovom, i drugom još mogućem, filozofijskom utemeljivanju Marxove misli sadržana je 1. naivna supozicija da valjda i Marx ima nekakvu filozofiju ili bar nije u suprotnosti s nekom, po jednom od savremenih građanskih tipova filozofiranja, i 2. prepotentno, čak i kad je dobro namjerno, često riječju ne izrečeno, ali zato ne manje duboko uvjerenje da Marxa treba nekako dograditi ili dopuniti ili produpsti nekom filozofijom za koju on sam ili nije imao vremena od drugih poslova ili je, možda,

uopće, pomalo nebrizno stajao spram pitanja filozofije. Pri tom drugom slučaju govori se o podjeli rada Marxa i Engelsa, pa se ovom pripisuje da se više bavio problemima filozofije, dok je sam Marx, izuzev nešto u mladosti, bio više okupiran političko-ekonomskom problematikom. U svim tim shvaćanjima dolazi na vidjelo temeljno uvjerenje, naslijeđeno od njemačke socijaldemokracije, specijalno od Bernsteina, Hilferdinga, Kautskog, Adlera etc., po kome je Marx bio veliki politički ekonom, veliki naučenjak, veliki politički strateg etc., ali je, u filozofiji, u najmanju ruku, bar bio neodređen, pa se on može, već prema nahodaњу i sklonosti pojedinih interpreata, kombinirati sad s Kantom, s obzirom na spoznajno-teorijsko utemeljenje (Bernstein, Marx, Adler, Siegfried Marck, i dr.) ili s obzirom na etičko (Karl Vorländer i dr.), sad s Machom i Avenariusom, također s obzirom na spoznajno-teorijsko utemeljenje (Friedrich Adler, Bogdanov, A. Malinovski, Bazarov i dr.), sad s prirodnoznanstvenim materijalizmom Darwinove provenijencije i Haeckelovog tipa (Kautsky i dr.), sad s spekulativno-konstruktivno (bilo više pseudoidealistički, bilo više vulgarno-materijalistički) shvaćenim Hegelom ili, bolje, hegelovskom maniro (Deborin i njegova škola nakon revolucije; Todor Pavlov), sad s Tomom Akvinskim i Brentanom (u što je kao u moguće jedva Plehanov vjerovao) (kao kod Adama Schaffa, Baumgartena i drugih filozofa Istočne Njemačke), sad s mehaničkim materijalizmom francusko-prosvjetiteljskog i njemačko-putujuće-propovjedničkog tipa (elementi u Plehanova, Buharina, u Enčmena, Stepanova, Timirjazova, Akseljrod (Ortodoks) etc), sad u duhu induktivne metafizike Fechnera, Wundta, E. v. Hartmana bez njihova poznavanja posebnih znanosti (Kedrov i drugi sovjetski naturfilozofi), sad u oficijelnoj pseudofilozofijskoj i pseudoznanstvenoj dogmatici crkveno-hijerarhijskog tipa kojoj ipak nedostaje tehnički nivo, npr. neotomizma (u Staljina, Mitina, Rozentala, Judina etc.).

Pa i oni koji su, sami polazeći od legende o zrelom Marxu kao o političkom ekonomu, ne obazirući se

na »sitnicu« da je on »kritičar« političke ekonomije prilikom njenog sistematskog izlaganja, ovo zrelo doba nastojali izigrati na račun tzv. mladog Marxa, i oni su davali interpretaciju »ranog« Marxa (suprotstavljajući ga radikalno kasnom) kao antropologijski orijentiranog filozofa ili tražili odgovarajuću filozofijsko-antropologijsku fundaciju (klasičan je primjer Maurice Merleau-Ponty-a i J. P. Sartrea).

Umjesto s neopozitivizmom u smislu neopozitivističke »neomarksističke« devijacije, koja se nadovezuje na krivo shvaćenog Engelsa, kombinirali su sad Marxa s egzistencijalistički shvaćenim Heideggerom (Kojève, Marcuse u mladosti, Axelos), s personalizmom (É. Mounier), s vitalizmom (G. Sorel), s vitalističko-historicistički shvaćenim Croceom i Gentileom (A. Gramsci).

Ukratko, nije bilo značajnijeg imena suvremene filozofije čija se koncepcija ne bi interpretativno-kompenzatorno dovela u vezu s Marxovim djelom. Pa i u mnogo čemu istinita povezivanja Hegela i Marxa, koja su bar donekle bila vjerna stvarnoj genezi Marxove misli, misaono-razvojnog njegovom putu, terminirala su na kraju u hegelijanističko-filozofijskoj interpretaciji Marxovog kritičkog shvaćanja historije (kao u Lukácsa, K. Korsch, mladog Blocha). Ovaj posljednji je pokušao onda, u analogiji s Hegelovim idealističko-dijalektičkim sistemom, da dadе, nasuprot dogmatsko-naturfilozofsko-pozitivističkim devijacijama i vulgarizacijama, jedan sistem »dijamata« s ontologijom, kosmologijom, antropologijom etc.

Kako god ispale te solucije s obzirom na orijentaciju Marxove misli, svima im je zajedničko:

1. da pokušavaju interpretaciju s građanske filozofijske pozicije — ma koliko inače bili radikalni, npr., u politici — s građanske pozicije: prehegelovske, posthegelovske — da, dakle, ne vide novost Marxove misli;
2. da uopće ostaju u tradicionalnom elementu filozofije.

Interpretativni odnos prema Marxovim »motivima«, navelastito prema dvije teme: »Realizacija filozofije« i »Filozo-



fija i revolucija« može da u tom smislu bude ilustrativan i instruktivan.

a) Već prema svome temeljnom stajalištu »filozofijski« interpreti smatraju da se filozofija za Marxa »realizira« bilo u »znanostima«, bilo u »životu« shvaćenom kao izvor u uviranje duhovnih tvorevina, bilo u »ličnosti čovjeka«, bilo u »egzistenciji«, brižnom vođenju računa o autentičnom samobitku. Pa čak i kad »realizaciju« vide u identičnosti filozofijske refleksije s konstitucijom svega od strane transcendentnog, apsolutnog a ne mundano usmjerenog, života-svijesti, ili u konsolidaciji svijeta, kozmičkog i historijskog, u svim tim slučajevima — vrši se »realizacija filozofije bilo u reduciranim unutarstvjskim regijama, bilo u njihovim apsolutizacijama i hipostazama — na svaki način ovdje važi ono što je Marx rekao u tzv. teorijskoj partiji, političkoj partiji koja datira od filozofije naovamo (o mladohegelovcima i Mosesu Hessu): »Ona je vjerovala da može filozofiju ozbiljiti a da je ne prevlada« (Marx, Prilog Kritici Hegelove filozofije prava, u zborniku »Rani radovi«, Kultura, Zagreb, 1953, str. 79).

Pri tom valja paziti na ovo »prevladavanje« (Aufheben) koje nije puko ukidanje kakovo je na djelu, npr., u »realizaciji« filozofije u znanostima shvaćenim u scijsentifilčno-pozitivističkom duhu. Kao da je predviđao ovakvu verziju »realizacije-ukidanja«, Marx je na istom mjestu rekao: »Vi ne možete filozofiju prevladati a da je ne ozbiljite.«

b) Velika Marxova tema-motiv »Filozofija i revolucija« bila je također shvaćena benignije, čak i pri insistiranju na političkoj revoluciji, nego što joj to odgovara: ako je su-vremeni zadatak ljudskog mišaoonog bitka da su-djeluje na izmjeni svijeta kad stari svijet ništi njegovo dostojanstvo, onda je navlastiti poziv filozofije da se iz tumačenja i teorije

prevrati, ne u neposrednu praksu unutar institucija starog svijeta, nego u prekofilozofijsko, a ne mimofilozofijsko, revolucionarno djelovanje.

Nasuprot tome, interpreti su u pitanju »Filozofija i revolucija« shvatili filozofiju uglavnom kao:

1. »filozofijsku bazu«, »nazor na svijet«, koji prethodi revoluciji ili je prati i poslije nje (shvaćene uskopoliitičko-empirijski) »u čvršću« neposredne dužnosti izgradnje. Za radničku klasu i njene saveznike ona bi, prema tome, imala prosvjetiteljsko-pedagošku funkciju;
2. teoriju neposredno-empirijske revolucije (uz redukciju na učenje o državi, o partiji, o problemima strategije i taktike, o ideološko-agitacionim pitanjima etc.). Za radničku klasu i njene saveznike ona bi, prema tome, imala organizaciono-tehničku ulogu.

Da filozofija radikalno stoji u pitanju s obzirom na proces revolucije, koja nije samo politički fenomen nego ujedno i ekonomski, društveni, ideologijski etc. etc., i uz to, preko svake sumacije i sinteze aspekata — fundamentalno povijesno zbivanje novog svijeta — to, pri tom, interpreti-teoretičari nisu ni slutili.

Kakva je, dakle, veza i odnos između Marxovog djela koje nas povijesno individualira i filozofije ako taj odnos jest jezgra ovog djela?

### 3. MARXOV PUT PREVLADAVANJA FILOZOFIJE U ISKONSKO-PO- VIJESNO-SVJESNOM BITKU

Kao što je poznato, Marx je počeo s kritikom Hegelove filozofije još prije no što je upoznao područje ekonomske zbilje. Drugo je bila proširena legenda da je Marx u svojoj ranoj mladosti, tamo do 1842/43, bio, prvo, hegelovac, pa onda tzv. lijevi hegelovac pod Feuerbachovim utjecajem. Tematiku njegove disertacije vezali su mnogi uz hegelovstvo, a tematiku njegove »Kritike Hegelovog državnog prava« uz feuerbachovstvo. — Ovoj legendi doprinijeli su ne samo ne-

bržni biografski radovi (Mehringova, pa čak i Gustava Mayera) nego i neke, pogrešno shvaćene Engelsove izjave (u »L. Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije«), a nadasve izgubljeni smisao za pravi odnos Marxovog djela i filozofije. Iako je bilo poznato (štampano uz izdanje Mehringove biografije od 1933. kao prilog) da je Engels dao decidiranu izjavu da Marx nikada nije bio hegelovac (još manje je bio feuerbachovac), ipak se legenda zadržala u različitim oblicima sve do danas — baš zato, između ostalog, što inače nije na čistac dotjeran odnos Marxa prema filozofiji. Nasuprot tim shvaćanjima, valja odlučno reći: po svojoj biti već prvi Marxovi radovi (disertacija i »Kritika Hegelovog državnog prava«), a onda posebno i pogotovo oni objavljeni u »Njemačko-francuskim godišnjacima« 1844. (pisma Arnoldu Rugeu iz 1843, »Uz židovsko pitanje«, »Uz Kritiku Hegelove filozofije prava«), nisu više bili filozofijskog karaktera, nego izražavaju »u filozofijskoj frazeologiji« (kako to reče Marx u »Njemačkoj ideologiji«, 1845, Werke, Bd. III, Dietz Berlin, 1959, S. 217) njegovo trans-filozofijsko, ne anti ili a-filozofijsko stajalište.

Polazeći u disertaciji od, tematski određeno, postaristotelovske problematike (Epikur i dr.), rješava on zapravo pitanje koje muči i njega i sve druge posthegelovce, pitanje kako je moguće izvorno misliti nakon Hegela, znajući već tada ono što drugi mlado- i lijevohegelovci nisu znali, naime, da se ne može smatrati korakom naprijed ako se ova ili ona strana Hegelovog sistema, ili pak neko stajalište Hegelovih prethodnika, izgra na račun cjeline njegove filozofije. Ne, Hegel je za njega bio filozof kat'eg-zohén, filozof koji se ne može na filozofijskom terenu principijelno premašiti (možda se ovo ili ono može u izvođenju, u detalju, primijetiti, što pak nije načelno važno). Totalna Hegelova filozofija, koja u elementu pojma shvaća totalitet zbilje, može se prevladati i nešto načelno novo misaono reći samo ako se napusti medij filozofije uopće, ako se potraži »elemenat« u kome je moguće prevladati one nedostatke Hegelove filozofije koji proizlaze iz nje kao filozofije. Marx se ovako izražava u historijskoj slici:

»Temistoklo, kad je Ateni prijetilo opustošenje, pokrenuo je Atenjane da je potpuno napuste i da na moru, na drugom nekom elementu, utemelje novu Atenu.« (Karl Marx, Frühschriften, ed. Landshut, Kröner, Stuttgart, 1953, S. 14.)

Što je taj drugi element?

»Psihologijski je zakon da teorijski duh koji je u sebi postao slobodan postaje praktičkom energijom, istupa kao volja iz Amentejeva carstva sjena, obraća se protiv svjetovne, bez njega postojeće zbilje.« (L. c. S. 16.)

Kad se teorijski duh obrati protiv zbilje i postaje praktička energija, volja, — prestaje filozofija kao filozofija i realizira se, ozbiljuje se u svijetu. Tad svijet postaje filozofijski, tj. smislen a filozofija svjetovna — no »njeno ozbiljenje jest ujedno njen gubitak (Verlust)« (l. c., S. 17).

Nakon Hegelove apsolutne filozofije slijedi, dakle, praksa, ali ne slijepra, za razliku od »vidovite« filozofije, nego praksa koja je u sebe upila filozofiju, realizirala njen poziv, njenu funkciju pa ne ostavlja svijet kao svijet van filozofije, nego ga čini smislenim, filozofičnim — mijenja ga i njegovu egzistenciju, »svaku pojedinačnu egzistenciju, mjeri suštinom, posebnu zbilju idejom« (l. c., S. 16).

Svojom mišlju prakse Marx, kao 22-godišnjak, 1840/1841, daje odgovor na pitanje koje ga, kao posthegelovca, muči: kako je moguća misao poslije Hegelove apsolutne filozofije? Tako da bude, bar tako izgleda ponajprije Marxovim kolegama, mladohegelovcima: »filozofija« filozofije koju Hegel nije dao i nije mogao dati jer bi time razbio svoj filozofijski sistem svijeta uvodeći jednu trans-filozofijsku instanciju-refleksiju. Ova »filozofija« filozofije posljjednji je akt, transfilozofijski akt filozofije koja prelazi »u novi elemenat«, u samu zbilju.

U Marxovoj disertaciji nema riječi o Feuerbachu, pa je on u bitnom Hegela prevladao bez kritike koju je dao Feuerbach (tu je mjesto da se ogradimo od jedne legende koja još uvijek dominira u interpretacijama). Tek kasnije (1842/43) Feuerbach će svojim kritikama i svojom pozicijom nasuprot Hegelu poslužiti Marxu za razvijanje njegovog vla-

stítog stava, ali je misao p r a k s e na djelu i tu, bez Feuerbachove pomoći, a ta misao je, uz ostalo, jedan od centralnih pojmova Marxove misli.

Ako s jedne strane stoji totalna filozofija, a s druge strane svijet, onda smisljeno djelovanje u svijetu traži d e s t r u k c i j u filozofijskog sistema u ime njegove »realizacije«, koja je u Hegela prividna jer u zbilji ostaje sve po starom tako kako jest, samo što je zbilja uzdignuta spekulativnom hipostazom do apsolutnog pojma. S druge strane, Marx se ne zadovoljava da pokaže raskorak između filozofije i svijeta i da prvu, kao puku iluziju, u cjeltni odbaci — nego baš u filozofiji, u njenoj ambiciji oko smisla, nalazi kriterij kritike same zbilje, društveno-povijesne realnosti. Ako filozofija ne odgovara realnosti, onda ni realnost ni filozofija nisu u redu — onda ih valja obje kritizirati, jednu u ime druge. Hegel se zadovoljio time da dađe apsolutno objašnjenje svega što jest u filozofijsko-spekulativnom pojmu. No, realnost je time ostala u svojoj posebnosti, u pojedinačnosti neposredno lišenoj smisla — nedirnutu. Stoga, zaključuje Marx, ako realnost ne odgovara filozofijskoj ambiciji osmišljavanja, ako je ona besmislena, tad je filozofija samo kompenzacija, transcendentno-teologijska (momenat Feuerbachovog utjecaja) ove realnosti; drugim riječima: spekulativna filozofija, hoteci ostvariti humano-smisljeni svijet, sustaje i tačno odgovara otuđenom svijetu samom, štaviše, ona ga svojom transcendentnom kompenzacijom u stvari prima takvog kakav jest, petrificira ga pa je u biti apologetska. Iza spekulativne metode koja zamišljenom a ne zbiljskom subjektu-ideji daje sve stvaralačko, dok se zbilja srozava na rang pukog pasivnog predikata, skriva se konzervativna tendencija s obzrom na realnost.

Ako je tako u Hegela, još je to više slučaj u mladohegelovaca, koji vode svoje bitke na »ideologijskom« terenu i misle da će se time nešto izmijeniti u zbilji.

U ovom misaonom toku korijen je Marxove kritike Straussa, braće Bauera, Feuerbacha, Stirnera i, kasnije, tzv. istinskih socijalista (Mosesa Hessa i Karla Grünna). Tu je korijen misli o »ideologiji« kao iskrivljenoj svijesti koja

na ontologijsko-gnoseologijskoj razini odgovara neumnoj, besmislenoj, protusmislenoj, otuđenoj zbilji samoj.

Sam realitet zbilje Marx određuje ponajprije humano-transpolitički, zalažući se, nasuprot Hegelovoj filozofiji ustavne monarhije i političke slobode u njenom okviru, za humanu zajednicu, za »istinsku demokraciju« koja je prevladala momenat političkog, u kojoj je odumrla politička država kao izvanjski, otuđeni, čovjeku nadređen p o r e d a k. Ne zalaže se, dakle, ni za republiku ni za monarhiju (uopće ni za koji državni oblik), nego za ono što naziva »Gemeinwesen«, za što imamo presedan samo u ideji a n t i č k o g p o l i s a. Humana a ne legalno-politički-građanska sadržina lebdi Marxu pred očima u spisima »Uz židovsko pitanje« i »Uz kritiku Hegelove filozofije državnog prava« (ovdje je, opet, mjesto da se ogradimo od druge jedne fame da je Marx ikada bio radikalni demokrat građanskog tipa).

No, kriterij humano-smislenog u kritici zbilje i svijesti koja joj odgovara traži analizu same zbilje i onih njenih konzervativnih elemenata koji je održavaju i iz kojih potiču apologetske ideologije. Praksa koja traži izmjenu postojećeg stanja u ime humano-smislenog nije stvar svakog čovjeka, mada je u postojećim društvenim uvjetima svatko otuđen. Jer, netko se, kako kaže Marx u »Svetoj porodici«, osjeća dobro u otuđenju. Praksa kao revolucionaran obrat može se realno osloniti samo na one koji predstavljaju maksimum otuđenja, minimum ljudskog, ali mogu, jer im nije do toga da jednu klasnu vladavinu zamijene drugom, postići m a k s i m u m h u m a n o g a. Smisla lišena, ne-filozofijska zbilja otjelovljena je u proletarijatu, koji je motor »praktičke energije«, motor realiziranja filozofije, motor duha koji je postao volja. Nakon totalnog otuđenja dolazi totalno oslobođenje čovjeka kao samodjelatne, proizvodne ličnosti.

Iako Marx u »Svetoj porodici« već razrađuje svoje m a t e r i j a l i s t i č k o shvaćanje historije, čije je temelje dobio anafizom političko-ekonomskih učenja engleskih klasika, kao i kritikom Hegelove filozofije uopće, a posebno dijalektike, ipak je osnovni ton kritike još uvijek humanistički, analogan »profetizmu« Mosesa Hessa, pa Marx svoje stajalište naziva

»realnim humanizmom«. No, i pri takovom osnovnom tonu ipak je vidljivo da se u humanističko-filantropističkoj terminologiji, koja svoje podrijetlo vuče iz filozofije, skriva transfilozofijska osnovna Marxova intencija koja vodi k tezama »Njemačke ideologije«.

Već je Hegel vidio u sferi građanskog društva proturječja ekonomske prirode i opisao bezizlaznu dijalektiku tog društva:

(§ 246), uočio proturječja društvenog bogatstva i bijede i tendenciju pauperizacije puka i koncentracije bogatstva (§ 244), krizu koja nastaje usljed izobilja (§ 245), zakon populacije i industrijalizacije (§ 243), unutarnju nužnost kolonizacije (§ 247) — (G. W. F. Hegel, »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, S. 190—202).

No, on je mislio da se proturječja građanskog društva rješavaju vertikalno u državi kao zbilji etičke ideje. To mu je priječilo da postavi pitanje realnog ukidanja proturječja.

Marx je, sagledavši državu kao otuđeni izraz zbilje čovjeka, studirajući ovu zbilju, ponajprije transpolitički — došao sam do klasne strukture ove društveno-povijesne zbilje i dalje, ekonomskom lektinom uopće a, prije svega, genijalne Engelsove skice »Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije«, do ekonomskih odnosa u procesu proizvodnje kao temelja svih otuđenja, realnih i ideologijskih. »Studij zbiljskog svijeta« (prije svega fatalnih posljedica podjele rada na manualni i intelektualni, grad i selo, problema specijalizacije rada i odgovarajuće proizvodne tehnike etc.) postaje njegova preokupacija. S ideologijskim pitanjima je svršio, napušta »filozofijsku frazeologiju«, napušta osuđivanje zbilje u ime pravednosti i morala, humanizma etc. jer su za njega sve to ostaci svijesti koja odgovara dosadašnjem načinu proizvodnje i razmjene, njihov »izraz i simptom« (»Njemačka ideologija«).

Sad on polazi od zbiljskih individuuma u njihovoj povijesnoj situaciji, od razne razvitka njihovih proizvodnih snaga i od odnosa u proizvodnji koji im odgovaraju, dakle od pretpostavki, zbiljskih i materijalnih, koje

valja empirijski uočiti i spoznati, i to je, a ne neka filozofija, ma kakova ona bila, »materijalistički nazor na svijet koji empirijski promatra pa je stoga zaista kritičan« (Njemačka ideologija, Werke, Bd. III, Dietz, Berlin, 1959, S. 217). »Materijalistički nazor«: to ne znači opet nešto filozofijsko, nego isto što i »studij zbiljskog svijeta« za razliku od apstraktne, ideologijske spekulacije. Koliko jasno i, mogli bismo reći, brutalno, masivno Marx kritizira filozofiju, pokazuje ovo mjesto:

»Filozofija i studij zbiljskog svijeta odnose se međusobno kao onanija i spolna ljubav« (I. c., S. 218).

Može li se radikalnije napustiti svako puko tumačenje svijeta u ime studija zbiljskog svijeta, koji vodi revolucionarnoj izmjeni svijeta?

U svom razvoju od doktorske disertacije do »Njemačke ideologije« Marx je programatski zacrtao svoj kritički odnos spram starog svijeta, njegove filozofije i njegovih institucija. Na tom putu on nije jednostavno odbacio rezultate filozofije, nego ih je modificirao prema kretanju samog empirijskog materijala, ali, i tu je odlučna novost Marxove misli, s ciljem da taj empirijski materijal, tu društveno-povijesnu realnost prevlada, revolucionarno preobrati u kontaktu sa živim stvaralačkim povijesnim snagama. To, dakle, znači da Marx nije humano-smislenu i filozofijsku sadržinu bacio preko palube. Naprotiv, ta radikalna kritika filozofije bila je za njega pretpostavka ozbiljenja njene bitne ambicije.

Ne samo genetičko-dijalektički tretman zbilje, povijesne realnosti, nego i radikalizam kritike te realnosti, kako ih je on dokumentirao svojim kasnijim i glavnim djelima, pokazuju da Marx filozofiju prevladava, ne u smislu likvidacije i puke negacije, nego u smislu njene konačne realizacije. Nasuprot filozofijskoj, konstruktivnoj dijalektici izloženoj u Hegelovom sistemu, koja je sva proturječja i samu realnost na kraju harmonizirala i konzervirala, — zastupa Marx destruktivnu dijalektiku ekonomske sfere (i svih koje se na njoj grade) da bi pokazao kako stvaralačka povijesna sloboda (koju ponajprije ne vidimo, jer se najčešće ne reflektira i ne tematizira u prikazima neutralno doživljenog i misaono nediferenciranog pojma-proble-

ma »proizvodne snage« u Marxa) biva, doista, u direktnosti i spontanosti moguća tek sadašnjim i današnjim razvitkom ovih snaga, uz pretpostavku da čovjek surađuje na totalnoj revolucionarnoj izmjeni dosadašnjeg svijeta koji se u reificiranom i do ljudske iskonske slobode u cjelini povijesnog sklopa otuđenom obliku nadvio nad svoj izvor i prijeti da ga zatrpava. Povijesno zbivanje, oslobođeno svih otuđenja i postvarenja, nadmašuje dosadašnju pretpovijest i ljudskom odnosu spram svega što jest i onoga po čemu sve jest omogućuje direktan, ne zaobilazan (ne ideologijski i ne alienirani, ne institucionalistički) put u njegovo dostojanstvo. Filozofija, moral, posebna umjetnost, dosadašnji tip proizvodnih snaga, pravo, država, ekonomska sfera etc. ne mogu se u totalnoj revoluciji ukloniti drugačije nego realizacijom, to znači: svojim sadržajnim, bitnim povratkom u izvor svega zbivanja i svega što se već zbililo — u povijesnu zbilju, u povijesni sklop u kome sudjeluje i čovjek u svojoj praktičko-proizvodnoj biti.

S realizacijom, bar principijelnom, ideologijske sfere u cjelini — čiji je filozofija kao svijest totaliteta u njegovoj biti, ali samo svijest, paradigmatički slučaj — s realizacijom smisla, uma, plana, u realnoj ekonomsko-društveno-političkoj sferi, s ozbiljenjem zajednice neposrednih proizvođača — postavlja se kao vlastita tema misli koja je sudionik u povijesnoj zbilji, zbiljske misli i misleće zbilje, sama povijesnost zbilje koju nijedna »filozofija historije«, uključujući i Hegelovu, nije mogla misliti, kao što ni priroda u svojoj spontanosti nije mogla biti mišljena u »filozofijama prirode«. Povijest kao izvor epoha, proizvodnih snaga i odnosa čovjeka u proizvodnji, daleko od toga da se misli u temporalnoj prolaznosti (kako to čini historicizam) i daleko od toga da odigra bitno nehistorijsku ulogu apsoluta (kako to radi svaka esencijalistička, nadvremenska, metafizička solucija) — jest sama sobom odgovor na pitanje koje na kraju muči svaku filozofiju: zašto uopće nešto jest, a ne naprotiv ništa? U toj povijesti kao svjesnoj zbilji, kao svijesti bitka (u smi-

slu: genit. subjectivus i genit. objectivus) jedine se i prevladavaju humanizam i naturalizam, pa čovjek i priroda dobivaju svoje vlastito, koje nisu u dosadašnjoj pretpovijesti mogli imati. Sloboda nije stvar iznimna kao u dosadašnjem svijetu nužnosti, nego je medij višeg života i djelatnosti, a vrijeme dobiva svoju puninu koju je izgubilo u kvantitativno-formalnim relacijama — derivatima radnog vremena.

U ime takove perspektive Marx traži prevladavanje i ozbiljenje filozofije koja je, sa svoje strane, nešto slično mogla dosad pružiti samo u mediju otuđene, apstraktne ideologijske svijesti.

Razvojno-idejni put Marxov, koji se sabire u njegovom djelu, stavlja pred nas zadatak totalnog revolucionarnog obrata, zadatak prevladavanja starog svijeta i ujedno suradnje na novom.

Veličina Marxova je u tome što je u trenutku preloma svjetova htio da nas uči o nečem višem od filozofije, mada, razumljivo, vidljivom samo kroz filozofiju i njenu ambiciju: da na transfilozofijskom misaonom putu sudjelujemo na revolucionarnom iskonu novog, povijesnog svijeta.

Prve, još uvijek filozofijske anticipacije u tom pravcu mogu proizići samo iz promišljanja povijesnosti našeg povijesnog zadatka, iz jednokratne, nezamjenjive odgovornosti koja je na nama ako kao ljudi želimo odgovoriti bitnom zahtjevu vremena.

### EXKURS: POVIJESNA VREMENITOST U RUHU UTOPLJE (ERNST BLOCH)

**MARKSIZAM I REVIZIONIZAM** Mnogo je razloga zašto se i danas, stotinjak godina nakon Marxovog obrata u filozofiji, najpreči zadatak mišljenja koje nastoji dospjeti u bit suvremenog zbivanja sastoji u opreznom osiguranju primjerenog pristupa k biti, i, po njemu, u uspješnom izvođenju iz nje temeljne Marxove vizije prikrivene mrakom neprimjerenih revizija. Razumijevanje Marxove misli izvrgnuto je opasnosti revizije ako nije usmjereno smjerom biti same, ako nije poduzeto iz suvremenog zbivanja. Garancija uspjeha ne leži u filologijskoj tačnosti reprodukcije tekstova, naravno neizbježnoj, nego u blizini onome po čemu je Marxova riječ dobila značaj zakona za sve nas.

Obično se kao najupadnije navode politički interesirane revizije, no temeljni razlog revizionizma uopće, koji nadživljuje prolazna iskrivljenja, govori iz samog bitka svijeta, koji je u njegovoj otuđenosti iskonski povijesno otkrio Marx. Revizije označuju i iskazuju iskrivljenost svijeta kojem pripadaju, i tako, sa svoje strane, probuđuju smisao za Marxovu misao, koja ih suvereno nadilazi. Stalna opasnost revizije odaje zamašnost vizije.

Marxovo djelo, poneseno budućnošću kao vraćanjem čovjeku u zavičaj, iznosi na vidjelo novi vidokrug istinskog, svojskog zbivanja čovjeka što se spremilo u starom krugu otuđenog svijeta. Novo je dosad neviđeno, jer je skriveno, mada je bilo i jest u svemu što se zbiva. Novo nije tek sada i iznenada ovdje, ono je polat onog što je bilo, što nije prošlo, jer je buduće. Ono

je starije od starog, ali je vidljivo tek sada, kad je otuđenje potpuno, i to samo onda ako je vidljivo samo otuđenje. Zato »vraćanje iz tuđine« nije pomirenje s prošlošću jedne vječne sadašnjice (Hegel), naprotiv, ono je sama budućnost, po kojoj jest sve što jest. Za Marxa »vratiti se u zavičaj« znači dospjeti u ono, prebivati u onome što kao buduće nosi sve što je bilo i što jest, u blizini onoga po čemu jest. »Vratiti se« ne znači biti za sebe ono što se o sebi već jest (Hegel), bivstvovanje onoga što jest nije »vječno vraćanje istog« (Nietzsche), nego upravo oslobođanje od prošlog i pukog sadašnjeg za buduće što je u njima. Povijest kao zbivanje sklopa čovjeka i bitka nije kruženje kruga onoga što već uvijek jest, ona nije »razvijanje pojma slobode«, koja je sama tek učvršćena, gotova, prošla i sadašnja nužnost (Hegelov »pozitivizam«). Povijest je otvaranje zatvorenog, oslobođanje od prošlog i sadašnjeg za ono što je svagda bilo, ali kao otuđeno — prošlo, za ono što doista jest, ali kao otuđeno — sadašnje i svagdašnje, »pozitivno«, ustaljeno, ustajalo. Otušeni svijet za Marxa je svijet proizveden, svijet proizvoda, koji su se nadvili nad čovjeka, svijet nepokretljive nužnosti i faktičnosti, koja prikriva mogućnost slobode, iskonsku budućnost. Otušeni svijet je svijet bez budućnosti, svijet koji traje ali se ne zbiva, svijet u kome je napredak porast praznine.

Kroz krizu ovog svijeta mraka, tj. kroz potpunu razdvojenost čovjeka i bitka, tj. one »velike jednostavnosti ili jednog, što je nužno« (Bloch), dovršuje se i time sudbinski osuđuje jedna epoha koja — u sebi sadržeći i do kraja dotjeravši otuđenost sviju dosadašnjih epoha — satire budućnost i usitnjuje je u prah puke faktičnosti, neprestane prisutnosti i praznog trajanja, loše beskonačnosti sadašnjice, današnjice, svakidašnjice.

No, kriza kao bitni sud povijesti jest ujedno odlučan skok iz otuđene, podvojene sadašnjosti u zavičajnu budućnost, korjenito započinjanje i podrijetlo nove povijesti kao istinske povijesti oslobođene pretpovijesti što se dovršila.

Marx je zamijetio ovo svitanje budućeg i izrekao ga u svojoj revolucionarnoj vijesti. Od njegove vijesti započinje

nova povijest. Zato je danas najveća briga ona oko novosti smjera koji iskazuje njegovo djelo, rijetko saslušano iako čuveno.

Novost iskazanog svagda podliježe redukciji na staro i poznato ako nije preuzeta zbog svrhe što je u sebi nosi, nego se iskorišćuje za svagdanje clijeve i njima podređuje. Tako sudbina revizija Marxa, u prijatelja i neprijatelja, indicira situaciju otuđenosti kao pripijenosti za staro i nastalo, za poznato i povjerljivo, za faktičko i aktualno. Poznate su »filozofijske« revizije Marxa u empiriokriticizmu, novokantovstvu, novopozitivizmu, pragmatizmu. Revizije ne nastupaju svagda kao takove; tek mučna pouka života otvara oči za najdublje revizije, poduzete tamo gdje se čini da je briga o Marxovom djelu najveća. Ako će sutra, a možda još i danas, netko »kombinirati« Marxa s »egzaktnom logikom« mišljenja kao računanja, ukorijenjenom u svijetu sveopće kalkulacije, ili s egzistencijalističkim humanizmom i antropologizmom, kao pobunom protiv otuđenog svijeta sa stajališta ovog svijeta, — ne smije to začuditi onoga ko vidi da se tako dugi niz godina i danas još gotovo općenito propovijeda, kao Marxu najbliža, implicitna kombinacija Marxa i indikativne metafizike, prirodoznanstvenog materijalizma, odnosno neoskolastike. Plehanov, ironizirajući tadanje revizije, izrekao je jednom da se može očekivati kombinacija Marxa i Tome Aquinskog. Ako se primi na znanje odstranjeni završni teologijski momenat (koji je, uostalom, našao sekularizirani nadomjestak), ako se prozre pseudodijalektički formalizam primjera i crta, ako se ima u vidu tendencija potcjenjivanja i prešućivanja ne samo tzv. ranih Marxovih radova, koja je doista najinformativnija, i s njom u vezi poznato antihegelovstvo, nego i faktički poduzeto sistematsko odstranjivanje tzv. »humanističke« tematike »Kapitala« i pomno čišćenje »filozofijskih« tekstova od Marxove misli o ideologiji, otuđenju itd., a, s druge strane, porast interesa za »naturfilozofiju«, »formalnu logiku«, »realističku spoznajnu teoriju« itd., itd. — onda je ova kombinacija bila dosad — sociolog može potražiti uzroke — dominantan tip marksizma 20-tog stoljeća. Nije slučajno neotomist J. M. Bochenski smatrao da, uo koliko se raščiste neki doista nebitni računi oko termi-

nologije i uopće »tehničke« strane filozofiranja, sasvim se lijepo mogu složiti u nizu pitanja neotomizam i gore spomenuti tip marksizma. (»Mišljenja smo da dijalektički materijalizam sadrži čitavu grupu tvrdnja koje su iz temelja tačne i koje mi s njim dijelimo«, »Der sowjet-russische dialektische Materialismus«, Francke Verlag, Bern, 1950, S. 147.) U svakoj je filozofiji odlučno pitanje istine. O neznatnoj razlici između opisanog tipa marksizma i neotomizma, u tradiciji srednjovjekovnog aristotelizma, može se svatko uvjeriti ako uzme u ruke dosad najopširniji »marksistički« prikaz teorije istine u knjizi A. Schafa »Zur einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit«, Dietz Verlag, Berlin, 1954 (prijevod s poljskog).

U načelu svi pokušaji, implicitne, ili eksplicitne, svjesne ili nesvjesne revizije Marxa i »utemeljivanja« njegove misli izvan nje, u tradiciji ili u modi (kao da ona nije utemeljena u temelju svih temelja — u biti suvremenog zbivanja), izriču samo nemogućnost, naravno i samu dobro fundiranu interesom, da se dospije u novost njihove vijesti. Zainteresirana nemogućnost razumijevanja i sklonost reviziji imaju jedinu granicu u konačnom mnoštvu prošlog i ustrajno ponavljano jer sasvim opipljivo, iako od biti najudaljenijeg.

\*

BLOCHOVA MISAO »Riječ je o tome da se naučimo nadati«

Ernest Bloch<sup>1</sup> jedan je od suvremenih marksista, koji se trudi da otkrije i pronese primarnu Marxovu vijest da se

<sup>1</sup> E. B. počeo je objavljivati 1913. u časopisu »Die Neue Rundschau« (Berlin) i otada se, osim knjigama, javlja brojnim priložima u časopisima Berlina, Tübingena, Züricha, Münchena, Frankfurta, Beča, Praga, Basela, Amsterdama, Moskve i Mexika. Tako postaje internacionalno poznat. Za vrijeme nacionalsocijalizma prognan je iz domovine kao borac protiv imperijalizma i militarizma i vraća se tek 1948. Postaje profesor u Leipzigu i red. član Akademije znanosti Njemačke Demokratske Republike. Javlja se u časopisima: »Sinn und Form«, »Neue Welt«, »Aufbau«, »Deutsche Zeitschrift für Philosophie«, »Wissenschaftliche Annalen« i dr. Glavni su mu radovi »Geist der Utopie« (Duh utopije), 1. izd. München-Leipzig 1918, 2. izd. Berlin 1923, »Thomas Münzer als Theologe der Revo-

vlastitim putem dokući do izvorne Marxove vizije. Koliko mu je to uspjelo, a koliko i on plaća danak prilikama — vremenu itd., neka ostane otvoreno. Jedno je sigurno: među današnjim filozofima marksistima on je jedan od najbližih Marxu, jer je blizak onome što se doista zbiva.

Mi ćemo ovdje iznijeti temeljne njegove teze, prije svega, one iz glavnog mu djela »Princip Hoffnung«, i ujedno izreći neke primjedbe uz njih.

U nizu svojih knjiga, članaka, napisa, tako reći čitav svoj život, Bloch se bavio jednim fenomenom, koji mu je, bogatstvom onoga što sobom nosi, omogućilo da se približi primarnoj Marxovoj viziji — fenomenom utopije. Njemu su posvećeni, između ostalog, spisi: »Duh utopije«, »Thomas Münzer kao teolog revolucije«, »Sloboda i poredak«, a u djelu »Princip nada« dao je analogon Hegelovoj »Fenomenologiji duha« — jednu fenomenologiju utopijskog duha-čovjeka.

Utopija je za njega »snivanje unaprijed«. Pri tom se oslanja na izreku mladog Marxa: »... svijet već odavno posjeduje san o stvari, o kojoj treba posjedovati samo svijest da bi ga doista posjedovao (Marx-Engels, »Rani radovi«, Izbor, »Kultura«, Zagreb, 1953, str. 40). Utopija nije samo izgubljenost u iluzijama prividnog svijeta nego, prije svega, inten-

tion« (Thomas Münzer kao teolog revolucije). München, 1922, »Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozial-Utopien (Sloboda i poredak, Obrisi socijalnih utopija), New York, 1946. »Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel« (Subjekt-Objekt. Objašnjenja uz Hegela), Berlin, 1951, »Avicenna und die Aristotelische Linke« (Avicenna i Aristotelova lijeva), Berlin, 1952, »Christian Thomasius. Ein deutscher Geist ohne Misere« (Christian Thomasius. Njemački duh bez miserije), Berlin, 1953, »Das Prinzip Hoffnung. Fünf Teile in drei Bänden« (Princip nada. Pet dijelova u tri sveska), Berlin od 1954—59. Iscrpna bibliografija Blochovih radova nalazi se u »Festschrift« Ernest Bloch zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Ruggart Otto Gropp, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1955, S. 13—15. Usp. i »E. Bloch zu ehren« — Suhrkamp 1965, str. 395—403, sek. lit. l. c. str. 404—413. — Nakon prijelaza u Zapadnu Njemačku djeluje kao profesor u Tübingenu, objavljuje velikom produktivnošću nove tekstove. Sabrana djela mu izlaze u Suhrkamp-Verlag-u, Frankfurt/Main (dopunjena primjedba uz ovo izd.)

cija ljudskog opstanka spram budućnosti, ono »još-ne-svjesno«, »još-ne-nastalo«, što se kao iskonska mogućnost hoće dohvatiti, i tako nosi sve što čovjek čini. Utopija prvenstveno nije, za Blocha, ono što joj se obično pridaje u lošem smislu riječi, ona nije apstraktna slikarija i igrarija, »kula u zraku«, nego »anticipacija uopće« i tako obraćenost svijetu, »konkretna utopija«, koja djeluje u temelju čovjeka kao povijesnog bića. Zato se ona ne ograničuje na najpopularniji, najupadljiviji svoj oblik: na tzv. državne utopije. San o boljem životu prožima svaku vrstu anticipacija. Utopija je univerzalna i obuhvaća život u svim njegovim oblicima, političkim, tehničkim, umjetničkim, svakodnevnim. Utopijski momenat je sadržan u svakom rješenju koje nadolazi iz budućnosti, a ne iz prošlosti i samo još govori o budućnosti, na nju nagovara, k njoj poziva. Naravno, Bloch pri tome ne gubi iz vida negativni momenat utopijskog, ono himeričko i halucinantno, što zavarava i opija, tupi svijest i priječi odgovornost, što je sentimentalno, bez težine i težišta, tamno, apstraktno, lišeno zadatka. Kriterij razlikovanja apstraktnog i konkretne utopije nalazi Bloch u njihovoj povijesnoj funkciji, dakle, naposljetku, u odnosu spram budućnosti. Puka varka i nebitnost samo je ono što je strano i neprijateljsko budućnosti, što je zakleto prošlosti i sadašnjosti, i tako ispalo iz samog bitka pokrenutog spram naprijed. Indeks konkretnosti i bitka dobiva sve što jest ukoliko je bremenito budućnošću, ukoliko razbija puko još-opstojeće (Noch-Seiendes) i tako je prožeto poletom koji se izdiže iznad svakog, npr., u klasnom društvu statuiranog napretka.

Čovjek kao konkretno utopijsko biće jest biće čiji je bitak povijest.

Fenomen utopijskog nošen je iskonskom nadom (Hoffnung), očekivanjem onoga što nadolazi, što mora doći, jer već svagda jest što će biti, jer je bilo, i to prije svake prošlosti. Ova nada nije ništa iracionalno, nije puka želja bez temelja. Utopijsko uopće nije nešto što poremećuje granice misli i vjere. Misao nije suprotna utopiji, pogotovo ne misao koja odgovara bitku. Takova misao je sama utopijska, tj. utemeljena u budućnosti. Konkretna utopija je



misao budućnosti, mislena nada, »docta spes«, koja pripada onome što nadolazi. To je misao kao djelo budućnosti; utoliko je nadi suprotstavljeno sjećanje (Erinnerung), koje se orijentira prošlošću, i promatranje, koje vidi samo sadašnjost. Dok sjećanje i promatranje traže kontemplaciju i teoriju, n a d a prelazi preko nastalog, preko predmetnog k onome što je, samo nepredmetno, izvor svake predmetnosti. Mislena nada, istinsko mišljenje jest »prekoračivanje« (transcendencija) ne u onostrano, nego u buduće. Od Marxova vremena prevladan je apstraktni karakter utopije, puke transcendencije, pukog izlaženja iz faktičkog u ništa, i inaugurirano vrijeme konkretne utopije. U tom smislu za Blocha je marksizam »konkretna utopija« kao filozofija budućnosti, filozofija novoga. »Temeljna tema filozofije, koja ostaje i jest time što biva, jest još nastao, još neuspio zavičaj, kako se izgrađuje, uobličuje u dijalektičkomaterijalističkoj borbi novoga sa starim.« (Bloch).

Kako se utopija ne svodi na tzv. državni roman, ta je cjelina filozofije potrebna da obuhvati sadržinu onoga što se naziva utopijom. Stara filozofija bila je pretežno orijentirana prošlošću. Platonova »anamneza« ideja bio je njen genuini pristup onome što jest. Pa ipak, povijest je filozofije puna utopijskog. Tradicionalna suprotnost »pojave« i »biti« svjedoči o tome. Sve traženje »istinskog bitka« zato smisljeno završava u Marxovoj filozofiji. »Sve što na slikama nade nije iluzorno, što je realno moguće, vodi k Marxu, vodi... k socijalističkoj izmjeni svijeta.« P r a k s a, taj temeljni Marxov pojam, kojim se djelatna budućnost suprotstavlja promatračkoj sadašnjosti, ne označava samo život ispunjenog, od eksploatacije oslobođenog rada nego i života »s onu stranu rada«, života u stvaralačkoj »dokolici« (Musse) u kojoj se, lišenoj svakodnevnih briga, odjelovljuje, tj. u djelu sabire bitak čovjeka. Marx je iskazao uvjete-mjerila realne mogućnosti po kojima ono što je s t u realnoj mogućnosti dopi-jeva do »pozitivnog bitka«. Marx je ocrtao put kojim se dolazi u »zavičaj« (Heimat), u onu »veliku jednostavnost ili jedno što je nužno«. (Bloch).

U svom glavnom djelu provodi nas Bloch neuobičajenim putevima da bismo stigli do onoga što on naziva »istovetnost« (tematika III sveska), do »ispunjenog trenutka« (do »Jetzt und Hier«), do prave suvremenosti, s otuđenjem iza sebe, sa zavičajem pred sobom. Jer »utopijska volja« nije beskrajno teženje, ona hoće puno »nalaženje sebe u (Sich-Befinden) i puni »tubitak« (Dass-Sein). Taj »pozitivni bitak«, to »jedno što je nužno« ne misli Bloch, na Marxovom tragu, po modelu sadašnjosti, statičke prazne prisutnosti, nego kao ispunjenu budućnost.

To je, ukratko, misao Blochovog glavnog djela.

»PRINCIP-NADA« Sad bismo ukratko htjeli iznijeti široku, bogatu, začudnu tematiku ove fenomenologije nade i utopijskog.

U »Prinzip-Hoffnung« riječ je o snovima o boljem životu. Bloch ih ispituje i ocjenjuje počev od onih malih, svakodnevnih, budnih snova do velikog posljednjeg snivanja »o jednom što izostaje a nužno je«. To je onaj isti put Hegelov u »Fenomenologiji duha« od najneposrednijeg i ujedno najapstraktnijeg do posredovane neposrednosti, do najkonkretnijeg, u kojem duh sebe zna (Hegel) i čovjek koji se nada nalazi u ispunjenoj nadi sam sebe (Bloch).

Prvi svezak sadrži tri dijela. Prvi dio, pod naslovom »Obavijest«, uvodno iznosi dnevne snove »prosječne vrste« od mladosti do starosti, snove čovjeka s ulice i nesređene želje.

Drugi dio, najopsežniji odjeljak I-og sveska, utemeljuje čitavo djelo. Tu se istražuje »anticipirajuća svijest«, kategorijalna struktura nade. Naročito je važno poglavlje »Otkriće i nezamjenljivo notiranje „još-nesvjesnog“ etc.«, gdje Bloch ispituje odnos utopijske funkcije spram ideologije, arhetipa, idealnog, simbola, i izlaže kategorije »fronta« (onog što predstoji), »novum«-a, »ništa«, »zavičaja« i centralni problem onog »sada i ovdje«, koje je »najbliža blizina«, »najneposrednija neposrednost«, u kojem je sadržan »čitavi čvor tajne svijeta«. To nije tajna samo za nedovoljni razum, nasuprot kojem bi sama stvar bila posvema jasna, nego je to »realna taj-

na« samog svijeta, koji se u procesu nalazi na putu njenog rješenja. Još-nesvjesno u subjektu pripada još-nenastalom u objektu. Od poglavlja drugog dijela treba također spomenuti ono pod naslovom »Klica i temeljna linija«, koje sadrži dosad najbolji komentar jedanaest Marxovih teza o Feuerbachu.

Treći dio (»Prijelaz«) govori o slikama želja u ogleдалu. Tu iskrsavaju osvijetljeni izlozi, svijet bajki, uljepšane daljine na putovanju, ples, film — tvornica sanja, kazalište. Funkcija se želja mijenja prema klasnom podrijetlu zrcala. Drugo je ako je riječ o uljepšavajućem zrcalu koje odaje kako vladajuća klasa hoće ono što potlačena želi, a drugo je ako pročišćeno zrcalo potječe od naroda, kakav je slučaj bajki.

Kad slikanje boljeg života prelazi u promišljeni i slobodni nacrt, nalazimo se u pravom elementu nade, u planskim i temeljnim utopijama. O njima je riječ u II svezku, četvrtom dijelu (»Konstrukcija«, temeljne crte boljeg svijeta), koji iznosi povijesno bogat sadržaj, no ovaj ipak ne ostaje samo historijski nego je sastavni dio »kulturnog nasljeđa«. Bloch opisuje liječničke utopije zdravlja, fundamentalne utopije društva bez mužde i prisile, čuda tehnike i »zračne kule« arhitekture; on govori o Eldoradu i Edenu u geografskim otkrivačkim putovanjima, o željkovanim krajovcima kao adekvatnijem nam svijetu u slikarstvu i pjesništvu, konačno o utopiji jednog »Uopće« (Überhaupt) u mudrosti.

Konačno, III svezak, peti dio (»Istovetnost«) prikazuje željkovane slike ispunjenog trenutka u različitim dominantnim slikama morala, u često tako antitetičkim tablicama pravog života, u muzici, toj »umjetnosti najjače intenzivnosti života dovedene do pjevanja i tonova«, u pjesničkim figurama ljudskog prekoračivanja granica (Don Juan, Odissej, Faust, koji su na putu k ispunjenom trenutku). Pred nama, nadalje, iskrsava vitez tužnog lika, koji opominje u monomaniji sna i forsira u dubini sna. Pobrajaju se slike smrti, ove najveće suprotnosti utopijskom životu i pokazuje se humana srž religija u odnosu k oslobođenju od zla, s obzirom na slobodu za »carstvo«. Fantastička, istočnjačka slika prirode služi eksplicaciji obuhvatnog prostora zavlčaja: pri-

rode, a čitavo djelo Blochovo završava u centralnom pitanju onoga što je apsolutno vrijedno želje, u problemu najvišeg dobra. U utopiji svlje utopija, u volji za »jednim što je nužno« konačno se smiruje nada.

Tako Bloch utopiju nalazi svugdje, ona prožima život čovjeka, jer izvire iz nade, iz biti čovjeka usmjerenog budućnošću.

KRITIČKE PRIMJEDBE Fenomen utopijskog omogućio je Blochu uvid u primarnu temporalnu strukturu ljudskog opstojanja — u bitnu usmjerenost čovjeka budućnošću, koja pronosi istinsku bilost i istinsku suvremenost, za razliku od tradicionalne vremenitosti nošene prošlošću, tom »robnom kategorijom« (Waren Kategorie). Zato nalazimo u njega nove plodne »kategorije«: »fronta«, »novum-a«, »još-ne-svjesnog« (Noch-Nicht-Bewusstes; za razliku od psihoanalitičke u prošlost obraćene nesvjesnosti), »još-nenastalog«, (Noch-Nicht-Gewordenes), »ničeg« (Nichts; direktne suprotnosti konkretno utopijskom, no ujedno i »ničeg« kao mogućnosti koja razlabavljuje krutu zbilju), »svega« (Alles) ili »zavičaja« (Heimat) ili bitka (»Sein«) — nadalje: — »najcentralniju kategoriju« — »sada i ovdje« (»Jetzt und Hier«, »das Urproblem«) kao »blizinu« (die Nähe; »ono što svagda iznova započinje u blizini«) itd. Sve ove »kategorije« direktno iskazuju I j u d s k u vremenitost.

S tim u vezi filozofija kao ontologija ovog »Noch — Nicht« (Usporedi »Das Prinzip Hoffnung I, S. 23), filozofija obraćena svem bogatstvu utopijskog, nalazi svoj princip orijentacije u vremenju, to je filozofija novoga, budućnosti. Time je Blochu, gotovo jedinom od marksista, uspjelo pokazati u čemu se korijeni bitna novost Marxove filozofije za razliku od sviju starih i modernih.

Po Blochu marksizam kao filozofija novog jest docta spes, učena, tj. znanlačka nada. Što je »nada«? Bloch govori o nadi kao o afektu očekivanja, no pri lektiri njegove knjige odmah je vidljivo da on pod »nadom« ne razumije afekt među afektima, pa, na kraju, ni ništa, afektivno uopće, nikakav psihološki preparat, nego temeljnu strukturu ljudskog

bitka: usmjerenost spram budućnosti, prelaženje preko faktičke prisutnosti, dospijevanje u zavičaj. Za Blocha je čovjek biće koje se nada i zato nezaključeno, nedefinirano, nikakva stvar, oruđe, predmet, ništa što iza sebe ima sveodređujuću esenciju, naprotiv, njegova esencija predstoji mu, on se spram nje odnosi kao spram svog djela: ona je na »frontu«.

Ova Blochova teza moćno se suprotstavlja svemu esencijalizmu, no jer, kako ćemo još vidjeti, Bloch ne ispituje p o v i j e s n o s t čovjeka, pa i ne uočava neprimjerenost kategorija esencije — egzistencije povjesnosti, to mu se najednom misao kreće sasvim blizu egzistencijalizma, pa izgleda da on, poput Startrea, esenciju izigrava na račun egzistencije čovjeka. Naravno, sve ono za čim Bloch ide govori protiv egzistencijalizma. No, neprecizni terminološki momenat, o kojem će još biti riječi, poniknuo iz nedomišljenosti p o v i j e s n o g zbivanja, navodi na vezu s egzistencijalizmom. Sretno izabравši fenomen nade, koji doista indicira povijest, ne prelazi on k ovoj samoj, nego hipostazira fenomen i tako zastupa — htijući, ne htijući — faktičku bezesencijalnost, odnosno sekundarnost esencije u čovjeka.

No, kao Blochovu zaslugu treba svakako istaknuti da je on prvi među marksistima lišio »nadu«, »očekivanje«, »sjećanje« itd. afektivno-psihološkog sadržaja i pokazao da su one »intencionalni akti kognitivne vrste«. Značenje »raspoloženja« kao indikatora ljudskog opstojanja doista se ne može zanemariti.

Nadalje, Bloch je razumio da revolucionarni obrat u filozofiranju traži revolucioniranje filozofijskog govora, da »terminologija« nije ništa konvencionalno i neutralno, nego da »determinira« određen vidokrug bitka. Ipak (sad moramo spomenuti neke zamjerke, bolje reći neizvedene konsekvencije) sam je zastao na pola puta kušajući riječima — mislima koje izriču staro neposredno pridati novu misao. Bloch kao da ne vidi da s takovim temeljnim pojmovima kao što su subjekt-objekt, svijest-predmet, mišljenje-zbilja, esencija-egzistencija itd., itd., ne može izreći, primjereno izraziti ono što hoće. Naročito je poučan primjer u tom pogledu: »teorija«. Kad se čita Blochovo djelo, očigledno je da on pod »teorijom« ne razumije — ukoliko ovaj termin pozitivno upo-

trebljava — ono što tradicija pod njim shvaća i što sama riječ sobom nosi — naime čisto gledanje, kontemplaciju kao oblik misli koji odgovara bitku u horizontu prošlosti i sadašnjosti, bitku kao prisutnosti i predmetnosti. Zato povezuje, kad o njoj pozitivno misli, teoriju u složenicu s praksom, pa govori, npr., o »konkretnoj teoriji-praksi«. Ova složenica sigurno daje naslutiti novu funkciju misli i svijesti u Blocha, ali podjednako sigurno izraz zavodi ne samo čitaoca nego i samog Blocha u konfuziju, koja se još povećava kad povremeno riječ »teorija« ipak unekoliko zadržava prvotno značenje, mada bi Bloch htio da se od njega sasvim ogradi.

To isto tako važi i za sam pojam utopije koji Bloch proširuje do temeljne značajke ljudskog. Nazvati ono što Bloch zapravo izriče, naime p o v i j e s n o s t čovjeka, njegovim utopijskim elementom, znači jednostavno krivo ga nazvati. Dolazeći od bogatog iskustva utopijskog, apsolutizira ga Bloch i hipostazira ne videći da tako temelj temelja — povijest samu — prikriva a ne otkriva. Upravo njegovo razlikovanje apstraktne i konkretne utopije i traženje kriterija ovog razlikovanja pokazuje da se s utopijskim još ne nalazimo u temelju čovjeka, nego da i ono, pokraj svega ostalog, sa svoje strane svjedoči o tom temelju. Mi ne mislimo da je utopijsko specijalno podobno da iskaže bit ljudskog zbivanja. Na svaki način ne više nego nešto drugo, npr. strah. Čovjek nije u svojoj biti utopijsko biće. Ovako ga okarakterizirati značilo bi proklamirati vječnu udaljenost čovjeka od njegova »mjesta«. Tu ne pomaže razlikovanje konkretne od apstraktne utopije, jer i konkretna utopija kao »realno moguće« ipak izrazom, ako već ne sadržinom, iskazuje ni kad dostignutu budućnost, trajno, beskrajno teženje. Sam Bloch ovoj »lošoj beskonačnosti« suprotstavlja svoju kategoriju »sada i ovdje«. Zato, naprotiv, treba reći: čovjek je utopijsko biće na temelju konkretnog budućnošću nošenog stalnog boravljenja pri sebi, utopija je indeks zavičaja, koji prethodi otuđenju. Čovjek nije biće koje nema mjesto (topos) nigdje (u), nego biće čije mjesto jest u povijesti i zato već uvijek prebiva uz ono po čemu jest. Utopija iskazuje ispalost iz ovog mjesta, ona je privatni izraz prisebnosti. »Konkretna

utopija« je drveno željezo. To što povijesno zbivanje čovjeka iz vremenskog toka čini od budućnosti zavičaj ne smije nas zavarati ni zavesti da u utopiji, kao projektu nade koji nadilazi prošlost i sadašnjost i tako indicira zavičajnu budućnost, vidimo bit čovjeka.

Utopijski projekt je moguć na temelju povijesti, a ne povijest na temelju utopijskog projekta kao u Blocha. Dapače, ni istaknuta temporalnost čovjeka ne može još iscrpiti bit ljudskog, budući da se sama kao ljudska zbiva po ovoj biti.

#### POVIJEST I VREMENITOST

Samo ontologijsko ispitivanje biti čovjeka može uopće odati temelj specifične temporalnosti čovjeka za razliku od »ne-ljudskog«, »općeg« itd. vremena. Nadalje, zbivanje vremenitosti bića, koja, mada imaju svoju osebičnost, ipak pripadaju čovjeku, tj. njegovom svijetu (ekonomici, društvu, »nadgradnji« itd.), mora se dovesti u vezu s povijesnim izvorom onih bića (tako, npr., bivstvovanje robnih proizvoda s odgovarajućim im vremenom ukazuje, kad je sagledan »fetiški karakter robe«, na povijesnu konstelaciju ljudskog svijeta). Zato se pri ispitivanju vremena i raznih njegovih moda kao prethodni zadatak postavlja ispitivanje temelja ljudskog svijeta.

Iz svega toga proizlazi da bi Blochovo djelo tražilo kao posljednje svoje utemeljenje ispitivanje povijesti same s njenim temeljnim momentima »otudenja« i »istine«. Tek bi tada moglo postati jasno da orijentacija filozofije prošlosti, nastalim, itd., odnosno tradicionalna interpretacija vremena, nisu posljedica krive svijesti, nego zakon otudenog bitka čovjeka, da razlika između stare i nove filozofije, između otudenog i istinskog vremena odgovara razlici između otudenog i istinskog bitka. Tek ova ispitivanja omogućila bi razumijevanje Marxovog pojma »ideologije« i spriječila takvu apsurdnost, koju tvrdi Bloch, kakova je »istinita ideologija« (I. S. 171). Tek bi ga to konačno naučilo razlikovanju istine kao karaktera suda, koji se slaže s predmetom, tj. razliko-

vanju istine kao tačnosti od istine kao zbivanja bitka čovjeka, razlikovanju između zablude i otudenosti itd.

Unatoč ovih zamjerki, koje ne pogađaju samo nedomišljenosti, nego i time priznaju bogatstvo koje je Bloch otkrio, treba odlučno istaknuti da se u ovoj knjizi pokušava, na neobičan način za filozofijsku raspravu, uvlačenjem raznovrsne, naoko sasvim nefilozofijske tematike dnevnih snova, velikih utopija i utopijskih elemenata čitavog života, izgraditi marksistička dimenzija povijesti kao zbivanja novog — budućnosti kao izvora vremena. Mnoštvo raznovrsne tematike, nesigurnost izraza, svjedoči još o mislenim neprilikama autora, no sve to, pa i očite koncesije prilikama, vremenu itd., ne može spriječiti pozitivni konačni sud o Blochovoj pojavi u filozofiji marksizma.

Baveći se dugi niz godina fenomenom utopije, Blochu se ne samo otkrila pozitivna strana ovog inače i obično samo negativno ocjenjivanog fenomena nego mu se otvorio uvid u bit čovjeka, u povijest, što je, nakon temeljnih Marxovih vizija u tzv. ranim radovima, no implicite i u svemu njegovom djelu, gotovo iščezlo iz vida, tzv. marksističkih teoretičara. A ipak je povijest ono zbivanje koje izričući marksizam uopće iskazuje svoj istinski niveau. Blochova je zasluga što je otkrio, i sam ponio i nastavio bogatstvo duha što ga marksizam sa sobom nosi.

Ako ono što Bloch govori ne postane samo po sebi razumljivo za sve marksiste, ne može se nadati da će ikada marksistička filozofija iskazati sve što može, dapače, da će ikada dati veće rezultate. Nakon Blochovog djela, a posebno njegove knjige »Princip-nada«, dan je niveau marksističke filozofije, ispod kojeg ona može poći samo na svoju štetu. Bloch je doista, ne samo verbalno, pokazao da je marksizam nadmoćan nad nizom suvremenih filozofija.

Zato je Blochova knjiga utješna činjenica da se danas marksistički ne filozofira samo u duhu skolastike, induktivne metafizike, scijentifizma ili vulgarnog materijalizma nego i u duhu Marxa.

U svijetu rastuće praznine i pustinje, u svijetu koji se sav sastoji od skela, konstrukcija, u kojem su elektronski

mozgovi uzor ljudske misli, a korist i profit vrhovna i jedina vrijednost, u svijetu koji je izgubio neposredni bitak i postao »vrijednost« s kojim se računa — u takvom svijetu zastupa Bloch izvorno pravo čovjeka na san, na doku-licu, na slobodu s onu stranu materijalne nužnosti.

U svijetu u kojem je čovjek postao broj, stvor, roba, objekt proizvodnog subjekta, u svijetu u kojem čovjek, krajnje moćan, ujedno je i krajnje nemoćan, gdje proizvodi ljudi dirigiraju sudbinu čovjeka, u tom svijetu potpune otuđenosti čovjeka i dovršenog nihilizma bitka Bloch je istakao misao »ispunjenog trenutka«, onog što je najbliže, od čega, međutim, brzina, koja savladava prostore, kao samosvrha beskrajno udaljuje.

To je smisao Blochova pledoaja za ono »jedno što je nužno«.

Otkrivši niz mogućnosti marksističke filozofije, Bloch nije, na žalost, svagda u cijelosti iscrpio otkriveno. No, dimenzija utopijskog i nade, koju je tako naširoko pregledao, učinila ga je vidovitim, nedogmatičnim, svestranim, živim zastupnikom Marxove vijesti. U tom smislu Blochovo je djelo moćna protuteža svemu slijepom praktičizmu i pragmatizmu, svemu samozadovoljnom organizatorskom tehnicizmu. Bloch je pokazao da marksizam ne znači ni »realizam« sputan snagom faktičnosti, ni scijentizam pozitivnog, ni ekonomizam, ni tehnicizam — nego da kao historijski i dijalektički materijalizam izriče živo budućnošću, novošću i slobodom nošeno zbivanje svega što jest.

Po mom mišljenju, Bloch je najveći živući filozof marksizma<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Prije osam godina, predstavljajući misao Ernsta Blocha našim čitaocima, ustvrdili smo, suviše emfatički ali možda stvarno-sadržajno opravdano, da je on najveći živi filozof marksizma.

Stvarno-sadržajno opravdano, jer nitko drugi, inclusive G. Lukácsa, nije u svom djelu pružio kritički utemeljene pretpostavke filozofijskog posla, legitimiranu svijest ontologijskih i specijalno-metafizičkih okvira filozofijskog istraživanja. U postmarksovskom filozofiranju samo Bloch može sve svoje tematski posebne

analize, koje jedva da što unutarstvjetovno interesantno ostavljaju po strani, dovesti u direktni odnos i vezu s logičko-sistematski osiguranim temeljnim odlukama u smislu dijalektičkog materijalizma kao suprotnosti i pandana dijalektičkom idealizmu Hegela. Kod drugih, direktno-intencionalna predmetna istraživanja dopuštaju tek posredno zaključivanje, interpretativno domišljanje filozofijsko-sistematskih konsekvencija — naravno to tek u najboljim slučajevima: pri implicitnom hegelovstvu Lukácsa, Korsch, Marcusea, Frankfurtskog kruga i dr., čak i pri samo naoko orijentaciono jednoznačnom (»egzistencijalističkom«), u stvari dvoznačnom, ako ne i višeznačnom, disperzivno-kružićem Sartreovom reflektiranju. Ranije naturfilozofijske a sada en vogue antropologijske refleksije i teze — koje pretendiraju na genuino marksistički zaštitni znak — ostaju u ontologijsko-metafizičkom tj. filozofijskom pogledu, najblaže rečeno, neutralne: domišljanja, često predfilozofijske, najčešće vanfilozofijske motivacije, interesa i provenijencije. — Blochova filozofijska prednost pred svima tim pokušajima ili naprosto naporima nije samo u dubini misli i originalnosti teza nego, prije svega, u filozofiji primjerenoj egzaktnosti, tradicijom nošenih, modernom mišlju oplodjenih solucija formalno ontologijskog te kritičko teologijskog, antropologijskog i kosmologijskog karaktera.

Suvišna emfatičnost naše tadašnje prezentacije jest u tome što smo, ističući veliki udio i primos Blocha filozofijskoj fundaciji marksizma, propustili domisliti koliko je malo time učinjeno za dalje primjereno promišljanje stvari Marxovog mišljenja. Konsekvantno sprovedena mogućnost ovakvog tipa filozofijskog razumijevanja Marxovih intencija ostaje rječiti primjer bitnog promašaja. I Bloch sam, sa svim svojim prednostima pred ostalima koji se u imanentno filozofijskom duhu trude oko Marxova misaonog nasljedstva ima za povijesno mišljenje (i misaonu povijest) samo instruktivno značenje jednog radikalno i podrobno sprovedenog sustajanja tradicije pred iskonskim.

## POVJESNOST PROIZVODNIH SNAGA: MJERA OBRATA I »HUMANISTIČKO OBRAZOVANJE«

VERZIJE SOCIJALISTIČKOG  
SVIJETA I »HUMANIS-  
TIČKO OBRAZOVANJE«

Kad se postavlja pitanje  
»obrazovanja« koje je pri-  
mjereno čovjeku u njego-  
vom čovještvu, onda, danas

i za nas, odgovor zavisi od dominantne verzije temeljnog »projekta« socijalističkog svijeta u »izgradnji«, o izboru »sredstava« pri »realizaciji« njegovih zadataka. Tehnički jezik koji upotrebjavamo, kao derivat tradicionalnog ontologijskog mišljenja, već je implicite odluka s obzirom na takav »projekat« — ali, bez njega, ne bismo znali gdje smo, ne bismo bili ono što smo, ne bismo stajali pred pitanjem: da li nam je do ulaska u bitno ili do unutar-svjetočnih promjena, u stvari: prolongiranja situacije. Ispitivanje temeljnih »projekata« nije tek snalaženje u tzv. faktičkim mogućnostima nego je, kad je riječ o socijalizmu (bar postulatorno omeđenom spram starog živovanja jednom totalnom revolucijom), prekoračivanje factuma — u smjeru njegovog fieri. I tu tek pada odluka, jer je tu moguć obrat. Insistiranje na »humanističkom obrazovanju, još nije nikakva socijalistička solucija s obzirom na bit čovjeka — dok se ne ispita njegova »funkcija« unutar određenih svjetovnih verzija socijalizma.

»HUMANISTIČKO OBRAZOVANJE«  
NE MOŽE NADOMJESTITI  
TEMELJNO PITANJE POVJESNO-  
-SVJETOVNE ORIJENTACIJE

Jer, uzeti sami sobom,  
zadaci »humanističkog o-  
brazovanja« na fakulte-  
tima društvenih znanosti  
i nauka, a, ne manje,  
i na svim drugim fakultetima i visokim školama, na

školskim ustanovama različitih stupnjeva — zadaci i potrebe različito iznijansiranih, obujmom određenih, posebno usmjerenih tematskih kompleksa društvene misli u obliku »politicuma« i »sociologicuma« — određeni su, ne samo kod nas nego svugdje u svijetu, temeljnim zahtjevima života u znaku tehnološko-organizacionog oblika privrede u kojoj je dominantna ne samo mašinska tehnika nego tehnika koja sve više stoji u znaku automatizacije s jasnom perspektivom automacije. Ovakova privreda — kao nezaobilazni uvjet opstanka danas — ima svoje zahtjeve ne samo na privredno obrazovanje, na tehničko obrazovanje, nego na totalno obrazovanje čovjeka. I »društveni momenat«, »društveni odnosi«, »društvena komunikacija«, »više sfere«: filozofije, umjetnosti, morala itd. — sve je to »profilirano« ovim temeljnim zadacima vremena u kojem živimo. U cilju da svakom čovjeku razviju duh, usmjerenje, snagu za ispunjenje aktualnih zadataka — privreda i tehnika, odgoj i obrazovanje zajednički pridonose onome što svaki put od njih zahtijeva konkretna situacija.

Moramo biti na čistu s tim dominantnim povijesnim »projektom« vremena u kojem živimo. Sve kritike, koje bi ukazivale na nedostatke ovakvog »projekta« s obzrom na njegovo funkcioniranje i na reperkusije po život čovjeka, u biti su parcijalne i samo doprinose njegovom uspješnom održavanju. Ako pak polaze od nezadovoljstva s temeljnim »projektom«, sadrže one uvijek opasnost da se jednim korakom nađu van vremena, da budu sentimentalna reakcija, sentimentalna kritika vremena, koja se unaprijed sama osuđuje tj. diskvalificira kao ne-aktualna, ne-realna, ne-egzistentna. To nikako ne znači da nekakav primitivni politehnički uzor, s gledanjima tridesetih godina devetnaestog stoljeća, mora danas i za nas važiti kao ideal; naprotiv, mi možemo uspješno »funkcionalizirati« i najviše sadržaje obrazovanja, nastave i odgoja. Mi možemo i najviše »humanističke vrijednosti« i oblike »kulturnog rada« u kojima se gaje te vrijednosti efikasno mobilizirati za aktualne zadatke vremena i integrirati ih u »projekt«.

Kada bismo htjeli dobiti cjeloviti profil aktualnog čovjeka i u tom cilju dozirati stanoviti procenat eticizma i esteticizma u potpunom obrazovanju ličnosti kakva je danas potrebna, »prava«, zaista realna, onda bismo morali još dosta daleko ići u tom pravcu, uz nepriliku da nađemo na nerazumijevanje kod onih koji misle da su vrlo »realni«, koji se, iako imaju u biti isti »humanistički« ideal, još spram tog eticizma i esteticizma odnose kao spram nečeg što je za »naše pojmove« luksuzno.

U svijetu se danas mnogo troši, pri obrazovanju kadrova za ključne pozicije u privredi i tehnici, na tzv. superstrukturne momente »duha«. Smatra se, na primjer, da je jedan »svestran«, filozofijski i sociologijski obrazovan čovjek daleko bolji direktor stanovitog privrednog poduzeća nego je to uski ekonomski specijalist. Pravnici su, na primjer, u rukovodećim funkcijama privrednih organizacija poželjniji nego isključivi privredni stručnjaci. To ide tako daleko da su čak i pogonski inženjeri funkcionalno značajniji za unapređivanje postojeće privrede u cjelini kad imaju »šire poglede«, nego kad su samo usko vezani uz svoju profesiju. Širina »humanističkog obrazovanja« je zahtjev funkcionalnog odgoja, obrazovanja i nastave s obzirom na temeljne zadatke vremena, pa samo tromi primitivizam, koji nije svjestan vlastitog zadatka u ovom vremenu a ipak ga hoće, može olako gledati na probleme kompenzacije znanja i obrazovanja, njihove »više« operacionallzacije, naspram eventualno suviše usko zamišljenih planova i programa vezanih za stručno obrazovanje. U Americi se, na primjer, velika sredstva odvajaju za dalju izgradnju menedžera, rukovodilaca u privredi, na ključnim pozicijama »realnog« društvenog života, pa čak i za takvo obrazovanje kakvo pruža — historija umjetnosti. To nisu samo stvari mentalne higijene, iako je menedžerska bolest sigurno ozbiljna stvar. To su stvari boljeg, adekvatnijeg funkcioniranja čovjeka na radnom mjestu. Stoga se ne bismo suviše osvrtaali na neke naše i strane uskoće pri tretiranju pitanja »humanističkog obrazovanja«. One će jednog dana morati nestati u »pravilnom« profiliranju radnog čovjeka.

Riječ je o nečem drugom. Pitanje nije ovo: da li će se ili ne naći mjera »humanističkog obrazovanja« potrebnog za

današnjeg čovjeka. Pitanje je: kako zapravo stoji s tim osnovnim »humanističkim« konceptom koji je, s obzirom na probleme privrede i s obzirom na probleme obrazovanja i odgoja, pred našim očima, faktički, na djelu.

**PRIVREDA I ODGOJ** Antički i srednjovjekovni svijet ne poznaju čistu autonomiju privrede i privređivanja. Privreda je neprestano podložna zakonima koji dolaze iz državnog, političkog, religioznog, moralnog itd. života. Autonomija privrede je stvar novog vijeka. Tu se odbacuju vanjska determinacija i tu iskrsava težnja za samoodređivanjem privredne sfere (privredni liberalizam s lozinkom: »Laissez faire laissez passer«). U ovakvoj »konceptiji« odgoj nema neko naročito mjesto. Dominantna je teza da ne bi trebalo intervenirati u »prirodnu« harmoniju privrednog života, da bi odgojna intervencija značila narušavanje spontanog samoreguliranja u kojem stoji privredni kružni tok. I dalje: teza da su pojedini oblici i područja života međusobno izolirani, u sebe zatvoreni i podložni vlastitim neumitnim zakonima.

Socijalizam, kao kritički odgovor na ovo gledanje na privredu i čitav život, načelno mijenja odnos spram privrede, odgoja i ostalih oblika života. U Marxovoj ocjeni svjetovne situacije sve se podređuje ekonomskoj sferi kao fundamentalnoj, ali se ova sfera, baza svih ostalih oblika života koji po njoj imaju svoj »realitet«, sama podvrgava imanentnoj i tranzeutnoj kritici. Izlaskom iz autonomije »prirodnog«, kvazi-prirodnog, u stvari: društvenog ekonomskog kretanja, postavljaju se opet problemi »heteronomije« u privređivanju, ali na sasvim drugačiji način nego što ih je postavljala antika i srednji vijek.

**POVIJESNI KARAKTER  
PROIZVODNIH SNAGA** Prema Marxu, imanentna i autonomna tendencija sfere privređivanja, s njenim karakterom »prirodnog« zakona nezavisnog o djelovanju ljudi, revolu-

cionarno se ukida. Privređivanje postaje u perspektivi jedno s ostalim područjima života, oduzima mu se »prirodna« nužnost i autonomija pa se reducira, s obzirom na ljudsku intervenciju, na transparentnu operaciju, na kontrolu i plan. Spram privredne sfere postoji moguć totalan odnos, što zapravo znači: oslobođanje proizvodnih snaga od onih povijesnih okova — društvenih okvira kakvi su odnosi u proizvodnji. A s tim dolazi u središte povijesnog mišljenja i djelovanja pitanje »slobode za što«, pitanje karaktera proizvodnih snaga, između ostalog: pitanje povijesnosti tehnike (»materijalne«, mašinske ali i društveno-organizacione, ukratko: tehnike kao totalnog teorijsko-praktičko-pojetičkog »horizonta« sveg što jest). Drugim riječima, pitanje: što se zapravo oslobađa, kako duboko ide ovo oslobađanje?

**DVOSTRUK ODNOS  
SPRAM PROIZVODNIH  
SNAGA**

»Realne mogućnosti« vremena (to znači, prisutna predominacija starog kao neizbježne zbilje za svako danas i sva-

ko sutra) i, ujedno, totalno revolucionarno oslobađanje njih odnosno njihova najčešće neuočljivog izvora (mogućnost svih mogućnosti) — okvirno-konkretno predodređuju izbornu i ujedno neumitno dvostruki odnos spram proizvodnih snaga, odnos pristajanja-produživanja rasta u smislu »realnih mogućnosti« i odnos bitne izmjene koja »računa« sa starim ali radi njegovog preastajanja. »Izbor« (odsudna zgoda) odnosa, koji nije prepušten samovolji čovjeka, sabire »fik« (»ideju«-»uzor«-»projekt«) socijalizma i unaprijed oblikuje naš odnos spram kapitalizma, ali i našu unutrašnju vlastitu situaciju, one suprotnosti koje se, kao dosad nepoznate, nove, rađaju u koncepcijama, planovima i solucijama koje sama socijalistička izgradnja sobom nosi. Drugim riječima: »mjera« kritike kapitalizma »mjera« je gradnje socijalizma. U »prirodni« je dvostrukosti odnosa spram proizvodnih snaga da je socijalistički proces poprište borbe ovih »likova«-»projekata«, uz stalno prisutnu opasnost usudne devija-



cije u staro, koja je jedan od mogućih odgovora na pitanje »slobode za što«.

JEDAN OD MOGUĆIH ODNOSA, ODGOVORA-IZBORA: Prolongiranje starog tipa tehnike, tehnologije itd. kao cilj socijalističke revolucije. Odnosi u proizvodnji, koji smetaju razvoju tako shvaćenih proizvodnih snaga, moraju se izmijeniti da bi se oslobodilo ono što je, kao »realna mogućnost« već dano u okviru starih odnosa.

Dalja je konzekvencija ovog izbora da društvene znanosti i nauke, strogo predmetno omeđene, ako je socijalistička revolucija uspjela, nužno moraju imati manje značenja naspram prirodnih znanosti koje toliko doprinose razvoju ovako kvalificiranih produktivnih snaga da postavljaju »uzor« znanosti uopće te — kako se to danas općenito podrazumijeva — same važe kao paradigmatički oblik proizvodnih snaga.

Društvene znanosti, (ili bolje: poznavanje društva i umijeće reguliranja) bave se u ovoj situaciji onim što je postalo neposredno priručno i područno, čime se, bar u načelu, može nesmetano manipulirati, dok prirodne znanosti obrađuju zadatke i uvjete sveg napredovanja i rasta proizvodnih snaga, uvjete koji su u svojoj osebičnosti »vječni«, tj. ne mogu se ukinuti, iako se mogu transformirati.

Ono što će u ovoj perspektivi ostati od društvenih znanosti i njihovih zadataka kroz duže vrijeme — uz pretpostavku da je socijalistička revolucija u svojoj oslobodilačkoj kritici ekonomske »postvarenosti«, »materijalnosti«, materijalne stabilizacije i fiksacije produkcionih odnosa u kapitalizmu, zaista »ostvarena« — sve dok ne postane suvišan svaki ekonomski račun i svaka kalkulacija, jest nužnost mjerenja potreba zamjene »štoka« mašina, najprije u količinama rada, zatim u materijalnim količinama. Nužnost kalkuliranja korisnosti odnosno nekorisnosti ritma ograničenog nadomještanja ne izražava se više u terminima »vrijednosti«, kako je

to svojstveno ekonomskoj sferi u njejoj samostalnosti, nego prema svjesnom odlučivanju ljudi koji daju prioritet onomu što shvate kao aktualno-optimalno. Što će preostati od klasične znanosti autonomne privredne sfere: od političke ekonomije, bit će jedna »pozitivna prirodna znanost« koja će integrirati zakone organizacije i teoriju komunikacija sa zakonima individualne i socijalne psihologije, mentalne i fizičke higijene itd. Ovo je teza jednog od značajnijih i originalnijih, konzekventnijih marksističkih političko-ekonomskih radova, knjige Ernesta Mandela »Traité d'économie marxiste« (Julliard, Paris 1962, t. II, p. 432).

Prevladavanje političke ekonomije, o kojem s toliko patosa govori Mandel: »Marksistički ekonomisti svojataju sebi čast da budu prva kategorija ljudi znanosti koja svjesno radi na prevladavanju svoje vlastite profesije« (ibid.) — čini nam se ona »naturalističko-humanistička« mogućnost totalnog odnosa spram ekonomske sfere, mogućnost oslobađanja proizvodnih snaga (čovjeka-radnika i njegove produktivnosti, njegovog znanstveno-tehničkog odnosa spram prirode i društva itd.) u njihovoj novovjekovnoj verziji apsolutnog rada (čak i pod uvjetom pune automacije<sup>1</sup>, jer se »rad« ne svodi na svoju manualnu verziju, nego je specifičan odnos čovjeka spram svega što jest pa i spram sebe kao spram predmeta, svrhovita djelatnost u kojoj se predmeti, ali isto tako, i »subjekt« djelatnosti, neprestano mijenjaju pod vrhovnim zakonom zadataka jednog tehničkog projekta prirode (i svega što jest). I ta novovjekovna verzija povijesnog bitka kao Rada znači etabilarno, apsolutno postavljeno »postvarenje« i, konsekventno funkcionaliziranje čovjeka, uz supoziciju »stvarne«, za sve jednake »prirode« čovjeka kao historijske »supstancije-subjekta«, kao »stvaraoca« svega što jest, dakle, program pobede antropocentrizma i subjektivizma i, ujedno, objektivizma i disperzije čovjeka u univerzumu. To je verzija čovjeka kao »predmeta«, »materijala« i, ujedno, »autora« i »kreatora« rada u svim sferama života, s intenzivnim i ekstenzivnim razmjerima (planetarnim i dalje kozmičkim) o koji-

<sup>1</sup> Ne treba zaboraviti da je društvena organizacija rada u manufakturi omogućila mašinsku tehniku.

ma tzv. ekonomska faza novovjekovne povijesti — kapitalizam sa svojom idejom-motorom profita i viška vrijednosti — nije mogla ni slutiti. Naravno, ovakav »pantehnicizam«, apsolutno postavljeni »rad« kao temeljna »konceptija« karaktera proizvodnih snaga, ne ukida ekonomizam nego samo samostalnost i odupiranje »ekonomskih« odnosa kao smetnji razvoju proizvodnih snaga. »Relikvat« političke ekonomije, o kojem govori Mandel, jest prilagođavanje ekonomske znanosti zahtjevima totalne, ne više liberalno-kapitalistički ograničene, produkcije u rastu iz koje, bar u principu, iščezava sve više spontani, makar kvazi-prirodni itd. momenat.

To je pravi sadržaj »humanizma« — misao i zbilja čovjeka koji, s jedne strane, samo sebe svugdje susreće i zato je »slobodan«, koji nije determiniran ničim vanjskim jer je sam svoja vlastita determinacija, autodeterminacija, koji je ujedno i subjekat i objekat svega, »stvaralački« korijen samog sebe i svog predmeta, koji za prirodu zna kao za otpor akcije, gotu suprotnost, »ništa« koje valja »praktički« prevladati — ali koji, s druge strane, nema svoje posebnosti spram tako prevladljive: svagda iznova prevladavane prirode, koji nije drugo do samoprevladavanje ovakve prirode (humanizam = naturalizam) — jedno ništavno ništa u krugu »praktičnog« ništenja.

Bez obzira hoćemo li ovakvom projektu apsolutnog radnog čovjeka koji jest čovjek po apsolutnom radu, projektu koji se dolta »realno« ocrta pred nama, pripisati »slobodu«, »stvaralaštvo«, »praksu«, hoćemo li tu »praksu« sagledati samo znanstveno-tehnički ili je »olakšavati« stanovitom dozom eticizma i esteticizma u intermezzima radnog procesa (problemi oblikovanja »slobodnog vremena«), hoćemo li tog čovjeka lišiti njegovog historijskog porijekla ili ćemo, naprotiv, njegovo »humanističko« porijeklo aktivirati i mobilizirati za zadatke koji stoje pred »rastom« proizvodnih snaga, bez obzira na spretne ili nespretne solucije u svemu tome, — u ovakvom »humanizmu« imamo posla s onim iskonskim lutanjima, ne-istinama iz kojih nas je Marx htio izvesti u istinsku povijest, i to ne zato što bi u svemu bilo premalo »humanizma«, nego što je sam taj fundamentalni, odviše »humanistički« odgovor-

-projekt u temelju nelstinit (što ne znači da je ne-tačan s obzirom na »realne mogućnosti«), što je ne-ljudski (iako je »humanističan«). Reduciran na jednostavnu formulu on znači: htjeli bismo socijalizam koji bi imao sve »prednosti« kapitalizma minus kapitalističke odnose u proizvodnji, socijalizam s istim proizvodnim snagama kakve su i kapitalističke ali u porastu, socijalizam koji povlači za sobom, aktivira i maksimalno razvija tzv. materijalno i kulturno »nasljeđe«. Ovakva solucija nije tek filozofijsko-utopijska konstrukcija nego svakidašnji, »praktički« put kojim kao jednom stranom revolucionarnog odnosa, kao jednom »mogućnošću« prolaze socijalističke zemlje. Pa, kad se i kod nas u ime »humanizma« vrše kritike stanovitih pojava nesklada i posrtanja s obzirom na takav »projekt«, nisu one ništa drugo nego svjesna ili nesvjesna zainteresiranost za njegovo bolje funkcioniranje.

DRUGO RJESENJE: No, u Marxovom djelu i u samom NOVI POVIJESNI SKLOP životu koji se ne može sabiti u ovakvu radno-tehničku askezu apsolutne samodovoljnosti — apsolutne nedovoljnosti čovjeka, u životu koji se odupire reduciranju na svoju tehnicističku, antropocentrističku novovjekovnu verziju, nazire se jedna druga povijesna »solucija«, druga jedna konsekvencija Marxove kritičke ocjene starog ekonomskog sistema, starog društva, starog svijeta u cjelini.

Sa socijalističkim totalnim revolucionarnim stavom spram ekonomske sfere kao poprišta autonomnih, imanentnih zakona privrednog kružnog toka, s manipulativnom distancijom neposrednih proizvođača spram nje, sa šansom samoupravljanja na homogenoj (»demokratski« raščlanjenoj) razini društvenosti (zbog čega »centralni« plan ne proturječi »perifernom« samoupravljanju) tj. s mogućnošću neposrednog revolucionarno-intervenirajućeg odnosa spram ekonomskih procesa koji stihijski rastu u tzv. prelaznom periodu — dana je i druga mogućnost. Središnje pitanje socijalizma nije više, inače aktualno neizbježno, razvijanje starih proizvodnih snaga, uniformno, monokvalitetno pomišljenih od prvih ljudskih napora do danas i po uzoru na

proizvodne snage kapitalizma: samo primitivnijih ili razvijenijih<sup>2</sup> — nego izrastanje novih »produktivnih snaga«, na temelju uvida u njihovu povijesnost, u njihovu epohalnost, u njihovu individualnost i, prema tome, u povijesnu genezu čovjeka (a ne ljudsku genezu povijesti), uvida u povijesno-svjetovalni značaj revolucije koja sve staro u njegovom iskonu prevraća u novu proizvodnju, novi odnos čovjeka i stvari na temelju nove »verzije« bitka po kojem jesu i čovjek i stvari.

**SOCIJALIZAM I BITNA SLOBODA** Nasuprot verziji socijalizma kao razvoja proizvodnih snaga u njihovom »kapitalističkom« kovu (Bloch, Lukács) minus kapitalistički odnosi u proizvodnji i raspodjeli plus neposredno društveni odnosi proizvođača međusobno i raspodjela po njho-

<sup>2</sup> Osnovna teza marksističkog historijskog materijalizma je konkretna konstelacija proizvodnih snaga i produkcijskih odnosa koji odgovaraju njihovom razvojnom stupnju. U vulgarnoj interpretaciji proizvodne snage od početka povijesti do danas, i dalje, u perspektivi, imaju kvantitativni rast i kvantitativnu evoluciju, ali su, makar ranije primitivne a danas razvijene, sutra još razvijenije tj. na višem tehničkom nivou, bitno kvalitativno iste (uz sve modifikacije) od početka do kraja povijesti, dok su korjenito kvalitativno različiti samo odnosi u proizvodnji koji se »ekokom« mijenjaju, jedanput kao »azijski način proizvodnje«, drugiput kao antičko »robovlasništvo«, pa »feudalizam«, pa »kapitalizam«, pa »socijalizam« itd.

Ova teza, buržoaska reinterpretacija marksizma, koja dominira u udžbenicima historijskog materijalizma, promašuje klasična mjesta kod *Marxa* koji je jasno uočio kvalitativnu razliku između, na primjer, proizvodnih snaga feudalizma i proizvodnih snaga kapitalizma, sasvim dobro znao da je manufaktura, u smislu čovjeku primjerenog pristupa procesima produkcije »naprednija« od industrije, iako je industrija neminovna, vrlo dobro znao da proizvodne snage doista odgovaraju odnosima u proizvodnji.

E. Bloch je ovu razliku u tipu proizvodnih snaga opisao, pomalo nepovijesno, kao »šilerovski« i »geteovski« momenat. Jedan nastojl oko toga da se priroda eksploatira, drugi ne prenosi na prirodu odnose kapitalističke epohe nego je s prirodom u »povjerenju«. Kvalitativna razlika između proizvodnih snaga pojedinih epoha mora biti početna misao za razumijevanje onoga pred čim stojimo: za nas se, na kraju krajeva, ne radi više o razvijanju starih nego o otvaranju-otkrivanju novih proizvodnih snaga.

vom funkcionalnom značenju-ulozi-efektu u totalnom procesu proizvodnje, stoji jedna verzija socijalizma, ne kao oslobađanja od smetnji za neposrednu aktualnost onoga što je već nastalo i po svojoj biti jest svagda tako kako jest, što jest kako vazda bijaše — iako se ekstenzivno i intenzivno beskonačno razvija, nego verzija socijalizma kao izazivanja i unošenja novog u svijet i tako odgovaranja onom što nikada ne bijaše a ipak će uvijek biti i što bivstvuje kao buduće u svemu prošlom, sadašnjem i pukom sutrašnjem iako se u njima ne ustaljuje, verzija socijalizma koji nije »sloboda od...« ni »sloboda za...«, nego je sama sloboda: sloboda kao elemenat u kojem čovjek živi i s njim sve povijesno, elemenat povijesti a ne pretpovijesti, kako se Marx izrazio u predgovoru »Prilogu političkoj ekonomiji«, verzija socijalizma u kojoj, kako na jednom od najgenijalnijih mjesta svojeg opusa kaže Marx u »Osnovnim obrisima uz kritiku političke ekonomije«, proizvodnja ima »umjetnički karakter«, što ne znači nikakav kompenzatorni esteticizam uz osnovni tehnicizam, nikakav »estetski humanizam« kao varijantu jedne socijalno-psihohigijenske solucije, nikakav fridmanizam, nikakav fromizam ili frojdizam, kako ga razumiju bilo nadrealisti bilo Marcuse, itd. Ali, to ne znači ni pankreatizam čovjeka u smislu ocrtane antropološko-metafizičke doktrine, nikakvu aristotelovsku teleološki korekciju prethodno heteronomnog produkcijskog mehanizma — nego sabiralačko-sačinjavalačko odjelovljivanje-ustanovljivanje mogućeg, moćnog jer samoniklog, kao poprište stabilneta ljudi i stvari u njihovoj vlastitosti, kao »krajolik« prirode ne u njenoj fizikalnosti i geološkoj itd. tehničkoj iskoristivosti, nego prirode u njenoj nadpredmetnoj i vanpredmetnoj spontanosti.

**DVOJSTVO:** Da bi to zaista bilo moguće, da bi se to »REALNOST« i moglo zgoditi, nisu dovoljni parcijalni korektivni »humanističko-obrazovni« aspekti **REVOLUCIJA** intervencije u već odlučeni tok. Baš temeljnost i odsudnost bitno revolucionarnog, još ne-odlučenog od-

nosa spram proizvodnih snaga traži da vodimo računa o tome gdje smo, gdje živimo. Tako dugo dok je temeljno pitanje vremena još uvijek determinirano razvojem kapitalističkih zemalja, tako dugo dok se socijalističke zemlje u svom rastu i u svojoj izgradnji moraju orijentirati na držanje koraka s kapitalističkim zemljama, tako dugo dok još postoji pokraj socijalizma i kapitalizam, može ovakva »utopijska« perspektiva shvaćena kao dnevni zadatak ugroziti i samu klicu novoga. Stoga moramo živjeti u dvojstvu: pod zakonom »realnosti« mjesta na kojem smo se zatekli valja nam razvijati proizvodne snage u njihovom dosadašnjem obliku, podređivati naš bitni odnos i međusobne ljudske odnose zakonima privrednog rasta. Ne možemo »ukinuti« ekonomske kategorije, ma koliko, nakon Marxa, bili svjesni njihove prolaznosti, nego moramo uspostaviti vrlo plastične, vrlo pokretljive ekonomske zakone (na primjer, formiranja cijena u robno-novčanoj proizvodnji). No — istovremeno — ni na jednom »sektoru rada«, od školstva i oblikovanja slobodnog vremena do svakodnevnih privrednih zadataka, ne smijemo, ako nam je do novog svijeta, ni za trenutak živjeti u »realizmu«-fetišizmu »starog«, povijesno prošlog iako kronološki: postojećeg stanja. »Postojeće« stanje je zakon koji ne poštujući padamo iz realne situacije. Ali, samo u njenoj izmjeni prebiva novo.

Moramo tako »raditi«, ne samo zbog eksternih razloga i zatečenih stanja u socijalizmu nego, uz to, još i radi zadovoljenja osnovnih »potreba«, ne govoreći o »višim«, bez kojih se ne možemo približiti smislu događanja. Ali, uvijek i na svakom mjestu moramo to, radi bitnog, poduzimati s istinskom distancijom, koja nije udaljavanje nego revolucionarno približavanje biti tehnike i proizvodnih snaga, bez ikakve općinjenosti starim i naslijeđenim koje se, i kod nas, često shvaća kao novo. Upravo »slobodno vrijeme« s onu stranu »radnog vremena« može, u težini dvojstva ispunjeno bitnim, izmijeniti karakter radnog procesa u smislenu proizvodnju »konsistentnih« bića.

»HUMANIZAM« Što smo do sada pokrivali kao »humanistič-  
 »NOVI SVIJET ko obrazovanje«, mora — pod tim vidom — postati nešto mnogo manje po patosu; nešto mnogo više po sadržini: prisutni trenutak iskona novog svijeta. U njegovo ime ne smijemo dekorirati »humanističkim« korekcijama tzv. realne mogućnosti razvoja; »humanistička« konkurencija s »realnim« ne dovodi do bitnog, ona, naprotiv, deproblematizira i učvršćuje »zbilju«. A, isto tako, ne smijemo ono jedino bitno projicirati u daleku, nedostižnu, irealnu »budućnost«: samo ako je ono u nama i među nama, ako se bitna budućnost zbiva kao vrhovni zakon naše sadašnjosti, mi već novo-svjetovno su-vremeno bivstvujemo svoju povijesno jednokratnu »specifičnu razliku« spram onog što je »realni«, stari svijet, »kapitalizam« »napravio« iz nas.

IV  
POVIJEST

## POVIJESNI ODNOS I POVIJESNO MIŠLJENJE

TEMA: Temeljni zadatak suvremene filozofije  
POVIJESNI SKLOP jest misaono dospijevanje u nešto  
neobično jednostavno, toliko jedno-  
stavno da izmiče svakodnevnoj, na »predmete« u svijetu  
usmjerenoj svijesti — mada omogućuje i njih i svijest. To  
jednostavno i najjednostavnije jest povijesni sklop u  
koji se uklapaju: bit čovjeka, bića i bitak sam. Povijest  
nije drugo do zblvanje odnosa biti čovjeka, bića i bitka.  
U strogom smislu, povijest je odnos, naravno, ako se pod  
njim ne razumije formalizirana relacija relata, u koju može  
ući bilo što, nego izvorna punina po kojoj sve povi-  
jesno jest. Ovaj odnos nije nešto naknadno što pred-  
postavlja samostalno bivstvovanje čovjeka, s jedne, a bića i  
bitka, s druge strane. Povijest kao odnos tek uspo-  
stavlja bit čovjeka u njenom posredovanju između bitka  
koji se odjelovljuje u svijetu i bića koja po njem  
jesu, tj. nastupaju u svijetu.<sup>1</sup>

Zadatak je, dakle, suvremene misli kako bi doista bila  
s izvornim vremenom svoje povijesti, da razmotri putove  
kojima filozofija danas nastoji dospjeti u bit povi-  
snog svijeta, u odnos u kojem već svagda jesmo kao  
ljudi, mada u našem vremenu najčešće i pretežno tako da  
smo od njega najvećma udaljeni, njemu otuđeni. Iskustvo  
otuđenja (sabrano u filozofiji) jest izvor težnje  
za dospijevanjem u jednostavnu, skladnu  
puninu povijesnog bivstvovanja. Putovi dospi-

<sup>1</sup> Prema tome, povijesni odnos omogućuje subjekat-objekat  
relaciju, a nije, kako, između ostalih, misli i E. Bloch, ova rela-  
cija izvor povijesti.

jevanja u bit izabiru se prema iskušenom razmjeru otuđenja. Svako prerano sužavanje obzora krize vremena, koja nam imperativom maksimalnog rada i poslovanja priječi da sabrano otčitamo njenu bit, odvodi nas s puta u povijesni odnos. Za pravo putovanje potrebni su orijentacioni znaci. Kriza vremena očituje se u filozofiji kao kriza orijentacije. Sve, dakle, ovisi o tome da se tako orijentiramo kako bismo uz mogli promišljati ono što je temeljni zadatak. *Marxovo* djelo — jer se obraća otuđenju sa stajališta izvorne zavičajnosti, prisebnosti i istinitosti čovjeka, jer mu pridaje ono što mu pristoji, a ne smanjuje i ne preuveličava ljudsku bit — podobno je da nas nauči orijentaciji, da nam naznači misaoni put.

**PRAKSA I ODNOS** Svaka filozofija, ma kakova njena orijentacija inače bila, kao filozofija sprovodi, makar samo implicite, neka određenja bitka (biti, bivstvovanja) svega što jest i biti čovjeka (načina bivstvovanja čovjeka). Ova konstitutivna dvojna struktura filozofije uopće sama sobom ukazuje kako na odliku ljudskog bića pred svim ostalim bićima tako i na »prisutnost« bitka među bićima posredstvom biti čovjeka. To znači: za nas ljude moguće je govoriti o biti čovjeka samo s obzirom na bitak sam, i obratno. Ili, drugim riječima: da bitak bivstvuje, »dokaz« je to što čovjek jest. I Marxova misao, podrijetlom filozofijska, pokazuje istu konstitutivnu strukturu: određujući bit čovjeka kao pro-iz-vodnju (Praxis), iznosi Marx ujedno i »sliku« bitka kao proizvodne prirode, materije u »samokretanju«, materije kao »samodjelatnosti«. Ako, u skladu s Marxovom mišlju, nastojimo opisati jednostavne elemente prakse u njenoj filozofijskoj, tj. ontologijskoj (bivstvenoj) dimenziji<sup>2</sup>, a ne tek u ekonomskoj, tehnologijskoj, industrijskoj, (u užem smislu) materijalnoj, tad, doduše, biva implicite izložen čitav povijesni odnos — i to iz gore navedenog razloga dvojne strukture filozofije, koja indicira puninu zbiljskog odnosa — ali time još nije explicite

<sup>2</sup> Kao što smo to pokušali u našoj studiji »Bit čovjeka i njegovo otuđenje u građanskom svijetu« (u ovoj zbirci).

temom misli postala cjelina njegova, pa ostaje opasnost da se jedan njen momenat izolativno i apstraktivno izigra na račun drugog. Puno značenje određenja biti čovjeka kao pro-iz-vođenja (pro-ductio) vidljivo je tek kada se promisli uklopljenost biti čovjeka u cjelinu povijesnog sklopa. Cjelovitost ove cjeline odlučna je tema povijesnog mišljenja. Povijesni odnos, po kojem jesmo što jesmo, najpreče je pitanje suvremene filozofije, ako je ona prethodno bar donekle, na čistu s određenjem biti čovjeka kao s pro-iz-vođenjem.<sup>3</sup>

**ODNOS** Bit čovjeka kao praksa ili proizvođenje jest odnos, i to kako odnos spram bića (stvari-»vjeti«, oruđa, oružja, životinja itd.) tako i odnos spram onog u bićima što čini da su bića, a ne nebića. Kad se ne bi odnosilo spram ovog u bićima, ne bi se čovjek uopće mogao odnositi. *Marx*, kao učitelj prakse, kaže u »Deutsche Ideologie« (u zborniku »Der historische Materialismus«, II. Bd. Leipzig« 1932, s. 21) »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier verhält sich zu nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis.« »Gdje opstoji odnos tamo on opstoji za mene, životinja se ne odnosi ni spram čega i uopće se ne odnosi. Za životinju ne opstoji njen odnos spram drugih kao odnos« (usp. *Marx-Engels*, »Rani radovi«, izbor, Zgb., 1953, str. 297).

Iz ovog odlučnog Marxovog stava proizlazi određenje proizvodnje (biti čovjeka) kao djelatnosti koja izvodi bića iz bitka i ujedno, samim tim, izvodi bitak iz bića u kojima je prethodno sadržan, naravno ne kao svojstvo među svojstvima bića (ili: kao biće među bićima), nego kao i bit bića, bivanje bića, bivstvovanje bića, tj. kao ono da bića jesu a ne da nisu. Kad kažemo: proizvodnja proizvodi bića iz bitka i ujedno ona izvodi bitak iz bića, — rečeno je u svakom slučaju nešto drugo, no to ne protu-

<sup>3</sup> Da bi dosta uspjeli ući u povijesni odnos i tako postali pravo suvremeni, uvjet je da ga istinski razumijemo. Njemu zadovoljiti možemo danas samo na putu filozofije. Što će od nje same na tom putu postati, zavisi od onoga k čemu je na putu.

riječi sebi tako da bi se isključivalo, naprotiv, proizvodnja kao odnos spram bića zbiva se na temelju odnosa spram bitka, tj. proizvodnja je oboje.

U gornjem je bilo riječi o odnosu spram bića i bitka, kao i o biti čovjeka. Što je to odnos, u njegovoj izvornoj, tj. povijesnoj punini? Da bismo to razumjeli, potrebno je sada promisliti koja jednostavna ali odlučna određenja u sebi sadrži odnos kao odnos.

**ODNOS KAO ODNOS SPRAM BITKA I BIĆA** Pođimo od citiranog Marxovog teksta. Što to znači da se životinja ne odnosi? Zar ne bismo mogli reći da životinja ima različite odnose spram svoje okoline (npr., kad se brani, kad se zaklanja, kad bježi, kad napada itd.)? Mi to faktički svakodnevno kažemo, pa ipak misli Marx da se životinja ne odnosi! I dolista, u strogom smislu riječi, ona se ne odnosi, jer je sa svim svojim postupcima tako uključena u zbivanje okoline da nema »tačke« s koje bi okolinu kao okolinu sagledala, tj. da nema mogućnosti da se stavi nasuprot okolini kao takovoj. »Životinja se ne odnosi«, to znači: ona ne može istupiti iz sadržanosti u okolini (tj. među bićima), ona ostaje biće među bićima, a nema istup do bića kao bića, do onog po čemu bića jesu bića. Kad Marx kaže da se »životinja ne odnosi« »spram drugih«, spram bića, onda to znači da životinja nema odnos spram bitka.

U punom i pravom smislu samo se čovjek odnosi, tj. on može nešto (aliquid, ens) uzeti kao nešto, on može biće primiti kao biće. Kad se promisli što u najjednostavnijem smislu znači »odnos«, onda je vidljivo da je on odnos spram nečeg kao nečeg. Dakle, ne puka relacija (sasvim formaliziran odnos) između relata, nego odnos između dvoje, pri kojem se jedno odnosi spram drugog tako da drugo uzima kao drugo i time ujedno sebe razlikuje od drugog kao drugog<sup>4</sup>. U izrazu »kao« sadržano je ovo: nešto

<sup>4</sup> Tako je odnosom spram drugog kao drugog dana mogućnost da se čovjek kao biće u odnosu odnosi spram svoje biti: (isto, samo u konkretnom pogledu međuljudskih odnosa, izražava Marxova primjedba: »U stanovitom je pogledu i s čovjekom kao s ro-

kao nešto nije suprotnost nečem, nego ničem (nihil). Kad pitamo za nešto kao nešto, za biće kao biće, pitamo za ono što je, poput ništa, drugačije od svih bića i nadilazi ih, pitamo za bitak bića, tj. za ono u biću što ga čini bićem, a ne nebićem.

**ČOVJEK KAO BIĆE JEST PO ODNOSU, A NE ODNOS PO ČOVJEKU KAO BIĆU**

Iz analize odnosa kao pravog odnosa proizlazi da je on odnos čovjeka kao bića spram drugih bića i bitka. No, o cjelovitom odnosu kao odnosu moguće je samo uvjetno govoriti kao o ljudskom odnosu. Odnos je svagda odnos troga: čovjeka, bitka i drugih bića. Tek na temelju cjeline odnosa odnosi se — u strogom smislu — čovjek spram bitka i bića. Čovjek kao posebno biće konstituira se odnosom.

**RAZLIKA BITKA I BIĆA I BIT ČOVJEKA**

To znači: čovjek jest po odnosu. Čovjek je čovjek ukoliko se odnosi. Bit čovjeka jest odnos. No, bit čovjeka nije ništa samo ili tek ljudsko; u njoj je uključeno dvoje: odnos spram bitka i odnos spram bića, kao i ono treće i odlučno: ono što omogućuje kao sam odnos ovaj dvojaki odnos. U odnosu čovjeka spram bitka i bića sve ovisi o odnosu samom između bitka i bića. Bit čovjeka kao odnos jest bivstvovanje razlike bitka i bića.

U odnosu kao odnosu sadržano je troje: bit čovjeka, bitak i bića (ljudska i ne-ljudska). U tome je punina pravog odnosa za razliku od praznine formalizirane relacije relata.

bom. Kako na svijet ne dolazi ni s ogledalom niti kao filozof Fichteove škole: Ja sam ja, — čovjek se prvo ogleda u drugom čovjeku. Čovjek Petar, tek kad sebe dovede u odnos prema čovjeku Pavlu, kao svom bližnjem, dovodi i sebe u odnos prema sebi kao čovjeku. Ali mu na taj način sam Pavao s mesom i kostima, u svom pavlovskom tijelu, važi kao oblik u kome se ispoljava rod čovjek«, »Kapital«, I, Zgb., 1947, str. 18, primj. 18).



ODNOS I SVIJEST  
KAO SVJESNI BITAK  
(BEWUSSTSEIN KAD  
BEWUSSTES SEIN)

Što, nadalje, znači Marxov stav: »Za životinju ne postoji njen odnos spram drugih kao odnos«? To znači da se životinja, budući da se ne može odnositi spram bića i spram bitka, samim tim ne može odnositi ni spram sebe same, da ona ne može biti pri-sebna, ili što je isto, »svjesni bitak«, slobodni bitak itd. Naravno, to ne znači da životinji nedostaju »psihički procesi«.

Iz navedenog Marxovog stava, koji sa svom dubinom izriče bitnu razliku između čovjeka i životinje, proizlaze sva ona jednostavna i za čovjeka bitna određenja što smo ih pobrojali u odjeljcima spomenutog našeg članka: »Odnos čovjeka i bića«, »Odnos čovjeka i bitka«, »Bit čovjeka kao svjesni bitak: čovjek kao biće raz-sto-ja-nja (distan-cije) i pristupa bićima, čovjek kao biće koje iz sadržanosti među bićima iz-stupa k bitku, čovjek kao biće mogućnosti, kao biće blizine, kao pri-sebno, samo-djelatno etc. biće — jednom riječi: kao biće čija je bit — pro-iz-vodnja.

ODNOS KAO PROIZVODNJA

Promislimo sada kako iz navedenog Marxovog stava

proizlazi to da je odnos — proizvodnja (productio). U bitnom smislu »odnos« je »vođenje« (ductio), jer čovjek kao interpret, posred-nik<sup>5</sup> između bitka i bića u odnosu pro-nosi bića iz bitka i ujedno bitak odjeljuje od pred-povijesne sadržanosti u bićima. Ovo nošenje ima smjer, ono nije puko nošenje, nego vođenje — dukcija. Kad kažemo da čovjek bivstvuje razliku bitka i bića, ne znači to samo da je on njen nosilac nego da je i njen voditelj (ducens) ... u svijet.

<sup>5</sup> Tj. biće razlike,

ODNOS KAO MIJENJANJE  
BIĆA IZVAN ODNOSA U BIĆA  
ZA ODNOS I TIME BIĆA  
O SEBI U BIĆA ZA NAS

Rekli smo da se čovjek odnosi spram bića na temelju odnosa spram bitka. Odnos kao ljudski odnos (samo se čovjek od-

nosi) jest odnos spram bića kao bića, spram onog što bića čini bićima. Utoliko ovaj odnos ne ostavlja bića kao bića u onom što ona jesu kad nisu u odnosu, kad su, kako se kaže, »o sebi«, kad su tek nasuprot čovjeka (strogo rečeno: izraz »bića o sebi« i izraz »bića nasuprot čovjeka« već pretpostavljaju odnos; izvan njega nema »bića o sebi« ni »bića nasuprot«, nego samo i jednostavno bića koja jesu i bivstvuju »neovisno« o odnosu) — nego ih mijenja u ono što su ona za čovjeka kad se on odnosi spram njih kao bića, tj. kad se on odnosi spram bitka bića. Odnositi se spram bitka bića znači mijenjati bića »o sebi« u bića »za nas« (za čovjeka). Kako je, pak, odnos spram bića moguć tek na temelju odnosa spram bitka, to odnos čovjeka spram bića, shvaćen u najstrožem smislu, nije više mijenjanje bića o sebi u bića za nas (za čovjeka), nego mijenjanje bića izvan odnosa u bića za cjelokupni odnos (u kojem su uključeni: bitak, bit čovjeka i bića). Drugačije rečeno: bića bivaju bićima za nas (za čovjeka) po tome što uopće dopijevaju u odnos kojeg je posljednja mogućnost razlika bitka i bića (ili, opet drugačije rečeno: odnos daje bitku njegovo a bićima njihovo kad ih razlikujući povezuje.)

Rekli smo da je u odnosu kao ljudskom odnosu sadržano to da on mijenja bića. Što znači mijenjati, ako se ima u vidu da je mijenjanje odnos, a ne puka (formalizirana) relacija u smislu npr. »izmjene stvari«?

ODNOS KAO  
TRANSDUKCIJA

Mijenjati u smislu mijenjanja kao pravog odnosa znači pre-voditi, trans-

-ducirati, a ne samo preoblikovati, transformirati. Naravno, odnos je — između ostalog — i transformacija, tj. promjena »forme«, »esencije« nečega. Tako, npr., kad se nekoj materiji (npr. tkanini) daje forma (npr.

odijela), kad se, npr., dijete školuje itd. Ovakvo preoblikovanje već pretpostavlja odnos u smislu prevođenja, tj. mijenjanja bitka. Mi možemo preoblikovati stvari (bića), jer se, po odnosu, mijenja njihov bitak.

Mijenjanje je prevođenje (trans-ductio) bića iz »bića izvan odnosa« u »bića za odnos« i time iz »bića o sebi« u »bića za nas« (za čovjeka). Što znači trans-dukcija? Doslovno prevedena riječ »transductio« znači preko-vođenje, pre-vođenje. U prefiksu »trans« — »preko« sadržano je to da odnos prelazi preko bića i ide k onom što je bitak bića. Odnos kao trans-dukcija ne ostaje pri bićima i među njima, nego ih nadilazi. U ovom »preko« (»trans«) izrečena je mogućnost mijenjanja bića kao bića. Kad čovjek ne bi imao odnos spram bitka, koji nadilazi bića, mada bivstvuje samo S njima, U njima i kroz njih — kad čovjek ne bi imao odnos koji prelazi preko bića, ne bi imao mogućnost da se odnosi spram bića tako da ih mijenja u njihovom bitku, ne bi imao »tačku« s koje može pregledati okolinu kao okolinu. U riječi »trans« izražava se to da se jedino čovjek od svih bića odnosi spram bića na temelju odnosa spram bitka.

Razlika između »bića izvan odnosa« i »bića za odnos« (na kojoj se temelji razlika između »bića o sebi« i »bića za nas«) jest razlika unutar bitka ovih bića. [Kad kažemo razlika »unutar« bitka, a ne kažemo: »između« bitakā, kažemo to zato što, doduše, opstoji »pluralizam« bića, no ne i »pluralizam« bitka. Bitak je jedan, tzv. »monizam« bitka, no u sebi »promjenljiv«. <sup>6</sup> Heraklit kaže: sve iz jednog i jedno iz svega]. U odnosu se mijenja bitak bića: kamen kao »vjet«, »stvar«, »res« postaje npr. sjekira kao »oruđe«, »sprava«, »instrumentum« (razlika »realnosti« i »instrumentalnosti«). Mijenjanje bića je moguće samo na temelju mijenjanja bitka bića. Pri svemu tome je najvažnije ovo: mijenjanje bitka nije puki akt čovjeka, kako to zamišlja sav novovjekovni antropocentrički aktivizam,

<sup>6</sup> »Promjenljivost« bitka, dakle, onaj »moment« ništa (ni-til) u njemu, ukazuje na to da i bitak jest on sam samo u cjelini povijesnog sklopa.

čovjek nije onaj koji, budući sam bitkom, disponira bićima, čovjek nije creator bića, nego je mijenjanje bitka odnos čovjeka spram bitka, odnos po kojem donosi čovjek iz bitka ono što je u njemu već omogućeno a nastaje kad se zbiva odnos. Po Marxovim riječima: »On (čovjek, V. S.) razvija potencije, koje u njoj (prirodi, V. S.) drijemaju...« (»Kapital«, I., Zgb., 1947, str. 134). (U tom smislu mi smo u našem spomenutom članku pokazali da produkcija, proizvodnja nije kreacija, nego, kako Marx reče, reprodukcija prirode).

Konkretno rečeno, da kamen može biti sjekicom, ne proizlazi samo ni iz neke apsolutne invencije čovjeka ni iz kamena kao »ove ovdje« stvari, nego u realitas kamena »drijema« (Marx) mogućnost instrumentalnosti sjekire. Naravno, što će od tog dvoga ili kao nešto treće itd. povijesno biti, kao što će nešto nastupiti u povijesnom svijetu — ovisi samo o specifičnosti odnosa čovjeka spram bitka, ili, što je samo drugi vid istog, o specifičnom položaju čovjeka među bićima, tj. o onome što Marx naziva niveau-om i kvalitetom proizvodnih snaga. Ovaj se niveau i kvalitet ne može, naravno, očitati iz »biti« odnosa,<sup>7</sup> nego samo svaki put »iskustveno« utvrditi (iako je u samom odnosu sadržano to da je »promjenljiv«, to će reći povijestan). Za nas je ovdje važno imati u vidu da su »proizvodne snage« svaгда povijesna veličina, tj. da su »rezultat« zbivanja cijelog povijesnog sklopa (odnosa čovjeka, bitka i bića).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Dakako, ako taj odnos uzmemo u apstraktno-analitičkom »prosjeku«.

<sup>8</sup> Nema spekulativne »dedukcije« povijesne posebnosti »proizvodnih snaga«, što ne znači puko njihovo »primanje na znanje« sa strane onog koji ih sebi »historijski« predstavlja, što ne znači njihovu »golu faktičnost«, »puku danost«, koju valja naprosto »utvrditi«. — Povijesni odnos (sklop) nije samo u svojoj »formalnoj«, »opće važećoj« strukturi tako nešto kao tek subjektivni ili objektivni »transcendentni« uvjet nastupa faktičkih »proizvodnih snaga« i odnosa koji im odgovaraju. On nije samo ni spekulativno jedinstvo »formalnog« i »materijalnog« nego, preko njega, iznad i ispred njega, takova izvorna punina da su »apstrakcije« (kao

**ODNOS KAO PRODUKCIJA** Odnos kao prevođenje bića iz van odnosa u bića za odnos (i time iz »bića o sebi« u »bića za nas«, za čovjeka) jest dovođenje bića pred (lat. prefiks »pro« u značenju »za« i »pred«) odnos i time pred nas, pred čovjeka. Odnos kao prevođenje jest proizvodnja (pro-ductio). Po odnosu su bića proizvodi. U tome što su bića za odnos proizvod, temelji se mogućnost da budu »predmeti« (objekti) ljudskih »teorijskih« i »praktičkih« odnosa.

**ODNOS KAO EDUKCIJA** U odnosu kao ljudskom odnosu sadržano je to da je on odnos spram bića i ujedno odnos spram bitka. Proizvodnja (produkcija) proizvodi bića iz bitka i ujedno izvodi bitak iz njegove sadržanosti u bićima izvan odnosa.

Tako je odnos kao ljudski odnos dvojak odnos: 1. u njemu se bića pro-duciraju, tj. dovode pred nešto, daje im se da su tu, i to kao ona koja su pred (»pro«) nečim za (»pro«) nešto; 2. u njemu se bitak E-ducira, tj. dovodi iz bića i u produkciji ujedno njima vraća. Bitak je svagda bitak bića, bića su svagda bića bitka. Odnos kao E-duciranje zbiva se ujedno s odnosom kao produciranje. Odnos je edukativna produkcija ili produktivna edukacija.

**ODNOS, TEMELJ DISTINKCIJE BITKA I BIĆA** Izvoditi bitak iz sadržanosti u bićima znači bitak od-nositi od bića koja on pro-nosi, tj. čini da jesu, znači: od-djeljivati, raz-djeljivati bitak od bića. Na odnosu kao E-ductio temelji se filozofijska distinkcija bitka (to einaí, esse) i bića (ta onta, entia).

»bit čovjeka«, »bitak«, »bića«, etc.) zapravo samo indicirajući primjerene, ne približavajući se »stvari« nikada do kraja. Povijesno mišljenje, međutim, mora — jako mu je do zbivanja čitavog jednog povijesnog svijeta — vršiti »distinkcije« koje omogućuju pristup »stvari«. Ono se samo kroče u dimenziji koja prethodi različiti »formalnog« i »materijalnog«, »transcendentalnog« i »empirijskog« i omogućuje je. — U marksističkoj literaturi tematizirao je »proizvodne snage« kao takove — koliko znamo — samo E. Le-walter, »Wissenssoziologie und Marxismus«, Archiv f. Sozialwissen-schaft u. Sozialpolitik, Bd. 64, 1930,

**ZAKLJUČAK** Tako smo analizom jednog bitnog Marxovog stava pokazali zašto je za njega bit čovjeka praksa (Praxis) — »riječ« koju on ostavlja ponajprije neekspliciranu, ali ka kojoj je čitav njegov opus na puflu. Sudbina je bitnih mislilaca da im odlučne riječi ostaju svagda pri nastanku u sebi neosvijetljene iako, sa svoje strane, bacaju svjetlo na sve drugo što je mislilac rekao. Zadatak je onih koji se, radi same »stvari«, nalaze na misličevom tragu da, osvjetljujući neosvijetljeno, čine korake od kojih je mislilac, u izvornom svom naletu na novo, bio sačuvan.

**ZADATAK SUVREMENE FILOZOFIJE — POVIJESNO MISLJENJE** Poduzeto strukturalno analzi-ranje odnosa kao odnosa ne-će biti potpuno tako dugo dok se ne ispita i primjere-no ne promisli sam »život« odnosa, tj. dok se odnos ne sagleda povijesno. Tek kad se svi strukturalni momenti promisle povijesno, moguće je do kraja razumjeti što znači da se odnos odnosi, tj. jest. Zadatak je suvremene filozofije, tj. one koja najvećma udaljena od odnosa nastoji u njegov doprijeti, da ispita kako odnos jest, da promisli povijesni odnos. Ona to može samo onda kad će prevladati sistematsko-logičke okvire unutar kojih se dosada kretala, no zato neće postati historijsko, tj. prošlosti okrenuto pobrojavanje fakata, nego će doista biti povijesno, spram budućnosti usmjereno i njoj posvećeno mišljenje.

**FILOZOFIJA I ISTOVETNOST DVOJAKE POVIJESTI** Filozofija, nastojeći dospjeti u bit svega što jest kako bi se u njoj smjestila, vezana je kao nešto (aliquid), kao biće (ens) u svom bitku (esse) za dvojaku mada u sebi istovetnu povijest: povijest onoga koji filozofira (povijest čovjeka) i povijest onog što se u filozofiji pokazuje (povijest same biti svega). Filozofije nema, ona ne opstoji ukoliko nema čovjeka, kao što je nema ako nema onoga na što smjera u svojoj intenciji. Povijest, prebivalište filozofije, jest uzajaman od-

nos biti čovjeka i biti svega što jest, odnos po kojem čovjek jest, a bit bivstvuje. Izvan ovog odnosa nema čovjeka koji, između ostalog, filozofira, i nema biti na koju smjera filozofija. Biti znači povijesno biti, zbivati se. Povijesni odnos omogućuje svijet u kojem se pokazuju sva bića zadržavajući svoju osebičnost. Utoliko filozofija u svom bitku pretpostavlja zbivanje biti čovjeka u odnosu s biti svega što jest, ona pretpostavlja istovetnost povijesti kao odnosa, mada, jer je bitno nastojanje a ne postignuće, indicira sama sobom nesklad u odnosu, a time dvojstvo čovjeka i biti, otuđenost čovjeka svojoj povijesnoj biti. Filozofija je indeks otuđenja. Filozofija je moguća samo tamo gdje je čovjek otuđen svojoj biti, biti svega i bićima u svijetu. Jer se filozofija, s jedne strane, temelji na odnosu biti čovjeka i biti svega što jest (i utoliko njena intencija ima smisla), a, s druge, jer se ona temelji na otuđenju čovjeka biti svega što jest (i utoliko njena intencija jest intencija) — nije filozofija sposobna iskazati povijest drugačije nego u njenom dvojstvu (čovjek + bit svega) — ili, što je isto, sposobna je iskazati samo otuđenu povijest. Tako je filozofija sama sobom zapreka ispunjenja vlastite konstitutivne intencije — zapreka dospijevanja u ono na što smjera i smještanja u njemu. Ostajući svagda prekoračivanje (transcendiranje) otuđenja u elementu otuđenja, živeći od podvojenosti povijesti, mora filozofija qua filozofija napraviti iz otuđenja »prirodno« stanje povijesti i time eternizirati svoj status neuspjeha, sustajanja, uzaludnosti. U tome je njena bitna iskrivljenost (ideološkičnost), koja dopušta da se bit svega u filozofiji pokazuje samo tako što se skriva i povlači, pa u dijelu filozofije ostaje samo njena »sjena«, koja još i sama može iščeznuti. (»Apsolut« filozofija je iskrivljen ideološki izraz—nadomjestak za povijesnu bit. Tamo gdje, kao u suvremenom pozitivizmu, iščezne i »apsolut«, iščezava i »sjenka« biti, a time filozofija biva samo izrazom otuđenja koji je lišen transcendiranja, pa se kao filozofija, kao nastojanje oko dospjelvanja u bit — u sebi nlječe.)

U tome je njena bitna konzervativnost, koja svagda iznova reproducira i čuva otuđenje, mada ga nastoji nekako prevladati. Zbog svoje ideološkičnosti i konzervativnosti ne može sama filozofija (kao takva) nikada doista do-prijeti u vlastiti izvor, u otuđenje povijesti. Ne mogavši misliti korijen otuđenja, jer je otuđenje njen vlastiti korijen, nužno ne razumijevajući vlastito podrijetlo (genezu), ne može ona ujedno ni misliti istovetnost dvojake povijesti čovjeka i biti. Što više, upravo nemogućnost povijesne misli ostavlja u tami povijesni položaj filozofije, ili, što je isto, bitak filozofije.

#### ZNANSTVENO-PREDMETNO I POVIJESNO MISLJENJE

Da bi se razumjelo što znači povijesno misliti, potrebno je prethodno sagledati

razliku povijesnog od znanstveno-predmetnog mišljenja. Sagledavanje razlike odvijat će se u elementu jednog predmetno-metodološkičkog razmatranja.

Predmet je posebnih znanosti o čovjeku određen posebnim područjima bića, koja zajedno sačinjavaju cjelnu čovječjeg svijeta. Obično se ovoj — iz razloga u koji sada ne možemo ulaziti — suprotstavlja cjelina prirodnog svijeta, kojeg područja čine predmete posebnih znanosti o prirodi. Najčešće se klasifikacije znanosti poduzimaju prema ovim sadržajnim principima. Ako se katkad znanosti i dijele prema posebnim metodičkim interesima, koji dirigiraju oblikovanje pojmova, ostaje ipak i tu na snazi sadržajna podjela kao temeljna. Tako, npr., Windelband-Rickertovo razlikovanje znanosti na nomotetičke i idiografske ne ukida sadržajnu podjelu prirodnih i tzv. historijskih ili »duhovnih« znanosti, nego je pretpostavlja.

Strogo razlikovanje predmetnih područja i odgovarajućih znanosti počiva na faktičkoj artikulaciji povijesnog svijeta, u kojem zajedno ili u sukcesiji susrećemo i stvari i život i duševnost i oruđa i društvene odnose i duhovne tvorbe itd. Sam povijesni svijet kao jedinstven predmetni okvir prirodnih i ljudskih bića nije u ovom razlikovanju uzet u obzir. Razlog je tome što obje grupe znanosti u svom istra-

živalačkom poslu pretpostavljaju bitak svojih predmetnih područja. One polaze, govoreći s Hegelom, od datosti svojih predmeta. Predmet u svojoj predmetnosti, tj. u onome što ga kao predmet omogućuje, nije tema konkretnog istraživanja posebnih znanosti. Predmetnost (bitak) predmeta jest stvar filozofije. Utoliko je filozofija — ontologija predmeta, koja ispituje njegovu konstitucionalnu genezu. Ova geneza predmeta uspostavljena kao predmet nikako nije istovetna s »prirodnom« genezom određenog bića, koju kao svoj predmet ispituje posebna znanost (npr. teoriju evolucije živih bića; genetička psihologija i historija zemlje itd.) Genetičko-filozofijsko (tj. ontologijsko) ispitivanje predmeta cilja na povijest predmeta kao predmeta, a ne na vremensko (u smislu »trajanja«) zbivanje bića koje je predmet. S pitanjem o konstitucionalnoj genezi predmeta, koje pogađa posljednji temelj svega što opstoji, prevladava se uobičajeno suprotstavljavanje znanosti o čovjeku i onih o prirodi, kao što se ujedno otkriva temeljni odnos prirode i čovjeka.

»Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Povijest, promatrana s dvije strane, može se podijeliti u povijest prirode i povijest čovjeka. Obje se strane, međutim, ne mogu odijeliti od vremena; tako dugo dok ljudi egzistiraju, uvjetuju se uzajamno povijest prirode i povijest čovjeka« (Karl Marx, »Der historische Materialismus die Frühschriften« herausg. von S. Landshut u. I. P. Mayer. A. Kröner Verlag, Leipzig, 1932, II Band, »Die« deutsche Ideologie«, s. 10; potcrtao V. S.).

Povijest je, dakle, mjesto gdje se jedine priroda i čovjek, a prema tome i izvor geneze predmeta znanosti o prirodi i čovjeku. »Jedina znanost« — povijest, o kojoj govori Marx, računa već s otkrivenošću prirode kao predmeta i čovjeka kao predmeta, tj. sa zbivanjem koje je omogućilo kako prirodni tako i čovječiji »predmet« i, ujedno, ispituje genezu »predmeta«, njegovu »predmetnost«, njegov bitak.

Zbog ove dvojakosti nije to znanost poput specijalnih znanosti, nego najvećma odgovara, što je ovdje neobično važno uvidjeti, Hegelovoj »Fenomenologiji duha« koja je

1807. god. pri objavljivanju nosila i naslov »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins«. Hegelov apsolut, koji je u toj apsolutnoj znanosti došao do svijesti, analogan je Marxovoj praksi (Praxis) koja u »jednoj jedinosti znanosti« — u »povijesti« biva svjesna sebe same, i kao svjesna praksa III, što je isto, »svjesni bitak« prevladava stadij u kojem je vlastite proizvode smatrala tuđim, tj. stadij svojeg otuđenja.

Međutim, ostaje pitanje koliko i takova »apsolutna znanost« još uvijek kao znanost mora računati s datošću svog predmeta, sada shvaćenog kao apsolutni predmet? Ovakova filozofija kao apsolutna znanost susta je pred zadatkom mišljenja povijesnosti povijesti jer ona povijest shvaća kao povijest apsoluta i time je u njenoj biti snižava, obezvređuje. Marxova intencija ozbiljenja filozofije nije, kako neki (Landgrebe, npr.) misle, odgađanje programa Hegelove filozofije u doglednu budućnost i time samo faktičko proširivanje, ali ne i načelno razbijanje zatvorenosti Hegelovog vanpovijesnog sistema. Ona je program prevladavanja pred-povijesti u ime izvorne povijesti same. »Eshaton«, koji različiti interpreti (Löwith, npr.) pripisuju Marxu, stran je posljednjim intencijama njegove misli. »Komunizam«, kao riješena zagonetka pred-povijesti, posljednji je cilj samo ako gledamo od pred-povijesti na ovamo; o sebi je on poprište iskona spram budućnosti otvorene, njom nošene, istinske povijesti.<sup>9</sup> Ova se povijest ne može misliti u okviru i sa stajališta apsolutne znanosti koja već računa s datošću svog, makar apsolutnog predmeta koji joj, u njenom totalnom nizu definicija o njemu, sam određuje smisao i domet. Ova se povijest može misliti samo tako da se bivstvuje u svijesnoj tj. pri-sebnoj pro-iz-vodnji bića iz bitka u povijesni svijet. Pomirenje filozofije i zbilje, ozbiljenje filozofije i, ujedno, obistinjanje zbilje, nije više moguće u

<sup>9</sup> Marx kaže u svojim pariškim manuskriptima: »Komunizam je nuždan oblik i energičan princip najbliže budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvoja...« (usp. »Rani radovi«, Kultura, Zgb, 1953, str. 237).

ideologijskom elementu »svijesti o...«, nego samo na djelu u praksi<sup>10</sup> i njime.

Po svojoj genezi sve su znanosti povijesne. To ne znači da su sve nastale u »vremenu«, nego da je povijesno zbivanje omogućilo konstituiranje njihovih predmeta, a time i njihovog metodičkog pristupa k predmetu.

Zato je po važnosti prvi zadatak filozofije danas da ispita vlastite okvire mogućnosti mišljenja — da nastoji provoditi povijesno mišljenje. Ona to može samo tako da u ime povijesne misli, koja pripada u odnos bitni čovjeka, bića i bitka, napusti svoju dosadašnju teorijsku izoliranost i otuđenost i tako prestane biti čežnja za to sofon, smjestivši se u njemu.

Opća, epohalna je svijest u suvremenoj filozofiji da je za nju, zbog posljednje njene intencije, nužno da se razrađuje s poviješću nastojeći je misliti.<sup>11</sup>

**PUTOVI MISLJENJA POVIJESTI** Svoju povjesnost mora filozofija, nošena podvojenosti povijesti same, misliti

1. samo kao vremenitost u smislu prolaznosti ako se orijentira na čovjeka kao na izoliranom momentu povijesnog odnosa — ili 2. kao vremenitost u smislu perennirajuće »sadašnjosti«-»vječnosti« ako se orijentira na biti svega što jest, razlučivši je od cjeline povijesti, 3. kad nastoji oboje zajedno povezati, uspijeva joj to samo tako da povjesnost kao prolaznost pripiše čovjeku, a prisutnost »apsoluta« u toj povjesnosti shvati kao čudo.

<sup>10</sup> Nije, mislim, potrebno isticati nedovoljnost tek »materijalnog« određenja prakse, koje je već prevladao njemački idealizam ujedno pomirivši ono što je Aristotel odijelio kao *poiesis*, *praxis* i *theoria*. Sintetičko shvaćanje, međutim, takođe je nedovoljno i pretpostavlja razumijevanje povijesti — povijesno mišljenje koje u praksi nalazi sabiralište, stjecište *iskonskog*, *bitnog* zbijanja.

<sup>11</sup> Ovaj zadatak je jasno postavio G. Krüger u svojoj knjizi »Grundfragen der Philosophie — Geschichte — Wahrheit — Wissenschaft« — V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1958. — smatrajući da je »povjesnost čovjeka i povijest danas najhitniji problem« (s. 10).

Nijedna od triju mogućnosti nije podobna da filozofiju smjesti u njenoj povijesti.

Ogledajmo ove mogućnosti da bi postalo jasno ne samo to u čemu sustaju pojedini predstavnici misli (Dilthey, Hegel-Heidegger, teistička filozofija povijesti) nego da bi postalo jasno kako filozofija sama sobom ne može riješiti pitanje svoje geneze i povijesti.

Podimo od određenja filozofije: filozofija je nastojanje čovjeka da dospije u bit svega što jest i u njoj se kao u svom zavičaju smjesti, jer prethodno nije u njoj, jer joj je otuđen.

Ad 1. Kad se filozofija shvati kao nastojanje čovjeka, a čovjek kao nešto u sebi zatvoreno (inanentno), — onda se povjesnost čovjeka mora reducirati na vremenitost u smislu prolaznosti, jer čovjek kao čovjek nije vječan, nego konačan, smrtan, ništavan. Zatvaranje čovjeka u imanenciju čovjeka odbacuje sve vječno, nadvremensko, apsolutno. No, da sjenka-antiteza, »vječnog«, ne bi i dalje ostala, potrebno je pripisati čovjeku ono što inače ima »apsolut«. Tada je čovjek stvoritelj samog sebe (*l'homme se fait*, Sartre; čovjek je svoja »pozicija«, *Setzung*, Jaspers; svoj »izbor«, »samoprihvatanje«, »samoodlučivanje«, itd.). Shvaćajući samog sebe u prolaznosti, čovjek je bitno ili sustajanje, ako ostaje misao apsoluta kao pozadina (Kierkegaard-Jaspers), ili mu je osiguran samo relativan uspjeh, ako iščezne misao na apsolut, a ostaje prolaznost (Gehlen, Plessner) ili je apsolutni uspjeh, ako iščezne misao na apsolut, a ne ostaje vremenitost u smislu prolaznosti, nego se čovjek shvati kao kontinuirani niz prolaznosti s transcendentalnom strukturom (Dilthey, Heidegger u svojoj I fazi). Tu se ne misli povjesnost čovjeka, nego njegova »prolaznost«, »bačenost«, »ništavnost«, »relativnost«, »izlaženje iz povijesti«, »nedostatnost«, »ekscentričnost«, »nezavršenost«, »otvorenost« itd. Za ovu orijentaciju filozofija se konstitutivno zatvara u svom nastojanju kao na-

stojanju, ona jest imanentan čin, postavljanje čovjeka samim sobom<sup>12</sup>.

Ad 2. Ako se, pak, shvati da se filozofija konstitutivno ne zatvara u nekom ljudskom činu, nego da po svojoj intenciji prekoračuje puku ljudskost i dopire do biti svega, ostavlja ona u svojoj ljudskoj relativnosti mjesto za nešto što je apsolutno obavezuje. Povijest filozofije tad postaje povijest objave »apsoluta«, u kojoj ništa nije do čovjeka nego sve do »apsoluta« samog. Sam apsolut se objavljuje u filozofiji i povijesti (Hegel). No, unatoč sve »sintetičnosti«, ostaje ovdje ipak dvojstvo povijesti i »apsoluta«, pa se postavlja pitanje: zašto je »apsolutu« potrebno da se javlja? Zbog svoje teologijsko-idealističke formulacije povijesti nije Hegel mogao do kraja misliti konsekvencije misli o objavi apsoluta, naime nuždu da, ukoliko »apsolut« potrebuje nekog kome se javlja da bi uopće bio, utoliko mu bitak ne proizlazi iz njega samog po sebi, nego iz povijesne objave, pa »apsolut« nije drugo nego povijesna objava. Ne da je »apsolut« povijestan, nego je povijest apsolutna — eto to je konsekvencija misli o objavi »apsoluta« koju Hegel nije povukao, jer povijest nije ipak mogao drugačije misliti nego kao nešto relativno i vremenito u smislu prolaznosti, kojem čvrstoću i trajnost daje samo prisustvo »apsoluta«. Ove je konsekvencije, međutim, izvukao Martin Heidegger u II fazi svog filozofiranja, kad je čovjeka (Dasein) shvatio kao prisutnost bitka (Das Dasein ist das Da des Seins)<sup>13</sup>. U ovoj njegovoj fazi ništa nije na čovjeku, već sve na bitku, a bitak sam jest povijest, naravno ne u smislu prolaznosti, nego u smislu bezrazložnog odašiljanja

<sup>12</sup> Primjeran je za ovu orijentaciju Heideggerov stav iz I faze: »Metafizika pripada »prirodi čovjeka«... ona je temeljno zbivanje u opstanku (Dasein) i kao opstanak sam.« »Ukoliko čovjek egzistira, zbiva se filozofiranje«, »Was ist Metaphysik? Bonn, 1929, s. 28.

<sup>13</sup> Usp. »Uvod« u spomenuti spis, pridodan 5. njegovom izdanju, 1949, s. 13—14, kao i »Über den Humanismus, 1949, str. 15: »... čovjek bivstvuje tako da jest ono »tu« (das »Da«), to znači svijetljenje bitka«.

(Schickung, otuda: Geschick<sup>14</sup> i Geschichte, Ereignis — događaj i iz-po-ruka) »istine bitka«. Povijest filozofije postala je tu poviješću bitka, koji se objavljuje u filozofiji i sam o sebi ujedno skriva, jer nije istovetan ni s kojom svojom konkretnom objavom. I Heidegger, mada mu je stalo do mišljenja povijesti u njoj biti, ipak čini iz povijesti samo povijest bitka, dakle jednog momenta cjeline povijesnog sklopa, pa akt povijesti inkludira pasivno primanje povijesnog sa strane biti čovjeka kad se bitak, trebajući ovu bit, iz-po-ručio.<sup>15</sup> Čovjek jest već uvijek u istini bitka, to znači — čovjek je po bitku ono što jest, a ne po odnosu svoje biti i biti svega što jest. Apsolutna povijest (Heidegger) sa svojim bitnim fatalizmom i bezrazložnošću<sup>16</sup> jest nijekanje povijesti kao povijesti (kao povijesnog odnosa), jer čovjek kao element cjeline ispada prikraćen, osakaćen. Tu u biti nema mjesta za čovjeka, jer vlada apsolutna nužnost bitka. Sloboda je tu samo otvorenost za ono što bitak »govori«. Osim toga, kako se uslijed ove otuđenosti i podvojenosti povijesti (uz primat bitka) mora očuvati filozofija kao objava, to sve Heideggerovo nastojanje oko prevladavanja filozofije<sup>17</sup> u interesu bitnog, povijesnog mišljenja, — čini iz ovog samo podvojeno mišljenje, podvojenju filozofiju, koja živi od toga da se destruiru, no destruiru se samo tako što kao filozofija i dalje živi. Ni Heidegger ni Hegel nisu, dakle, mogli misliti povijest, i to misliti tako da se mišljenje, smjestivši se u povijesti i polstovetivši se s praksom (Marx), samo nađe na izvoru povijesti i povijesno djeluje.

Ad 3. Ostaje da se ukratko ukaže na pokušaj onih koji bi htjeli tako pomiriti relativno i apsolutno da se oboje negdje nađe, a da pri tom svako ostane što jest. Tako je Scheler nastojao misliti i jedno i drugo u svojem shvaćanju koincidencije postajanja boga čovjekom i postajanja čovjeka,

<sup>14</sup> »Das Sein als Geschick, das Wahrheit schickt« — »Über den Humanismus« 1949, s. 26.

<sup>15</sup> »Bit čovjeka pripada istini bitka« — l. c. s. 12.

<sup>16</sup> Usp. M. H. »Der Satz vom Grund«, 1953.

u posljednjoj fazi svoga filozofiranja<sup>17</sup>; no neodređeno je ostalo što je mjesto susreta, što je povijest. Dok je taj pokušaj sjedinjenja još najbliži Hegelu, pa je zato Heidegger i mogao nastaviti na Schelerovu misao —, dotle se u teističkom filozofiranju o povijesti gubi misao sinteze i ostaje dvojstvo — pa je prisustvo apsoluta puko čudo. Tako u personalista (E. Mounier, Lacroix i dr.), tako u katolika (H. de Lubac), tako u protestanata (Niebuhr), mada su ovi, u skladu s Feuerbachovom tezom da je njihova kristologija u stvari antropologija, bliži prvoj mogućnosti. Ovakv pokušaj »sinteze« više je etabliranje dvojstva i paralelizam prolaznog i vječnog nego njihovo sjedinjavanje. Kao takav, ovaj smjer je, više nego prije spomenuti, nesposoban da misli povijest.

ZAKLJUČAK (POVIJESNA KRIZA  
I OZBILJENJE FILOZOFIJE)

Zadatak je, dakle, suvremene filozofije, tj. one koja se u Marxovu tra-  
gu nastoji realizirati i koja Marxa slijedi kao učitelja prakse, da, nastojeći oko prevladavanja suprotnosti bića i svijesti čovjeka u svjesnom bitku, tako iznosi bit vremena i povijesti da sjedini misao i povijest u povijesnu misao i misaonu povijest. Zavičajni čovjek u harmoničnoj cjelini povijesnog sklopa, kojeg svako djelo jest djelo povijesti, posljednja je riječ ozbiljene filozofije. Suvremena filozofija je filozofija povijesne krize, tj. nastojanje čovjeka da se smjesti u bit vremena kako bi mogao sudjelovati na njenom obratu. Kriza povijesti, kao ono što se danas s poviješću zbiva, nije samo svršavanje starog već ujedno i izvorno nastajanje novog. Otuda je kriza eminentno povijestan element, nikako prestanak povijesti. Zato filozofija nastoji doprijeti u krizu, a ne izbjeći je. Samo ako doista dopre u bit krize, moći će iz nje u svojem djelu iznijeti novost povijesti i time okvir zbivanja svega što nadolazi.

<sup>17</sup> Usp. npr. »Über den Humanismus«, 1949, s. 47.

<sup>18</sup> Usp. »Die Stellung des Menschen in Kosmos«, 1928, s.

111: »Od početka su, prema našem nazoru, postajanje čovjeka i postajanje boga uzajamno upućeni jedno na drugo«.

No, filozofija može dospjeti u krizu tek ako sama jest tako korjenito u krizi da joj je radi nje same stalo da prestane biti pu-  
ka filozofija i postane jedno s proizvodnom  
krizom novoga.



## DIJALEKTIKA ZAJEDNICE KAO EPOHALNI HORIZONT POVIJESTI

(Uz odnos filozofije i politike)

**POVIJESNO PITANJE I PROBLEMI** U vezi filozofije i politike, u ovom gotovo neuočljivom »ic«, sadržano je pitanje njihovog povijesnog odnosa, koje bitno osvjetljava ono što je »u« odnosu i »po« njemu, a ne svodi se na eventualni logički ili historijski problem njihove neobavezne, naknadne relacije. Povijesno se filozofija i politika odnose tako da jesu šta jesu samim ovim odnosom.

**POVIJEST I HISTORIJA** To neće biti vidljivo ako »povijesno« izjednačimo s »historiografski« uočljivim. Tad »bit« (»što«, to ti, quidditas) filozofije i politike baš nije ništa historijsko, vremenito (u smislu prolaznosti), nego, naprotiv, nešto nad-historijsko, van-vremenito, koje, sa svoje strane, tek omogućuje nešto »vremenski« dano kao filozofijski ili politički odredljivo. Čak je i Hegel, koji je u vremenski aposteriornom vidio realizaciju ontološki apriornog, dakle, vremenitost nekako bitno povezao s vječnošću (»ewige Gegenwart«), smatrao da je »povijest« (za njega = historija) kao vremenitost samo vanjska strana unutrašnjeg, »bitnog« zbivanja. Dakle, ni on nije od »povijesti« tražio raščlanjivanje »bitnog«, nego, obratno, od »bitnog« [od »apsolutnog pojma« kao zbiljskog, samosvojnog (slobodnog) »duha«] tražio raščlanjivanje »povijesti«.

»OBICNI« STAV I POVIJEST Kad se »povijest« i »historija« promiscue tretiraju, ispada povijesnost povijesti prekratko, pa se time zatvara pogled u bitnu dimenziju naše teme. Stvar nikako nije puko terminologijsko cjepidlačenje (ta, naša riječ »povijest« je doslovan prijevod grčke riječi »historija«), nego implicira radikalnu izmjen u »običnog«, »prirodnog«, na »prosječnu svakidašnjicu« orijentiranog stava s njegovim distinkcijama.

Ovaj stav dovoditi u pitanje ne znači tražiti za sebe iznimnu spekulativnu snagu, nedostupnu zdravom razumu koji s tim stavom gubi tlo pod nogama (Hegel), ne znači time »braniti« filozofiju, nego u ime povijesti kao zbivanja, po kojemu, između ostalog, i filozofija jest, relativirati, olabaviti ono što se zbilo, što se fiksiralo, što se, tako reći, ukopalo, pa pruža otpor oslobođenju novoga. Povijesno nije ništa historijsko u smislu onog što se već dogodilo ni onog što historiografija kao svoj »dani predmet« naknadno uočava. Ni prolazno »sada« ni prolazno »buduće« nisu korektivne dopune koje bi nas mogle približiti povijesnosti povijesti: naprotiv, njena vremenitost traži, kako bismo je uvidjeli, izmjen u obične temporalne sheme. Prolazna promjenljivost »prošlog«, »sadašnjeg« i »budućeg« ništa ne objašnjava, jer u sebi ne sadržava bitno, nego od njega apstrahira: ne samo bitna pitanja nego i obični problemi gube u historicizmu trenutačnu oštricu, niveliraju se; historicizam je nihilizam. Naprotiv, »povijesno« je istoiznačno s iskonskom, jednokratnom, nenadomjestivom puninom zbivanja, s podrijetlom kako »esencije« tako »egzistencije« filozofije i politike, pa pitati o njihovom povijesnom odnosu znači ujedno pitati: kako su obje moguće u onom što jesu i da uopće jesu i kako njihova određenost ovisi o njihovoj bitnoj vezi?

POVIJESNO PITANJE KAO EPOHALNO-REVOLUCIONARNO PITANJE

nog što je u pitanju, dok historiografska ili logička

Ako je, dakle, u povijesnom odnosu, na koji smjera bitno pitanje, sadržana konstitucija o-

tumačenja naknadne relacije između filozofije i politike već računaju s datošću problema, bitno pitanje nije ništa »subjektivno« (u transcendentalnom, još manje, naravno, u psihologijsko-empirijskom smislu), ni puka »inspiracija« ili samovolja koja visoko pretendira, nego je naseljeno na tlu povijesti i ima svoj »horizont« u njenom epohalnom zbivanju. Epoha povijesti jest »realnost« s kojom ima posla bitno pitanje, ona je njegov, »gnoseologijski« rečeno, »predmet«. No, epoha povijesti jest, čak i za pitanje koje se na nju odnosi, samo »datost«, makar višeg reda nego što su »dato« i »podaci« npr. posebne znanosti, ako u pitanje, sad tako dolista povijesno, nije dospjela sama epohalnost epohe. To je najveći, jedva zamišljivi »zadatak« misli: da misli povijesnu individuaciju u njenom iskonu, ne po onome kako se već očitovala. U intermezzu epoha, povijesnih svjetova, misli je kao da nema što da misli: čak je i cjelina prethodno različitog, koje je naknadno povezano u osvrtu na sveuspostavljajući iskon, ostala za njom. Pa ipak misao nikad nije tako slobodna i vlastita kao u tom »hiatusu irrationalis«: tu ona nije odjeljena od »bitka« — kako bi tek naknadno, preko »bića«, »stvari«, »predmeta« do njega došla; tu je ona jedno s poviješću i zato povijesno-tvorna. »Horizont« bitnog pitanja nije samo epohalan, on je revolucionaran. Samo revolucionarna misao može, — preko unutarepohalnih fenomena, preko unutar-svjetovnih tvorevina kao što su filozofija i politika, pa i preko (trans) cjeline epohe (»svijeta«), koja fenomene, tvorevine konstitutivno omogućuje, — misliti cjelovitost cjeline, epohalnost epohe i time sudjelovati na njenom obratu u novi svijet, u novu epohu. Revolucionarno, bitno (jer u povijesnosti povijesti ukorijenjeno) pitanje ne znači, dakle, samo obrat od »normalne«, »prirodne« svakidašnjice epohe u njenu izvornost nego i iz njene izvornosti u pred-individuirano, još-ne-nastalo — u samu povijest, u samo nastajanje.

To je »horizont« unutar kojeg se kreće pitanje o odnosu filozofije i politike. Da bi se on uopće »metodički« discipli-

nirao, potrebno je razmotriti u kojem odnosu stoje dva epohalna odgovora na pitanje naše povijesne epohe, dva odgovora i dvije mogućnosti — da se s poviješću izađe na kraj ili da se jedna njena epoha («pred-povijest») dokrajči u ime oslobođenja zbivanja novoga: odgovor-mogućnost Hegelove ili odgovor-mogućnost Marxove dijalektike.

Prije nego u razlici sagledamo njihovu blizinu i vlastitost svake, učvrstimo kritički »horizont« našeg pitanja nasuprot pitanju koje se kreće u svakidašnjem horizontu epohe kojoj filozofija i politika u svojoj posebnosti pripadaju, a da ga samog kao takvog nikako ne tematiziraju.

#### TRADICIONALNA PO-STAVKA PROBLEMA

Tema filozofija i politika, uzeta kao »problem«, može se — u vidu svakidašnjeg mnjenja s njegovim manje-više stabilnim, tj. za »život« adaptivno osiguranim predstavama — obrađivati, istraživati u dva smjera, samom prirodom istraživanja beskrajno fleksibilna i sistematski, klasifikatorno uglavnom uređena (naravno, podložna revizijama uslijed zahtjeva »materijala« ili potreba preciziranja metoda), u smjeru filozofskom i u smjeru političkom. Jednom može unutar filozofije (kakva već bila njena temeljna orijentacija) poduzeta težnja za bitnim (i sama najrazličitije raščlanjena) služiti kao interpretativni, predmetno-konstitutivni obzor i svrha istraživačkog rada<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Čitava historija, u smislu empirijske i kauzalne geneze, i povijesno omogućivanje, u smislu »transcendentalne« geneze, stoji iza takvog nečeg »neproblematičkog« kao što je »problem«. Razlika između »problema« i »tajne« (G. Marcel, npr.) jedva da doprinosi nešto više razmišljanju o povijesnoj genezi »problema« od toga da ističe fakt formalizacije, ispražnjenja pitanja u »probleme«, čime doista valja u prethodnoj deskripciji teme: »problem« početi — koliko god ovo razlikovanje pompezno i pretenciozno nastupilo.

<sup>2</sup> Simptomatično je za povijesni karakter »svakidašnjeg mnjenja« u faktičkom »svijetu života«, mnjenja relativno stabilnog kad je riječ o fenomenima koje učestalo susreće, da svoju novovjekovnu pripadnost dokumentira, i na svojem filozofijskom derivatu, predmetno-metodičkom strukturom istraživanja, koju ov-

drugi put, politički, znanstveni ili praktički interes baca svjetlo na jedan od svojih mogućih »predmeta« istraživanja ili manipuliranja. Tako »predmetno« preparirana tema može od »nametljivih« historijskih refleksija, koje rastvaraju sve fiksirano, biti osigurana, propedeutički približena i stvarno anticipirana čak i samim historijskim reminiscencijama: doista se mogu do mile volje navoditi primjeri, — iz dalje ili bliže prošlosti, iz sadašnjosti, — filozofijskog bavljenja politikom kao djelovanjem prožetim realnom sviješću cilja, i obratno, političkog bavljenja filozofijom [npr. njenom eventualnom funkcijom u partijskom, labilnijem ili čvršćem, organiziranju društvenih grupa zainteresiranih za moć, ili npr. ideolojskim (u užem smislu) reperkusijama neke filozofije itd.]. U oba aspekta ili problematska akcentuiranja »predmet« će biti materijalom bogat, a ipak metodsko-tematski određen, pa obećava rezultate koji se mogu kako filozofijski tako politički »iskoristiti«.

Što bi bilo prirodnije i za misao koja traži tlo pod nogama privlačnije nego se sada opredijeliti za jedan od aspekata i prepustiti se konkretnom predstavnom, iskustvenom, praktički primjenjivom obliku stvari, uz mirnu savjest, poduprtu još kritičko-metodičkim razmatranjima, da smo na putu da obavimo čist posao? Zar ne bi bilo zgodno da se, u okviru filozofijskog aspekta, odlučimo za gnoseolojsko-logičke discipline pa, na primjer unutar kontroverze jezličko-analitičkih metoda i »tradicionalnog« »klasičnog« filozofiranja o politici, istražujemo i ocjenjujemo »značenje« (meaning) političkih pojmova nadajući se od toga raščišćavanju nekih odlučnih pitanja zbiljskog političkog života?<sup>3</sup>

die ne možemo pobliže opisati, a koja, ipak, i u slučaju filozofijske iracionalističke, antiznanstvene temeljne odluke ostaje na snazi.

<sup>3</sup> Uspere. npr. ono zadovoljstvo koje u takvom poslu nalazi T. D. Weldon, »The Vocabulary of Politics«, Harmondsworth, Middlesex, 1953. Umjesto da uđemo s autorom u diskusiju o logici klasičnih političkih teorija, koju je ispreparirao sa stajališta svoje »analitičke« filozofije jezika kako bi pokazao metafizički iluzionizam tradicionalnih teorija, ograničimo se samo na to da kažemo kako u njegovom zaključku: »svi problemi političke filozofije jesu konfuzne formulacije čisto empirijskih poteškoća. To ne znači da

NEPRILIKE U OKVIRU Umjesto ovakvog, nazovimo ga:  
TRADICIONALNE POSTAVKE lakšeg puta, ostaju ipak »uzbud-  
ljivije«, već u tradicionalnom ho-  
rizontu donekle naslućene: uznemiravajuća »problematičnost«  
svakidašnjeg mnjenja i »historičnost« svih »datosti«, svih  
»predmeta«, odgovarajućih pojmova, metodičkih pristupa,  
samih znanosti i same prakse, same filozofije i same politike.  
Stoga se ne možemo zadovoljiti kakvim bilo, problematičkim  
ili apodiktičkim tvrdnjama o filozofiji ili politici, bile one  
poduzete u filozofijskom ili političkom aspektu, kad ove  
tvrdnje, čak i kritički propitane ili pak dogmatski postav-  
ljene, svejedno, u samima sebi, i ujedno u onom na što se  
odnose sadrže fundamentalnu »problematičnost«, »historič-  
nost« kao neraščišćena pitanja svoje povijesnosti. U  
tom smislu i pozitivizam, i semantička filozofija, i histori-  
cizam mogu izvršiti stanovitu terapijsku funkciju, narav-  
no ako se i oni uzmu dovoljno ozbiljno, što nije slučaj kad  
se samozadovoljno u intentio recta, prakticiraju (paralela:  
Wittgenstein I faze I, npr., Carnap, Wittgenstein II faze I  
»učenicima«, Spengler i akademski historicizam itd.).

Uhodan filozofijski posao, kao i trud političke znanosti  
uznemiruje ovdje-ondje iznenadna provala povijesnog  
elementa, sad u vidu benignih otpora »empirijskog materi-

se oni mogu već zato jednostavno riješiti, nego da su za njihovo  
rješanje pozvani stručnjaci političke znanosti i državnici, a ne fi-  
lozofi. Kako se radi o empirijskim pitanjima, postoje na njih i od-  
govori — vidimo ne samo samozadovoljstvo zbog »rezultata«  
jedne plitke pseudokritičnosti koja nespretno barata i poigrava se  
»političkim metafizikama« demokracije, hegelovstva i marksizma,  
nego prije svega ideologiju odbacivanja svake, makar i »metafi-  
zičke« perspektive društveno-povijesnog zbivanja u ime tobože  
tolerantnog, quasi-demokratskog status quo-a. Kakva razlika kad  
se ovo kasno malograđansko »prosvjetiteljstvo« usporedi s veli-  
kim demokratskim patosom koji nosi političku misao jednog Lo-  
ckea, pa čak i jednog J. St. Millala! U istom »duhu« usp. C. K.  
Ogden — J. A. Richards, »The Meaning of Meaning«, 10. izd. Lon-  
don, 1949, napis Macdonaldove »The Language of Politics and  
Theory« u zborniku »Essays on Logic and Language«, Oxford,  
1951, ili od iste autorice »Natural Rights« u zborniku »Philosophy,  
Politics and Society«, Oxford, 1956, ili E. Topitscha »Sozial-philos-  
ophie zwischen Ideologie und Wissenschaft«, Neuwied, 1961, itd.

jala« teorijama i metodama, sad mnogo manje benigni pro-  
ces političkog života, koji u svom radikalizmu ugrožava sam  
njihov »predmet«.

#### FILOZOFIJA I POLI- TIKA U HEGELA

Kad tradicionalna postavka pitanja sa-  
ma biva »problematizirana« u ime bit-  
nih, povijesnih pitanja koja tematizir-  
aju epohu unutar koje je ovakva tradicija uopće bila mo-  
guća, veza filozofije i politike nije više neutralna,  
kao jedan od mogućih problema unutar filozofije ili unutar  
politike. Mислеći svojom dijalektičkom kritikom tradicije  
cjelinu novovjekovnog povijesnog svijeta, doveo je Hegel  
u bitnu vezu ono što se, u svakidašnjem horizontu zna-  
nosti, filozofije i prakse, činilo da je samo slučajno jedno po-  
kraj drugog. Rano je već, što je uostalom manje-više ekspli-  
citno u samog Hegela, pokazana vezanost nekih »najapstrakt-  
nijih« Hegelovih teza — kao što su one o državi kao »zbljli  
čudoredne ideje«, o povijesti kao »teodiceji« apsoluta, o  
»svjetskom duhu« koji se objavljuje u povijesnim ličnostima  
itd. itd. — s francuskom revolucijom i s Napoleonom.<sup>4</sup> Ali  
nitko nije ovu vezu u Hegelove filozofije uopće i politike  
»modernog svijeta«, koji radikalno nastupa s francuskom re-  
volucijom, dublje sagledao od Karla Marxa<sup>5</sup>, kako bi ih obje  
i uzajamno i svaku posebno kritizirao svodeći ih na unutar-  
nju njihovu genezu iz povijesne epohe koja svoju specifič-  
nost dobiva od nove strukture »građanskog društva« moder-  
nog svijeta, koje će on samo, u njegovoj fundamentalnosti  
(»Unterbau«) za epohu, poslije revolucionarno dovoditi u pi-  
tanje pod vidom »kritike političke ekonomije«. Kad je Hegel  
sve što jest u njegovoj biti doveo u vezu s pojmom —

<sup>4</sup> Usp. najbolje radove o toj temi: J. Ritter, Hegel und die  
Französische Revolution, Köln-Opladen, 1957, J. Hyppolite, »Étu-  
des sur Marx et Hegel«, Paris, 1955, pp 45-81, A. Kojève, »Introdu-  
ction a la lecture de Hegel«, Paris, 1945, J. Habermas, »Theorie und  
Praxis«, Neuwied, 1963.

<sup>5</sup> Usp. posebno njegovu »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«  
(1843) i »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. Einle-  
itung (1844), ali i »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« (1844)  
— odjeljak o dijalektici.

koji sebe sama pojmi u drugom i tako se sebi vraća, prelazeći na svom kategorijalnom putu poprišta ideje o sebi (onto-logika), ideje u svom drugobitku (priroda), ideje o sebi i za sebe (duh) i osvješćujući ih kompletira u znanosti logike, filozofiji prirode, filozofiji duha, koje nisu, zapravo, ljudske »discipline« nego apsolutno znanje apsoluta o sebi u njegovoj dijalektički-totalnoj samokonstrukciji-kругu — ostavio je on svako područje i njegovu raščlanjenost intaktnima: ostavio ih je da naprosto budu legitimirajući ih »spekulativno« (Marxova zamjerka Hegelu zbog njegova »pozitivizma«). U principu se ova spekulativna metoda konstruiranja zbilje nije filozofijski mogla nadmašiti, kao što se ni političko-državno-pravno saniranje proturječnosti modernog »građanskog društva« koje je Hegel vidio u »Filozofiji prava« (npr. §§ 185, 186, 196, 198, 199, 200, 229, 243, 244, 245 i dr.) nije u principu moglo nadmašiti čisto političkim putem. Za Marxa je Hegel baš u svojoj filozofiji prava i politike stajao na razini moderne, »građanske« povijesti, ma koliko da je platio tribut ograničenim njemačkim prilikama vremena.

»Filozofija prava«, u kojoj je Hegel izložio filozofiju objektivnog duha, nije samo dedukcija općih sistematskih i fundamentalnih onto-logičkih postavki na jedno posebno područje koje Hegel zove pravo, moralitet i etičnost (1. obitelj, 2. građansko društvo, 3. država). Ovo područje je, kako to razvoj mladog Hegela pokazuje, paradigmatično područje njegove dijalektike, model za kasniju sistematsku konstrukciju i za unutrašnji »život« logičko-kategorijalne sfere. Iza »prava, moraliteta i etičnosti« skriva se dijalektička interpretacija povijesti, kojoj kasnija predavanja o »filozofiji povijesti«, kao i odsjek »Svjetska povijest« na kraju »Filozofije prava«, služe kao »konkretna«, materijalna eksplicacija-ilustracija. Ovo »skrivanje« ima dvojak korijen: 1. ono leži u biti filozofijskog pristupa povijesti, 2. ono leži u značenju »političke države« (Marx), sfere politike za povijesnu epohu koju Hegel filozofijski reflektira —; filozofija kao filozofija može, u svom totalnom poimanju svega što jest (što povijesno jest!), uspjeti samo utoliko ukoliko politička sfera uspijeva obuhvatno rješavati proturječnosti, unutarnju dijalektiku »siste-

ma potreba«, »građanskog društva«. Obje imaju epohalnu funkciju kompletiranja u transcendiranju onog što se vrši: povijesnog procesa. Jedna, filozofija, vertikalno nadilazi postojeće u njegovoj »supstanciji«, »pojmu« koji se apsolutno realizira u njoj; druga, politika, vertikalno nadilazeći »građansko društvo« čija je »supstancija« — »etički pojam« koji se objektivno realizira u njoj (u državi). Šta više, politička transcendencija je zbiljska pretpostavka filozofijske, filozofijska transcendencija je smisleno-logička pretpostavka političke.

MARXOVA KRITIKA FILOZOFIJE,  
POLITIKE S OBIZROM NA  
TEMELJNO OTUĐENJE

Marxova je bitna zasluga što je u dijalektici transcendencije povijesnog procesa kao njegovog kompletiranja, »totaliziranja«, »konstruiranja« sagledao metodu eterniziranja postojećeg stanja po kojoj ostaju na snazi proturječja »građanskog društva«, ekonomske sfere, te što je ovu samu, u njenoj, već od Hegela sagledanoj, destruktivnoj dijalektici, razvio u totalitetu. Što je Hegel smatrao rješenjem otuđenja, Marx je kao »otuđenje« sveo na njegov izvor,

ali je u njemu samom vidio temeljno otuđenje koje je Hegel samo »iluzorno« prevladao, tj. svojom dijalektikom povijesne zbilje ostavio na snazi. Termin »otuđenje«, strogo gledano, ima opravdanje samo u Hegelovom pojmovnom apriorizmu i esencijalizmu; kod Marxa on važi samo dok Hegelovu dijalektiku kritizira kao »idealističku«, kad ona misli da je prevladala otuđenje u jednoj za Marxa i samoj otuđenoj (metafizičkoj) sferi, i ujedno je relativno usvaja ukoliko je sama izraz unutrašnje strukture temeljnog, ekonomskog otuđenja. Ekonomsko otuđenje, »kapital«, jest stigma epohe, njena »supstancija-subjekt«, njen »apsolut«, njen »sistem«. Ono radi čega nastaju filozofijske i političke transcendencije jest, umjesto njih, sintetičko rješenje: filozofija u svojoj ambiciji oko apsoluta i država u svojoj ambiciji oko etičnosti sustaju — pravi apsolut i pravi zavičaj epohe jest ekonomska sfera. Samo što ta kritička redukcija nije mišljena tako da bismo se, poput liberalističke ideologije, u domaćili u »ekonomskom«, reducirajući »istinu« i »do-

bro« na »korisnost«, a državu i politiku na instrumenat i osiguranje »zarada«, profita etc. Pravo podrijetlo filozofije i politike (tj. ekonomsku sferu) ne vidi Marx »pozitivno«, u tome je razlika njegove kritičke od Feuerbachove »pozitivne« redukcije, nego baš nju kritizira, dijalektički destruiira u ime onoga za čim idu, transcendentno i iluzorno, filozofija i politika: u ime smisla, istine, zajednice, slobode. U tom pogledu moglo bi se temeljno pitanje njegovog djela ovako formulirati: kako su povijesno-dijalektički mogući smisao, istina, zajednica, sloboda — lišeni svoje »ideološkičnosti«, »otuđenosti«, deriviranosti iz ekonomske sfere?

»Otudenje«, kao eksplikativni pojam Hegelove dijalektičke konstrukcije apsoluta iz svega što povijesno doista bivstvuje, a što konstrukcijom biva svedeno na »materijal« apsolutnog rada apsoluta, služi Marxu samo tako dugo dok ekonomske kategorije reducira na njihovo »društveno« podrijetlo, na specifičan način produkcije kao fundamentalno otuđenje epohe; »otuđenje« je vezano za povijesnu epohu, povijest sama ostavlja otuđenje za sobom, nije hegelovski tako strukturirana da bi se iz otuđenja svagda sebi dijalektički (onto-logički) vraćala: povijest nije po otuđenju, nego otuđenje po povijesti. Drugim riječima: apsolut kao subjekt »otuđenja«, ono dakle što Hegel smatra da samo sobom više nije otuđeno, nego se sebi vratilo, — a rani Marx unutar te sheme još vidi čovjeka u ekonomskim kategorijama (u tzv. »Pariškim rukopisima«, 1844. i na razini »Die Heilige Familie«, 1845) — i sam je za zrelug, »svojeg« Marxa (»Grundrisse...«, 1857-59, »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, 1859, »Das Kapital«, I, 1867, itd.) tako otuđen da se ne može »vratiti« sebi nekom revolucijom, nego, naprotiv, revolucionarno ukida sebe radi nečeg što se epohalnom shemom »otuđenje-vraćanje-sebi« ne da više sagledati. Stoga ova dijalektičko-konstruktivna shema ne može služiti kao ključ za razumijevanje Marxove povijesno-dijalektičke misli. Dok je Hegelova dijalektika konstrukcije povijesne epohe jednodimenzionalna, — Marxova je povijesna dijalektika dvodimenzionalna: odnoseći se na epohu, ona je kon-

strukcija ekonomske sfere kao one koja tvori cjelinu svih »regija« i njihovu relativnu samostalnost; prevladavajući je, ona je njena destrukcija. Stojeći na prijelomu povijesnih svjetova, Marx jest i nije hegelovac. Tu je tajna njegovog odnosa spram Hegela, tu se korijeni nemogućnost razumijevanja i izlaganja Marxa bez Hegela, ali i nemogućnost razumijevanja i izlaganja Marxa Hegelom.

HEGELOVA I MARXOVA DIJALETIKA Hegelova dijalektika je dijalektika (između ostalog) i povijesti,

Marxova je povijesna dijalektika. Ali to ne znači da je povijesno područje, regija, za Hegelovu dijalektiku jedno pokraj drugih i među njima — to je vlastito područje, s posebnim rangom. Marcuse (u: »Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit«, Frankfurt a. M., 1932) je to vidio i zato je, s pravom, karakter povijesnosti povijesti interpretativno doveo u vezu s bitkom, tj. za njega, biće m kao takvim i u cjelini, pa mu se povijesni život javlja kao model ontologijskog razumijevanja. To je bilo tačno, ukoliko Hegelova onto-logika ima unutrašnju povijest koja daje pokret i povezuje kategorije (»momenti prelaza«). Samo, to kretanje jest tek »kretanje« apsoluta u sebi, u smjeru od svog bitka o sebi do svog bitka za sebe. Time je povijest »očišćena« od svoje povijesnosti, pa preostaje puka vremenitost, a povijesnost samo se logicizira i eternizira kao dijalektika apsoluta (»ideje«, »organizma«, »apsolutnog duha«) i postaje »vječna sadašnjost«, vječnost, koja služi za interpretaciju svega bića, svih regija bića, na koje se i povijest (»pojam u vremenu«, Kojève) reducira. Marcuseov pokušaj da interpretativno već kod Hegela obuhvati povijesnost povijesti i ontologiju (onto-theo-logiku) tako sustaje, pa sam Marcuse poslije u ime povijesnosti napušta ontologijsku razinu (»Reason and Revolution«, 2. izd., New York, 1954). Istovrsni su, uostalom, i prigovori T. W. Adorna (»Aspekte der Hegelschen Philosophie«, Frankfurt, Main, 1957, i dr.) protiv ontologije kao »prote philosophia«. Kad Adorno hoće da misli povijest a da pri tom ne uđe u Hegelovu zatvorenu dijalektiku (das Ganze ist das Un-

wahre, »Minima Moralia«, Frankfurt, 1951), onda mora revidirati dijalektiku u dvočlanu, bez definitivne sinteze, mora uči, kao uostalom i Bloch, koji je, u tom pogledu, svjesno na Kantovoj poziciji (Subjekt—Objekt, Berlin, 1951), u »lošu beskonačnost«, beskrajno ponavljanje istog ili, što je isto, prolongiranje »sinteze« u predstojeću beskrajnost.

Marcuseova odluka je radikalnija: on historizira filozofijsku razinu — nastavljaajući na Marxa, ali napušta njegov »uknuti« (aufgehobenes) ontologijski nivo — i prelazi u »kritičku teoriju društva«, koja ne bi baš htjela da bude sociologija, ali je neki bastard između nje i filozofije koja više nije filozofija (ova neprilika ima korijen prvenstveno u nepotpunom prevladavanju filozofije i nadomještaju ove »teorijom društva«, između ostalog i zato što se povijesnost »teorije« i »prakse« ne vide, pa se Marxova misao nekritički krsti »teorijom« koja opet nije »klasična« teorija itd.)<sup>24</sup>.

#### MARKSISTI I POVIJESNO MISLJENJE

Zadatak se može sastojati samo u sljedećem: u transfilozofijskoj interpretaciji povijesti (interpretaciji povijesti prevladava filozofiju poviješću a ne jednu »teoriju« drugom »teorijom«, i to još skokom u »empirijsko«, dakle: ispod nivoa).

Nitko od marksista, međutim, nije tome bio bliži od samog Marcusea. Ni Lukács, koji hegelijanizira, tj. spekulativno »dijalektizira« povijest prividno je laicizirajući, ali u stvari mora, zbog dijalektike totaliteta, sam suponirati »Klassenbewusstsein«, neki quasi-apsolut (makar fiktivni, kako je dobro vidio J. Réval u svojoj recenziji »Geschichte und Klassenbewusstsein«). Lukács sustaje pred poviješću — a ne može je razumjeti zbog u njega dominantne temporalne strukture identične s Hegelovim razumijevanjem zbilje qua sadašnjosti, aktualnosti — (usp. komično bacakanje između »za« i »protiv« Hegela, u spisu »Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik«, Leipzig 1926). Još manje Bloch, koji je, shvativši distinkciju materijalizam-

<sup>24</sup> Ovi motivi, prisutni osobito u Horkheimera i samog Adorna, konsekvencije su izvedeni u Marcusea.

-idealizam fundamentalnom, mislio da, spekulativno produbljujući Engelsovu dijalektiku prirode, može prevladati Hegelov idealizam u ime jednog schellingovski obojenog sistema dijalektičkog materijalizma, antropomorfizirajući time prirodu i s antropomorfizmom suponirajući dijalektiku Humanuma, a time opet metafizicirajući, bez kritičko-transcendentalne pozicije prisutne u Hegela, dijalektiku dobivenu na egzemplarnom modelu povijesti. Ni Korsch, koji je jasno vidio zadatak prevladavanja filozofije (ontologije), ali je, pred poviješću, abdicirao, još radikalnije od Marcusea, u korist empirijskog, ne razumijevajući transfilozofijsko (Marxismus und Philosophie, II izd., Leipzig, 1930). Sartreovo vezivanje dijalektike uz ljudsku povijest (na antropocentričkoj liniji njegova egzistencijalizma) samo je »kriticistička« (makar ne i transcendentalna) redukcija dijalektike na posebno ontičko područje povijesti, koje za njega ostaje jedino dostupno. Povijesna dijalektika se ne sastoji u tome da se ona reducira na posebnu historijsku, materijalnu, ontičku regiju, za razliku od prirodne, npr., nego u tome da se sve što jest u svom bitku, epohalno određenom, razumije kao povijesno, po povijesnom zbivanju.

RAZMJERI MARXOVOG OSTAJE ZADATAK DA SE ISPITA KOLIKO MISLJENJA POVIJESTI JE SAM MARX VIDIO OD POVIJESNOSTI POVIJESTI.

1. On je ponajprije dijalektiku vezao uz povijest kao posebno događanje jedne regije bića (poput Sartrea i Lukácsa), ali je tu regiju ostavio otvorenu unatrag spram pred-ljudske prirode i aktualno za ostale regije neljudske, »osebične« prirode etc., čime je samo potcrtao njenu naročitost — fundamentalnost. On je, nadalje, povijest (još uvijek u neodređenom antropocentričkom, ali i otvorenom aspektu, s rezervama, sličnim, jače naglašenim nego u Lukácsa, s obzirom na »prirodu«) shvatio kao nad-dijalektičku instanciju, dijalektika je za njega po povijesti, a ne povijest po dijalektici, tj. on je vidio vezanost dijalektike uz epohu (poput Marcusea). Ovu povijesnost, ponajprije samo u vidu »historičnosti« (prolaznosti) epoha, on je otkrio putem revolucioniranja tzv. »građanskog

društva« prelažom preko »ekonomskog«, revolucionarnom ulogom proletarijata, koji međutim ne kompletira povijest (kao u Lukácsa), nego destruiira kapitalizam destruirajući samog sebe.

2. On je dijalektiku ove epohe povijesti vidio zgusnutu u dijalektici »građanskog društva« (u »ekonomici«), dakle dijalektiku nije shvatio kao onto-logičku formalizaciju povijesti. Naprotiv, ovakva formalizacija-apstrakcija za njega je bila »idealistička hipostaza« ukorijenjena u »prirodnoj« zakonitosti ekonomske sfere, kapitala, kojeg dijalektika ima strukturu i bitnu artikulaciju (bitak-bit-pojam) analognu Hegelovoj (što je dobro vidio Hyppolite, »Études sur Marx et Hegel«, Paris, 1955). Time ipak nije Marx »ukinuo« filozofiju (kao ontologiju) u »političkoj ekonomiji«, mada mnoga mjesta u njegovom djelu kao da u tom pravcu ukazuju, pa se, sa stanovitom sigurnošću, može tvrditi da on tako nešto ima, bar u »Njemačkoj ideologiji« (1845—46), pred očima (na što, onda, u nekoliko nastavljaču Korsch, Horkheimer, Marcuse i dr.), nego je »ekonomsku sferu« digao na filozofijski rang dajući joj da neposredno — u elementu »problematike« jedne posebne znanosti, političke ekonomije — progovori povijesno bitno, a ne samo o tradicionalnim temama filozofije, kakve su, npr., »um«, »sloboda«, »subjekt«, »sreća«, »pravo« etc. [Tako nije samo u »filozofijskim« »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie« (1857—59) nego i u »Kapitalu« (1867).] Tako je u njoj »ukinuo« filozofiju, ali i, obratno, ekonomiju u tradicionalnom smislu »ukinuo« u »filozofiji« (zbog čega njegova »politička ekonomija« nije posebna znanost, pokraj drugih, npr. »društvenih« znanosti, što je već dobro vidio Sombart, npr.) — pa se smije govoriti o »transcendentalnom« karakteru »kategorija«, »tendencija«, »zakona« u »Kapitalu«, mje-

<sup>6</sup> O »transcendentalnom« karakteru ne govorimo ovdje u smislu historijsko-filozofijske, kantovske i novokantovske (»gnoseološkijske«) tradicije kakovu je unutar historije marksizma zastupao npr. Max Adler. Faktička vezanost »transcendentalnog« uz novovjekovni subjektivizam nipošto ne implicira definitivnu odluku o njemu. »Transcendentalna« misao još je manje »sudbinski« vezana samo uz srednjovjekovnu problematiku »jednog«, »stinitog«, »dobrog« i »bića«. — Ovdje upotrijebljen termin indicat

stimično i o spekulativno-empirijskom njihovom karakteru [identitet »ideje« (Kapital) i kapitalističke »realnosti«]. Čitava povijest marksizma nije, u tom smislu, drugo nego revizija silom prilika, silom »realne situacije« i, naravno, nerazumljevanja, »transcendentalnog« kod Marxa, pogrešno shvaćenog »dogmatizma« u samog Marxa, — (u tom smislu »empiriju« zastupa na političkom i drugom planu tzv. »poli-centrizam« u međunarodnom radničkom pokretu.)

3. No, da bi Marx tu povijest temeljna ontologija i povijesno mišljenje s n o s t povijesti samu tematizirao, morao je, da mu povijesnost opet ne izmakne iz ruku kao puka historičnost (ovdje: u smislu apsolutnog historicizma), sam ispitati koje su filozofijske (ontologijske) implikacije njegove materijalističke, kritičke znanosti, kakvi su temelji (ne »filozofijsko-antropologijski«, još manje: »opće-metafizički«, ali ni »filozofijsko-historijski« — nego upravo fundamentalno ontologijski kao pozitivna strana negativno-kritičkog fundiranja svega u fundamentalnom ekonomskom otuđenju) »historijskog materijalizma«. Nije bilo dovoljno što je povijest shvatio kao otvoreno posebno ontičko zbivanje, posebnu regiju (za razliku od »prirode«, itd.), nije (za povijesno mišljenje, a ne historijsko) bilo dovoljno što je vidio da je fundamentalno zbivanje ove regije »ekonomsko«, ni što je, iznad svega, računao s povijesnošću dijalektike ovako određene epohe. Kako

moć jednostavnih bitnih sklopova i odgovarajućih im »apstrakcija« ontologijskog statusa nad ontičko-kategorijalnom kvalifikacijom stanovitih »empirijskih« stanja stvari«. Omogućavajući primat »transcendentalnog« pred »empirijskim« ne dovodi više — nakon Marxa — do obnove eterniziranja jer je — u Marxa — samo »transcendentalno« (ono što omogućuje sve što jest u onom što jest i da jest) mišljeno u svojoj povijesnosti koja prethodi ovim razlikovanjima. Mada »čisti« oblik kapitala samog kao odnosa među ljudima u procesu proizvodnje tek omogućuje konstituiranje faktičkih, npr. nacionalnih kapitala, kao takovih, te, dakle njihovo prepoznavanje i određivanje — ipak je sam povijesno nastao i, jednom ograničen s obzirom na svoju »realnu mogućnost« i »definiran«, zbiljski nestaje.



bi doista sačuvao »transcendentalnu« razinu kritički interpretiranih ekonomskih kategorija i time mogućnost da se ekonomsko uopće shvati kao indeks dostojnosti epohe da bude prevladana, ukinuta, jer u njoj, za njega kao i za Hegela u »građanskom društvu«, nema mjesta zbiljskoj slobodi — Marx se morao dovoljno osigurati od svake eventualnosti da njegova materijalistička, historijska znanost bude opet shvaćena i protumačena kao dedukcija neke materijalističke dijalektičko-spekulativne metafizike na posebno područje povijesti qua historije (kako su to činili Kautsky, Mehring, i čine sovjetski filozofi, pa i Bloch, iako spram njih na neusporedivo višem tehničko-misaonom nivou). Marx je morao pružiti ne samo »negativno« prevladavanje filozofije ukoliko je vezana uz zbivanje fundamentalnog otuđenja (»ekonomske« sfere u kritičkom aspektu »postvarenja« itd.) nego i »pozitivno«, post-metafizičko, trans-filozofijsko prevladavanje filozofije, koje bi jedino moglo dati sustavno raščlanjenu izvornost i mogućnost samog otuđenja. Drugim riječima: morao je, iako je dao povijesni smjer procesa ozbiljnija filozofije putem njenog prevladavanja, još izraditi etape tog smjera, prije svega; prvu, odlučnu etapu: da Hegela ne kritizira samo »postavljaajući ga na noge« (materijalistički), ni samo tako da njegovu univerzalnu dijalektiku historizira, nego ujedno tako da destruiira kategorijalno-terminološki horizont Hegelove misli uopće i dade pozitivni korelat, ekvivalent ekonomskom otuđenju — bitnu istinu epohe koju tek oslobađa proletarijat svojom oslobodilačkom epohalnom ulogom prevladavanja otuđene temeljne strukture.

Nije, pri tom, riječ o pozitivnoj »materijalnoj« slici budućnosti — o utopiji — nego o svagda »prezentnoj« temeljnoj, od »početka« povijesti »djelatnoj« moći istinito-svjesnog bitka. Drugim riječima, morao je pružiti bar »formalnu« strukturu povijesnog mišljenja koje je prošlo kroz filozofiju, a nije je ostavilo po strani — zapavši u empiricistički historizam, ekonomizam i sociologizam.

Nakon te etape mogao bi bio preći na drugu, bitnu etapu: da i ovu temeljnu, otuđenjem do tada prikrivenu, strukturu bitni čovjeka u odnosu spram bitka i bića povije-

sno dovede u gibanje, poveže s povijesnom perspektivom i da za fundamentalnu ontologiju u cijelosti (dakle, u prevladanom i »negativnom« i »pozitivnom« aspektu, i otuđenju i bitnoj istini s ukinućem omogućavanja prvog u drugom) nađe povijesni korelat u otvorenoj, od ekonomskog otuđenja i time od vanjskosti društva i države oslobođenoj zajednici kao ljudskom su-uvjetu za iskonsko zbivanje svega. — Marx nije ovim, ili sličnim, odgovarajućim (prije svega, upotrijebljena terminologija nije važna; vjerujemo da može biti daleko bolja) putem sam izradio pozitivne značajke temeljnog zbivanja, istinstvovanja epohe, ali je u svom djelu pružio zato djelomične stavove, genijalne uvide, nedvojbeno ukazao da »historijski materijalizam« ima epohalno-funkcionalni »tranzitivni« karakter, da bitno »vrijeme«, bitna »sloboda«, bitna »istina«, bitna »zajednica« itd. itd. uopće stoje »s onu stranu« tzv. materijalnog rada, a, prije svega, tako nam ga pruža misaona njegova »supstancija« koja nosi čitavo djelo. No, i to valja reći, ovu svoju stvar, tu povijesnu dimenziju u kojoj njegovo djelo jest, sam je još formulirao jezikom Aristotela i Hegela. jezikom filozofijske (ontolozijske) tradicije — čak i tamo gdje je mislio da ništa »filozofijski« ne govori, ne obazirući se, dakle, uopće da li implicitno misli i govori ipak filozofijski.

Namjesto filozofije i tradicionalne političke ekonomije Marx je stavio, dakle, novu, materijalističku znanost, čiji je historijski materijalizam bio opći zaključak do kojeg je došao i, došavši do njega, služio mu kao putokaz u studijama (predgovor »Kritički političke ekonomije«, 1859), na čiju je »promjenu funkcije« već s pravom upozorio Lukács u »Geschichte und Klassenbewusstsein«. Ova znanost je, poput Hegelove filozofije, u principu gotova, a ne beskrajna, poput posebnih znanosti, otvorena, »razvojna« etc, jer i. njen se predmet s revolucijom ukida (»odumiranje« robe, vrijednosti, zakona vrijednosti, novca, viška vrijednosti, kapitala, distinkcija kao što je ona između konstantnog i varijabilnog kapitala, upotrebnog, prometnog vrijednosti itd. itd.), što je, naravno, proces i zove se socijalizam;

— jer 2. orna o tome ukidljivom predmetu ima totalno, apsolutno znanje (parafrazirajući Hegela, moglo bi se reći: politička ekonomija je po svom najvišem određenju za nas prošlost, što je analogno s drugim ideologijskim oblicima: pravom, politikom, moralom, itd.), hegelovski pojam koji se empirijski može obogatiti (razvoj marksističke političke ekonomije s obzirom na nove pojave) — tako se npr. Lenjinov doprinos kreće na pretežno »empirijskom« nivou, ne na »transcendentalnom«, — no, s elementima »transcendentalnog« nivóa (paralela između Lenjinovog studija imperijalizma i Hegela — »Bilježnica o imperijalizmu« i »Filozofijskih<sup>7</sup> bilježnica«).

Time je, ujedno, ovu znanost samu implicite doveo pred povijest — tražeći ukidanje i epohe i, implicite, znanosti koja joj odgovara. Tako se njegovo djelo rezimira u mogućoj formuli: što ostaje, to je povijest!

Sumativno: u »materijalističkoj znanosti«, za koju je Marx znao da je povijesna, trebalo je vidjeti temeljnu i u temeljujuću ontologiju (i to ne samo s obzirom na njenu stranu »bitne neistine«, stranu koju je Marx razvio u »Kapitalu«, koji nije drugo do »fenomenologija« i »logika« ekonomskog otuđenja kao fundamentalnog) i eksplicitno izraditi 1. pozitivnu stranu, »bitnu istinu«, i 2. nadovezujući na povijesnost »otuđenja«, »postvarenja«, »ekonomike« uopće, trebalo je bitne, »autentične«, još uvijek nekako u filozofijsko-antropološkom horizontu izrađene »pozitivne« karaktere destruirati kao još filozofijske (kao ontologijske) u povijesnosti povijesti, tj. ne shvatiti, kao što to čini Heidegger, koji u suvremenosti stoji pred sličnim zadatkom, povijesnost ni kao »egzistencijal«, a ni kao neku quasi-hegelovsku »fenomenologiju« (Heidegger II. faze: »Geschick«, »Erreignis des Seins«, ni kao »Sprache des Seins), što ipak ostaje tako nešto kao ontologija čak kad se zove »bitno mišljenje«, a nikad nije trans-filozofijsko, doista povijesno prevladavanje filozofije, ontologije. Umjesto toga prevladavanja kod Heideggera imamo povijest filozofije

kao filozofiju povijesti? na temelju jedne, historijski analogizirane mitologije, tj. imamo pred filozofijsko a ne post-filozofijsko, bolje: trans filozofijsko mišljenje.

3. Da se povijesnost povijesti ne bi shvatila ni kao »egzistencijal«, a niti u smislu samokorektura iz druge faze, potrebno je poduzeti dijalektičko ozbiljenje i ukidanje (Aufhebung) filozofije u povijesti, oslobađanje povijesti kao iskona svega — za što Heideggeru nedostaju unutar-epohalne i preko-epohalne ontičke pretpostavke (tzv. »realne snage<sup>7a</sup> povijesti).

4. Danas misliti povijest možemo samo tako da, na paradoksalan način, filozofiramo transfilozofijski (što ne znači: parafilozofijski), da u smislu kao i u zbilji prelazimo u nešto novo, na osnovi »prelazne epohe« koja nas oslobađa starog. Tako misliti, znači Marxovu destruktivnu dijalektiku na kraju shvatiti kao oslobađanje cjeline povijesnog sklopa (bit čovjeka, bitak i biće), oslobađati proizvodnju kao reziduum revolucionarne povijesne »redukcije«.

<sup>7</sup> Već je Hegel filozofiju filozofije vidio u povijesti filozofije koja u vremenu eksplicira kategorijalni redosljed njegove logike. Ako je filozofija (i njeni derivati ili precimitologije npr.) genuini pristup i ujedno uspostavljajuće poprište svega što jest u njegovoj biti, onda je njena povijest bit povijesti spram koje filozofija povijesti (političke i dr.) predstavlja, i za Hegela, samo niže, »masovno« itd. poprište zbiljanja iz kojeg se veliki politički ljudi uzdižu, i to samo onda ako imaju, kao Napoleon, svojeg Hegela. Kad povijest kao opstanak filozofije biva apsolutno postavljena sekularizacijom onto-theo-logičke sfere, a relativizam historicizma ne može, kao u Diltheya, biti prevladan nekim, formalno-antropološkim surogatom za disciplinirajuću logičku (onto-theo...) strukturu, onda je povijest filozofije jedina u stanju da oda neki raščlanjeni pravac povijesnog zbiljanja koje spram povijesnih djela mislilaca postaje puka derivirana historija. Tad je moguće u Platon-Aristotelovom sagledavanju bitka kao prisutnosti (an-usia i par-usia) vidjeti podrijetlo današnje zapalosti među bića, današnjeg aktualizma, nihilizma, »zaborava bitka«, onda je već u Aristotelovoj onto-logiji zacrtana mogućnost današnje tehnologije, onda od prijevoda riječi *eon* i *einai* ovisi sudbina Zapada itd.

<sup>7a</sup> Usp. bilješku 1) sa strane 174. ove zbirke.

APORIJE HEIDEGGEROVOG RAZUMIJEVANJA POVIJESTI I fazi hipostazirao »Entfremdung« (kao *Verfallenheit*, das Man) i p o v i j e s t shvatio samo kao transcendentalnu razinu događanja »Daseina« s njegovim »Jemeinigkeits«—karakterom (u tome je sadržana mogućnost, nakon ispražnjavanja »povijesti« od Kierkegaardove egzistentne subjektivnosti, Heideggerovog radikalnog decizionizma, koji ga je vodilo u poznate »konkretno« političke solucije). Sama »Weltgeschichte« javlja se na toj razini samo kao »unutarsvjetočno događanje« jedne k bicima u svijetu »zapale« povijesti.

Heidegger je u II fazi, u fazi obrata odnosa bitka i vremena u odnos vremena i bitka, ovu uz Dasein vezanu *Geschichtlichkeit* preokrenuo (»Kehre«) u »Geschichte des Seins selbst«, tako da je sada *Da-sein* bio *das Da des Seins*, ali je iznimnost, stanoviti aristokratizam Daseina ostao, pa je čitava njegova »Verfallenheit« postala epohom zaborava bitka i nihilizma. S time je Heidegger iz ontičke sfere, koju je obezvrijedio (što je vidio već Löwith, kome je Max Müller samo površno mogao odgovoriti)<sup>8</sup>, izbacio mogućnost »autentičnog« bivstvovanja »masa« i prelaz na zajednicu koja u sebi, pokraj ostalog, sadrži dijalektički prevladane momente političkog i ujedno jest analogon antičkom Polisu. Za Heideggera pak ostaju samo veliki ljudi i njihova pratnja, narodi u horizontu govora velikih pjesnika itd., veliki mislioci koji uspostavljaju metafizičku epohu zapadnjačke povijesti itd.; iz toga, naravno, proizlazi b e s p o m o ć n o s t s obzirom na »konkretno«, na ontičku sferu, uslijed čega će se do bitka moći doći eventualno samo čekanjem na njegov »dolazak« (Ankunft), otuda proizlazi spenglerijanski antitehnicizam uz obrat u istini samo u djelu velikog pjesnika, koji ipak završava, za vrijeme spremnog čekanja, u kompromisu po shemi »i—i« (jer tehnička bića ipak mogu poslužiti, bar ne smetati, ako smo spram njih o p u š t e n i — što od početka stoljeća svi govore, specijalno profesori

<sup>8</sup> Usp. Max Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2. Aufl., Heidelberg 1958, S. 46 i sl.; K. Löwith: *Heidegger—Denker in dürrer Zeit*, Frankfurt a. Main 1953, s. 40—42.

aksiologije, rangirajući više i niže vrijednosti sredstava i ciljeva — i što, uostalom, sadrži faktički dualizam »istinā bitka«, s kojim će Heidegger teško, za epohu koja jest što jest tehnikom kao od povijesti jednosmisleno udijeljenom verzijom istine bitka, izaći na kraj (usp. proturječne između misaonog puta u »Die Frage nach der Technik« i onog u »Gelassenheit«<sup>9</sup>).

Ne izvršivši kritiku filozofije, kao što je to Marx napravio u svojoj povijesno-materijalističkoj znanosti, Heidegger »prevladava« filozofiju kvazi-filozofijom — »mitologijom« (stvar je nazvao pravim imenom manje skrupulozni, manje misaoni učenik W. Bröcker) itd.

Ostaje nam da na Marxovom tragu filozofiju jednom dovedenu u vezu s ekonomskim otudjenjem epohe dalje prevladavamo transfilozofijski i transekonomijski i transpolitički u povijesnom zajedničkom mišljenju—bivstvovanju, da tako mislimo—djelujemo revolucionarno, da oslobađamo povijest iz onog što je već nastalo, ali ne prezirući aristokratski elemenat »konkretnog«, »empirijskog«, »realnog«, tj. u njemu anticipirajući slijedeći korak i perspektivu uopće.

#### SOCIJALISTIČKA POLITIČKA TEORIJA—PRAKSA I MJERA POVIJESNE DIJALEKTIKE

Sfera politike, za razliku od ostalih sfera, regija, slojeva itd., određene povijesno-svjetočne cjeline, unutar koje baš u svojoj posebnosti i čistoći ne samo da djeluje na ostale sfere nego ima i reperkusije po cjelinu, u određenom povijesnom trenutku čak i odlučne, uočavana je u raznim svojim aspektima prema »historijski« odredljivim situacijama svoje geneze. Stoga se njena »teorijska« definicija ne može temeljiti na vanhistorijskoj apstrakciji od posebnih uvjeta političkog i njegovih funkcija u njima te na doknadnom sabiranju—preparatu historijski neutraliziranih, prosječnih značajki »poj-

<sup>9</sup> Usp. M. H. »Vorträge und Aufsätze«, Pfullingen 1954, s. 13—44; i M. H. »Gelassenheit«, Pfullingen 1959, naročito s. 24. i sl.

ma<sup>9</sup> nego mora sadržavati kako u konkretno povijesnoj situaciji ukorijenjene, konkretno-povijesno funkcionalne aspekte čitave političke sfere, pa, dakle i povijesno-svjetovne epohe koja iz sebe, iz svoje temeljne strukture uopće omogućava nastajanje, nastanak (postojanje, persistenciju) i dovršavanje ove sfere, tako i vlastitu unutrašnju povijest, povijesnost teorije politike kao takove. Drugim riječima: teorijski odgovor na pitanje o posebnosti i biti »historijski« i »logičko-sistematski« artikulirane političke sfere (o »biti« i »pojavama« političkog, o njegovom »kategorijskom« sustavu itd.) može se dati samo u okviru povijesne dijalektike političke prakse i teorije. A to znači da se povijesnom dijalektikom u principu prevladava stajalište »čiste teorije«, ali i stajalište »čiste prakse« (kao korelata ovoj »teoriji«): »definicija« politike i time određenje predmeta i zadatka »teorije« o politici dolazi na kraju političkog povijesnog procesa koji se ujedno s tom »definicijom« kao samosviješću zbiljske politike dovršava i ukida, naravno, u smislu dijalektičkog nadmašivanja u nečem višem od čiste politike (negativni aspekt ukidanja), u stvari u oslobođenju noseće tendencije posebne politike, tendencije uređene zajednice (pozitivni aspekt »ukidanja«), tendencije koja nije više ništa tradicionalno, posebno, formalno itd. — političko. Kraj političkog procesa ne smije se shvatiti kronološki »prostorno«, kao da nastupa tek nakon dovršavanja, s dovršenjem: dovršavanje jest ukidanje, dokrajčivanje, pa stoga pozitivni aspekt oslobođenja mora biti prisutan dok traje negativni aspekt nadmašivanja. Da bi se »ukidanje« uopće moglo zbivati i političko

<sup>9</sup> Rješenje ne predstavlja ni sveobuhvatna, spekulativna metoda sintetičkog sagledavanja »bitnog«, »apriorna« konstrukcija samorazvoja i samoraščlanjivanja »pojma« politike na njegove elemente, očišćene od historijski aposteriornog — bar ne do tada dok se ne sagleda povijesni karakter takve spekulacije (odnos *Marx-Hegel*). Još se manje može pristati na prijedlog rješenja koje pruža metoda nehistorijske, ali historijskom materijalu namijenjene, supstancijalne ili samo fikcionalistički-funkcionalno shvaćene »tipologije« — koja je, u stvari, sekularizirana verzija spekulativne metode.

u svom telosu (finis) ozbiljiti, »definirati« i time bit političkog (koja nije ništa puko političko) osloboditi, potrebni su »realno historijski«, ali bitno revolucionarno osigurani uvjeti koji sprečavaju persistenciju političkog fenomena i omogućuju, snagom svoje povijesne korjenitosti, radikalnosti, postupno, teorijski i praktičko, njegovo ukidanje, — potrebno je ono što nazivamo »prelaznom epohom«, socijalizmom.

Iako sama povijesna dijalektika principijelno prevladava razlikovanje i razliku »teorijskog« i »praktičkog«, »subjektivnog« i »objektivnog«, »idealnog« i »realnog« itd. itd. i sama nije ništa drugo do to prevladavanje, ipak se ona može vršiti (i dovršiti) samo kao konkretno, faktičko ukidanje »čiste teorije« i »čiste prakse« itd., dakle u svojim, onim što valja prevladavati uvjetovanim, modima (»teorijskog« i »praktičkog« itd.). Za empirijskog, ovog ovdje čovjeka koji gradi socijalizam povijesna dijalektika se qua dijalektika uopće (prevladavanje podjele, razlike) tematski pojavljuje još i u »teorijskom« i u »praktičnom« aspektu. Ukoliko pak još čovjek teorijsko-praktički sebe izgrađuje u ono što bitno jest samom mjerom povijesne dijalektike i tako biva povijesno omogućen kao iskonski svjesni bitak, ostavlja on u svom punom životu za sobom razliku puke svijesti o... i golog bića-predmeta-funkcije za... Razlika, dakle, ostaje, ali je bitan smjer njenog prevladavanja.

Posebna je funkcija »teorije« i »prakse« u raznim »empirijskim« momentima dovršavanja politike u smislu povijesne dijalektike: dijalektički proces politike ulazi u fazu dovršavanja s revolucionarnom znanstvenom (u Marxovom bitnom smislu povijesne znanosti, koja principijelno iscrpljuje svoj »predmet«) kritikom persistencije posebnog političkog fenomena, a izlazi iz nje s izgradnjom uvjeta za komunizam kao povijesni svijet kojeg temeljna struktura nije opterećena, prikrivena prethistorijskim otuđenjem. Na tom putu, u epohi socijalizma, potrebno je baš s obzirom na povijesnu dijalektiku (povijesno ocjelovljivanje, dovršavanje procesa politike) vršiti i kritičko-teorijska i bitna znanstvena detaljna istraživanja zbiljskih i ideoloških političkih feno-

mena, kako onih nastalih u okviru kapitalizma tako i onih koji su rezultat socijalističke praktičke primjene ovih istraživanja, potrebno je vršiti nove praktičko-političke eksperimente, koji opet traže kritičko-teorijsko osvjetljavanje itd. ukraiko: »teorija« i »praksa«, koliko god kao socijalističke tendirale svojim prevladavanjem k komunističkoj svjetsnoj povijesnosti, ostaju u svojoj podijeljenosti i naknadnoj »sintetičkoj« uzajamnosti na snazi kroz čitavu epohu socijalizma. Važno je samo imati na umu da se kroz njih vrši ne samo konkretno nadmašivanje pojave političkog (oličeno, na primjer, u načinu govora, u obratu: »odumiranje«, koji nije mnogo dijalektičan) nego i konkretno oslobođenje biti političkog: zajednica, za koju opstoji možda jedini historijski presedan-model u antičkom, posebno atenskom polis u.

## BIT I SUVREMENOST

U slijedećem bit će riječ o »biti« i »suvremenosti«. Veznik »i« — koji povezuje ove dvije, čini nam se, odlučne riječi ne samo filozofije i njenog poziva nego i čovjeka i njegove sudbine danas, — nema nivelirano značenje neke uobičajene, disciplinarno-institucionalizirane »problematske« veze u smislu potvrđene ili zanijekane »sumacije« ili pak »sinteze«. On označava konstitutivnu uzajamnost ovih »pojmov«, ili bolje »stvarik« (pragmata) filozofije po kojoj se ona u sebi i za nas individuira, specificira kao naša i današnja. A takva veza jest baš ono začudno i strano, kad se ima pred očima obična i prosječna, već dugo, tako reći oduvijek, učvršćena misaona upotreba ovih »pojmov«.

**SUPROTNOST BITI I SUVREMENOSTI?** Su-vremenost kao jedna verzija i korijenitosti vremena čini se da je u korijenitoj suprotnosti, da, proturječnosti spram biti kao *ontos on i aei on*, kao *idea i eidos*, kao *ousia i morfe*, kao *to ti en einai*, kao *esse essentiae*, kao *substantia*, kao *natura* — kao općenito spram pojedinačnog, kao isto spram različitog, kao postojano spram krhkog, kao trajno spram promjenljivog, kao jedno spram množstvenog, kao vječno spram prolaznog, kao noseće spram nošenog, kao ono što doista jest spram onog što se priviđa ili ne bi trebalo da bude, kao zakon spram pojave i slučaja, kao *noeton*, inteligibilno, spoznatljivo spram nespoznatljivog, kao *sabrano (logos)* spram *raspršenog*, kao jedinstvo suodređenog — kao red spram nereda.

**NISTA** Uprkos sve one značajne razlike između antičkog na stvari same u njihovoj vlastitosti i od njih k čovjeku usmjerenog, upućenog razumijevanja svega što jest — i mo-

dernog na misao i čovjeka postavljenog predstavljanja svega kao predmeta i funkcije za nešto drugo — čitava tradicija filozofije od Platona — Aristotela do Hegela čvrsto se drži ove suprotnosti kao što je ujedno neprestano uznemiruje onaj hiatus, ona hora, ono nihil, ono ouk on u pojavi kao me on, koji prolaze, provijaju kroz suprotnost kao suprotnost, kroz razliku kao razliku. Ovo »ništa« — koje bismo htjeli sintetički prevladati i u sve funkcionalno uključiti, tako reći: institucionalizirati i domestificirati u totalitetu radno-predmetne oblasti na koju je reducirana povijesni svijet danas — ili koje bismo htjeli jezično-analitički kao đavola terapijski izgnati iz svakodnevnog, znanstvene i predznanstvene upotrebe našeg instrumentaliziranog govora, abreagirati kao izvor neuroze koja se zove filozofija (»metafizika«) — ovo »ništa« pokazuje u često jedva vidljivom tragu — koji zato nije manje prisutan pri svakom određenju, pri svemu uopće konsistentnom, pri svakom ma kakvom »nečem«, kao granica, kao otpor, kao kontura lika, kao sjena, kao prizvuk i podtekst — fundamentalnu ne-osiguranost, ne-stabilnost, ne-jedinstvenost, ne-bitnost, ne-sabranost, ne-uređenost, ne-proničnost, ne-oformljenost, ne-postojanost etc. našeg svijeta, nas u svijetu, a koje smo tako brzopleto spremni učiniti benignima, »razvojn« osmišljenima kroz naše institucije i naše mišljenje, našu znanost i našu tehniku, našu praksu i našu borbu, našu kritiku i našu konstruktivnost. Kao da bismo promjenama transformacijama htjeli zadovoljiti zahtjev onog »ne« u stvarima i mislima i ujedno podcijeniti ga uklopivši ga u svijet kao integralni njegov »dio« ili »momenat«.

»Ništa« kao granica, mjera i posebnost stvari u svijetu nema samo svoju »benignu« unutar-svjetsku »funkciju«, ne očituje se samo u unutar- i međuljudskim ekscesima ili pobunama koje imaju vlastitu »životnu filozofiju« — i mogu biti brzo i efikasno regulirane. Za ovako nešto uvijek nam stoje spremne, na raspolaganju, znanosti i nauke, tehnike i mjere: psihologija, psihijatrija, socijalna i mentalna higijena, briga i službe, preventive, oblikovanje slobodnog vremena, sistemi institucionalnog življenja, radno-odgojne akcije etc. Čak se čini da nas, uglavnom s uspjehom, razorna moć naše tehnike ubla-

žuje, smiruje, čini »dobročudnim« za konstruktivnu suradnju, gdje bi inače odlučivali sukobi i ratovi. Nesumnjiva je karakteristika razdoblja da se »ništa« i njegovi derivati u n u t a r svijeta etabliraju, uklapaju u njegovo optimalno funkcioniranje, da se, štaviše, — kako to svjedoče sva visokorazvijena industrijska društva — mobiliziraju za o d r ž a n j e postojećeg reda, za njegovo obnavljanje, za njegov »razvoj«. Adaptiranje radničke klase — kao izvorno i konstitutivno destruktivnog elementa u cjelini kapitalističkog načina proizvodnje — na uvjete njegovog opstanka, čak i uz povećanu stopu viška vrijednosti, samo je jedan primjer za to.

SVIJET No, »ništa« pogađa i sam svijet, usidreno je u njegovoj svjetovnosti — a tu nedostaju mjere i pothvat, sankcije i prospektivna osiguranja. Ako pod »svijetom« ne razumijemo goli i pukli zbir stvari, oruđa, oružja, mašina, vrijednosti, idealnih predmeta ili »fantazijskih produkata« etc. i primjerenih im regija, oblasti, područja etc., pa niti njihov poredak i odnos, zgradu i izgradnju, njihovu povezanost i nadređenost cjelne dijelovima u smislu »sinteze«, ako nas je historijska mišnja bar naučila o prolaznosti tih »univerzuma«, ako smo prisiljeni da razlikujemo epohe i periode u njima, ako, ukratko, svijet nije samo prostorno artikuliran nego i vremenski individualiran — onda je »ništa« prisutno i u njegovom zbivanju, onda je ono navlastita crta svjetovnosti svijeta. Spram manje ili više čvrste prisutnosti bića u svijetu svjetovnost svijeta čini se kao »ništa«. Pa ipak, ako išta na šta na-liči ne liči ono samo po svom liku nego i po krajoliku s kojim se stapa ili od njega odvađa. Bića jesu po svom položaju koji nije samo prostorno plasiranje — smještaj nego prije svega važnost, zadatak, posao, djelo, napor, ushit, omalovaženje, prednost, odmor, blizina, udaljenost, obaveza, prijetrnja, ne-volja, itd., itd. — ukratko: prisutnost ili ne-prisutnost, značenje i smisao. Mi smo već dugo navikli apsolvirati to kao nešto samo »subjektivno«, samo ljudsko — da ne kažemo privatno. — Čak i naša umjetnost naselila se samo u »dojmovima«, »predstavama« — »doživljajima« ili u nečem još privatnijem. Ako nam ovi subjektivni »doživljaji« artikuliraju svijet — zar on, onda, nije i

sam nešto privatno — nešto antropomorfno — od čega bismo se zapravo morali osloboditi kad hoćemo da govorimo o svjetovnosti svijeta kao nečem »objektivnom« — osebičnom — što doista jest? No, zar ovi »doživljaji« nisu doista? Karakteristika je svijeta u kojem živimo da te »privatne stvari« nisu uzete ozbiljno, kao zbiljske. Ne bismo li morali, konsekventno, zaključiti da ne treba u svijetu kao takvom tražiti »ništa«, nego, naprotiv, u našoj svijesti? Pretenciozna pobjeda totalnosti nad ničim očituje se u ništavnosti privatnog i njegovoj nemoćnoj pobuni, u nevažnosti »mnjenja« (d o x a) kao nečeg samo »našeg«. Ako ovo samo »moje«, što se punaža do privacije svih, a ipak je, čini se, efemerno, treba da nekako pruži svjetovnost svijeta, onda kao da to svjedoči samo o ništavnosti našeg — mog svijeta — a ne onog pravog, zbiljskog — koji se čini osiguran od nezgode »ničega«. No, ako svjetovnost svijeta nije ni u zbiru ni u sintezi bića u njemu, nego se čini da je pripala subjektivnosti subjekta — nije li bolje, radi spoznaje i akcije u zbilji, u »realnosti«, u onom što doista jest, isključiti iz našeg odnosa spram bića sve subjektivno, ništavno — očistiti subjektivnost subjekta od subjektivnosti i time osigurati bitnu istovetnost s u b j e k t n o s t i subjekta i o b j e k t n o s t i objekta u apsolutnom progresivnom (u intenzivnom i ekstenzivnom smislu) kruženju u biti jednog te istog totaliteta prirode i čovjeka. Istovetnost kruženja ne isključuje promjenu nego je uključuje: aproksimacija u identificiranju subjekta i objekta, relativnost subjektivnog i objektivnog, prolongiranje koincidencije u lošu beskonačnost mogući su samo na temelju p r e t h o d n o s t i totaliteta pred dijelovima, žive od njegove nadmoćnosti u njima nad njima — bilo na početku kruženja ili na njegovom kraju ili za njegovo vrijeme. Ovakvo kruženje svega ne prevladava samo ništavni, subjektivni svijet, ne zatire samo trag »ničega« u svakoj određenosti, nego ujedno, funkcionaliziranjem svega do indicije za nešto drugo i za sve zajedno, raspršuje stvari do kojih mu je u njihovoj »stvarnosti« bilo jedino stalo, nasuprot ne-stvarnosti privatnog svijeta. Totalno kruženje jednog te istog, uz njegovo aktualno obnavljanje sve na višoj razini totalnosti, tj. istovetnosti i odstranjenja »ničega« kao principa indivi-

duacije, uspostavlja tako, na mjesto čvrstine i konzistencije bića, ništavilo, beznačajnost i besmisao. Pro-tjeran zbog »ničega« u sebi u privatnost, svijet i bića u njemu — sve što jest, postaju ništavni. No, ništavnost njihova, prazno ali ustrajno kruženje »ništa« oko »ničega« — izgledaju i jesu indeks i kriterij realnosti kao totaliteta.

Tako se na povijesnom primjeru našeg svijeta potvrđuje još jednom moć »ničega« u svjetovnosti svijeta — o g r a n i č e n o s t ne samo stvari nego samog svijeta.

#### PLATONOVA ONTO-LOGIJA I NIŠTA

Za Platona je ono što doista jest i d e a kao ontos on bila izgled i lik u kojem stvari izgledaju kao one što jesu — l i c e na svoj u-zor (p a r a d e i g m a). O sebi promjenljive, prolazne, mnoštvene, slučajne, ne-realne — dobivale su stvari svoju konzistenciju od ideja i zato same sobom bile označene kao m e o n — kao ono što ne bi trebalo da bude, ali što ipak nekako jest — situirane između pravog bića i ništa, horizontalno odvojene od ideja, pa ipak na njima nekako sudjelujući (m e t e k s i s). Već za Platona »ništa« je dvoznačno: ono je ništavno i besmisleno — ne može se izreći jer ga svaka izreka već kao n e š t o izriče i time čini quasi-bićem, — pa ostaje samo da se privacijom svih načina izjavljivanja o onome što jest, nekako ipak dohvati stavljanjem pred riječi jednog alpha privativum: a-dianoeton, ar-reton, a-fthegkton, a-logon (»Sofist«, 283 c 10). — Međutim, »ništa« posjeduje čudesnu moć jer može razbiti osebičnu zatvorenost ideja i izazvati njihovo opojednačavanje u mnoštvu, uzgibanost vremena, promjenljivost stvari. Tako »ništa« — neodređeni kaos, h o r a — utemeljuje izgledanje izgleda i stvari koje su po njemu, jer pravi bitak (e i n a i) ideja jest njihovo pojavljivanje i sjaj, njihovo svjetlo (f o s) u pojavi (f a i n o m e n o m), u stvari. — Uspostavljajući razliku ideje i stvari, »ništa« omogućuje i ideju i stvar. U stvarima kao ne-bivstvujućem odrazu (e i k o n, e i d o l o n), u njihovom nasljedovanju, m i m e s i s — imitaciji bivstvuje ideja kao sjaj, kao pojavljivanje uzora, kao što i njena stalnost, jedinstvo, istovetnost može zasjati samo ne-

prestanim ponovljenjem istog iz promjene i prolaznosti. Ponavljanje, pak, jest nekako u vremenu, u bivanju i prolaženju — u »ništa« kao u suprotnosti ideje. Samo iz »ništa« i po njemu ideja je sjaj uvijek istog i, prema tome, ona sama. Odras (eikon) je tako jedinstvo nje same — onaj začuđujući spoj (simploke) na kojem se upaljuje Platonova težnja k to sofón, koje on hoće da u »Sofistu« i »Parmenidu« pojmi svojim dialegesthai — svojom dijalektikom — pri čemu je već nužno uzdrmana stabilnost, fiksna, istovjetnost ideje.

»Ništa«, tako, bitno pripada istini ideje, njenom objavljivanju — pa ako ovo objavljivanje, ovu istinu shvatimo kao ono po čemu ideja jest ideja — kao ono »biti« (einaí) ideje, tad ona jest samo u pojavljivanju i mora da u pojavi bude jedno s »ništa«.

I čovjek, sa svoje strane, odgovarajući idejama (vidovima) u uviđanju (eidenai), može to (tj. sagledati ih, spoznati) samo zato što je baš kao prolazan već u vječnom. Kao hiletičan, materijalan, osjetilan, tjelesan, ništavan (kao zator duše u tijelu) čovjek je izložen varkama, zabludi, skrivenosti (lethe) sjaja, pojavljivanja ideja. Tijelo je neprijatelj istinske spoznaje i samo u postojanoj borbi protiv nje ga i protiv osjetila može ideja biti ugrabljena, otrgnuta od prikrivanja — istina kao a-letheia. Pa ipak — ili: baš zato, čovjek treba tijelo i osjetila da bi se izazvalo sjećanje (anamnesis) na čisti pralik, uzor s kojim je duša jednom (u umnom, »nebeskom« prostoru) zajedno boravila. Istina se javlja samo posredno: ono što je bilo »ranije«, što je jednom bilo, što je bitno u smislu to ti en einaí — tj. biti ono što uvijek bijaše — bit kao bilost prije egzistencije — uviđa se i bivstvuje samo iz prolaznosti, jedinstvo i istovjetnost jesu samo u dvojstvu.

STABILNOST  
U PROMJENI

Tolika je dakle moć »ničega« kako je Platon vidi — a ipak je ne može podnijeti, baš zbog istog onog patosa, one strasti, one volje za stabilnošću u promjeni, koju smo upoznali u našem svijetu i koja paradoksalno izaziva sve žešće kruženje totaliteta i ništenje svjetovnosti svijeta i stvari u njemu. Stabilnost u promjeni, zagonetka onog »ništa«, nije samo zajednička — uvijek ista, tema zapadnjačke filozofije — koju je Leibniz tako klasično izrekao pitanjem: zašto uopće nešto a ne ništa? Nije to samo obzor, horizont u kojem se dosad kretala misao razlikujući između bitka i bivanja, između bitka i privida, između bitka i trebajanja, između bitka i mišljenja. Ne samo da sve kategorije filozofije i znanosti, zajedničkog života i umijeća počivaju na grabežu stabilnosti od promjene, na zadržavanju neumitnog toka — čitavi svjetovi kao artikulirane konstelacije postojanog i promjenljivog — sa svojim govorima i logikama, institucijama i djelovanjima — kao povijesni svjetovi jesu odgovori čovjeka na bezglasni nagovor »ničega« u zbivanju.

PREDMETNO MIŠLJENJE  
I MISLJENJE MOGUĆNOSTI

No, kao što Platon, misleći ideje i stvari i čovjeka spram njih, nije navlastito mislio ovo moćno »ništa«, — kojemu je tek Hegel dao mjesto u zbivanju da bi ga ipak, kao filozof, a to znači kao onaj koji u vremenitosti hoće dohvatiti bitno, sistematski nivelirao i neutralizirao — (dok, kao što vidjesmo, ne postane sam apsolut sistema u kretanju baš ono »ništa« koje je Hegel svojim vlastitim apsolutom htio prevladati i zadržati) — tako ga nije mislila ni kasnija filozofija ni znanost uopće. Jer, misliti je značilo odnositi se na »ništa«, »ništa« je nemišljivo, njega nema, prazna je riječ... A ipak... zar misliti doista znači samo misliti ovo ili ono, ne znači li ono prije svega misliti mogućnost ovog ili onog? Filozofija je tom pitanju doskočila objašnjavajući mogućnost »genetski-kauzalno«, »transcendentalno«, »spekulativno« ili »dijalektički« — kao uzrok — uvjet, kao temelj i razlog, kao izvornu čistu apercepciju koja apriorno »prije« svake empirijske zamjedbe, spontano izražava logičku promjenu time što sebe samu i ujedno mnoštvenost podataka kategorijalno



uređuje — »prirodi propisuje zakone«, kao mišljenje koje po svojoj onto-teo-logičkoj strukturi »omogućuje« sve što jest u onome što jest — tj. kao misao. — Tako je mogućnost da nešto jest svedena samo na tako nešto kao ovo što jest, ali višeg i najvišeg ranga, kao prvo i najviše biće, kao najrealnije biće, kao stvoritelj, kao doduše konačni ali zbilju uspostavljaajući intelekt — kao apsolut. Mogućnost bića raspoređena je između stabilne biti i promjenljivosti i tim je sama ostala nemišljena.

Moćno, omogućavajuće »ništa« — koje je uznemiravalo Platona i velike grčke tragedije i nakon njega sve velike misloce i pjesnike — i ne samo njih — našlo je svoje umirujuće »rješenje« u pozitivističkom svodenju ovakvih riječi na činjenice ili logičku izgradnju jezika i na »metafiziku«. Russell, Wittgenstein prve faze, Carnap, Wittgenstein druge faze vrlo su lako, suviše lako apsolvirali ono što se krije iza riječi »ništa« ili »biti« i time sa svoje strane pridonijeli etabliiranju totalnog nihilizma.

**PLATON I POVIJEST** Platon, a za njim svi filozofi, neće i ne mogu da misle »ništa«, iako se s njim sreću kad počinju filozofijski misliti i kad misle da bi ga prevladali. Razdoblje svijeta, koje Platon u svom mitu iz dijaloga »Politikos« označava kao razdoblje otpadanja od ideja, razdoblje kad kosmos prijeti da se pretvori u Kaos a demiurg ispušta kormilo kojim upravlja kretanjem kosmosa i života polisa — ljudi u blizini bogova — jest ujedno razdoblje umijeća, zakona i filozofije — razdoblje njihova uspona. Oblici i stvari razdvajaju se — i samo uvid u vječne likove i vidove može još zadržati tok, ako sve ne svrši u kaos i demiurg opet ne preuzme kormilo i učvrsti prvo razdoblje svijeta u njegovom jednoličnom trajanju. Povijesno je, očito, samo drugo razdoblje — razdoblje razvoja kao padanja i ujedno uspona. Iako je danas općenita premda s novovjekovnih pozicija razumljiva predrasuda o nehistoričnosti Grka i njihovog mišljenja, — Platon je znao za povijesnost svojeg svjetskog razdoblja — ujedno ontologijskog, kozmologijskog i polisno-ljudskog — kao i za povijesnost svoje filozofije u tom razdoblju (koja se ni-

pošto ne svodi samo na suprotnost spram perioda Temistokla i Perikla).

**HEGELOVA LOGIKA I POVIJEST** A ipak je radi trajnog i vječnog trebalo da nestane prolazno i ništavno. — Na kraju zapadnjačke filozofije Hegel je znao za povijesnost svega što jest a ipak ju je ukinuo u logičkom kretanju pojma, u dijalektici apsoluta.

Moćna negativnost povijesti kao izvora filozofije ostala je za filozofiju nepromišljena raspadaajući se s jedne strane na stabilne biti, vječne strukture etc., a s druge strane na prolaznost, slučajnost, puku faktičnost. Sinteza je za Hegela bila u »vječnoj sadašnjosti« kao spekulativnoj verziji vremenitosti; samo vremenito bilo je puko trajanje i obnavljanje jednog te istog — nešto nebitno. Logika je usisala život i gibanje — povijesti je ostala spoljašnja ljuska prolaznosti.

**HEGELOV TESTAMENT: NIHILIZAM SVIJETA** Tako okovana povijest rebelirala je u posthegelovskoj idejno-realnoj situaciji s ništavošću sistema, totali-

teta — onog vječnog, stalnog, bitnog, — logos se pretvorilo u organizirani besmisao. Filozofija tu nije bila, hegelovski govoreći, »ukinuta i sačuvana« — ona je bila svrgnuta — između ostalog i zato što je svagda krila u sebi ono »ništa« koje ništi sistem, koje destrudira konstrukciju totaliteta. Ill se pak povukla u privatnost — ostavljajući cjelinu samoj sebi. Scientizam, historizam, tehnicizam brinuli su se, sa svoje strane, da Hegelov testament: »Istina je cjelina« — bude, doduše sasvim različitim putevima od njegovih intencija, izvršen. Filozofija se »ostvarila« — ne u dijalektičkom Marxovom smislu koji hoće iskonsko pomirenje ideje i zbilje, biti i vremena u povijesti i time prevladavanje filozofije — nego kao totalna mobilizacija za održanje stabilnog u promjenljivom. Rezultat je, međutim, progresivna ništavnost cjeline i dijelova — svijeta i stvari u njemu — preskakanje »ničega« u aktualnom »sada« koje se odmah pretvara u »ništa« da bi bilo nadmašeno novim činom i novom zbiljom (dvoznačnost »aktualnog«) na

rubu »ničega«. Filozofija izvire iz iskustva otuđenja. Kad ovo postaje sama istina i zbilja svakidašnjice bez iznimke i refleksivne distancije, filozofija je suvišna: ništenje stvari, prije svakog eksplozivnog i nuklearnog razaranja, jedini je zakon demundaniziranog totaliteta u kruženju. Ovo kruženje, koje je filozofija priređivala misleći stabilnu bit u promjeni i prolaznosti, ne može se više zaustaviti nikakvim unutarsvjetovnim mjerama niti filozofijom nesposobnom da misli »ništa«, »mogućnost«, »svjetovnost svijeta«, iako za njih nekako »zna« ili ih naslućuje.

DVO-SMISLENOST  
FILOZOFIJE U ODNOSU  
SPRAM NIŠTA

Sama svagda u službi totaliteta stabilnosti i promjene, biti i prolaznosti, spremna je filozofija danas radije na samokritiku do uništenja nego

da ugrozi totalitet. A ipak samo ona u svojoj slutnji moćnog povijesnog »ništa« uopće može sačuvati smisao za prevladavanje ovog totaliteta. Ako išta što je u njemu i po njemu, samo ona može, možda uz suradnju pjesništva i zakonodavno-političke brige za pravu ljudsku zajednicu, nadovezujući na tendenciju ništenja u svjetovnosti svijeta i sabirući snage destrukcije na zadatku svjetovnog obrata — ne: unutarsvjetovne promjene — misaono se probiti, na putu biti, kroz bespuće totaliteta u kruženju, do novog svitanja svijeta. Ona to može kad preuzme najteži svoj zadatak: da misli povijest i povijesno misli ono »ništa« i onu mogućnost koji djeluju u zbivanju i zgodi svijeta.

MARX I POVIJESNO NIŠTA

Marx je filozofiju vezao uz bitno negativnu snagu koja i održava građansko društvo i ujedno ga može prevladati: uz proletarijat. Ali je to za njega značilo dvoje: i filozofija se sama kao filozofija u ime onoga za čim je na puču — u ime iskona — prevladava i proletarijat se kao proletarijat prevladava i biva iz snage destrukcije totaliteta snagom građenja i čuvanja novog svijeta. Oboje stoji pod zakonom revolucije, obrata — u hovanim i jedinim pravilom mišljenja i života, misaonog života, životnog mišljenja. Filozofija iz prolaznosti usmjerena

na bit unosi bit u zbilju i time je otima iz prolaznosti, proletarijat iz trajanja poretka — živa negacija poretka, — unosi vremenitost u bit i time je otima od vječnosti, stalnosti. Vrijeme postaje bitno a bit vremenita: povijest nije kao za Hegela kompozitum vječnosti i prolaznosti nego bitno zbivanje — z b i v a n j e biti. To znači da je bit prestala da bude apriornom formom, esencijom, prirodom, zakonom, nacrtom, planom, promišlju etc. — ne odstupivši za račun egzistencije, golog »tu i ovdje« ili čak njegovog apriorizma, nego da oboje: i esse essentiae i esse existentiae jesu po onom moćnom, omogućavajućem povijesnom »ništa« — ili jednostavnije: po povijesti. — To, ujedno, znači da je vremenitost prestala da bude prolaznost, niz ništavnih sada u sadašnjosti i nestalih u prošlosti, još nastalih u budućnosti, ne odstupivši za račun vječne sadašnjice, nego da oboje, i prolaznost i vječnost jesu po onom moćnom, omogućavajućem povijesnom »ništa« — ili jednostavnije: po povijesti. Bit nije ono što je bilo, što negda i svagda bijaše, nego nadolazeće, buduće iz kojeg izvire i u koje uvire gotovo i prošlo, sadašnje i bivše. To znači da stvari i čovjek među njima, pokraj njih, izvan njih i za njih mogu opet dobiti zbilju i smisao koje je raspršio totalitet u kruženju, ali i to, da prvenstveno o čovjeku koji iskušava »ništa« zavisi hoće li ih dobiti ili će se izgubiti u »ničemu«.

Na početku smo rekli da veznik »i« u naslovu »bit i suvremenost« označava njihovu konstitutivnu uzajamnost. Ako filozofija radi iskona novog svijeta bude preko sebe (trans) prelazila u povijesno mišljenje, iskonsko mišljenje — mišljenje iskona (u smislu genitivus subject. i object.) onda će duboko iskušeni trenutak sadašnjice u obratu još jednom i to odlučno roditi bit do koje nam je stalo i po kojoj stojimo dostojni svoje ljudskosti. Tek tada »biti suvremen«, tj. s povijesnim vremenom može značiti »biti bitan«, tj. svjetovno epohalan.

**APSOLUTIZACIJA I OBRAT** Nasuprot totalnom kruženju apsoluta, aparata, postolja, rada, države itd. itd., svih tih imena za bit onoga što se danas zbiva — nalazi se izvanredno teška je d n o s t a v n o s t smislenog života, koju je — i to je odlučno — nemoguće postići, domašiti osim revolucionarnom destrukcijom koja je ujedno opreznog gradnja. Iz ništenja je nemoguće iskočiti — njemu se valja suprotstaviti na njegovu tlu. Ovo tlo je svjetovnost svijeta kao mogućnost ljudi i bića. Za novu epohu nema recepta, nema pravila — čak ni onih jednostavnih kojima se dosad služilo u mišljenju i djelovanju. Epoha radikalne stabilnosti u promjeni ukazuje po svojim totalnim i totalitarnim tendencijama svakog svojeg nekad djelomičnog i brižno razlučenog su-dijela, po tendencijama: panekonomizma, panpolitičizma, panideologizma, panscientizma, pantehnicizma, pansocijizma, panetatizma, panvitalizma, panhistorizma, panantropizma, panestetizma, panmoralizma, panlogizma, pansimbolizma, panfunkcionalizma, panindicionizma i, ne na kraju, pankriticizma — samo nezadrživu, uniformnu apsolutizaciju regija, djelatnosti, bića, i osim onog što možemo naučiti, iskusiti na negativnom putu njene samodestrukcije, još jedva što drugo za perspektivu gradnje. Ovo »jedva što drugo« jest nihilizam u tim »pan...izmima« — ono omogućavajuće »ništa« koje se najavljuje kroz ništavno ništa. Ako svoj smjer destrukcija dobiva iz konstrukcije svega, iskušene u negativnom modu totaliteta, onda ono što se revolucijom, obratom oslobađa nema većeg »pozitivnog« pravila i zakona od domašaja iskona, svagda vezanog uz promašaj.

**NOVO IZ KRIZE  
(ISTINSTVOVANJE  
I LUTANJE)**

Lutanje spada u ustanovljiva nje svijeta. Socijalističko revolucionarno preko (»trans«) totaliteta u kruženju nije samo izvrgnuto opasnostima obnavljanja starog nego — što je još odlučnije i značajnije — promašajima spram novog, koje nikakva kritika i mudro upozoravanje post festum ili unaprijed ne može odstraniti, da, ni dotaci. No, samo onaj koji bi doista da živi,

može u pravom smislu promašiti svoj život. Za druge je sve osigurano; čak su i motivi i oblici propadanja predviđeni u totalnoj organiziranosti.

Ono što se doima tako tuđe, što je strahovito i strašno na čovjeku koji je usvojilo iskonsko povijesno »ništa« — što čini da se nikad ne možemo kod biti njegove u-domačiti i što više i manje govori o njemu od svakog »humanizma« — jest njegova radikalna mogućnost da promaši svoj poziv da on i preko njega bića bivstvuju istinito. Koliko god velik, sveobuhvatan bio obrat k iskonskom, primjeren totalnosti starog, tolika je u njemu i s njim moguća ne-istina života kojoj nikada nikakve greške ni za blude ne mogu biti ravne.

No to moramo svagda misliti kad bismo voljeli graditi novo, kad u bitnom smislu nastojimo biti suvremeni. Tko nije na sebi iskusio rastvaranje i sud krize ne može iz nje iznijeti novo, spasonosno, ono jedno jedino što je nužno.

PODACI O RANIJEM IZLAŽENJU ČLANAKA U OVOJ ZBIRCI

I. ČOVJEK

1. *Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu* — (Naše teme, Zgb., 6, 1957)
1. a) *Neke dopune i objašnjenja* — iz polemičkog članka *Jedna instrukcija* — (Naše teme, Zgb., 1, 1958)
1. b) *Aspekti i cjelina revolucije* — iz članka *Humanizam revolucije* (Naše teme, Zgb., 4—5, 1957)
2. *Fenomenologija ideološkog i ideološki karakter filozofije* (Naše teme, Zgb., 4—5, 1958)
3. *Mogućnost, horizont i granica filozofijske antropologije* — (Ođjek 12, Sarajevo, 15. juna 1963)

II. FILOZOFIJA — PJESNIŠTVO — SVIJET

- A. 1. *Pitanje, struktura i bit suvremene filozofije* — (Naše teme, Zgb., 4, 1960)
2. *Pitanje o smislu bitka i analiza egzistencije* — *Martin Heidegger* — (Prisutnosti, Zgb., 7—8, 1958)
3. *Neke pretpostavke za misaono pisanje povijesti Marxove misli i marksizma* — (Naše teme, Zgb., 7—8, 1962)
4. *Problematika jedne tipologije marksističkih filozofijskih orijentacija* — (Republika, Zgb., 6—7, 1962)
5. *Naša filozofijska situacija* — (Naše teme, Zgb., 10, 1961)
- B. 6. *Kako i zašto čitati veliku književnost* — (Republika, Zgb., 4, 1957)
7. *Filozofija i pjesništvo* — (Republika, Zgb., 6, 1958)
8. *Svjetovno-povijesne pretpostavke čiste umjetnosti* — (Naše teme, Zgb., 6, 1963)

a) Bilješka: Muzika — izivljavanje ili smisao — (Polet, Zgb., 4, 1964)

9. Čovjek u suvremenom svijetu — (Naše teme, Zgb., 3, 1963)

### III. PUT U OBRAT

1. (Odjeljak) — *Pretpostavka: Novovjekovni radikalizam — transcendentni, egocentrički, generički subjektivizam* (Fichte, Stirner, Feuerbach) sastoji se iz članaka — *Fichte — mislilac subjektivnosti* (Odjek, Sarajevo, 6, 1962), *Filozof apsolutnog egoizma* (Narodni list, Zgb., 5. augusta 1956) te skraćenog, pregnantnije formuliranog pogovora za Izbor iz djela L. Feuerbacha, MH, Zgb., 1956, pod naslovom *Povijesno značenje Feuerbachove filozofije*.

2. (Odjeljak) — *Interpretacija: neki indirektni dokazi filozofijskog podrijetla Marxove misli — mjestimično pregnantnije formuliran tekst jedne intervencije na simpoziju Hrv. filoz. društva, posvećenom temi: »Mladi i stari Marx«, 1959 — objavljena u »Našim temama«, 1, 1960 pod naslovom »Humanistička orijentacija Marxove filozofije«.*

3. (Odjeljak) — *Trans-filozofija: Marx i filozofija — (»Progled«, Sarajevo, 3, 1963)*

Ekurs: *Povijesna vremenitost u ruhu utopije — raščlanjeni tekst članka E. Bloch i marksizam — (»Naše teme«, Zgb., 3, 1957)*

4. (Odjeljak) — *Povijesnost proizvodnih snaga: Mjera obrata i »humanističko obrazovanje« — raščlanjeni tekst članka (»Polet«, Zgb., 18, 1965)*

### IV. POVIJEST

1. *Povijesni odnos i povijesno mišljenje — materijalom jednog predavanja iz 1958. nadopunjen tekst članka (»Naše teme«, Zgb., 6, 1958)*

2. *Dijalektika zajednice i epohalni horizont povijesti (»Naše teme«, Zgb., 1—2, 1964)*

3. *Bit i suvremenost (»Naše teme«, Zgb., 6, 1965)*

## SADRŽAJ

### BIT I SUVREMENOST

*S Marxom na putu u povijesno mišljenje*

I. ČOVJEK	Strana
1. Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu . . . . .	9
Dodatak a) Neke dopune i objašnjenja . . . . .	46
Dodatak b) Aspekti i cjelina revolucije . . . . .	73
2. Fenomenologija ideološkog i ideološki karakter filozofije . . . . .	84
3. Mogućnost, horizont i granica filozofijske antropologije . . . . .	103

### II. FILOZOFIJA — PJESNIŠTVO — SVIJET

A. 1. Pitanje, struktura i bit suvremene filozofije . . . . .	111
2. Pitanje o smislu bitka i analiza egzistencije — Martin Heidegger . . . . .	152
3. Neke pretpostavke za pisanje misaone povijesti Marxove misli i marksizma . . . . .	175
4. Problematika jedne tipologije marksističkih filozofijskih orijentacija . . . . .	186
5. Naša filozofijska situacija . . . . .	194
B. 6. Kako i zašto čitati veliku književnost . . . . .	202
7. Filozofija i pjesništvo . . . . .	223
8. Svjetovno-povijesne pretpostavke čiste umjetnosti . . . . .	241
a) Bilješka: Muzika — izivljavanje ili smisao . . . . .	252
9. Čovjek u suvremenom svijetu . . . . .	254

### III. PUT U OBRAT

1. <i>Pretpostavka: novovjekovni radikalizam — transcendentni, generički, egocentrički subjektivizam</i> (Fichte, Feuerbach, Stirner) . . . . .	273
---	-----

2. <i>Interpretacija</i> : neki indirektni dokazi filozofijskog podrijetla Marxove misli . . . . .	307-
3. <i>Trans-filozofija</i> : Marx i filozofija . . . . .	314
<i>Exkurs</i> : Povijesna vremenitost u rihu utopije (Bloch)	330
4. <i>Povjesnost proizvodnih snaga</i> : Mjera obrata i »humanističko obrazovanje« . . . . .	345

#### IV. POVIJEST

1. Povijesni odnos i povijesno mišljenje . . . . .	361
2. Dijalektika zajednice kao épohalni horizont povijesti .	383
3. Bit i suvremenost . . . . .	407
Podaci o ranijem izlaženju članaka u ovoj zbirci . . . . .	421

Vanja Sutlić

#### BIT I SUVREMENOST

Izdavač:

»Veselin Masleša«, Izdavačko preduzeće, Sarajevo

Za izdavača:

*Ahmet Hromadžić*

Tehnička oprema:

*Čedomir Jaroš*

Korektor:

*Divna Lubura*

Štampa: »Graficar« Tuzla

