

POSEBNA IZDANJA

Vanja Sutlić

PRAKSA RADA
KAO
ZNANSTVENA
POVIJEST

Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva
Marxove misli

Drugo, prošireno i popravljeno izdanje

Urednik
BOŽO KOVAČEVIĆ

GLOBUS / ZAGREB

Razgovor umjesto predgovora (1986)

Pokušaji portretiranja filozofa VANJE SUTLIĆA u prvoj polovici osamdesetih godina kao da su postali uobičajena tema u našoj publicistici kada je riječ o kulturi i stvaralaštvu. Oni se zbivaju u rasponu od dočaravanja »opčinjavajuće snage« kojom je ovaj, po mišljenju mnogih filozofa Jugoslavije, »nedostižni misaoni uzor« osvajao intelektualne simpatije do prikazivanja načina kojim pokušava »održati mit o sebi« tobožnjim »traženjem savezništva ljudi nižega (moralnog) reda u kulturi i politici«. Pitanja mišljenja kao da su pritom posve iščezla ili pak odavna apsolvirana. Dozvolite stoga, profesore Sutliću, da i mi, u publicističkom trendu, započnemo razgovor ne s pitanjem o rezultatima Vaših najrecentnijih promišljanja, ili možda viđenja recentnog stanja svijeta s obzora Vaših dugogodišnjih promišljanja, već s pitanjem o sudbini jednog filozofa u sredini koja mu je usud. Vi inače slovite kao hermetički pisac, a pokatkad su Vam i formulacije gotovo enigmatičke. Više je nego uočljiv nesklad ove Vaše karakteristike i dnevno javnih, bjelodanih istupa. No kako s obzirom na Vaše tekstove, tako i s obzirom na Vaše djelovanje uopće, i mimo aktualnih pokušaja ocjenjivanja, čini se da Vas već dugo prati jedna ocjena koja se zadržava do dana današnjeg, da ste – naime – Staatsphilosoph.*

– Zašto se tako dugo u nas zadržala apsurdna, difamirajuća ocjena Staatsphilosofa kad je riječ o mojim tekstovima i djelovanju uopće? »Epitet« je genuino opozicijske naravi i ovako kritički upotrijebljen on razotkriva dvoje: prvo, da je državni poredak tema opozicije i, drugo, da svatko tko nije s opozicijom mora nekritički pristajati uz poredak sa svim negativnim implikacijama koje opozicija u njemu vidi. Trajanje te prozirne, čak bezumne ocjene, pokazuje nepomirljivost razilaženja s opozicijom, njenu slaboumnu vjeru da će ovim epitetom, bar kod nekih, uspjeti da svoje ogovaranje učini uvjerljivim. Da državi nije bilo potrebno da se od toga ograđuje, jasno je iz niza razloga. Među njima možda nije najmanji upravo to što tobožnji prigovor donosi opozicija. Dakako, ono što nije dobro za

Recenzenti
dr. BRANKO DESPOT
dr. BRANKA BRUJIĆ

* Razgovor koji je autor vodio lipnja i srpnja 1986. godine s Borisom Jurinićem u redakciji lista OKO omogućio je neka jednostavna objašnjenja historijskog karaktera, pokušao rasvijetliti neke nejasnoće u tekstu i, konačno, barem mjestimice razviti autorovu intenciju koja ide dalje od same knjige *Praksa rada kao znanstvenu povijest*. Autor se za ovaj razgovor kao i za tehničko uredjenje ovog izdanja zahvaljuje Borisu Juriniću. – V. S.

opoziciju, ne mora biti dobro ni za državu. Ali, što je lakše nego prezreti lupetanje opozicije i zadržati vlastito mišljenje.

Da bi se razumjela tadašnja situacija mojeg mišljenja, koja se prolongira manje ili više intenzivno i ekstenzivno, treba se zapravo vratiti na početke poslijeratne jugoslavenske filozofije. U to se vrijeme kod nas razlikovalo tzv. beogradsku školu, koju je oko sebe okupljao profesor Dušan Nedeljković, poznat po prijevodu Hegelove tzv. srednje *Logike* (prijevodu koji bi tražio posebnu diskusiju), ali čije je djelovanje bilo prije svega vezano za tzv. historijske komentare po kojima su mnogi prvi puta nešto više čuli o sovjetskoj filozofiji. U to se vrijeme, nadalje, razlikovalo tzv. zagrebačku školu, bez dogmatske orijentacije, pod tolerantnim vodstvom profesora Vladimira Filipovića. Tu nije dominirala – ni kod nastavnika, ni kod studenata – ideološka emfaza i svjetonazorni verbalizam, iako se tako nešto znalo probiti između inače preranih analiza same stvari filozofije.

Beogradska škola se bavila egzegezom tekstova klasika marksizma, u prvom redu Staljina, pa je semestar posvećivala prvoj rečenici IV. glave famozne *Historije SKP(b)*, u kojoj je dijalektički i historijski materijalizam bio nominalno definiran kao nazor na svijet Partije i radničke klase. Pod vodstvom Nedeljkovića pisali su se opširni referati za skupove, a kasnije za osnivačke i druge kongrese Srpskog filozofskog društva. Zagrebačka škola, naprotiv, nije nikada, kao cjelina, usvajala staljinističku ili kakvu drugu dogmatsku misao. U vrijeme kad su po uzoru na sovjetske filozofe iz različitih motiva pisani udžbenici, uvodi ili skripta tada prihvaćenih »disciplina« marksističke filozofije, u Zagrebu se manje ili više svatko trudio da pruži originalno razumijevanje Marxove misli prihvaćene kao prešutni obzor filozofiranja. Bilo je, dakako, i u Zagrebu predstavnika – prije i poslije sukoba s Informbiroom – staljinističkih koncepcija ispod neophodnog tehničkog nivoa, ali je prevladavala problematika vezana uz tradicionalno školske discipline građanske misli: filozofijske antropologije, logike i spoznanje teorije, etike, estetike, kao i posebnoznatstvena orijentacija u sociologiji, psihologiji, historiji, bioantropologiji itd. U tom slučaju, u nedostatku eminentne i eksplicitne filozofije, cirkulirali su razni psihologizmi, sociologizmi, bioantropologizmi, pa, negdje na periferiji, čak i etnologizmi. Očigledno je raznovrsnost tema i aspekata pokazala veću plodnost slobodnog filozofiranja unutar marksizma nego je to bila u stanju siva uniformnost dogmatike.

Da li ste ikada na svome misaonom putu bili pod utjecajem sovjetske filozofije, odnosno da li ste ikada bili bliski ortodoksnom marksizmu, da ne kažemo staljinizmu?

– Pravi odgovor na ovo pitanje tražio bi da izložim svoje prve susrete s filozofijom i motive jednog mišljenja koje se već od početka samo vrlo oprezno i uz brojna suzdržanja moglo nazvati filozofijom. Mnogo toga je bilo rečeno tako kako je bilo rečeno samo zato jer nisam još disponirao primjerenim govorom. Na svaki način, ni jednog trenutka ja nisam bio tako nešto kao staljinist, što mi je od protivnika različite provenijencije donijelo sumnju da uopće nisam marksist. Zar ima nešto smešnije od raspona između ove ocjene i prigovora zbog Staatsphilosophie? No i u tadašnje vrijeme, i kasnije kad je staljinizam postao zazoran, bilo je po tehničkom

nivou, političkoj funkciji, bolje ili lošije maskiranog staljinizma čak i u obliku dotjeranog, humanistički uljepšanog, općeprihvatljivog, za sve podnošljivog akademizma.

Za nas je ovdje ipak najznačajniji, bez obzira na opću političku situaciju, sukob dogmatskog (ortodoksnog) marksizma i aktualne historijom i suvremenošću inspirirane marksističke misli, te se može reći da je stavljanjem čovjeka u centar filozofiranja prevladala kod većine ozbiljnih predstavnika škole antropologijska problematika. Dok je ta problematika u tzv. zagrebačkoj školi kasnije rezultirala egzistencijalističkim i kript egzistencijalističkim, životnofilozofijskim i povijesnim temama, s jedne strane, a s druge, pozivajući se na Marxa iz *Njemačke ideologije*, humanističkim, personalističkim i manje-više otvorenim aksiologijskim solucijama, dotle je u tzv. beogradskoj školi do tada dominantni staljinizam iz različitih, katkad sasvim efemernih razloga, rezultirao u scijentističkoj orijentaciji kao legitimnom ali produbljenom nastavljanju nekritičke recepcije, površnih ili nerazumljenih Engelsovih teza u Staljinovoj verziji naučnog socijalizma.

Tako se na svoj način obnavljao, u specifičnim društvenim prilikama i psihologijskim profilacijama, uz, dakako, dominantne aktualne političke solucije, gotovo čitav raspon suvremene filozofijske misli. Još jednom se pokazalo da, bar što se filozofije tiče, nema čiste historije filozofijske misli u znaku Marxa i drugih klasika, da nema državnim granicama ograđenih specifičnih marksističkih rezervata, pogotovo ne nacionalno i regionalno određene sudbine recepcije Marxa i drugih, nego da se marksizam, bar ako pod njim razumijemo njegov filozofijski sektor, mora i jedino može ne samo razvijati nego uopće recipirati u internacionalnim razmjerima.

Sjećam se kad je jedan poznati sociolog beogradske škole, imajući pred očima dominantu filozofijsku antropologijsku orijentaciju zagrebačke škole začetnikom ove škole nazvao Vanju Sutlića. Malo je, bar na prvi pogled, začudno da će istoga, koji živi i misli usred ovako bogatih i raznolikih filozofijskih orijentacija, nešto kasnije pripadnici i beogradske i zagrebačke škole unisono, oslanjajući se na jedan članak više puta tiskan i pretiskavan, nazvati Staatsphilosophom, jer se u tom članku upustio u kritiku dominantnih orijentacija naše filozofije i smatrao da je plodna recepcija prešla u neplodni, neotporni pasivizam, dok politika, u naporima građenja i razvijanja, na unutaršnjem i međunarodnom nivou, već napušta svaku nekritičku recepciju, bila ona zapadnjačke ili prosovjetske provenijencije.

Nedostaci akademskog obrazovanja i studentska nedoučenost izmislili su fetiš »državnog filozofiranja« da bi prikrili svoju duhovnu insuficijenciju. Prihvatljivost takvog fetiša čini se da traje sve do danas, iako su liberalne intencije zagrebačke škole već odavno rezultirale pseudofilozofijskom i pseudomarksovskom kritikom svega i svačega, a beogradska škola, uz jasne tragove neopozitivizma i logičke analize, izmiješala se s prvobitnim zagrebačkim intencijama personalizma, egzistencijalizma, filozofije kulture, što je onda omogućilo nefilozofijsko formiranje jedinstvenog fronta naoko različite, funkcionalno jednosmjerne i jednoglasne kritičke inteligencije, koja se iz ovih ili onih motiva, iz političkih razloga i sama opet raspada i raspada se . . . Staljinisti postaju pobornicima filozofije svakodnevnog jezika, pragmatizma, neopozitivizma ili pak kompenziraju tragove moderne logike s jednom nedomišljenom metaetikom. Marksisti antropologijske orijentacije vraćaju se unatrag Kantu, Fichteu i Hegelu, da bi svojega »mladog Marxa«

prisilili, kad bi trebalo da suvislo govore, da bude »marksist« Sartreovog tipa. Jedna nedomišljena »realistička« gnoseologija trebala bi zamijeniti stari grijeh »teorije odraza«. Historijski materijalizam varira od metodološkijske osnove povijesne znanosti do široke historicistički shvaćene sociologije i socijalne psihologije. I da šarenilo palete bude potpuno, dijalektika se transformira u svojevrstu teoriju evolucije ili, gle čuda, postaje srodnom transcendentalnoj fenomenologiji.

Ako se sad javi netko kojemu je u svim tim peripetijama još stalo do ozbiljnog razumijevanja Marxove stvari vis-à-vis tog liberalno-demokratskog šarenila, što može biti drugo nego Staatsphilosoph? Dakako, Staatsphilosoph, koji za razliku od predstavnika neopozitivizma i prihvaćanja različitih filosofema od Brentana do Heideggera, ne prisustvuje partijskim kongresima, ne vrši, s više ili manje uspjeha, različite partijske funkcije. Takav navodni Staatsphilosoph neće se zaista naći u prilici da na svoju žalost bude neprihvaćen tamo gdje se preporuča kao kontakt sa suvremenom svjetskom mišlju i neće morati, sad više sad manje, ulaziti u opoziciju spram svega i svačega, ni baviti se svim i svačim, od osnivanja jednog pretencioznog časopisa, preko »revolucionarnog mišljenja« lipanjskih gibanja, ni s tolikim drugima ponavljati »epohalno« značenje Bledskog kongresa.

Fama oko Bledskog kongresa, kad su sva vrata otvorena pa je jurišanje na njih kornično, treba da prikrije solucije koje su davno prije tog kongresa pale. No, dakako, svaki jedinstveni front kritičara svega i svačega mora imati svoju predpovijest i pretenzija na štatsfilozofsku ulogu, ako ne i na kakve više političke funkcije, mora naći krivca, dakako, ne iz redova jedinstvenog fronta kritikanata, pa Staatsphilosoph mora biti onaj kojemu do političke funkcije nije nikad stalo.

Sjećam se jednog svog referata iz vremena Korčulanske ljetne škole o Georgu Lukácsu s teзом da je u njega historijski materijalizam nadomješten filozofijom povijesti apsolutnog duha. Sjećam se burne reakcije jednog od prisutnih, koji je tendenciozno zamijenio interpretaciju Lukácsa s mišljenjem referenta, uzviknuvši: »Nikad više kod nas neće biti apsolutnog duha!«

To je fama o Staatsphilosophu – osim ako Staatsphilosophu ne shvatimo kao najširu granicu utjecaja s otkrićima i inicijativama, počevši od nekih eminentnih Marxovih djela, do uvođenja i organiziranja produbljene svestrane lektire Lukácsa, Korsch, Blocha, Marcusea, tzv. frankfurtske škole i njezina časopisa, da ne govorimo o onim nemarksističkim filozofima čija je relevancija za marksizam bjelodana. Treba se sjetiti beznačajnog liberala Hayma u njegovoj ocjeni Hegela i ponavljanja te ocjene kod Mehringa, pa da se vidi da optužba u tom nazivu katkad može značiti neželjeni kompliment.

Možete li u kratkim potezima izložiti motive svog mišljenja i svoje prve susrete s filozofijom?

– Sukobljen s golemim, strašnim zbivanjem svjetskog rata koji je imao grupne implikacije i privatne konzekvencije, nastojao sam naći redukciju točku koja bi izmijenila jedan neljudski, do tuposti ponižavajući okoliš, u radosni, životvorni svijet jasnoće, blagosti i povjerenja. Tadašnje obrazovanje nije mi dozvoljavalo da odmah pridem društveno-povijesnoj zbilji, njejoj konfliktnoj strukturi. Kritički reduktivizam, kako bi se mogla nazvati

moja prva pozicija, našao je oslonac u Nietzscheu koji me oslobodio svake nadljudske hipostaze i apsoluta, više religioznog nego filozofski i teologijski obojenog. Prve filozofijske knjige koje sam čitao bile su *Tako govoraše Zaratustra* i sistematska kompilacija Nietzscheove sestre i Petera Gasta *Volja za moć*.

Mnoga pitanja svakodnevnog života, pa i ona koja bi se možda mogla iz današnjih uvida nazvati pubertetskim, rješavao sam u okviru tadašnjih mogućnosti Schopenhauerovim *Parerga i Paralipomena* i *Pobunom masa* Ortege Y Gasset. Scijentistički tip mišljenja suzbijao sam Bergsonom. Pa ipak, u svom kritičkom reduktivizmu nisam se mogao oteti totalnoj transparentnosti gimnazijske lektire Platona i lektike Spinozine *Etike* za jedan uži krug za koji sam spremio referat.

Tako sam od Nietzschea i Schopenhauera došao do jednog pravnog scijentističkog redukcionalizma. Dubinska psihologija, u svom svodenju na životne nagone, pokazala mi je put u centar svjetske problematike – put do čovjeka kao korijena svega ljudskog. U tom smislu Marx je bio za mene krajnja jasna i razgovjetna točka objašnjenja i ujedno učitelj izmjene svijeta.

Ali, ni do Marxa nisam došao direktno. Moj prvi susret s marksizmom su Engelsov *Anti-Dühring* i *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*. S Marxovom kritikom političke ekonomije nisam se za vrijeme rata upoznao po *Kapitalu*. Lenski i Segal bili su moja politekonomska literatura. Od Marxa sam, tada, čitao samo prvu glavu *Kapitala* prevedenu u časopisu *Kultura*. Kad se uzme u obzir moje prethodno upoznavanje s Freudom, Adlerom, u nešto manjoj mjeri s Jungom, jasno je da su me posebno interesirali Sapir, Vološinov, Reich i, sasvim jasno, Cesarčevi članci u časopisu *Književnik* u kojima sam našao potvrdu za svoje opredjeljenje za Adlera, a ne za Freuda ili Junga. Uostalom, kad se uzme u obzir moja početna lektira Nietzschea, nije to nimalo čudno. Mehringovo neznačajno odbijanje Nietzschea sa zadovoljstvom sam našao pobijenim kod Eisnera, Landauera i kasnije Trockoga.

Za vrijeme rata, dakako s najvećim užitkom, čitao sam Marxovu *Bijedu filozofije*, iza koje sam posegnuo za Nedeljkovićevom *Dijalektikom* i *Komunističkim manifestom* gdje sam našao, već onda, odgovore na pitanja marksizma i etike, marksizma i estetike koje su drugi našli tek kasnije, na osnovu razgovora u jednom kružoku, ili su pak u opširnim tekstovima nastojali spojiti na dosta začudan način, normativni i reduktivni.

Moja prva filozofijska literatura, prije lektire *Priloga kritici nacionalne ekonomije*, *Židovskog pitanja* i *Priloga kritici Hegelova državnog prava*, *Disertacije*, *Njemačke ideologije* i *Svete obitelji*, bila je Lukáčseva *Povijest i klasna svijest* i Korschov *Marksizam i filozofija*. Dugo poslije rata, 1956. godine, otkrio sam, za sebe, kao i Marxove *Grundrisse*, Blochov *Princip nada*.

Ja ovdje, dakako, govorim samo o značajnijoj literaturi, pa bi valjalo spomenuti u poslijeratnoj literaturi razna Hegelova djela, kao i Kantova, Fichteova i Schellingova. Lenjinove *Filozofijske bilježnice* bile su mi tu od velike pomoći što ne bih mogao reći za tzv. menševistvujušćeg idealista i pobornika dijalektičke struje u sovjetskoj filozofiji – Deborina.

Sudionik ste i svjedok zbivanja poslijeratne jugoslavenske filozofije. Bilježe Vas enciklopedije, leksikoni. Primjerice, treće izdanje Opće enciklopedije JLZ (sv. 7, Zagreb, 1981) posvećuje Vam ove

retke: »SUTLIĆ, Vanja, filoz. pisac; r. 1925. u Karlovcu. Profesor na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu. Svoju glavnu preokupaciju, istraživanje biti suvremenosti, razvija u povezivanju Marxove i Heideggerove misli. Djela: Bit i suvremenost; Praksa rada kao znanstvena povijest.« *Podnaslov prvog navedenog djela je »S Marxom na putu k povijesnom mišljenju« (1. izd. 1967, 2. izd. 1972), a drugoga »Ogledi uz filozofijsko ustrojstvo Marxove misli« (1974). U Republici br. 10/1950, objavljujete prvi u nas poslije rata članak o Heideggeru (»Egzistencijalna filozofija Martina Heideggera«). U Sveučilišnom listu od 10. IV 1952. objavljujete »Prilog diskusiji o ocjenjivanju suvremene nemarksističke filozofije«. Godine 1958. doktorirate tezom »Bit i otuđenje čovjeka u Marxa i u filozofijama egzistencije« . . . U povodu smrti Martina Heideggera, u Vjesniku od 15. lipnja 1976. objavljujete napis »Za njegovu i našu stvar!« . . . U čemu su, po Vašem sudu, teškoće razumijevanja Vaše »glavne preokupacije« i njezina načina? Pristajete li na ocjenu da »svoju glavnu preokupaciju« razvijate »u povezivanju Marxove i Heideggerove misli«?*

– Budući da uopće Marxova misao nije bila primjereno shvaćena, filozofski dio svake historije marksizma posvećen je reviziji navodne Marxove filozofije s pozicija one filozofije koja se učinila da je bila trenutno en vogue, ili se s obzirom na adresate najbolje dala povezati s navodnom Marxovom filozofijom. To su velike linije povezivanja Marxa s mehaničkim i vulgarnim materijalizmom, evolucionizmom, spoznajnim realizmom, emfazom scijentifikotehničkog napretka od Dietzgena, preko Engelsa, Lenjina *Materijalizma i empiriokriticizma* do Buharina, Staljina i njihovih sljedbenika.

Daleko dublje, ali podjednako neprimjereno, Marx se povezivao s Kantom, neokantovcima svih škola, pozitivizmom starijeg i novijeg datuma, logičkim pozitivizmom i semantičkom filozofijom. Prvi je poslije Marxa i Engelsa u 20. stoljeću u svojim samokritičkim aforizmima iz *Filozofijskih bilježnica* ukazao na to Lenjin upozoravajući da su marksisti s početka 20. stoljeća kritizirali Kanta više feuerbachovski i dietzgenovski nego hegelovski, da se Marxova Logika nalazi u *Kapitalu*, i to ne samo kao metoda prikazivanja nego i metoda istraživanja, a Marx je sam za sebe suzdržano rekao da je ovdje ili ondje koketirao s Hegelom. Lenjin je na kraju bio taj koji je u uvodnoj riječi za časopis *Pod zastavom marksizma* zahtijevao stvaranje materijalističkih prijatelja Hegelove dijalektike. Nije nikakvo čudo da je Lenjin vidio najbolji prikaz Marxove »filozofije« u jednom članku neohegelovca Giovannija Gentilea objavljenom za vrijeme prvog svjetskog rata, a ne kod nekih drugih marksista i nemarksista koji su se tom temom bavili. U neohegelovskoj orijentaciji pod utjecajem Diltheya, Simmela, Bergsona i Maxa Webera poznate su nam najbolje refilozofikacije Marxa kod Lukácsa i Blocha.

Bolje ili gore recepcije nemarksističkih filozofa, poduzete sve od reda u intenciji refilozofiranja marksizma i u neprilici što da se radi, kako valja razumjeti Marxovu misao ukidanja filozofije i njene mundijalizacije (osvjetovljivanja), svjedoče jednoznačno da je historija marksizma, bar na njezinom filozofijskom sektoru, historija revizionizma.

Nekome kome je to odavno jasno ne bi trebalo, već iz razloga obične objektivnosti, podmetati »povezivanje« Marxa i jednog filozofema, jer oči-

gledno pisac spomenute natuknice ne samo da ne razumije Marxa, nego podjednako ne zna što bi s Heideggerovom destrukcijom tradicionalne ontologije, kritikom povijesti metafizike koja je kritika zaborava bitka u razdoblju metafizički fundiranog nihilizma.

Očigledno se ne radi o »povezivanju« dviju filozofija, pa ni o tematskoj sličnosti kritike koju je lako dokumentirati, već o razgovoru dvojice posthegelovskih mislilaca koji radikalno prekidaju s metafizičkom tradicijom od Platona i Aristotela do Hegela s pripremanjem i završavanjem te tradicije. Oni su partneri u suvremenom misaonom dijalogu, a ne korektori svojih jednostranih zabluda. Respektirajući jednoga i drugoga, tek smo u stanju ozbiljno odgovoriti na samo nama dana suvremena pitanja umjesto da, padajući natrag u metafiziku, sudjelujemo na međusobnom pobijanju smatrajući ih protivnicima kojima je takvo pobijanje potrebno. Misaona dubina ne sastoji se u nadmašivanju jednog od strane drugog, nego u poštovanju stvari povijesnog mišljenja do koje im je stalo iako sami nisu više bili u stanju da po različitim putevima kojima su došli idu dalje nego što su mogli. Mišljenje je prije svega dar i primljeni zadatak, a ne uhodani put na kome je sve jasno prije no što je i počeo.

Svojim povijesnim mišljenjem nastavljate na Marxa i Heideggera, a pritom Vam je središnji pojam prebolijevanje epohe. Recite, što zapravo mislite pod prebolijevanjem, pregorijevanjem epohe?

– Nije toliko riječ o centralnom pojmu, ili o nekoj filozofijsko-povijesnoj koncepciji, nego o specifičnoj metodi koju je moguće razviti samo u dijalogu.

Sve osnovne misli, kategorije, tematski sklopovi u Marxa, kako su eksplicitno izvedeni, imaju epohalno značenje i terminiraju u najavi ničim neometanog svijeta rada. Taj svijet je po svom najdubljem određenju, doduše na najrazličitijim putovima, već po tendenciji i latenciji etabliran. Dakako, sve potrebne konsekvencije nisu ni u mišljenju ni u praksi ni domišljene ni ozbiljene, pa se može govoriti o još nesagledanom kraju epohe. Trajanje tog kraja je uza sve smetnje tek započelo. Sartre je imao pravo kad je posljednji okvir svoga mišljenja vidio u marksovski određenoj epohi. Jedno epohalno mišljenje u ovom smislu oduševljava subalterne duhove. Može li mišljenje svjesno granica epohe učiniti posljednji napor da izvan uhodanih shema pokuša pregorjeti epohu?

Riječ pregorjeti nije slučajno izabrana. Ako govorimo o povijesnom mišljenju ne bismo, za razliku od dominantne metafizike htjeli, sugerirati jednu metafizičku koncepciju povijesti, jednu filozofiju povijesti koja ne bi bila pod znakom tradicije i jednu povijest koja ne bi bila pod jarmom tradicionalno shvaćenog vremena. Dok je Hegel ontologizirao sve vremenito, smatrajući ga prolaznim spram apsolutne ideje, dotle je Marx logičku (onto-logičku) strukturu epohe rastvorio u prolaznosti aristotelovski shvaćenog vremena kao niza »sada« koje je upravo prezentno, koje više nije i koje još nije, ali će biti rastvaranje, čuvanjem i dizanjem na viši stupanj logičke strukture epohe. I logički apsolutizam i temporalni relativizam, koji dovršava vremensko zbivanje u lošoj beskonačnosti dvaju carstava, ostaju intraepohalne solucije. Zbog toga nam se činilo da prevladavajuća sinteza ne prekoračuje epohu nego da je, naprotiv, radikalno kompletira. Zato ne govorimo o ukidanju, nadmašivanju, prevladavanju, nego o prebolijevanju,

pregorijevanju. Otvorena ili zatvorena, destruktivna ili konstruktivna dijalektika vodi nas samo do granica epohe i u najboljem slučaju stavlja u pitanje epohalnost epohe, predpovijest prave povijesti. Sve predhegelovske i posthegelovske metode pokazuju se nemoćnima pred osnovnim pitanjem, mišljenjem koje pretpostavlja povijest metafizičko-logičke njegove verzije, ali se ne oslanja na uhodanu putanju metafizike nego, u analogiji s njezinim tokom, osmišlja početak sasvim drugog mišljenja. Presedana nema. Sve je samo putovanje. Nitko ne može sračunati novu konstelaciju povijesnog sklopa, ali mi moramo biti na putu, jer nas sve izigrane mogućnosti ne apsolviraju od zadatka života. Na tom putu već je doista vrijeme da se ozbiljno uzme Marxov zahtjev za ozbiljenjem filozofije. Samo onaj koji izdrži totalnu filozofikaciju života može se nadati da će izbjeći slijepu ulicu metafizike kao tešku bolest koju je ipak prebolio. Svi ljeporječivi, humanizmom kao najvišom vrijednošću začinjeni, aksiološko-nihilistički trikovi odbijaju se danas već kao nemoćna sofistika o moguću infaustnu prognozu naše civilizacije. Etabilirana filozofija, identična sa svijetom rada, traži povijesno mišljenje kao neophodni zadatak. Možda je takvo mišljenje jedno jedino što je nužno.

Različiti putovi vode do toga. Heidegger je, uza sva sustajanja, posvetio svoje djelo-put ovoj slutnji. Umjesto komotnog koraka natrag u sheme metafizike, on je pošao jednim putem. Mi ne činimo ništa drugo, nego da u okviru tradicije i promišljajući filozofijsku strukturu Marxove misli polazimo drugim, različitim, ali srodnim putem. Lako je pisati knjige koje se kreću metafizičkim shemama čak kad su uvjereni da su ih davno napustile. Mi bismo bili sretni da se u onom što nam je još preostalo negdje s njime nađemo na svojem drugom putu.

Tema o vanteorijskim razlozima i odlukama Vaših misaonih nastojanja i djelovanja nije novijeg datuma. Ona je inaugurirana izgleda još davne 1974. godine, u povodu pojave Vaše druge knjige Praksa rada kao znanstvena povijest. Već tada se moglo čuti da Vaša »lucidna eksplikacija Marxove misli« u knjizi Bit i suvremenost u drugoj knjizi zapravo predstavlja odricanje od Marxove pozicije, pri čemu se, navodno, »u promjeni pozicije ne radi o imanentno teorijskom razvitku u razvoju i produbljivanju Marxove misli u rješavanju bitnih problema suvremenog svijeta, već promjena pozicije predstavlja bitni pad ispod Marxovog nivoa«, te se »može pripisati samo vanteorijskim, svjetonazorskim razlozima i odlukama«. Osvrćete li se u drugom, proširenom i popravljenom izdanju Vaše knjige Praksa rada kao znanstvena povijest i na ovakva mišljenja? U čemu je, po Vašem sudu, osnovna poteškoća razumijevanja ove Vaše knjige?

– Nemisaona shema – mladi i stari Marx – toliko eksploatirana u tzv. marksologiji, naročito onoj kojoj je stalo do difamiranja starog na račun mladog sa reperkusijama starog nasuprot mladom, osobito kod sovjetskih filozofa – ovaj je put primijenjena na mene, jer su mnoge humanističke, antropologističke i antropocentričke teme neophodne za probijanje primjerene razine same stvari izostale, kako kritičari misle, u *Praksi rada*. Moram na žalost reći da ni dobronamjerni recenzenti ni mrzovoljni kritičari, koji ne mogu prepoznati razinu problematike u *Praksi rada* podjednako promašuju

ne samo *Praksu rada*, nego, sad se pokazuje, i intenciju *Biti i suvremenosti*. Tako se kod dobronamjernih kritičara nalazi uvjerenje da na jednoj i drugoj problematskoj razini zastupam tzv. transcendentalizam, naime tezu da Marxove ključne kategorije treba razumjeti ne doduše u smislu jedne metafizike spoznaje kao kod Hartmanna, ali u kantovskom i neokantovskom smislu, po kojem transcendentalno ne prelazi imanenciju empirijskih afekcija, nego ih logički apriorno nadilazi i kao spoznate – prepoznate omogućuje ili čak predmetno konstituira. Analiza čovjeka u *Biti i suvremenosti* i analiza rada u *Praksi rada* doista se ne odnose na konkretum čovjek i rad nego ih omogućuje. Dakako, izvan novovjekovne distinkcije imanentnoga i transcendentnoga. Na njihovo mjesto stupa druga i za razumijevanje odlučujuća distinkcija. Prvo, čovjek ne u smislu filozofijske antropologije, povijest ne u smislu filozofije povijesti, situacija svijeta ne u smislu filozofije prirode, praksa ne u smislu praktičke filozofije, vrijeme ne u smislu tradicionalne filozofije prostora i vremena i sl, nego sve te teme-pitanja kao fundamentalne karakteristike ljudskoga bića u cjelini povijesnog sklopa u koji, osim povijesno i temporalno shvaćenog bitka, spadaju i sva neljudska bića različitih regija. To znači da je povijesni sklop nešto drugo nego historijska, nastala i prolazna, svaki put u svojoj specifičnosti određena epohalnosvjetovalna historijska situacija. Ne samo da je čovjek sudionik povijesnog sklopa nego ni njegova vremenitost i po njoj povijesnost ne ovise o tome što čovjek iz sebe čini. Povijesni sklop, a ne ovo ili ono zbivanje u njemu inclusive navodno središnjeg mjesta čovjekova, neponovljiva jednokratnost konstelacija koju nazivamo povijesnim sklopom odlučuje i o tome koja će verzija bitka biti dominantna, što će uopće biti čovjek i koja i kakva bića će u povijesti nastupiti.

Nedavno je izašla jedna knjiga koja na sve mile načine deklinira i »stvaralački« konjugira čovjeka i njegovo praktičko čovjekovanje. Upravo se o ovakvom antropocentrizmu i redukcionizmu ne radi. Držanje otvorenih neodjeljivih momenata povijesnog sklopa u njegovoj konačnosti, uzajamna igra »carstva nužnosti« i »carstva slobode«, nedovršenost povijesti, komunizam kao igra tih dvaju carstava, samo to može biti odgovor na hegelovsko čak i onda kad se ono prurušava u dvočlanu dijalektiku navodnog marksizma (usp. Adornovljevu *Negativnu dijalektiku*).

Da li se u drugom izdanju osvrćem na različita mišljenja o svojoj knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest?* – Mogu samo ponoviti ono što sam, u jednom razgovoru upriličenom povodom izlaska te knjige, odgovorio na pitanje kako ocjenjujem dotadašnja reagiranja:

»Ne bisno ovdje podrobnije ulazili u takvu ocjenu! No ipak moramo navesti upadljivu činjenicu – koja nije slučajna te sama sobom mnogo govori – da se neki redovni profesori, skloniji 'akcijama', da ne kažemo quasi akcijama, nego mišljenju – podudaraju, u načinu i ozbiljnosti pristupa, s ponekim tek diplomiranim, još jedva doučenim ali pretencioznim studentom. Obje akademske krajnosti sjedinjuju htijenje za afirmacijom, s jedne strane i čuvanje navodne afirmiranosti, stečenog 'autoriteta', s druge strane – što ih dovodi ne samo do stručno nekritičkih i bezveznih (bar po formi, apodiktičkih) tvrdnji nego i do smiješnih društveno-političkih 'ocjenjivanja' i 'smještavanja' naše knjige.

Raduje nas, međutim, prilika što se ozbiljnost i kritičnost u diskusiji – a ta apsolutno preteže – nalazi na strani onih mlađih ili starijih diskutanaata, ne samo stručnih filozofa nego i predstavnika drugih struka, koji s mišlje-

njem još nisu gotovi, nisu ga još apsolvirali, niti se naopako smatraju gotovim 'misliocima'. Za ovakve već dugo nema učenja, nego samo 'naučavanja' i poduke za 'čin' koji ih tobože 'afirmira', apsolvirajući ih, ujedno, od mišljenja!

Prva, tj. stvarna kritika, čak i polemika, dakako, pravo je priznanje stvari do koje nam je u knjizi stalo, jer ona sve nas obavezuje pa nas, kad joj odgovaramo na najrazličitijim putevima, uklapa u neotklonjivo potrebni sklop stvarnog mišljenja.

Dok 'aktivisti' hoće 'pravo' *etabliranje* svijeta rada, tj. ono koje se vrši pod zavaravajućom maskom antropocentričke i subjektivističke, eufemistički rečeno: 'humanističke' ideologije – te odaju sličnost, da ne kažemo indentičnost, ne samo strukturno-formalnu, preko zajedničkog neofichteanizma, s ideolozima druge političke provenijencije (npr. s G. Gentileom) – dotle je za nas sve u tome da se, promišljanjem biti svijeta rada, *pregori*, izbjegne u njemu još sadržana 'realna mogućnost' manipulatorno-totalitarnog subjekta koji ni iz čega, sam sobom *stvara* sve što jest.«

Kritičari Vam posebno zamjeraju »napuštanje« distinkcije rada i proizvodnje u Vašoj drugoj knjizi Praksa rada kao znanstvena povijest.

– Da, kritičari i njihovi adlatusi naročito zamjeraju »napuštanje« distinkcije koju sam ja uveo: rada i proizvodnje. Za njih je rad samo tek otuđen rad, a proizvodnja – slobodna djelatnost, samodjelatnost, ne postavljajući sebi pitanje je li možda ovakva samodjelatnost, za razliku od otuđenog rada, slobodni, nepodijeljeni, apsolutni rad s kojim ne znaju što da čine pa ga jednostavno prešućuju. Otudenje, taj genuino hegelovski pojam, koji svagda znači povratak rada u svoj osebični i zasebični status, ne smije se shvatiti sekularizirano, tj. ni kao imanentno-transcendentno zbivanje cjeline kao vječnog vraćanja jednakog, ni, još manje, životnofilozofijski, egzistencijalistički i antropologijski. Onaj, kojemu je rad neposredno otuđenje, taj ni povratak u pravo stanje slobodne djelatnosti, samodjelatnosti, ne može razumjeti drukčije nego uvođenjem paralelne ali prikrivene djelatnosti ili djelotvornosti proizvodnje. Za njega rad svagda pretpostavlja proizvodnju bilo u prošlosti bilo u budućnosti krivo shvaćene temporalnosti. Rad kao i proizvodnja spadaju u transcendentalnu strukturu ljudskosti. Oni su oboje konstituensi ljudskog zbivanja.

Međutim, kad Marx u *Njemačkoj ideologiji* govori o ukidanju rada, za razliku od već oslobođenog rada, misli on na politekonomski shvaćen rad koji je s kapitalom i zemljišnom rentom sastavni dio i izvor bogatstva moderne (kapitalske) produkcije. U *Kapitalu I* Marx govori o radu kao o vječnom prirodnom uvjetu ljudske egzistencije, a za komunizam postulira u *Kritici Gotškog programa* rad kao prvu životnu potrebu. Tekstualno gledano bilo bi moguće konstatirati da na nivou tzv. *Ranih radova* neotuđeni rad Marx uzima promiscue s proizvodnjom, dok u *Kapitalu*, čak na filozofijski odlučujućim mjestima, samodjelatnost i slobodna djelatnost i rad u »carstvu nužnosti« jesu samo neotuđeni, nepostvareni vanpolitekonomijski rad i rad u smislu konstitutivne i esencijalne, čak samosvršne djelatnosti, koju opet naziva radom.

Kad je riječ o postvarenju i o zapalosti među postvarene produkte, rad se može nekako drukčije nazvati, npr. nerepresivnim stvaralaštvom kao

dijelom koncepcije uživanja, za razliku od represivne civilizacije učinka. No i tu, to jest u frankfurtskoj školi, da bi se konfuzija još povećala, rad je koncipiran u paraleli s umjetnošću, autorstvom, kao nezaobilazna kompenzatorna modelska paralela s represivnim radom.

Nasuprot mnogo rasprostranjenoj interpretaciji rada i proizvodnje kod pristalica i protivnika, rad ni u *Biti i suvremenosti*, a pogotovo ne u *Praksi rada* nije shvaćen ni transcendentalistički ni životno-filozofijski, ni egzistencijalistički, ni personalistički. Ono što se kod pristalica i protivnika svodi na pitanje o biti čovjeka, taj vanvremenski i vanpovijesni esencijalizam u *Praksi rada* je shvaćen kao razlika dvaju povijesnih sklopova (bitka, biti čovjeka i bića, svijeta i vremena), pa je za jedan povijesni sklop vezan rad sa svojim supstitutima i hipostazama (vidi našu studiju *Rad i bog*), dok je za drugi povijesni sklop vezana proizvodnja, kao kazivanje drukčije vremenitosti bitka u kazivajućem horizontu (svijetu u kojem se pokazuju bića). Na jedan paradoksalan način ovaj posljednji povijesni sklop počiva na fundamentalnom prioritetu tzv. »carstva slobode« pred »carstvom nužnosti«.

Tako nije Sutlić »na pragu starosti« zapustio distinkciju rada i proizvodnje ili je čak odbacio, nego ju je radikalno produbio do specifične kategorije prave povijesne zgode. Nešto od te distinkcije već se najavljuje, iako marginalno, sporadički, neodlučno i s mogućnošću sustajanja u obrnutoj, promijenjenoj relaciji baze i nadgradnje.

U svojoj *Povijesti i klasnoj svijesti* Lukács je govorio o funkcionalnoj mijeni historijskog materijalizma. Kad se i ostavi po strani tradicionalno vulgarno shvaćanje materijalizma, ipak je on prvi spoznao da je sintagma historijski materijalizam povijesna konstelacija, a ne vječna, slojevita, regionalna, sektorska struktura ljudskog života, po kojemu valja: *primum vivere deinde philosophari*.

Na žalost, u sveopćoj ekonomskoj krizi i lutanjima oko njenog rješenja teško je nedoučenim marksistima ne shvatiti Marxovu misao u vidu panekonomizma i time ne samo promašiti ono najdublje kod Marxa nego Marxa uopće odstraniti a dično ime Saveza komunista sa svim njegovim implikacijama pretvoriti u emfatički naziv udruženja knjigovođa, pogonskih inženjera, kasnih i polovičnih receptora dijelom već prevladane moderne tehnologije.

Bilo bi vrijeme da se u situaciji neimaštine bar kompenzatorno pojavi intenzivna duhovna produkcija. Umjesto toga imamo quasi ukidanje diobe rada u približavanju duhovnog rada (o proizvodnji ovdje još nije riječ) manualnom radu na zadovoljstvo produbljenog materijalističkog uvjerenja naivnog tehnicizma, nedoučenog ekonomizma i birokratski regulirane i dozirane demokracije.

Nastojanja usmjerena na rekonstrukciju povijesti tzv. suvremene jugoslavenske filozofije su sve brojnija i učestalija – od onih koji bi da su tobože samo na historiografskoj razini i otuda neideologizirana, do onih s neskriveno većim pretenzijama koji bi da su na razini filozofijskih prikaza povijesti naše suvremene filozofije. Doima se kao da je na djelu svojevrsna filozofijska moda, osobito u mlađih istraživača. Motivi ovakvih nastojanja su dakako različiti, kao uostalom i njihovi dometi. No jedno je pritom, čini se, posve nedvojbeno – da filozof Vanja Sutlić ima izuzetno mjesto i ulogu u povijesti naše poslijeratne filozofije, i to ne samo kao prvi otkrivač mnogih tema i problema u

okviru marksizma, već i kao jedan od najvršnjih i najumnijih inter-
preta na tragu Marxove misli. Međutim, ono što je nadalje najmanje
nedvojbeno, izlazi na vidjelo već pri prvim pokušajima eksplikacije
njegova misaonog puta: različito markiranje tzv. legitimnih i nelegi-
timnih razdoblja i određivanje misaonih postupaka s obzirom na
Marxovu misao, različiti pristupi jeziku kojim izražava svoju misao,
itd, itd. Knjigu *Praksa rada kao znanstvena povijest (1974)*, pored
prigovora o »padu ispod razine Marxove misli« uslijed vanteorijskih
razloga i odluke i tobože teorijskih prigovora o napuštanju distinkcije
rada i proizvodnje, prati i prigovor o navodnoj autorovoj »misaonoj
razularenosti« o kojoj ponajbolje kazuje već i sam njezin naslov:
»mixtum compositum – pojam« – »praksa rada«, koja je k tome još,
posve kompletirano, i – »znanstvena povijest«. Što zapravo znači,
profesore Sutliću, naslov *Vaše knjige*?

– U naslovu knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* navedena je
bitna sadržina knjige, kao i – u lapidarnoj formuli – bitno značenje uporab-
ljenih riječi. Ni jedna riječ u toj formuli nije uzeta u svakodnevno-kolokvijal-
noj upotrebi. »Praksa« nije, za razliku od aristotelovske uporabe, nešto
dimenzionalno drugo od theorie i tehnopoeze. »Praksa«, dakako, ne znači
ni golu, ispražnjenu, formaliziranu djelatnost. Ona, ponajprije, ne znači ni
političko-etičko-ekonomijsko djelovanje. Stoga se »praksa« ne može uzeti
ni kao suprotnost, ma koliko bila kao takva relativna ili ne, teoriji, kao
funkcija primjene teorije u novovjekovno-kolokvijalnom smislu. »Praksu«
ovdje ne upotrebljavamo ni kao u sebi dovršavajuću i dovršenu djelatnost
koja, za razliku od tehnopoeze, svoj telos nosi u sebi. »Praksa«, kakvu mi
ovdje na Marxovu tragu mislimo, je i ishodište teorije, prakse u užem
(etičkopolićkom) smislu i tehnopoeze. Ona je njihova sinteza i istovjetnost
iskona. Samo zato može ona, na primjer, biti kriterij istine po Marxu. Jer,
teorijski sud preobražajnom reproducira ono što kazuje praksa obuhvaća-
jući društvenozajedničke relacije i tehnopoićku njihovu djelatnost, trans-
formaciju. No »praksa« u naslovu je i nešto mnogo više. Ona je djelatna
manifestacija, pokazivanje i očitovanje biti svega što jest (esse-essentiae),
kao ono što se na kraju pokazuje, objava onog po čemu sve jest i što se u
tome »jest« kao »kàza«, »java« za filozofijski govor javlja i pokazuje.

Ono što se u »praksi« pokazuje i što joj daje taj karakter pokazivanja
jest rad u četveroćlanjoj artikulaciji samouzroka (causa sui). Dakako, dalo bi
se pokazati da određenje rada sadrži sve kategorije (iskazivanja), od pri-
marnih aristotelovskih, do kasnih obuhvatnih hegelovskih, pa bi se njihov
smještaj od Aristotelova *Organona* do Hegelove *Enciklopedije* mogao
uzdići do formule sustava. Na kraju *Historije filozofije* Hegelov rad pojma,
koji krči put do apsolutne ideje, mogao bi, filozofijski gledano, završiti u
Marxovu pojmu Rada (ergologika) u izvanrednom smislu koji najavljuje
doba tehnologike. (Slučajno podudaranje i vanjska sličnost naziva sektora
znanstveno-naućnog rada s ovim iznimnim imenima u emfatićkom smislu
doista je samo slučajno.) Naravno, ovako zamišljeni rad ostaje izvan svakog
politekonomijskog i sociologijskog određenja, kao i izvan obićne, svakod-
nevne »praktiće« uporabe i znaćenja riječi. To, međutim, ne znači da se i
ova, naposljetku, ne moraju, da bi kazivanje o njima uopće uspjelo, dovesti
u vezu s primarnim, filozofijskim rijećima. Uopće je tako u jeziku da
primarne riječi određuju njegovu specifićnost, njegov način kazivanja. Zato

ono primarno u kazivanju nije ništa ljudski konvencionalno i instrumen-
talno. Rad u izvanrednom smislu riječi, u razlici spram »otuđenja«, »postva-
renja«, »obesmišljavanja« i »nihilacije«, ima i otvoreno filozofijski i kriptofi-
lozofijski, kao kod Marxa, visoki rang supstancije–subjekta svega i postojani
je obretnik i zaćetnik sviju stvari.

Kad rad kao esencija egzistira (esse-existentiae), nije on puko zbivanje
nećega, prazna kronologijski shvaćena intenzivnost ni ekstenzivnost, raspro-
stranjenost obićne vremenitosti. Rad nije puko zbiljsko djelovanje, nego
konstelacijska zgoda, što smo već rekli pri opisu povijesnog sklopa. U biti je
rada da je vremenit, da se u njemu, svaki put drugaćije, oćituje viša i obićna
djelatnost, da se zbiva kao nužno i slobodno vrijeme, kao vrijeme koje je
prostor za ljudski razvitak (najvaćnije Marxove refleksije o vremenu).
Takva vremenitost rada izvire iz njegove uzročnosti i oćkriva je. Takav rad,
doduše, jest vremenit u obićnom smislu proticanja prošlosti, zastoja sadaš-
njosti, približavanja budućnosti. To je rad, analogno Hegelovu pojmu u
vremenu, koji je pao u vrijeme. U tom padu, na zaćudan naćin, futurološki
moment je konstitutivan. Ali, vrijeme ne odrećuje misao rada, nego je
njime odrećeno. Zato je rad, ovako visoko postavljen, kriterij svih gore
spomenutih podjela i ne dopušta da se promisli kroz pravu temporalnost
koja mu daje sadržinu i smisao i koja ga, što je najglavnije, obilježava kao
konaćan, epohalan. Stoga je rad za Marxa i u najiznimnijem slućaju analo-
gan Hegelovu »nunc stansu« i Nietzscheovu »vjećnom vraćanju istog«.

To je posebni, egzistentni moment rada »... kao znanstvena povijest«.
»Kao« je apofantićki, eksplikativni »kao«. On povezuje, tumaći i odrećuje
praksu rada kao znanstvenu povijest.

Znanost nije ovdje mišljena kao teorijska djelatnost spoznajnih akata
intencionalno usmjerenih u modu intentio recta na predmete neodrećenog
ontologijskog statusa (pojave iza kojih se krije stvar o sebi, pojava koje
redukcijom – fenomenologijskom, ili kakvom drugom – u bitnom zrenju
sagledavaju i oćkrivaju esencijalno – bit, kompleks pojava, zakon, idealne
predmete logike i matematićke prirodne znanosti – konstruktivne pozitivne
ćinjenice, itd, itd). To ujedno znaći da znanost, kako je ovdje mišljena, ne
poćiva na subjekt-objekt relaciji kao univerzalnoj shemi novovjekovne filo-
zofije i znanosti. To takoćer znaći da znanost nije pobiće odrećenje jednog
relata u ontologijskim shemama: mišljenje i bitak (s derivatom: svijest,
empirijska ili transcendentalna, i zbilja), mišljenje i prićin, u relaciji jednog
ili drugog kao bitka, odnosno ništa. Ali, isto tako, znanost, kako je mišljena
u famoznoj formuli, ne može se strpati u shemu bitka i bivanja, bitka i
vrednovanja. Još manje se, dakako, bit moderne znanosti može odrediti
kao timski, institucijski rad, za razliku od kabinetskog. Socioorganizacijski
aspekt znanosti samo indicira njezinu bit.

U pozitivnom smislu riječi, znanost o kojoj je rijeć jedan je mundijalni
karakter, jedan karakter svijeta, karakter projekta, plana, konstrukcije u
kojem sve što jest nosi karakter funkcije, indicije i informacije. Znanosti se,
uostalom, mogu rabiti samo u pluralu. A njih srećuje i odrećuje im ćin ne
više filozofija, nego kibernetika.

Svijet znanosti – to znaći artifićijelni uradak mundijalnog projekta u
kojem je sve, pa i najprivatnije, najintimnije, naćelno prozirno, makar u
»beskrajnoj aproksimaciji« – indicira karakter zbivanja svijeta rada i, prema
tome, vremenitost kakvu smo gore opisali kao nepravu.

Sintagma »znanstvena povijest«, analogna »vječnom vraćanju jednagog«, pokazuje proširenje »loše beskonačnosti« (Hegel) na sivi, uniformni svijet čiju bit sačinjava praksa rada.

Ima li iz toga što je rečeno nekog izlaza, neke izlazne konzekvence, i kako biste je naslovili?

– Ne u dijalektičkom, nego u dimenzionalnom smislu, *Praksa rada kao znanstvena povijest* preduvjet je promišljanja drugačijeg početka: povijesne zgrade. Ona, prema tome, ne samo da nije izlišna, nego je neophodna. Drugačije mišljenje, više nego, na primjer, dijalektičko, suponira bitna određenja svijeta, već odjelovljena bitna određenja svijeta, jer im prividni kontinuitet počiva na različitom kazivanju istoga. Koliko god nekome izgleda i nekome bila filozofija, a onda i povijesno mišljenje, komplicirana, ona je vrlo jednostavna. Naravno, ne kad se posjeduje hermeneutički ključ, na primjer, nego kad se promisli što to znači da su svi veliki mislioci, mislioci od ranga, slično pjesnicima, slikarima, muzičarima, itd. mislili u svom djelu ako ne jednako, a ono bitno isto.

Mislite li da bi se u Marxovoj formuli – jer čije su to riječi ako ne Marxove: praksa, rad, znanost, povijest – mogla kriti formula drugacijeg, povijesnog mišljenja?

– Sve formule takvog ranga ostaju u tradiciji metafizike. Ali, i tradicija je jedan od mogućih puteva povijesnog mišljenja. Pokušajmo poći takvim putem, imajući svagda na umu ono što smo preparatorno iz Marxa izvukli spometom formulom.

Eksplikacija riječi i konteksta u naslovu knjige pokazuje u čemu je filozofijska, tj. metafizička struktura Marxove misli, iako je on, poput Nietzschea, mislio da je prevladao filozofiju. Njegov veliki misaoni čin je učenje kako, da bi se riješila sva protuslovlja, treba mundijalizirati filozofiju, filozofirati svijet, ukinuti filozofiju po formi da bi se sačuvala njezina materija i digla na viši stupanj.

Ako pod praksom, za razliku od aristotelovske distinkcije *theoria*, *praxis*, *poiesis*, razumijemo u primarnom grčkom smislu svako odjelovljivanje uopće, a nipošto samo praktično djelovanje, ili pak uopćeno formaliziranu apstraktnu djelatnost, onda je ona *impetus* povijesnog sklopa.

Ako pod radom ne razumijemo »rabetu« (Arbeit), kako smo to izveli u knjizi *Praksa rada*, onda je rad stara riječ za skrb (ili primljeni talijanizam: briga), onda odjelovljivanje skrbi za povijesni sklop znači potpunu suprotnost svestranoj dominaciji svijeta rada, onda je horizont skrbi svijet koji nije ni suma ni sinteza slojeva, sektora i regija, nego zgodom dana jednokratnost prisnosti smislenog bitka, biti čovjeka i bića. Ovdje nam valja napomenuti, jednom za svagda, da su i riječi: »bitak«, »bit čovjeka«, »bića« metafizičkog porijekla i imaju, unutar povijesnog mišljenja, samo indicirajuću pedagogijsku ulogu. Mišljenje na putu, misaono putovanje naći će već po svom neponovljivom i nenadmašivom rangu primjerena imena za svoju nakanu.

Ako pod mundijalizacijom svijeta razumijemo znanost, kao i umjetnost i religiju, onda te tvorbe, nastale diobom rada u smislu »rabote«, neće u budućnosti, koja u sebi sjedinjuje i omogućuje prisutnost i bilost zadržati više svoje – osamostaljene – oblike, a niti dijalektički preći u karaktere

realizirane Znanosti, koja je jedno sa svijetom, i koju je Marx na svoj način ponovio u svojoj reprodukciji tročlane dijalektike apsolutnog duha. Drugačija znanost neće onda značiti, na primjer, kvalitativnu fiziku, kakvu je zamišljao Goethe, nego s-bilju (istinu) jednog smislenog svijeta bez subjekt-objekt relacije, bez kolektivno-privatnog svijeta, na kojeg smo već uvijek navikli, tako da je zavičaj i domovina u kojoj stanujemo svaki sa svojim mogućim rangom, a ne s podjelom uloga koju traže nacija i otadžbina.

Pravo vrijeme osmišljava cjelinu povijesnog sklopa, metafizički rečeno: »individuira« ga, nasuprot praznom trajanju, otkucavanju sata kronologijski uređene prošlosti, koja dopire sve do naših dana. Vijest koja nam se navješćuje, odjelovljuje se u nama, vjesnicima, i u neljudskim bićima kao vijestima. »Formula« bi tada glasila – konačna povijesna zgrade, za razliku od povijesti – zgodovina, koju lučimo od historije (poznavanja onog što je bilo), i pod njom shvaćamo transformacijski karakter radne djelatnosti na osnovu vremena kao niza ili toka »sada«, koji se međusobno suprotstavlja, ali i zbližava do identiteta logičke strukture bitka, biti i pojma.

Hegel je prvi, i u principu nenadmašivo, dao metafizički sustav kategorija na kojem pred njim i poslije njega participiraju sve filozofije kao filozofije, tj. mišljenja bića kao takvog i u cjelini. Korekcije nad Hegelom su moguće i, dakako, faktički već poduzete. Ali, zakon metafizike ostaje neizmjenjiv. Historija posthegelovske filozofije je utoliko izigravanje jednog kategorijalnog momenta na račun drugog.

I Marxova misao se pokorava ovoj toponomiji, iako je najradikalnija. Marx je i najbliže povijesnom mišljenju jer doprinosi svojim kritičkim pojmom »reifikacije« i korelatom »ideologije« destrukciji tradicionalne ontologije stvari i pregorijevanja metafizike uopće. On je najdalje postavio nužno pitanje vremena, razlikujući slobodno vrijeme od radnog vremena. On je pitanje povijesti, za razliku od svakog historizma i relativizma, nastojao riješiti odnosom »logičkog« (ontologičkog) i povijesnog koje se tek zgušnjava u »logici« (na primjer, kapitala) kojoj teže sve logike prethodnih ekonomskih formacija društva. On je, nadalje, sve »prirodno« protumačio kao residuum ljudskih učinaka koji ulazi u povijesni svijet s ostatkom svoje još nepronicljive beskonačnosti. Marx je, na kraju, dobro znao za povijesni karakter svojeg vlastitog mišljenja, tj. historijskog materijalizma, premda tu riječ sam nije nikad upotrijebio, ograđujući se od toga da ovaj – historijski materijalizam – bude neka vrst za sva vremena proklamirane filozofije društva i povijesti, analogne jednoj filozofiji prirode za koju je pribirao materijale njegov prijatelj Engels.

Nasuprot uvjerenjima da svojim kasnijim uvidima »padate ispod razine Marxove misli«, budi se dojam da zapravo još uopće niste istupili s razine svoje vlastite misli . . . Što je posljednja intencija Vaše Prakse rada kao znanstvene povijesti?

– Posljednja intencija knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* nije apsolutno etabliranje neoutudenog rada, rada van njegove diobe, nego priridivanje drugačijeg karaktera povijesnog sklopa.

Rad i proizvodnja nije dijalektička shema koja markira transformacijski proces prevladavanja otuđenja ukidanjem rada, čuvanjem njegovog fundamentalnog produkcijskog karaktera i dizanjem rada na stupanj proizvodnje. Rad ukinut u proizvodnji, sa svim elementima diobe rada, ostaje intraepo-

halni proces, konstituira i učvršćuje epohu rada umjesto da je prebolijeva. Epoha rada ne terminira dijalektički u samodjelatnosti koja nadomješta svijet rada. Ako se proizvodnja shvati kao dijalektička paralela radu, uvlači se ona, kao oslobođeni rad, u cijelinu zbivanja istine rada.

Dok je na razini *Biti i suvremenosti* distinkcija rada i proizvodnje još mogla, onako kako je prikazana, navesti nekoga na antropologističko, transcendentalističko ili čak fundamentalnoontologističko razumijevanje, ona je u *Praksi rada* jednoznačno tematizirana u okviru povijesnog mišljenja. Kako je nešto sasvim drugo govoriti o povijesnom mišljenju, mišljenju povijesti, mislenoj povijesti, a nešto sasvim drugo razumjeti povijesno mišljenje kao drugu riječ za filozofiju povijesti, ili za historijski materijalizam, posrijedi je ne samo misleno i smisleno razlikovanje, nego i terminološki konfuzija.

S povijesnošću povijesti stvar je mnogo teža nego to sebi predstavljaju otkrivači problematike vremena u okviru marksizma. Ako je ljudsko stvaralaštvo izvor povijesnosti povijesti, a prava verzija vremena derivat tog izvora, onda se marksizam svodi na historizam, relativizam, antropocentrizam i panaktivizam. Obratno, ako je vremenitost čovjeka vezana za konačnost bitka, onda je povijesnost povijesti, od Fichtea do Sartrea, van svakog »stvaralačkog aktivizma«, izvorno vezana za jednkrotnost povijesnog sklopa.

U našoj recentnoj literaturi koja se bavi pitanjem vremena u svjetlu Heideggerove fundamentalne ontologije može se naići na stav »da se u marksizmu posljednjih decenija, pa i unatrag stotinu godina poslije Marxove smrti (1883), problem vremena nije gotovo ni doticao, a kamoli ozbiljnije postavljao i obrađivao« uz upozorenje da bi svakog suvremenog mislioca, a »u prvom redu marksističke filozofe i teoretičare koji misle i žele da misle doista na Marxovu tragu istinskog povijesnog mišljenja, moralo u Heideggera, ako već ništa drugo, zaintrigirati raspravljanje o fenomenu vremena«, jer – »to je krucijalno pitanje povijesne egzistencije suvremenog čovjeka«! Za ove priloge se drži da su i »najvredniji prilozi te vrste u posljednje vrijeme« u nas. I površni poznavatelj Vašeg djela zna da ste se problemom vremena u marksizmu ozbiljno bavili i pisali još pedesetih godina (npr. u članku »Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu«, Naše teme, br. 6/1957) i da ste se među prvima, ako ne i prvi, u nas bavili Lukácsom i Blochom, između ostalog i zbog njihova tematiziranja temporalnosti. Što mislite o našim recentnim radovima koji se bave pitanjem vremena u marksizmu na način da Heideggera skidaju s dnevnog reda u vezi s prvom trijadom Hegelove Logike?

– Kod nas postoje ljudi koji misle da su apsolvirali Heideggera i Hegela u jednoj fusnoti kad navode prvu trijadu Logike: bitak, ništa i bivanje, misleći da je kod Hegela i Heideggera tu, na ovom mjestu, bitak apsolviran, a bitak u Hegelovom smislu tobože je isto ono što Heidegger misli pod bitkom. Kako se prva trijada završava bivanjem, a povijest se dabome sastoji u bivanju, tako je prva trijada dovoljna da apsolvira Heideggera, prevlada Hegela i uspostavi dominantnu misaonu poziciju našeg vrlog mark-sista.

Za Hegela bitak o kojem bi se moralo govoriti kao koncepciji suprotnoj Heideggeru je posljednja, a ne prva, apsolutna ideja, a naivno shvaćanje povijesti, koje se dabome zbiva i jest golo, formalizirano bivanje, za čitavo Marxovo djelo je udaljeno od historijskog materijalizma.

Gotovo je nevjerovatno da bi netko tko sebe ozbiljno smatra profesorom filozofije mogao zamijeniti prvu i zato do »ništa« praznu Hegelovu kategoriju s Heideggerovim udesom bitka u prisutnosti i zaboravu. Ovakav način mišljenja samo svjedoči da dotični »mislilac-marksist« nema pojma ni o Hegelu, ni o Heideggeru, pa dakako ni o jednom ni o drugom u mogućem odnosu.

Autori koji se bave poslijeratnom jugoslavenskom filozofijom, susrećući se s Vašom mišlju, znaju, dobrohotno, postavljati i ovakva pitanja: Da li je za dosizanje dubine i temeljitosti u filozofiji neophodno izbjeći žargon javnog života? Je li samoća i nerazumijevanje nužna cijena za originalnu filozofsku misao? Pritom se može naići i na ovakve, također dobrohotne, meditacije i konstatacije: »Svakako se ne može reći da je za marksističku misao tipično da se drži 'po strani'. Ona to ne želi čak i kad joj, protiv volje, to nameću kao sudbinu. Njena osobenost je, nema sumnje, što upravo želi da se, u načelu, uključi u žargon svijeta, da u njemu zauzme stav. Svakodnevni život je njen okvir i tada kad eksplicitno teži da bude nesvakodnevna. U tu ne-svakodnevnu dimenziju dospio je Sutlić u kasnijim radovima . . .« Međutim, brojni Vaši kasniji tekstovi i te kako jasno svjedoče i o Vašem bjelodanom uključivanju u »žargon svijeta« i o »zauzimanju stava« . . .

– U jednim su zadnja traženja, u drugim – pedagoški motivirano posredništvo, a u trećima – elementarna obrana postignutog koje se ne smije izgubiti iz ruku, ni nestati iz pameti. To vrijedi jednako za kolege, kao i za studente.

Na ovakvo »razumijevanje« ne bih naišao ni u Sarajevu, gdje su filozofi, profesori i studenti oštroumno i predano otvoreni za novo, kao i za ono što je Marxova pretpostavka tog novog i drugačijeg, ni kod izrazito spekulativno orijentiranih kolega, drugova i drugarica u Ljubljani, gdje poštovanje prema rečenomu daleko za sobom ostavlja pojedine arogantne pretenzije. Uostalom, na takvo nerazumijevanje ne bih naišao ni kod studenata zagrebačkog sveučilišta koji još ne boluju od nedoučene umišljenosti svojih nastavnika.

Kada je pak riječ o elementarnim nivoima, kod kojih je bila evidentna reprodukcija klasika marksizma, stvar je išla nešto lakše, ali su mi baš ti tekstovi donijeli epitet Staatsphilosofa(!).

Na što je smjerala Vaša opservacija da je »u sveopćoj ekonomskoj krizi i lutanjima oko njenog rješenja teško nedoučenim marksistima ne shvatiti Marxovu misao u vidu panekonomizma i time ne samo promašiti ono najdublje kod Marxa, nego Marxa uopće odstraniti, a dično ime Saveza komunista, sa svim njegovim implikacijama, pretvoriti u emfatički naziv udruženja knjigovođa, pogonskih inženjera, kasnih i polovičnih receptora dijelom već prevladane moderne tehnologije«?

– Jako smo osjetljivi na kombinacije i revizije tzv. marksističke filozofije, svi smo skloni da napadamo čak i pokušaje produblivanja Marxa od strane nekih zapadnih marksista i marksologa. Fundamentalna revizija sve do nihiliranja Marxovog u marksizmu ostavlja nas hladnima, gotovo ostaje bez primjedaba. U marksizmu je bilo istaknuto ovo ili ono kao bitno i ključno (primjere ne navodim jer su općepoznati), ali nikom nije palo na pamet da se bar zamisli nad revizijom ekonomskih uvida koji sačinjavaju odlučnu novost Marxove misli. Naprotiv, baš tu se ono eminentno Marxovo na različitim razinama, od esencijalne tvorbe kategorija do empirijsko praktičnih prognoza ne samo revidira nego i ostavlja po strani, kao da Marx nije nikad o tome ništa rekao. Ne bih sada i ovdje postavljao pitanje nastanka i nestanka ekonomskih kategorija u kojima se postvaruju odnosi među ljudima u procesu proizvodnje. Spomenuo bih samo nerazumijevanje, čak sljepilo za kategoriju proizvodnog rada. Upravo je komično kako se neki, inače priznati marksisti, pa i stari revolucionari bore s tom kategorijom i doumljuju oko njenog rješenja na nevjerojatno kompliciran, svakako neadekvatan način, a kategorija proizvodnog rada ima neposredne veze s određenjem radničke klase o kojoj se toliko govori a ipak malo kaže.

Proizvodan radnik nije, danas pogotovo, manualni radnik koji stvara bogatstvo u načinu proizvodnje. Iz socijalnih motiva, npr. uživanja većeg ili manjeg standarda, zaključuje se na promjene u biću radničke klase. Ne samo nemarksisti i antimarksisti nego i mnogi deklarirani marksisti govore o zastarjelosti Marxovih analiza proizvodnog rada i pitaju se ima li još klasičnog proletarijata, pogotovo u razvijenim zemljama kapitalskog načina proizvodnje. Izgleda da je Marxu prema ovim njegovim interpretima bitna karakteristika proizvodnog rada bila da on stvara sva bogatstva dok je sam osuđen na oskudicu. Stoga valja ovo abecedno pitanje jasno razriješiti. Radnik koji od jutra do mraka, uz minimalnu naknadu, obavlja najteže fizičke poslove, unajmljen od poslodavca jednokratno ili višekratno, nije produktivni radnik u Marxovom smislu. Naprotiv, radnik koji pod uvjetima proizvodnje relativnog viška vrijednosti ili čak participacije na ekstra-višku vrijednosti, radnik koji se vanjskim znacima jedva razlikuje od kapitalista, jest produktivni radnik a njegov rad produktivni rad. Ako nemamo pred očima davnašnje antičko proizvođenje i odnose u proizvodnji, nego kapitalistički način proizvodnje, koji je uza sve korekcije dominantan u suvremenom svijetu, onda je produktivni rad onaj rad koji proizvodi višak vrijednosti i zbog toga ništa što bi tražilo emfatičke epitete: proizvodni rad ne odlikuje u posebnom smislu proizvodnog radnika, nego je *Pech* za njega. Sva dugogodišnja mudrovanja nekih marksista i revolucionara ne mogu kristalno jasno mjesto iz *Kapitala I* zamijeniti dodatnim, ovdje neumjesnim refleksijama o dostignućima moderne tehnike. Dakako da pri ovakvom rezoniranju određenje suvremene radničke klase mora ostati konfuznim. Kakvo bi tek doumljivanje i mudrovanje bilo potrebno da ovakvi mislioci marksisti sebi objasne primjer proizvodnog rada izvan materijalne proizvodnje (Marxov primjer školnika).

Teško je vjerovati da će ovakvi revolucionari i marksisti avangardno voditi i usmjeravati radničku klasu. Naravno, teško je od Marxa zahtijevati rješenja u smislu Dugoročnog programa ekonomske stabilizacije. Ali, historijski karakter ekonomskih kategorija uopće nije spojiv s popravljanim funkcioniranjem kategorija kapitalskog načina proizvodnje. Nitko, dakako, ne sumnja da je dugotrajnost ekonomskih kategorija neizbježna pri razumi-

jevanju transformacione epohe, ali iz nužde činiti vrlinu i ovako eklatantno poistovećivati razvoj socijalizma s konsekvantnim razvijanjem ekonomskih kategorija kao kriterija racionalne privrede, to doista nije Marxova kritika političke ekonomije kao što ni pravna problematika svojine i njena tipologija nisu prilazi marksističkoj misli.

Kako pritom stoji s kategorijom »oslobođenje rada«, o kojoj je tako često govor u našim teorijskim i političkim diskusijama i koja se nalazi u svim našim temeljnim programskim dokumentima?

– Rad, dodajmo, u ekonomskom smislu se ne treba oslobađati, on je kao slobodan pretpostavka kapitalskog načina proizvodnje. Tamo gdje Marx u *Inauguralnoj adresi Međunarodnog radničkog udruženja* govori o »oslobođenju rada«, svakome je jasno da je riječ o oslobađanju od najamnog karaktera rada i da su dvije političke ekonomije o kojima Marx tamo govori: buržoaska, bilo klasična bilo apologetska bilo vulgarna, i njegova vlastita, koju s obzirom na adresate naziva proleterskom političkom ekonomijom. Uostalom, u jednom pismu Lassalleu s kraja pedesetih godina, svoj zadatak vidi Marx u prikazu sistema kapitalne ekonomije, koji prikaz je istodobno njegova kritika. Ako nam je danas potrebno obnavljati kategorije i mehanizme kapitalskog načina proizvodnje, morali bismo to učiniti na dijalektički način, koji je ujedno i kretanje stvari i kritika tog kretanja. Npr. ekonomske kategorije se ukidaju, ali se u promijenjenim političko-pravnim prilikama funkcionalno promijenjene čuvaju i dižu na viši stupanj. Međutim, jednako tako kako imamo malo marksističke političke ekonomije za prijelazno razdoblje, tako smo totalno insuficijentni u koncepcijama udruženog rada i samoupravljanja koje bi eventualno mogle osmisliti u našim uvjetima cjelinu (tj. dijalektiku) socijalističkog razvoja. Ako se to još, povrhu svega, i ne vidi kao nedostatak, pitanje je što je ostalo od mišljenja koje nosi Program Saveza komunista.

Naravno da ovakve refleksije moraju naći organizacijskog odjeka u Savezu komunista, za razliku od prijašnje Partije, a i tome smo malo posvetili pažnje, ili smo čak jedno ime naprosto zamijenili drugim ne uočavajući uopće razliku (usp. naš članak »Partija jučer i danas«, *Kulturni radnik*, br. 5/1969, str. 44–50).

Vaša opservacija o sve prisutnijem panekonomizmu, sa svim njegovim implikacijama, ne čini li se da ponovo radikalizira – dakako, u radikalizirano promijenjenim povijesnim okolnostima – pitanje odnosa »filozofije radničke klase« i socijalizma? Ne odgovara li sve prisutnijem panekonomizmu i svojevrsni sve prisutnji panideologizam?

– Svakom realnom socijalizmu filozofija i ostali oblici duhovne nadgradnje postali su ideologija i nazor na svijet u mnogo većem obujmu nego je to slučaj klasičnih zemalja kapitalizma, a po svom rangu, unutrašnjoj konzistenciji, misaonoj vrijednosti konkuriraju samo ekstremnim, ne krivim, nego lažnim zbrda-zdola napabirčenim svakodnevnim konfuznim doktrinama fažizma i nacionalsocijalizma. Komično je kad se takve tvorevine onda još pojavljuju pod nazivom »naučnog socijalizma«. Svoju snagu takve ideologije ne dobivaju samo od krajnje pojednostavljenosti i time navodne

prihvatljivosti sa strane masa. Jednom za svagda, i kao ozbiljno upozorenje za koncepciju nastavnog predmeta u školama-centrima usmjerenog, višeg i visokog obrazovanja, odiozne, kakav nikad nije bio nikakav primitivistički vjeronauk, ove ideologije počivaju na brahijalnoj sili poretka. Nije nikakvo čudo da ih u ovom srozanom obliku podržavaju razni akademski stručnjaci kako bi svoje »ozbiljne struke« preporučili društvu umjesto floskula. Kad se zna kritičnost, vanredna plodnost Marxovog kritičkog mišljenja o ideologiji koja počiva na podjeli rada, začuđuje da je građanski vulgarnosociologistički pojam ideologije naišao, uz spomenuti scijentifizam, tehnicizam i ekonomizam, na takav odjek ne samo kod površnih »koncepcija« sociologa nego i svestrano etabliranje u organizacijskim formama Saveza komunista. Bilo bi zapravo začudno da to nije tako. Panideologizam, koji se katkada preporučuje članstvu Saveza komunista u ovoj ili onoj formi, svjedoči o antimarksovske, antimarksističkoj orijentaciji i praksi avangardnih ideologa. Dakako, priznavanje znanosti kao paradigmatske proizvodne snage, uloga tehnike na svim sektorima života, prava ekonomija kao štednja vremena, konstituensi su svijeta rada u preokretanju u svijet smislene proizvodnje, metafizički razumljeni kao hipostaza nečeg parcijalnoga, sa svoje strane nas udaljuju od prave povijesti do koje se Marx svim svojim intencijama želio dokučiti, bar je naslutiti. Tako ispada da je reducirani, okljaštreni, nemisaoni marksizam, reakcionarna ideologija uspostave i održavanja jedne karikature svijeta rada.

Nismo još uopće govorili o sudbini filozofije u okviru povijesnog mišljenja. Međutim, jasno je da filozofija kao filozofija – budući da se ne može preporučivati kao neposredna korisna i praktična u svakodnevnom životu, ma što o tome mislili predstavnici tzv. praktičke filozofije u svom nemisaonom rekursu k Aristotelovoj tročlanoj podjeli djelatnosti i znanja – može samo životariti iz nostalgičkih razloga među znanostima i u najboljem slučaju dekorirati društvo. Onim »filozofijama«, kojima je stalo do životne funkcije filozofije i do njenog kakvog takvog respektiranja, ostaje već opisana uloga ideologije u konstruktivnom ili opoziciono-kritikantskom smislu. Dakako da je filozofijska maska nesposobna za prikrivanje konkurentskih pretenzija u nadmetanju sa tzv. realnim faktorima politike i ekonomije. Slabi političari, neupućeni ekonomisti pribjegavaju etici koja bi, nasuprot Marxovim decidiranim stavovima, trebalo da se realizira u quasi-revoluciji i njezinom pseudo-mišljenju. Najmanje što iz tog proizlazi jest abdikacija filozofije u korist revolucije shvaćene kao galama.

Tema povijesno mišljenje i sudbina filozofije u okviru povijesnog mišljenja konstantni je Vaš interes još od habilitacije Povijesni odnos i povijesno mišljenje (1958), gdje se i prvi puta u naslovu jednog Vašeg rada pojavljuje sintagma »povijesno mišljenje«. U tzv. ranijoj fazi, u knjizi Bit i suvremenost, povijesno mišljenje tematizirate uglavnom u programatskim naznakama: »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 dosad kretala, no zato neće postati historijsko, tj. prošlosti okrenuto pobrojavanje fakata, nego će doista biti povijesno, spram budućnosti usmjereno i njoj posvećeno mišljenje... Zadatak je, dakle, suvremene filozofije... da... tako iznosi bit vremena i povi-

jesti da sjedini misao i povijest u povijesnu misao i misaonu povijest« (usp. 1. izd., str. 373, 382). U tzv. kasnijoj fazi, u knjizi Praksa rada kao znanstvena povijest, povijesno mišljenje nije više označeno kao zadatak filozofije, već kao mišljenje »s onu stranu i po strani«, a nazvano je »logičko-metafizički neodredljivim mišljenjem koje se, s različitih strana i obzora, u slutnjama, naznakama, lutanjima i sustajanjima najavljuje«: »Primjereno promišljena, ova povijesnost – i to je odlučno – ne dopušta zamjenu 'stare' filozofije apsoluta 'novom', 'budućom' itd. filozofijom čovjeka, nego zahtijeva mišljenje s onu stranu i po strani od metafizike uopće (same sobom ili realizirane), mišljenje koje ne misli objektivno o povijesti tražeći u njoj sebe dostojan, načelno vanpovijestan predmet (smisao), niti misli subjektivno iz povijesti koju već unaprijed razumije kao svoju konstrukciju u kojoj sebe nalazi, prepoznaje« (usp. 1. izd., str. 271, 284). Budući da je povijesno mišljenje ovdje označeno kao mišljenje »s onu stranu i po strani«, mogućnost eksplikacije pozitivnog programa, posve razumljivo, čini se da je manja jer je riječ o pokušaju da se kroči po neznatom tlu, po tlu za koji bi mnogi interpreti rekli da se »još pravo i ne zna da postoji«. Kako biste danas – dvanaest godina nakon prvog izdanja Vaše Prakse rada – odredili sudbinu filozofije u okviru povijesnog mišljenja i označili razliku povijesnog mišljenja spram mišljenja revolucije?

– U vrijeme kada su pisani neki tekstovi ne samo u *Praksi rada*, nego i u *Biti i suvremenosti*, činilo mi se da je potrebno nekako prevladati i prekoračiti filozofiju i da je to posljednji zadatak filozofije koja tim korakom mijenja ime u povijesno mišljenje. Drugim riječima: činilo mi se tada kako je neki određeni kontinuitet ona veza filozofije i povijesnog mišljenja. Pokazalo mi se ubrzo da traženje kontinuiteta znači obnavljanje neke dijalektike kao metode i kretanja same stvari, metode istraživanja i metode prikazivanja. A to je zapravo značilo da poći na Marxovu tragu dalje od onoga što je on dokučio može se, a zapravo i mora, samo jednim vanteperalnim shvaćanjem dijalektike, tj. vraćanjem u krug Hegelova sistema, naravno ako nećemo da veliko dostignuće dijalektike zamijenimo kakvim prizemnim beskonačnim evolucionizmom.

Ma koliko se trudili da specifičnost Marxove spram Hegelove dijalektike odredimo kao kritičku, revolucionarnu, destruktivnu, temporalnu, materijalnu, kompletnu dijalektiku, pojmovni parovi kakvi su konstruktivna i destruktivna dijalektika, dijalektika totalnosti i parcijalnosti, sistema i kaosa, ne znače pregorijevanje dijalektike, nego kao ozbiljenje, mundijalizacija, negacija negacije, kompletiranje svega što jest u notornim shemama metafizike. Jednako stoji i s famoznim carstvom nužnosti i carstvom slobode. Kamen smutnje nije vremenitost i odgovarajuća joj vječnost (u smislu ukinutog prolaženja), nego promišljanje vremena može jedino odrediti razliku dijalektike i povijesnog mišljenja. Gdje god Marx govori o vremenitosti, a to je svugdje gdje u svojim djelima i pismima govori o kritičnosti politekonomijskih kategorija, ili pak naprosto o protuslovlju slobode i nužnosti, evolucije i involucije kao progresa ili regresivne stabilizacije, na djelu je jedna određena koncepcija vremena koja onda daje revolucionarnost, kritičnost, destrukciju čitavom procesu. To je dimenzija vremena kao prolaznosti (usp. predgovor drugom izdanju *Kapitala 1*), gdje je indeks negacije

postojeća prošlost. Prošlost se, dakako, ne može kompenzirati sadašnjošću, ili budućnošću, jer i ove dimenzije podliježu prošlosti, prolaznosti. Hegel je vrlo dobro znao lučiti vanvremensku sistematičnost od logičke istodobnosti, pa ako se nešto dogodilo u vremenu kao nizu »sada«, od kojih jedni više nisu a drugi još nisu, dobivalo je to zbivanje svoje znanstveno (znanost je Hegelov termin za filozofiju) mjesto iz logičkog sistema. Da bi se Hegel doista prevladao nije bilo dovoljno ni kretanje materijala, koji tako obilno nalazimo u njega, ni smisao tog vremena kao prolaznosti.

Ergo, za ishodište pravog povijesnog mišljenja bila je nedovoljna neka, ma kako visoko uzdignuta, materijalna kategorija i vječno sistemskog kretanja kao derivata i residuuma vremenske prolaznosti. Naprotiv, Hegel, a s njime i čitava dotadašnja filozofija koja traje do sadašnjosti i čije trajanje se ne može odmjeriti, morali su biti jednom dovršeni i kao svršetak procesa, baš kao takvi, pregoreni i preboljeni, a da nisu ostavljeni po strani kao zaboravljeni.

Marx je temporalizirao Hegelove kategorije, pa i njihovu cjelinu, sistem, prolazanjem svega. Sad je trebalo samo prolazanje obrnuti u korijenu, radikalizirati ga, a prevrat promisliti iz dolazanja onog vremena koje je nova zgoda bitka. Nije vrijeme po povijesti, nego je povijest po vremenu, a bitak nije jedan vječan i nepromjenljiv, zajedno s imanentnim mu bivanjem, nego jest svoja povijest, svoja zgoda, svoja konačnost u cjelini povijesnog sklopa.

Riječ je, dakle, o razlici između prevladavanja, ukidanja, prekoračivanja i pregorijevanja, prebolijevanja. Svaka dijalektika ravna se po shemi: ukinuti, sačuvati i dići na viši stupanj. Zato je kod Hegela odgovor na pitanje što je filozofija zapravo odgovor *Enciklopedija filozofijskih znanosti* koje su u slijedu i kontinuitetu ukinute jedna drugom, ali tako da su po materiji sačuvane i dignute na viši stupanj forme. (Primjer: tri dijela Hegelove *Logike* zovu se *Nauka o bitku*, *Nauka o biti* i *Nauka o pojmu*. Bitak je ukinut u *Nauci o biti*, ali tako da je konkretiziranjem kategorija sačuvan u »zbilji« i ova uzdignuta na viši stupanj pojma. Tako je uopće, da to ovdje ne navodimo, strukturiran Hegelov sistem.) Negacija negacije završava u kompletnoj konstrukciji. Zato je Marx u *Pariškim rukopisima* (1844) mogao Hegela nazvati »pozitivistom«. Vječno logičko kruženje sistema daje odgovor na pitanje što je filozofija. Konačna negacija negacije, sinteza, ne počinje svojim protuslovljem, antitezom, negacijom, da bi pružila dalju sintezu, negaciju negacije, definitivnu afirmaciju. Kategorijalni krug krugova je ispunjen. Nema filozofije filozofije koja bi značila novo ishodište i napuštanje sistemskog kruga, nego je apsolutna ideja, o kojoj se u Hegela na kraju radi, put (*methodos*) od najjednostavnije do sveobuhvatne kategorije. To je put kojim je Hegelova filozofija izašla iz vremena i stabilizirala se u kruženju.

Kod Marxa, također, najjednostavnija kategorija produkcije – roba nije prekidom odvojena od novca, nego je u novcu kontinuirano sačuvana i uzdignuta na viši stupanj kapitala. I kod Marxa se u totalnoj sintezi nalaze proces produkcije kapitala, proces cirkulacije kapitala, cjelokupni proces kapitala. No, ujedno, velika periodična kriza pokazuje osnovno protuslovlje proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje. Osamostaljeni, reificirani, alijenirani, otuđeni način proizvodnje nalazi se u protuslovlju s društvenim karakterom same proizvodnje. Transparentno proizvodno društvo, koje ne poznaje zaobilazne i supstitutivne međuljudske odnose, prelazi u asocijaciju

(zajednicu, Gemeinwesen) slobodnih proizvođača, slobodnih od reificiranih odnosa, slobodnih za proizvodnju radi proizvodnje, za rad kao prvu životnu potrebu.

Konstruktivna Hegelova dijalektika terminira u afirmaciji postojećeg stanja. Destruktivna dijalektika Marxa, koja ukida protuslovlje proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, terminira u revoluciji. Ova je, sa svim dostignućima civilizacije, povratak na višem stupnju prazajednici, a budućnost, nereificiranu, nealijeniranu, razumije kao uzajamno djelovanje carstva slobode i carstva nužnosti. Bez subjekt-objekt relacije nema nikakve dijalektike. Ako se neko mišljenje, svjesno jednokratnog početka, naziva kritičkim i revolucionarnim, ostaje ono u dijalektici subjekta i objekta, perenira revolucionarnost u nedijalektičkom uzajamnom djelovanju. To nije mišljenje povijesti, povijesno mišljenje, nego je mišljenje prošlosti, ma koliko se pritom ova produžila preko sadašnjosti u budućnost. Revolucionarno mišljenje ostaje u tradiciji metafizike i futurologije koja se, ako hoćete, aksiološki dekorirana, kreće u spomenutim temama metafizike kakve su, na primjer, bitak i bivanje, bitak i trebanje.

Kao što se drži da ste Vi najdalekosežnije u našoj filozofiji razvili povijesno mišljenje, tako se isto drži da je profesor Gajo Petrović u nas najdalekosežnije razvio revolucionarno mišljenje, odnosno mišljenje revolucije. Mnogi historičari poslijeratne jugoslavenske filozofije već su se okušali, s više ili manje uspjeha, u određivanju razlika, ali i sličnosti ovih dvaju misaonih nastojanja. Poneki od njih se odvaži i na pitanje o novim misaonim mogućnostima iz određenja onog odlučnog u Vašem mišljenju i mišljenju profesora Petrovića: »Kao što se Petroviću na putu promišljanja biti čovjeka kao prakse ukazuje Revolucija kao bit bitka, tako se Suliću, kojemu je ista namjera, ali na drugom putu, ispostavlja Rad kao apsolut (doduše, s naslućivanjem 'neiscrpivosti života' spram kojeg je 'usuknuti i usućeni' svijet rada samo 'jedno razdoblje'). Kad se ozbiljno uzme i jedan i drugi rezultat, mnoga se pitanja otvaraju . . . (primjerice): nisu li revolucija kao bit bitka i rad kao apsolut mišljeni s istom nakanom u istom horizontu, iz iste mogućnosti? . . . Bez obzira na odgovor, čini se: u jednoj (ili: i jednoj i drugoj) misaonoj mogućnosti ne može se misliti 'dalje' i 'dublje'. Moguće je, ako se ima dovoljno želje, talenta i školničke discipline misliti unutar njih do mile volje. Naravno . . . daje li koja od ovih mogućnosti šansu 'dubljem' i 'daljem' promišljanju odlučit će ona (mogućnost) sama, baš kao što će 'realno' zbivanje pokazati što će se zbiti – rad Prakse ili praksa Rada. Ipak – ima li izgleda za novu mogućnost, novi horizont?« (usp. Kulturni radnik, br. 1/1975. str. 145–146). U čemu je, profesore Suliću, po Vašem sudu, osnovna razlika Vaših misaonih nastojanja i nastojanja profesora Gaje Petrovića?

– Visoko cijenim nastojanja kolege Gaje Petrovića koja nemaju konkurenta među daleko minornijim duhovima naše filozofije. Samo, njegovo shvaćanje revolucije kao smisla bitka, bitka bića, tj. neprestana inovacija bivanja, za razliku od mojeg povijesnog mišljenja rada, zar nema i opet metafizički karakter dizanja jednog ontološkog karaktera bića na rang

bića kao takvog i u cjelini? Zar nije revolucionarno mišljenje – putem kojeg sam i sâm prečesto lutao – rezultat metafizičke lektire Heideggerova »bitnog mišljenja«, »Seinsgeschicka« i »Ereignisa«?

A izgledi za nove mogućnosti? Ne počinje li možda budućnost drugačijeg, Heideggerova mišljenja tek na svršetku, dovršetku Marxove misli prakse?

– Pitanje je postavljeno kao da se radi o dva srodna filozofema. Marx je mislilac epohe; Heidegger epohu pretpostavlja za svoj drugačiji početak. Ali, onako kako Marx ozbiljenje filozofije, i time njezino ukidanje po formi, vidi u materijalnoj mundijalizaciji svijeta rada izvan njegove diobe, tako Heidegger, u skladu s čitavim svojim djelom kao traženjem puta kod mislilaca i pjesnika, smisao svog čitavog djela vidi u priređivanju nemetafizičkog mišljenja koje će se opet dogoditi u djelu mislilaca i pjesnika. Kod nas je pak riječ o tome da se svijet, čiju bit sačinjava praksa rada, a egzistenciju znanstvena povijest, preinači u povijesni sklop jednokratne zgrade misaonog bitka i smislenog vremena, da dakle svijet rada diskontinuirano postane svijet proizvodnje, tj. povijesnog sklopa. Kod Heideggera se primajući bitak susteže mišljenju, i u tome je njegova konačnost. Kod nas totalni svijet uniformnog rada u cjelini se pokazuje onima koji ga u svojoj konačnosti kazuju kao slobodu, tj. proizvođenje u povijesni sklop.

Nedavno se u nas pojavio jedan tekst koji, baveći se problemima važenja aparata Marxova Kapitala, upozorava na »komplementarnost« Vaše interpretacije Marxa »temeljnomo Althusserovu nastojanju«. Uvodno, u oveloj bilješci stoji: »Kao pravi izazov moralo je djelovati Althusserovo inzistiranje da upravo u Marxovoj kritici političke ekonomije valja tragati za suštinom marksističke filozofije (a ne u ranim radovima ili u dijamatu sovjetskog marksizma), u situaciji kada je pretežna većina marksističkih intelektualaca tog doba nalazila u Marxovim ranim radovima duhovno uporište u oštroj idejnoj sukobu sa staljinističkim dogmatizmom. U tom svjetlu valja sagledati provokacijski karakter Althusserova posvemašnjeg odbacivanja mladog Marxa s argumentom o epistemologijskom rezu između djela do 1845. (kad su tekstovi još ideologijski) i zrelih Marxovih djela koja utemeljuju znanost povijesti (historijski materijalizam) i novu filozofiju (dijalektički materijalizam). Stjecao se, naime, dojam da takvom interpretacijom Marxa (često doista neuvjerljivo) Althusser nastoji rehabilitirati marksističko-lenjinističku ortodoksiju i da pod modnim omotačem strukturalističkog žargona legitimira staljinističku politiku KPF (tu su sumnju mogle samo poduprijeti Althusserove simpatije za maoizam, njegova sramotna osuda gošizma i francuskog svibnja '68. godine). Za razliku od Althussera, jugoslavenski filozofi-komunisti nastojali su razvijanjem Marxove teorije otuđenja produbiti politički i teorijski antistaljinizam vlastite Partije. O tome uvjerljivo svjedoči izlaganje Gaje Petrovića, delegata iz Zagreba na VIII kongresu SKJ 1964. godine, koji u svom istupu ističe da marksistička filozofija u nas mora biti misao revolucije, da su 'naši filozofi-marksisti, a napose filozofi-komunisti' dužni da se bore za takvu stvaralačku orijentaciju jugoslavenske filozofije, jer je to 'jedina ispravna orijentacija marksisti-

stičke filozofije, u najmanju ruku jedina filozofija koja odgovara našem doista stvaralačkom jugoslavenskom socijalizmu i marksizmu'«. U tekstu članka, a potom opet u bilješci autor piše: »U jugoslavenskoj filozofijskoj marksističkoj produkciji tog doba samo u radovima V. Sutlića može se, čini mi se, pronaći teorijsko istraživanje komplementarno temeljnomo Althusserovu nastojanju. Njegova refilozofikacija Marxa, koja započinje poznatim programatskim tekstom O biti rada (Politička ekonomija, politika i filozofija u socijalizmu), objavljenim 1966. godine, zasnovana je na kritičkom čitanju Marxovih glavnih teorijskih djela . . . Usprkos svim razlikama spram Althussera, i Sutlićeva interpretacija Marxove teorije, kontekstualno nesumnjivo opravdanim isticanjem analitičko-strukturnog momenta u Kapitalu, smjera teorijskom destruiranju povijesno-konstitutivnog praxisa kao reziduuma 'humanistike metafizike'. Karakteristično je da se Sutlić u svom saopćenju Stvaralaštvo i postvarenje poziva na Althusserova filozofijska istraživanja kao na 'nešto što bi trebalo žarke ali refleksijom ne baš mnogo dirnute humaniste i u nas prisiliti na razmišljanje' (usp. Praxis, 5–6/1967 i diskusiju o saopćenju, naročito odgovor Mihaila Markovića u kojem se Sutlićevo poimanje humanizama istom mjerom kvalificira kao 'refleksijom nedodirnutu')« (Naše teme, br. 1–2/1986, str. 16–17). – Profesore Sutliću, što mislite o paraleliziranju Althusserovih i Vaših nastojanja?

– Koliko je doista ovo mišljenje koje zastupam teško dostupno školski discipliniranim glavama, vidi se upravo po paraleliziranju Althussera i mene uz napomenu da je moje »poimanje humanizma« – »refleksijom nedodirnutu«.

Ovdje zaista moram jednostavno ustvrditi: Koliko god mi je paralela Althusser – Sutlić strana, za nju sam već odavno prije doznao jer je svojedobno bila kolportirana od jednog nedoučenog marksiste: Što će Sutlić, zapravo, s humanizmom kao »stranim tijelom« u mišljenju prakse rada?

Humanizam, subjekt, ja, volja, primat praktičkog uma, etc, sve je to ukinuto i sačuvano u očitovanju supstancije-subjekta: prakse rada. Ograđivati se ovdje od bilo čega zajedničkog između Althussera i mene, izlišno je već nakon lektire moje knjige. A nepromišljenost »poimanja humanizma«, makar nije autorova, nego je on stavlja, poslije mnogih, u usta Mihailu Markoviću. samovoljna je poput same paralele.

O biti čovjeka ja sam progovorio još prije *Biti i suvremenosti*. Za mene je, početkom pedesetih godina, marksizam bio istoznačan s humanizmom. Tražilo se doista mnogo napora da se, nakon kritike Hegela, izbjegne sveopća filozofijska restrikcija na stvaralaštvo čovjeka, subjekta-objekta koji svoju neutralnu predmetnost kompenzira i »učvršćuje« vrijednostima kao supstitutom bitka. Tko misli u vrijednostima, nepopravljivo misli nihilistički. Ono što nije masivno, stvarnosno, »jest«, »bitak«, to nije, ali važi i vrijedi . . . za neprekoračljivi krug subjekt-objekt relacije. Vrijednosti su vrijednosti za čovjeka, ili nisu ništa. Kad bi dotični spomenuti autor malo više znao o Althusseru i Sutliću, možda bi se takav kompleks našao razrađen, ili bar razrađeniji, u Althusserovu staljinističkom pojmu ideologije kao *Weltanschauung*. Sutlićev pojam ideologije to naprosto ne bi dopustio.

Na kraju ne možemo a da ne upozorimo da autor očigledno ne razumije Sutlićev kritički pojam refilozofikacije. Sve konfuzije pojmova i imena, u

tekstu i fusnotama, posljedica su sljepila u zastupništvu jedne nekritički preuzete refilozofikacije, ako autor zna što je to.

Može li praktička filozofija, ili kakva starija verzija filozofije prakse, nešto bitno reći o Marxovoj misli prakse?

– Jedinstveno, do identiteta sažeto teorijsko-praktičko-tehnopoetičko ustrojstvo Marxova pojma prakse izaziva različite reakcije, od akademske tradicije s njezinom podjelom na teorijsku i praktičku filozofiju, preko pragmatizma i ekonomizma, koji u konsenzusu interesa vidi bit tog ustrojstva, do tzv. praktičke filozofije koja, vraćajući se Aristotelu (rehabilitirajući ga), djelatnosti ljudskog duha strogo luči i odvaja teoriju, praksu i tehnopoezu sa različitim ishodištima i izvorištima. Dok je pragmatizam više metodologijski orijentiran, akademska filozofija novokantovaca marburške i badenske škole i tzv. praktička filozofija kreću se u okviru strogo disciplinarno definirane filozofije. I formalni apriorizam metode, i transcendentalizam marburžana (»samo mišljenje može odrediti što ima važiti kao bitak«), i eklektički pluralizam disciplinarnog pristupa filozofiji, podjednako su strani Marxovoj misli prakse. Ako Habermas strogo luči radnu aktivnost od komunikativne djelatnosti, promašuje on sam, više nego drugi, duh Marxove misli, i historijsko razdvajanje proizvodnih snaga od odnosa u proizvodnji ahistorizira i sistematski ugrađuje u svoje shvaćanje Marxove filozofije koju bi, navodno, trebalo pod imenom »historijskog materijalizma« rekonstruirati da bi bila moderna i aktualna.

Već je Hegel pojedine filozofijske discipline u logičkom slijedu rangirano sistematizirao u jednu filozofiju. Marxova dijalektička destrukcija Hegelova sistema strana je unaprijed svakoj disciplinarnoj podjeli, i to ne samo kritičkim razdvajanjem jedinstvenog rada na ideologiju i tzv. materijalnu bazu, nego iz same baze kao historijski prolazne. Ono što je za Aristotela spadalo u nužnost njegova filozofiranja, postaje karikaturnom filozofiranja u tzv. »praktičkoj filozofiji« Hegela, za razliku od njegove »teorijske filozofije«, a kod Marxa se takvo dijeljenje, poduprto mnoštvom eklektički sabranih teorema, pretvara u samonegaciju Marxove misli koja počinje od diobe da bi je prevladalo, dakako, ne u ime isključive vladavine jedne jedine discipline, ontologije, koja je kao teorijska filozofija, slijepa za razlike, progutala praktičku i tehnopoetičku filozofiju. Kao i u Hegela, tako i u Marxa misao počinje od pomirenja razdvojenog, mnogog, pomirenja koje nije svođenje nego prevladavanje diobe rada i disciplinarne razdvojenosti. Za Hegela je element pomirenja sveobuhvatna misao koja sjedinjuje bitak, bit i pojam, a za Marxa je to jedna jedina znanost koja, otkrivajući karakter svih znanosti kao prolazan, ostaje znanost povijesti.

Razlike u koncepciji prakse spomenutih filozofija i Marxove misli ukazuju na povijest kao kriterij i rješenje svih protuslovlja diobe rada. Stoga, ponavljam, kombinirati Marxa i, na primjer, praktičku filozofiju u Aristotelovoj rehabilitaciji, znači ne činiti samo nepravdu Hegelu nego baš ništa ne razumjeti kod Marxa. Ovakva restauracija prakse, ako se tome još pridoda dosta prošireno shvaćanje Fichteova panaktivizma u antropologijskoj redukciji, suprotstavlja se ne samo Hegelovu koraku preko Fichtea, nego i Heideggerovu novovjekovnom subjektivizmu metafizike subjektiviteta u Marxovu totalnom i mundijalnom razumijevanju prakse. Uostalom, nemisaoni ali mnogoznani učeni eklektizam svugdje je bio najlošija strana jedne

nefilozofijske kombinacije s Marxovom mišlju. Dakako, pragmatizam je izvan svake sumnje najmanje podoban da nadomjesti Hegelovu *Fenomenologiju duha* jednom legitimnom, tj. povijesnom fenomenologijom prakse rada. Austromarksizam Adlera doveo je do sociologijske karikature Kantove spoznajne teorije. Ali praktička filozofija, daleko ispod razine badenske aksiologije, najšire je otvorila vrata eklektičkim uljezima u Marxovu misao. Uostalom, karikature prakse, tog centralnog pojma Marxove misli, vrve svijetom Istoka i Zapada.

U Izgledima, posljednjem poglavlju Vaše Prakse rada, kao središnje odlučujuće pitanje mišljenja danas određujete pitanje: Koliko se samo zbivanje prakse, sa svoje strane, oslanja na povijesnu bit svijeta rada, neuočljivu s njegovom položaja? Nadalje kažete da kao prethodni, pripremni sklop pitanja za to odlučujuće pitanje o biti prakse rada služi prepariranje onto-teo-kozmo-antropo-logičke strukture Marxove misli i njom postulirane »realizacije« metafizike u sve ujedno sažimajućem, metafizičku artikulaciju anulirajućem identificiranju uniformnog svijeta rada (usp. 1. izd., str. 268–269). Riječ je o jednom, možda najtežem pitanju u Vašoj Praksi rada: Kako se artikulacija onto-teo-kozmo-antropo-logičke strukture sažima u jedno, a time se onda i svjetovnost svijeta gubi, odnosno svijet se nihilira?

– Već je kod Hegela, u njegovu sistemu, priređeno jedinstvo i sinteza svega u jedno – u postupnom, slojevitom krugu krugova nenadmašivog, nezamjenljivog rada pojma, apsolutne ideje.

Marxova kritika Hegela, daleko od feuerbachovske redukcije apsolutne ideje na radnog čovjeka, tematizira zapravo samokompletiranje samog nosioca kontinuiteta sistema. Nipošto nije dovoljno reći da Marx namjesto apsolutnog pojma, ideje, stavlja čovjeka u svim njegovim mogućim odnosima spram prirode, međusobno i mišljenja shvaćenog temporalno u smislu prolaznosti, prolaženja. Naprotiv, Marxov je zadatak da artikulaciju filozofije, a time i artikulaciju svijeta, sagleda kao rezultat diobe rada, te tako supstituiraju Hegelovu apsolutnu ideju ozbiljenim, mundijaliziranim Radom. U Marxovoj verziji dijalektike ne ostaje sve kategorijalno određeno onim što jest. Čuvanje kao moment dijalektičkog pretvara se u preinaku i zbiljsko prevladavanje tako da na kraju destruktivne dijalektike sve kategorijalne modifikacije otpadaju pa se ishodište artikulacije – dioba rada – ukida samo mijenjajući u tom ukidanju sam karakter rada. Mitologija koja pronosi umjetnost biva ukinuta u religiji. Religija se ukida u znanosti. Znanost pak poprima historijski karakter, tj. svaka kategorijalna artikulacija je prolazna. Time se, na kraju, s ukidanjem diobe rada u pravu znanstvenu povijest, koja je u sebi već ukinula i umjetnost i religiju, uspostavlja uniformni svijet rada bez dijalektičke artikulacije. Rad sam nosi karaktere apsolutnog duha, ali isto tako i subjektivnog i objektivnog, prirode i logosa. Zato za Marxa na kraju nije definitivna sinteza, nego puki identitet. I upravo to je mjesto na kojem se zbiva obrat u svijetu rada, početak drugačijeg mišljenja, poprište istovetnosti rada koje bezuvjetno traži povijesno mišljenje, misaonu povijest, a ne artikuliranu razdvojenost kao svoje ishodište. Izdržati intermezzo nihilizma – preduvjet je povijesnog mišljenja koje umjesto konstrukcije sa sobom nosi skrb za jednostavno življenje. Za nas je identitet demundijaliziranog i do nihilizma identificiranog rada dijagnostički trenutak nastupa povijesnog mišljenja.

Govor, kazivanje se pritom u Vas vrlo visoko postavlja.

– Svijet je slobodno proizvođače kazivanje, kaže bitka, biti čovjeka i bića u drugačijem nejezičnom kazivanju vremena koje artikulira »kâžu«. Horizont povijesnog vremena je sabor, zbor bitka u njegovoj konačnosti.

Usput rečeno, našim lingvistima su daleki neologizmi pravog kazivanja. Ali, povijest naroda događa se (zgodu) u kazivanju. Za razliku od pukog govorenja, prava zajednica je dijalog. Jezik je metafora i lingvistički za anatomiju umrtno kazivanje da bi analize mogle uspjeti kao analize stvari. Destrukcija one ontologije koja leži u osnovi svake lingvistike bezuvjetni je preduvjet jednostavnog, pravog kazivanja.

Rekli ste da je mišljenje putovanje, odnosno da je sve samo putovanje. Da li je to tek slika ili ste time htjeli nešto osobito naglasiti i naznačiti?

– Naravno. Nema ničeg stranog što bi takvo mišljenje, spašavajući svijet i sebe, moglo ostaviti po strani. Ali, isto tako, postoji samo malo znakova i tragova u djelima mislilaca na koje može nadovezati u svojem iskajućem putovanju.

Odlučujući mig za misleće putovanje je identitet svijeta rada. Kad se ova opasnost po život sam ima na pameti, svo bogatstvo onog što je bilo, a nije prošlo, potiče već sebe radi napon života u traženju, značenju i iskonu. Nitko i ništa nam ne može jamčiti uspjeh do li neponovljiva, nenadmašiva, neodgodiva neiscrpnost života.

Na kraju filozofiranja i metafizofiranja ostaje jednostavnost kazivanja za koju su podobni »naivni« slavenki jezici, a preopterećeni svi jezici metafizičkog Zapada.

Grčka riječ *methodos* doslovno znači našu riječ hod, pa i ona je grčkog podrijetla. Ipak, mišljenje kao putovanje, kao hod k nečemu, s čim se već uvijek raspolože, što je nekako poznato, ili je pak sam hod i put (grčka riječ *dromos*) nešto poznato, a ono k čemu se hodi, putuje nešto nepoznato. Pogotovo metoda, o kojoj je ovdje riječ, ne vodi, kako bismo mogli novovjekovno reći, do sigurnog znanja. Mišljenje kao putovanje nema ništa zajedničko s metodologijom formalne logike od Aristotelova *Organona* do danas. Mišljenje, u smislu kako ga mi uporabljujemo, nije siguran, prohodan, čak po volji prohodljiv put. Sva uputstva zavode s puta i putovanja jer su ovi otvoreni, slobodni. Putovanje zato ipak ne izabiremo samovoljno, ono nalazi dobre znakove ako odgovara stvari. Znakovi su na isto upućena mišljenja sugovornika, a tragovi pokazuju rang mislilaca koji ih je kazao.

Više od načela, pravila i oblika formalne logike, koja je u biti tehnička, te strogo disciplinarna i autoritativna, stoji ne iracionalna intuicija, bogom dano nadahnuće, nego vidljivi dodir stvari kad su odstranjeni neprimjerni joj, strani nanosi metafizičke sheme. Pravo mišljenje je dijalog o stvari za stvar. Kad znakovi i tragovi upućuju na sugovornika, ono se ravna po migovima za svaku mogućnost, ako se time nešto od stvari pokazuje, tj. kad su migovi na djelu u »kâži«.

Takvi su dijalozi velikih mislilaca koji nisu ni vanjska pobijanja, ni pomaganja, u smislu »poroditeljske vještine«. U naše vrijeme nema mnogo takvih dijaloga. Neki vođeni migovima povijesnog sklopa jesu, na primjer Nietzsche – Marx, Scheler – Marx, Heidegger – Marx i naravno, jedan preliminarni, ali neophodan razgovor: Hegel – Marx.

Predgovor prvom izdanju (1974)

Mnogokratno i mnogostruko poduzelo se refilozofiranje Marxove misli, reideologiziranje tema i sadržaja koje je on nastojao otrgnuti od određujuće veze s tradicijom. Tako se čitavo insistiranje na novosti te misli nasukalo na prudu onoga što je baš . . . htio prevladati: njegovo povijesno mjesto, kao izvor snage i dometa njegovih otkrića, ostalo je, u zagovornika i poricatelja, jednostavno nezapaženo i nepromišljeno. Dakako, dovođenje u okrug tradicije čuva jedan temeljni motiv njegove misli: njezino filozofijsko podrijetlo, te je tako izvodi iz uobičajene zamršenosti posebno znanstvenog, svjetonazornog, ideologijsko-partijskog rubriciranja. No refilozofikacija je bitni promašaj s obzirom na temu »realizacije filozofije«. Shvaćena kao »praktička« aplikacija ili – naprosto, likvidacija filozofije, velika tema postaje apartnom dosjetkom. Prevladavanje filozofije u znanostima – a tako se nekako inače razumije njeno ozbiljenje – pak ne samo da ne vidi pitanje nego i samim znanostima, samoj znanosti, oduzima suvremenu određenost. Tradicionalna filozofija se prevladava kad se posebne znanosti o prirodi i društvu dijalektički korigiraju, mislio je svojedobno Engels, ostavljajući filozofiji poprište formalnog mišljenja, logiku i dijalektiku. Filozofija svršava u znanostima, smatra danas Heidegger, ukazujući na kibernetiku kao temeljnu znanost potrebnu inače osamostaljenim posebnim znanostima.

Tako, čini se, stojimo pred interpretativnom dilemom s obzirom na Marxovu misao: Ako ona nije više filozofija, onda zastupa znanosti, te interpretativno valja napustiti metafizički balast kojim je opterećuju; ako pak vodimo računa o njezinom podrijetlu, zamašnosti i specifičnoj razlici spram faktičkih znanosti, valja nam Marxa refilozofirati. Bilo bi, naravno, suviše jeftino značenje te dileme vidjeti samo u okviru neke marksolozijske problematike: Na svoj način ona revocira životno važne probleme suvremenog svijeta. Ali, njihova važnost ne ukida njihovu pripadnost tradiciji.

Kretanje unutar te dileme ne pogađa stvar Marxova mišljenja. Uzmemo li ozbiljno misao o ukidanju i ozbiljavanju filozofije u Marxa, preostaje nam samo zadaća da, s osloncem na odlučujuća mjesta njegovog djela, *promišljamo* stvar do koje se dovinuo. Marx je antimetafizički mislilac, što ne znači da je filozofiju bacio preko palube, ali nipošto niti to da je postulirao jednu nemetafizičku filozofiju. Koliko god bilo radikalno suprotstavljanje metafizici (u liku Hegelova sustava), sama prekretnica nužno, tj. konstitutivno nosi obilježja filozofije.

Da bismo se sami dovinuli do Marxovog dostignuća, potrebno je *promisliti filozofijsku strukturu njegove misli u preokretanju filozofijskog sistema u sustavni značaj suvremenog zbivanja svijeta*.

Ogledi, što ih ovdje objavljujemo, samo su neki, najčešće čak ni odlučujući, premda neophodni koraci na putu tog promišljanja.

I.

KRITIKA KAO PREDUVJET ZA
ISHODIŠTE POVIJESNOG
MIŠLJENJA

Smisao kritike u Marxa

KRITIKA I NJEZINO APSTRAKTNO RAZUMSKO HIPOSTAZIRANJE

Nije sigurno, kad je riječ o kritici, da uvijek znamo što je kritika u Marxovom duhu za razliku od njezinog apstraktno razumskog hipostaziranja.

»Hipostaza« je riječ dugog, dalekog podrijetla, s promjenjivim značenjem. Ovdje je upotrebljavamo u Kantovom kritičkom smislu kao misao kojoj je podmetnuta predmetna realnost, ona je »puka opsjena«, »obmana«, ali nam je pri tome glavno da je jedan moment u strukturiranom toku osamostaljen i supstituiran kao pokriće svim ostalim momentima (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 384; usp. 395, 412; B 371 passim).

Odlučujuće je da produbimo Kantovu misao hipostaze famoznom formulacijom u napomeni 79. paragrafa Hegelove *Enciklopedije filozofijskih znanosti*:

»Logičko ima po formi tri strane:

- a) apstraktnu ili razumsku,
- b) dijalektičku ili negativno-umnu,
- c) spekulativnu ili pozitivno-umnu«.

To su »momenti logički realnog, tj. svakog pojma ili svakog istinskog uopće. Svi oni zajedno *mogu biti stavljeni pod prvi moment, razumski*, i time odjeljeno i razdvojeno držani ali tako da se ne razmatraju u svojoj istini« (Hegel, *Enciklopedija* . . . 3. izd., 1830, str. 102, podvukao V. S.).

To je rečeno u skladu s osnovnom Hegelovom definicijom istine: »Istina je cjelina«.

Marxova kritika je bitni karakter njegovog historijskog materijalizma, materijalističkog shvaćanja povijesti i utoliko podložna i sama svojoj historijsko-temporalno određenoj funkciji. Hipostaza u gore navedenom smislu znači ispuštanje iz vida ove određenosti i osamostaljenje jedne funkcije na račun drugih.

Dok se u predrevolucionarnoj i revolucionarnoj periodu »historijski materijalizam« kao opći posljedak, rezultat Marxovih i drugih studija i istraživanja »anatomije građanskog društva« – političke ekonomije osnivao na *reduktivnoj* kritici »juridičkih, političkih, religioznih, umjetničkih ili filozofijskih, ukoliko ideoloških oblika« (MEW 13, str. 9) svijesti ljudi o »protuslovljima materijalnog života« (ibid.), o konfliktu »društvenih produktivnih snaga« i »okovno« određenih »produkcijских odnosa« (résumé: »Ne određuje svijest ljudi njihov bitak, nego, obratno, njihov društveni bitak određuje njihovu svijest«) – dotle se, u periodu razvijanja »prve faze komunizma«, s postupnim ukidanjem i prevladavanjem »madeža starog društva« (MEW 19, str. 20), tj. kapitalskih produkcijskih odnosa, kapital-

skog načina proizvodnje (produkcije, distribucije, razmjene, konsumpcije), (*Grundrisse* . . . , str. 20, »organska cjelina«, str. 21), »historijski materijalizam« osniva, upravo kao radikalni rezultat kritike političke ekonomije, na *anagogičkoj, anageističkoj* (= spram-gore-vodećoj i odatle:) *deduktivnoj kritici* načina proizvodnje, kritici koja od ekonomijskog fakticiteta vodi gore do rezultata prethodne kritike i od njih dalje k ekonomijskoj »zbilji« putem takve korjenite izmjene i preobražaja koji »zbilju« uzdižu na razinu pojmovnog rezultata. Marx je to jednom ovako iskazao: »Nije dovoljno da misao tiješti k ozbiljenju, zbilja sama se mora natiskivati k misli« (MEW 1, str. 386). Epohalna misao Marxova o »realiziranju« nipošto se ne da svesti na tradicionalni odnos »potencije« i »akta«, »materije« i »forme«, »dynamis« i »energeia«, pri čemu je kao u Aristotela i skolastičkoj tradiciji jedno pasivno a drugo aktivno, ili pak, kao u Plotina i u aristotelovske ljevice (Avicenna, Avicbron, Averroes) jedno aktivno a drugo mu pridolazi ili iz njega izlazi oblikujući ga, nego ta Marxova misao pretpostavlja Hegelove kategorije biti kao temelje egzistencije, biti koja se mora pojavljivati, jedinstva biti i egzistencije, unutrašnjeg i izvanjskog, zbilje razvijene do nužnosti, a ove do pojma. U § 149 svoje *Enciklopedije* . . . (3. izd., 1830, str. 144) kaže Hegel: »Nužnost je stoga o sebi jedna sa sobom identična ali sadržaja puna bit koja se tako u sebi pojavljuje da njezine (biti, V. S.) razlike imaju formu samostalnih zbiljskih i to identično jest ujedno kao apsolutna forma *djelatnost* ukidanja (Aufhebung) [neposrednosti] u posredovanosti i posrednosti u neposrednosti«. »U tom povratku u sebe jest ono nužno bezuvjetno (schlechthin = apsolutno), kao bezuvjetna zbilja«.

Kritika kao bitni karakter »historijskog materijalizma« jest i reduktivna i anageističko-deduktivna, ukoliko ona je dijalektička u smislu Hegelovog i Marxovog »Aufheben«, ukidanja, čuvanja i uzdizanja [*tollere* = odstranjivanje, oduzimanje prvog pukog privida, *conservare* = sačuvanje, zadržavanje, uključivanje ali kao *elevare* = uzdizanje na viši stupanj svjesne zbilje, zbiljske svijesti, istina nužnosti (tj. sloboda), istina substancije (tj. pojam)], ali uz radikalno, revolucionarno obrtanje, prekretanje Marxovo svega esencijalno-transcendentnog, koje tamani vrijeme, u sadržajno-temporalno-ima- nentno koje je beskrajno razvijanje dvaju carstva »nužnosti« i »slobode« (*Kapital III*, MEW 25, str. 828), sa zadatkom koji nama ostaje da u »lošoj beskonačnosti« jednog te istog prepoznamo kritičku granicu i vječnosti i tek prolazne vremenitosti. Iza ovako kategorijalno »apstraktnih« određenja kritičke strukture dijalektike »krije« se sasvim »konkretno« artikulacija svake kritike koja se poziva na Marxa.

Primjer: odstraniti kapitalški način proizvodnje s njegovim unutrašnjim protuslovljima, sačuvati njegove racionalne momente znanstveno-tehničkog razvoja i organizacije poroizvodnje i dići ih na razinu zbiljske znanosti kao paradigmatičke proizvodne snage koja traži znanstvenu organizaciju proizvodnje uz ukidanje diobe rada uopće, a duhovnog i materijalnog posebno. To implicira kritiku (i samokritiku) kao samu bit razvijanja socijalističkog samoupravljanja. Bez kritike se čitav razvojni sustav sasuuje u mrtve »mehanizme« i »institucije« koje su analogne postvarenim odnosima prošlosti, starog društva. Gledano iz obične historijske temporalnosti to znači: 1) kritiku prošlosti radi 2) kritike sadašnjosti u ime 3) kritike iz budućnosti. Ovu običnu temporalnost nosi prava, istinska temporalnost zbivanja neotuđenog, oslobođenog, nedjeljivog rada. Ispostavljanje prave temporalnosti jest unutrašnja potreba i potrebitost (konačnost) samog rada koji je prestao

biti supstancija–subjekt svega. To ispostavljanje vodi k njegovoj povijesnoj »problematizaciji«, tj. epohalnoj individuaciji, a ne apsolutizaciji. Promišljanje biti rada, neophodno za rad sam kao rad, znači snalaženje u povijesnoj konačnosti rada.

Ako rad promišljen kao bitak svega što jest po njemu ima *formalno-ontologijsku strukturu*: 1) *prethodnosti* plana, projekta, svijesti (kao »svrhovite volje«, kao »svrhe« koju radnik »zna« unaprijed u svojoj »predstavi«, MEW 23, str. 192), 2) »mijene stvari s prirodom«, *upućenosti* na stvari prirode i njihovog *nalaznja* već pred sobom, »zemlja se . . . bez sudjelovanja čovjeka nalazi tu kao opći predmet ljudskog rada« (ibid.), 3) »preinake formi« tih stvari, »preobražavanja« kao *bavljenja* tvarima i njihovog *privavljanja* (»čovjek može . . . samo preinačivati forme stvari«, MEW 23, str. 57; »čovjek svojom djelatnošću preinačuje forme stvari na njemu koristan način«, MEW 23, str. 85) – onda rad ima ovu *sadržajno-ontohronijsku strukturu*: on jest (egzistira) tako da ide samom sebi *unaprijed, već uvijek* upućen na stvari i stvari, i tako, transformirajući ih, *prisustvuje* pri njima. Razumijevanje bitka rada moguće je iz *ujednosti, istodobnosti* njegovog bivanja, bivstvovanja, hoda i toka, tj. iz njegove *budućnosti, bilosti i prisustvovanja*.

Kao što je respektiranje obične temporalnosti, bilo u smislu primata prošlosti, bilo u smislu primata budućnosti, zajedno i ujedno moguće tek iz *prave temporalnosti »životnog vremena«* tako ona, kao *ujednost i istodobnost* budućnosti, bilosti i prisustvovanja, *jamči* posljednju *oštrinu* kritike postojećeg (kapitalskih produkcijskih odnosa) iz prethodnosti (već razvijanih proizvodnih snaga) = primat prošlosti, kritike postojećeg iz otvorenog hoda (*nesmetani* razvoj proizvodnih snaga i organizacije rada) = primat budućnosti. Posljednja oštrina kritike proizlazi iz materijalne temporalnosti dijalektike rada. Sva kritika dobiva svoju mjeru i mjerilo iz zbiljske, samoupravne udruženosti, društvenosti rada kao puta k povijesnoj sudbini rada.

Nužno je za razumijevanje predrevolucionarne, revolucionarne i komunističke razvojne kritike razlikovati bitne egzistencionalne moduse kritike, iako se oni u faktičnosti mnogostruko dodiruju. Fundamentalnom diobom rada (na djelatnost, predmet, sredstvo, svrhu) određeno »predpovijesno« (Marx, MEW 13, str. 9) društvo nosi sa sobom, uz svakojake diobe, i diobu na duhovni i materijalni rad. Ova dioba implicira, sve do suptilnih filozofijskih podjela i distinkcija, razliku djelatnosti na *theoria, praxis* i *tehnopoiesis*. Iako Marxova bitna kritika implicira ukidanje do istovetnosti tri oblika djelatnosti, dakako u sačuvanom i uzdignutom vidu, ipak se ona, usprkos Marxovom praktičkom angažmanu, odvija za njegova života, dakle predrevolucionarno, kao i dalje u njegovih nastavljača pa i »realizatora«, revolucionara, s jedne strane, teorijski, a s druge primjenski ili spontano praktički, u užem smislu. To je dalekosežni ali zbiljski fundirani paradokson, da, naime. Marxova kritika ideologije i njezinih formi sama kao »teorija« ostaje ideologijska a praktička djelatnost njegova i njegovih nastavljača ostaje ipak samo praksa, tj. praksa u užem smislu (otuđena i klasno određena). Tek s ukidanjem, postupnim, razvojnim, izgradbenim, kapitalskog načina proizvodnje, antagonističkog ne u smislu »individualnog antagonizma, nego antagonizma koji izrasta iz društvenih uvjeta života individuum« (MEW 13, str. 9), ukida se tradicionalna dioba djelatnosti pa se djelatnost u društvu klasno određenih individuum preobrće u proizvodnju, proizvodnu snagu jednog, »društvenog individuum« (*Grundrisse* . . . ,

593), u »jednu društvenu snagu rada« (*Kapital*, MEW 23, str. 92). Ista konstelacija koja u sebi nosi svoju metabazu, ukidanje (u trojkom dijalektičkom smislu), daje kritici filozofije otuđeni oblik filozofijske kritike, kritici političke ekonomije ideologijski oblik političke ekonomije, kritici etike otuđeni oblik moralne kritike, kritici umjetnosti otuđeni oblik estetičke, filozofijske ili neposredno umjetničke kritike itd, itd, itd. – u uvjetima fundamentalne diobe rada a onda i djelatnosti uopće na teoriju, praksu i tehnopojezu. Iz ove konstelacije – kad joj se oduzme preobražajna, formalno revolucionarna intencija – nastaje takav bastard filozofijske i sociologijske kritike kakav utjelovljuje »kritička teorija društva« i redukcija svega sadržajno-filozofijskog na »bezobzirnu kritiku svega postojećeg« koja je nepovratno iskrivljeni i postvareno hipostazirani oblik bilo materijalno-predmetnog karaktera društvene kritike iz »načela svijeta«, bilo formalno-radikalnog karaktera društvene kritike iz »vlastite osnove« komunizma. Iskrivljavanje i hipostaza konstitutivnih momenata kritike u duhu Marxa pretvara se, baš zbog temporalnog karaktera kritike, bilo u *reakcionarni* primat prošlosti nad sadašnjošću i budućnošću, bilo u *utopijski* primat budućnosti nad realnom mogućnošću prošloga i sadašnjega. »Kritika« koju vrše npr. neki naši »poznavaoци« Marxa jest bilo refleks tzv. frankfurtskog kruga s »kritičkom teorijom društva«, bilo refleks Blochove reifilozofikacije Marxa u duhu njegove utopijske ontologije još–ne–bitka. Ostali »fenomeni« kritike participiraju na ovim devijantnim hipostazama, ako nisu uopće primitivističko antimarksistički.

Pravo jedinstvo materijalno-predmetne i formalno-radikalne kritike omogućuje neantagonistički ali svoj slobodnoj produkciji radi produkcije imanentni karakter *dijaloga*, koji nije ništa ni prazna nemisaona tolerancija spram tobožnje raznolikosti »mišljenja« ni frontalno-dogmatsko odbijanje svega što nije suglasno primitivističkoj uniformnosti. Pravi dijalog se osniva na dijalektički strukturiranoj i temporalno artikularanoj procesualnoj cjelini Marxova misaonog djela i horizonta koje ono otvara.

»Kritika« u Marxa nije kritika u efemernom smislu riječi, ona je pobliza oznaka realizirane filozofije, filozofične realnosti, dijalektike koja je »po svojoj biti, kritična i revolucionarna« (*Kapital I*, Pogovor 2. izd., MEW 23, str. 28). Nipošto nije slučajno da se riječ »kritika« nalazi bilo u naslovu bilo u podnaslovu glavnih Marxovih djela. Smisao kritike izraditi upravo je danas od odlučne važnosti, kad se pod tim naslovom krije na svim područjima života svakojako mnoštvo »fenomena« koje bih nazvao »*površinskom situacijom kritike*«: etiketiranje, deklariranje, insinuiranje, denunciranje, polemiziranje ad personam, kritikanstvo, zanovijetanje, »kritika« in modo »pars pro toto«, nesavjesno podvaljivanje, prepotencija pojedinaca i grupa, politikanstvo, uobraženo podučavanje i quasi pedagogiziranje, s osloncem, nažalost, na lažnu »praksu« marginalne citatologije, citatomanije, pozivanja na auctoritas u idejno-alibijske svrhe s jednim zajedničkim motivom: *inferiorno-parazitskog ušičarenja*. Dakako, ni apologetika, dekoriranje, plediranje za brahijalno »rješavanje«, uz već gore pobrojene minorne oblike »kritike« nisu nego »desna« paslika ljevičarenja. Treba odlučno reći da u svom načinu postupanja oba površinska tipa »kritike« nemaju s odlučujućom intencijom Marxova djela, a nazovimo je *bitnom kritikom, nikakve veze*, iako se pokatkada pričinjavaju i svjesno prikazuju kao njezine konsekvencije, a zapravo su u najboljem slučaju drugorazredne derivacije. Ovo je, apstraktno rečeno, opis, filozofijskim jezikom, današnje situacije kritike.

Što je društvena kritika?

O FORMALNIM I MATERIJALNIM MJERILIMA DRUŠTVENE KRITIKE

Kao tema, društvena kritika nije sama po sebi evidentna niti neposredno ukazuje na smislene sadržaje – njezina cjelina nije nipošto neki neproblematski sklop. Naprotiv! Sama tema traži pojmovnu, kategorijalnu analizu unutar koje valja razlikovati dvoje: kritiku društva kao objekta i kritiku društva kao subjekta te kritike, jer je društvo i objekt i subjekt društvene kritike. Pritom se valja metodički čuvati od hipostaziranja društva kao supstancije-subjekta sve pa i naše povijesti, povijesti koja bi se (i u epohi socijalizma) u toj kritici izrazila, odrazila, pojmla, sagledala. Na opasnost hipostaziranja društva kao nadindividualne, natpovijesne instance – od ljudi, od individuum, od persona izolirane i osamostaljene veličine – upozorio je Marx već 1844, kategorički se suprotstavljajući fiksiranju društva kao apstrakcije naspram individuum. I u predsocijalističkim procesima i u socijalističkom razvoju društvo se, ne samo teorijski, regulativno, nego i faktički, realno – iz realnih motiva i razloga – javlja kao ta hipostaza. Ono je mjerilo ponašanja i uloge individuum i persona i određuje akcioni horizont, akcioni krug njihova djelovanja. Jedna je unutrašnja, svrhovita tendencija socijalističkog samoupravljanja i udruženog rada – kao prelaza u ono što Marx u *Kritici gothskog programa* naziva komunizmom više faze – da se pomiri sveprisutna različitost intencija individualnog ponašanja i kolektivnog okvira tog ponašanja. Jer, i socijalizam je još uvijek – u smislu u kojem se o njemu govori u *Predgovoru Priloga kritici političke ekonomije* (1859) – antagonističko društvo, i to ne samo u smislu individualnih antagonizama koji su vjerojatno konstanta ljudskog roda, nego u smislu društvenih uvjeta u kojima individualni antagonizmi poprimaju kolektivni, klasni karakter.

Sâmo je društvo specifičan povijesni, doduše dugotrajni, ali ne od prirode dani oblik zajedništva ljudi pod određenim uvjetima, koje realno, u samoj stvari razlikuju proizvodne snage rada i odnosi među ljudima u procesu proizvodnje, pa je, dakle, moguće razlikovati tehničko-tehnologijsko-instrumentalno-politekonomijsku od društvene sfere uopće, što na primjer nije slučaj u realnom postulatu-tendenciji-telosu čitavog gibanja, u asocijaciji slobodnih proizvođača gdje se te sfere prevladavaju, prevladavaju u dijalektičkom smislu ukidanja, čuvanja i dizanja na viši stupanj. Politička je ekonomija po Marxovim riječima (1859) anatomija građanskog društva, jer se bavi specifičnim povijesnim načinom proizvodnje, kapitalnim načinom proizvodnje koji određuje osnovnu strukturu društvene formacije i njezine artikulacije na klase, slojeve u klasi . . . i ujedno izaziva specifično otuđenje unutar cjelovitog bitka čovjeka na materijalno proizvodnu djelatnost kao bazičnu i na ideologijske oblike kao nadgradnju.

Dakako, kao što se društvo ne smije hipostazirati, tako se hipostazirati ne smije ni povijest, ni ona ne smije biti uzeta apstraktivno, jer nije vlastiti subjekt i nosilac svih pa i društvenih promjena. Kad se povijest kao posljednji faktor čitavog zbivanja, pogotovu u običnom, kronologijski shvaćenom vremenu događanja uzme kao posljednji reduktivni residuum analize i ona se pojavljuje kao hipostaza – kako kaže Marx u *Njemačkoj ideologiji* – jednostranog opredjeljenja za jedan faktor zbivanja.

Tzv. povijesno mišljenje koje se u posljednje vrijeme zlorabi, nastalo je u oslanjanju na površno shvaćanje vremena u smislu prolaznosti prošlosti, faktičnosti sadašnjosti i još ne-postojeće budućnosti. Ovako relativirajući svaku društvenu formaciju i institucije u njoj, povijesno je mišljenje zapravo jedan panhistoricism koji ne daje nikakvog oslonca za adekvatno, primjereno ljudsko djelovanje i to naprosto zato što historicističko zastranjivanje relativira sve ciljeve i sve akcije i vodi svojevršnom pasivizmu, čak i tamo gdje se kao povijesno mišljenje prezentira kao aktivizam sam. Isto je tako, s druge strane, vanpovijesno shvaćano društvo samo jedan jednostrani, u pretenzijama svojim hipostazirani pansociologizam, koji je jednako tako nepodesan da razumije stvarno konkretnu i praktičnu djelatnost o kojoj ovisi kako razvoj socijalizma uopće, tako i kod nas. Najbolji primjer takvog, s jedne strane historicizma, panhistoricism, a s druge strane sociologizma, pansociologizma, primjer je Lukáseve *Povijesti i klasne svijesti* i kraćih spisa dvadesetih godina, u kojima se sve javlja kao povijesna, a to za Lukáscu znači prolazna, nastala i nestajuća forma društvenih, toj i takvoj povijesti podložnih institucija. Kulminira to u jednoj recenziji Lukásevoj iz dvadesetih godina posvećenoj Buharinovom *Historijskom materijalizmu*, recenziji koja npr. sadrži tezu da je priroda društvena, sociologijska kategorija. Na tom se tragu čitav niz idejnih devijacija javlja u nas, zanemarujući realni supstrat praktičkog zbivanja i ostajući samo u imanenciji povijesno-svjetovno shvaćenog praktičkog kruga.

Kruženje čovjeka oko sebe i sa sobom, na periferiji i u centru, to je karakteristika jedne struje mišljenja kod nas koju bismo, analogno ovom panhistoricismu i pansociologizmu, mogli nazvati panatropologizmom, antropocentrizmom.

Kritika nije samo jedna teorijska djelatnost – rasudba, rasuđivanje, osuđivanje, pobijanje – kao što nije ni samo praktička djelatnost u smislu etičkog, političkog, gospodarskog djelovanja, niti je tek jedna tehnopoietička djelatnost u smislu radnog procesa, tehničkog spravljanja, zgotavljanja, tvorenja i proizvođenja. Kritika je – prije nego što je postala fundamentalnom diobom rada podijeljena, razdvojena djelatnost među ostalim djelatnostima, u raznovrsnim prema načinu proizvodnje artikuliranim oblicima – jedan karakter samog bitka čovjeka, svjesnog bitka, prisebnosti, samosvjesnog djelovanja, samodjelatnosti, samočina, samopotvrđivanja u svojoj cijelosti. Važno je to naglasiti zbog toga što je uobičajeno u kritici, pa i u društvenoj kritici, odvojeno gledati teorijsku, filozofijsku i posebnu znanstvenu djelatnost s većim ili manjim pretenzijama na istinitost, odvojeno ne samo od političko-praktičke djelatnosti, nego i od rješavanja onih konflikata koje pojedini tehnički projekti donose u okviru tehnopoietičke djelatnosti, koja se mjeri svojom uspješnošću i primjenjivošću. Kad kažemo da je kritika karakter bitka čovjeka, to za nas mora značiti da je u svakoj kritici ne samo odgovoran onaj koji kritizira i ne samo da je odgovoran u smislu istine kao jednog kvaliteta suda (dakle, teorijska dimenzija istine), nego da je isto

tako odgovoran praktički: politički i etički, kao i odgovoran onda kad je na djelu transformacija društva u smislu onih akcija koje se odvijaju u privredi nekog društva.

O kritici je ovdje, dakle, riječ kao o kritici cjelokupnog, integralnog bitka čovjeka, koja podrazumijeva i teorijsko, dijalogijsko rasuđivanje, raspravljanje s mogućim protuslovnim tezama radi teorijske dimenzije istine i radi prave sinteze, ali, isto tako, podrazumijeva i praktičko-političko, etičko i ekonomijsko pobijanje-prekoravanje djelatnih protivnika radi uspostavljanja prave, istinske zajednice unutar koje praksa, kao esencijalni način i traženi uvjet ljudskog opstanka, ima svoje mjesto. Kao što je kritika tehničko opovrgavanje projekata, planova i instrumentarija radi njihovog kvalitetnog i još kvalitetnijeg funkcioniranja, etabliranja, radi njihove uspješnosti, tako u situaciji cjelokupna bitka čovjeka, kritika mora biti ujedno i ukidanje i čuvanje i dizanje na viši stupanj razvoja, svih navedenih momenata u njihovom uspostavljanju do istovetnosti.

Danas je na snazi jedna tendencija i orijentacija koja strogo luči teoriju od prakse, a praksu od radno-tehnički shvaćene pojeze. U ovoj tendenciji koja rekurira Aristotelovoj podjeli znanosti i umijeća na teorijska, praktička i poietička, sadržana je i na djelu je imanentna kritika svega onoga što socijalizam – kao prevladavanje klasnog, antagonističkog, u samoj strukturi načina proizvodnje protuslovnog zbivanja – sobom nosi. Ostavljanje u međusobnoj, makar i relativnoj nezavisnosti, tih triju diobom rada dobivenih dimenzija djelatnosti, konzervira se upravo onaj status i stanje dosadašnjeg društva kojega svim svojim bićem socijalističko zbivanje tendira prevladati. Braneći redukciju praktičkog, na primjer, na regulativnu normativistiku međuljudskog ponašanja, nalazeći već u tome garant slobodne djelatnosti, nalazeći u tome garant nesmetanog međusobnog odnošaja, takva kritika (koja ostaje pri dijeljenju teorijske, praktičke i poietičke dimenzije), direktno je suprotna fundamentalnom Marxovu uvidu u jedinstveni proces u kojem se nalaze proizvodne snage i odnosi u proizvodnji kao i cjelina proizvodnog bitka čovjeka (usp. Habermasovu kritiku Marxa).

U svojim konsekvencijama ovakvo dijeljenje tih dimenzija znači zauzimanje za perenirajući status političkog, etičkog, ekonomskog u smislu međuljudskih odnosa, jer pitanje u kojoj su mjeri ti odnosi ovisni o nivou razvitka proizvodnih snaga daje mogućnost preinake odnosa u proizvodnji. Odjeljivanje odnosa u proizvodnji, ekonomske sfere, a pogotovo onoga što pripada tzv. nadgradnji, politici itd. od sfere proizvodnih snaga, znači uspostavljanje, u najboljem slučaju, jedne demokratske države pluraliteta interesno diferenciranih partija koje sve izgrađuju ovu relativno nezavisnu sferu praktičke djelatnosti, koja podrazumijeva političku, etičku, ekonomsku i slične djelatnosti.

Kako je Marxova misao bitno kritička, jer je dijalektička i sadrži na djelu Hegelov sustavni zakon, zakon izgradnje sistema i njegovih parcijalnih krugova, zakon negacije negacije koja implicira afirmaciju, to se oblici kritike u Marxovu duhu dadu, s dovoljnim razlogom, s dovoljnom osnovom, interpretativno ovako deducirati: u čitavom njegovom opusu najčešća je tzv. društvena kritika kao kritika određenog društva, građanskog društva, s pozicija društva kao ljudskog društva, društvene ljudskosti. Ta kritika ide u fundamentalnu ekonomijsku strukturu društva koju pojmovno, kategorijski analizira i sustavno je prikazuje, izlaže kao sistem kategorija, da bi ujedno bila dana kritika te fundamentalne politekonomijske strukture. U

tom smislu politička ekonomija za Marxa nije jedna znanost među drugim znanostima, jedna društvena znanost pored drugih, nego je fundamentalna društvena znanost jer govori o strukturi prema čijem konkretnom obliku se kompletni bitak čovjeka modificira: dakle i međuljudski odnosi šire socijalne sfere, ali isto tako i odnosi ne samo među ljudima nego i spram svega što jest u ideologijskim oblicima filozofije, prava, politike, umjetnosti itd. Kako bazična struktura samim svojim postojanjem koje je rezultat fundamentalne diobe rada zahtijeva relativno odvojenu ideologijsku nadgradnju, takva društvena kritika se odnosi spram svih oblika u kojima se ne samo održava i izražava i prema intencijama same strukture modificira kritika, nego se zaobilazno ili neposredno odnosi i spram geneze i nadgradnje te geneze, kako strukture tako i super-strukture, kako osnove tako i nadgradnje.

Marxov, dakle, posao – kako ga je on sam razumio – prije svega je kritika političke ekonomije kao anatomije građanskog društva, i ona važi za kompletnu fazu prelaza, preobražaja, transformacije, jer se aktom političke revolucije ne ukida način proizvodnje: samo se mijenjaju odnosi vlasništva u proizvodnji, mijenja se ono što Marx u jedno svom kritičkom pojmu naziva »personifikacijom odnosa« koja potvrđuje osamostaljeni, dominantni način proizvodnje umjesto da ga stavlja u pitanje.

Prepoznavajući u institucionalnim i znanstveno-fiksiranim kategorijama (egzistencijalnim i teorijskim) historijske tvorevine, ta društvena kritika je u svom osnovnom karakteru historijska. Ona se ne zadržava pri odbacivanju nego cjelinu zbivanja smatra svojim posebnim, vlastitim oblikom i kritikom cjeline jednog zbivanja dobiva mjerilo za funkcionalnu kritiku svakoga posebnog sektora, detalja i regije.

Kritizirajući društvo u cjelini i u njegovoj bogatoj artikulaciji – pri čemu treba podsjetiti da građansko društvo nije uvijek značilo jednu individuiranu povijesnu epohu, nego je građansko društvo, počev od Aristotelovih spisa značilo odnos građanina, slobodnog čovjeka prema političkoj zajednici i prema gospodarstvu, kućanstvu (u prvotnom značenju riječi ekonomija), a tek od Marxa građansko društvo gubi taj, kod Hegela još postojeći vanvremenski karakter i biva strogo historijski specifično i individuirano na ono zbivanje u kojemu je dominantan i o svemu odlučujući način proizvodnje – Marxova kritika kao društvena kritika ide za uspostavljanjem uvjeta ljudskog društva u njegovoj pravoj povijesti, a ne u predpovijesti (kako se Marx izražava u *Predgovoru Prilogu kritici političke ekonomije*, 1859) u koju on računa sva antagonistička društva, ne u smislu individualnog antagonizma, nego u smislu uvjeta koji društvenu ulogu individuuma antagonistički specificiraju i čine ga protagonistom klasnog društva, onog društva koje se bazira na protuslovljima u samom načinu proizvodnje, npr. kapitalskom načinu proizvodnje i fundamentalnom protuslovlju kapitala i najamnog rada u njemu, koje se onda personificira u kapitalistu i najamnom radniku.

To je potrebno uvažiti i kad se danas govori o društvenoj kritici, jer u tom fundamentalnom sloju koji zapravo treba kritizirati ne nalaze se uvijek pravi objekti, ne vidi se da je pitanje vlasništva pravni oblik i kao takav oblik nadgradnje i funkcija načina proizvodnje: te da odlučujuće nije pitanje vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, nego je odlučujuće pitanje načina proizvodnje, koje onda funkcionalno određuje vlasništvo. Svako osamostaljšivanje, svaka hipostaza društva nad slobodnim razvojem individuuma predmet je Marxove kritike, kritike koja cilja na proces oslobađanja od

društvenih okvira, od društvenih ograničenja slobodnog razvoja proizvodnih snaga i potencija rada, a ne na jedan trenutni akt slobode, koja bi imala nastupiti političkom formom socijalističke revolucije. I tu se pokatkad lijeva nervozna intelektualna reagiranja nalaze na djelu, jer bi preko noći političkim aktom socijalne revolucije htjela ukinuti kompletnu svjetovnu cjelinu dosadašnjeg, dominantnog građanskog društva. To su oni smiješni prigovori koji osporavaju mogućnost funkcionalnog uključivanja u socijalistički razvoj i izgradnju realnih ekonomskih kategorija poput robe, novca, društvenog kapitala, proizvodnje relativnog viška vrijednosti, extra-profita . . . koji, dakle, jer ekonomske kategorije shvaćaju supstancijalno, smatraju da se Marxov kritički, na građansko društvo usmjereni kategorijalni aparat, ne može modificirati i funkcionalizirati u svrhe socijalističkog razvoja, dok je za socijalizam odlučujuće upravo to da se ove kategorije funkcionalno shvate i da budu u službi telosa socijalističkog samoupravljanja i udruženog rada, a ne u službi etabliranja jedne posebne epohe, postkapitalističke epohe, jednog posebnog načina proizvodnje, čemu opet, s druge strane, tendiraju apologeti postojećeg stanja, ne uviđajući da su time osudili radničku klasu i prema tomu njezinu avangardu, njezinu vodeću svijest, da perenira u klasnim odnosima koji se baziraju na ostacima kapitalskog načina proizvodnje, oduzimajući prema tomu posljednju oštricu transformirajuće kritike, samokritike socijalističkog procesa, ne uviđajući da su ovim statusom stvorili zapravo ideologijski kvijetiv, umirujuće sredstvo i za radnike i za radničku svijest institucionaliziranu u Savezu komunista – kvijetiv koji priječi da se neprestano nadmašuju, neprestano prevladavaju granice koje su realno opravdane, ali koje ujedno u sebi sadržavaju realnu mogućnost prevladavanja u pravcu jednog tipa proizvodnje kojeg će karakterizirati sloboda i providnost odnosa među ljudima, a ne zid koji je stvoren ljudskom djelatnošću protiv ljudske djelatnosti u okvirima kapitalskog načina proizvodnje.

Uopće, ovo operiranje načinima proizvodnje opasno je u političkoj ekonomiji kad se odnosi na tzv. prelazni, preobražajni period, a pogotovo se odnosi na višu fazu komunizma. Sam izraz »način proizvodnje« znači okvir svake proizvodne djelatnosti nadređen konkretno individualnim, grupnim, klasnim i drugim odnosima, pa on, prema tome, nije nešto s obzirom na otuđenje i postvarenje neutralno, nego je upravo u načinu proizvodnje maksimum postvarenja indiciran. Ujedno je time rečeno da kroz čitav kritički period socijalističkog samoupravljanja i udruživanja rada ostaju ne samo konflikti koji ne moraju uvijek imati antagonistički oblik (ali ga mogu imati – što se očituje pogotovu na teorijskoj razini kritike), nego i fenomeni konstrukcije autonomnih i autohtonih socijalističkih izvorišta otuđenja, postvarenja i personifikacije. Socijalistički, prelazni, transformacioni period nije, dakle, slobodan ni od mogućih klasnih konflikata niti je slobodan od pojava disperzije u radničkoj klasi koji se izražavaju u pluralitetu interesa, niti je slobodan od fenomena otuđenja koji su vezani uz način proizvodnje, niti od fenomena uzrokovanih mehanizmom socijalističke izgradnje koji indiciraju od pojedinaca, od ljudi, od persona izolirane i hipostazirane društvene procese. To znači da upravo Savez komunista kao interventna i vodeća snaga cjelokupnog socijalističkog razvoja u pravcu asocijacije slobodnih proizvođača mora u svakom trenutku, bez odlaganja, prepoznavati konkretne fenomene otuđenja, postvarenja i personifikacije koji su kod nas još uvijek na djelu i na koje naročito ukazuje tzv. ljevičarska

kritika, lijeva kritika nestrpljiva da sutra uvede, bez ikakvih realnih mogućnosti, asocijaciju slobodnih proizvođača koja bi se – ako je dopušteno malo ironije – sastojala ne u diktaturi proletarijata kao putu do te asocijacije, nego u diktaturi nekolicine koji su ovu mudrost naučili u svojoj krivoj lektiri Marxa. Daleko je Marx od toga da bi sutrašnjicom socijalističke revolucije smatrao uspostavljanje asocijacije slobodnih proizvođača. To je jedan mučan, mukotran, konfliktan, progresivan i regresivan, napredujući i retardirajući proces, koji svaki put ovisi o konkretnoj konstelaciji društvenih snaga i valjanosti društvenih institucija, a nipošto se ne svodi na lako, takoreći čarobnim štapićem okretljivo mijenjanje, preinaku odnosa prema željenim futurološkim ciljevima.

To je ne samo kriva lektira Marxa, nego i lektira nekih izvorišta ovog futurološkog mišljenja u filozofijskoj dimenziji, lektira primjerice Blocha koja kod nas postaje jako popularna, ali ne u svojoj autentičnoj verziji – koja onda može biti predmet jedne ozbiljne kritike – nego u svojoj vulgariziranoj verziji jednog zastupnika utopijski shvaćene budućnosti, s koje instance budućnosti se onda podvrgava kritici sve postojeće. Po svojoj društvenoj ulozi i funkciji takva kritika je analogna onoj kritici koja polazeći od dimenzije prošlosti vidi u svemu što se sada zbiva samo propadanje, rasap. zaostajanje za nivoom koji je već bio postignut. Jedan obrat koji se često može naći u kritici – jasno, glasnogovornike takvog obrata ovdje možda i ne treba spominjati – jest prigovor da se ne nalazimo ni na nivou građanskog društva. Tako se kritika svega postojećeg koja je počela u ime krivo shvaćene budućnosti, pretvara u kritiku svega postojećeg u ime neprevladane prošlosti kao onoga što je bolje u vrijednosnom, aksiološkom smislu od onoga što faktički jest.

Konačno, iako sporadično i mjestimično, literarno dosta rijetko, javlja se kod Marxa i pitanje dominantnog oblika same djelatnosti . . . To se pitanje postavlja s prevladavanjem razlike teorije, prakse i poieze, s prevladavanjem fundamentalne diobe rada; ne takozvane tehnološke diobe rada, koju treba dobro lučiti, jer se u konfuziji također nalaze oslonci lijeve i desne kritike procesa na kojima se radi u »duhu« socijalističkog samoupravljanja. To je kritika koja se javlja npr. kad je riječ o uspostavljanju umjetničkog karaktera rada. Kod samoga Marxa, to je rad koji nosi karakter autorstva, rad u kojem se očituje cjelokupna ličnost čovjeka u bogatoj komunikaciji s drugim ličnostima s kojima čini zajednicu a ne agregat, i u kojem je čovjek autor i izvršitelj jednog rada koji nalazi u sebi samom svoju svrhu. Naime, u *Kritici gothskog programa* Marx višu fazu komunizma vezuje uz egzistenciju takvog rada koji je prva životna potreba. To, da rad postane prva životna potreba – od čega smo još daleko, ali na što također treba uvijek misliti pri odmjeravanju i opredeljivanju za određene društvene akcije i društvene uloge – dimenzija je kritike koja ide tako daleko da Marx u *Njemačkoj ideologiji*, na jednom mjestu koje je kamen spoticanja interpretacija Marxove misli, govori o ukidanju rada samog ne misleći pritom na politekonomijsku, tj. najamnu dimenziju rada, nego misleći na sam oblik djelatnosti kao radne djelatnosti. To mjesto se u residuumu, u tragu javlja opet, u trećem svesku *Kapitala*, kao svojevrsna dvočlana dijalektika uzajamnog djelovanja carstva slobode i carstva nužnosti, gdje se djelatnost, viša djelatnost, djelatnost u carstvu slobode, razumije kao samsvršna djelatnost, dok je djelatnost u carstvu nužnosti slobodna samo utoliko ukoliko ljudskim potrebama regulira – pod uvjetima koji su dostojni ljudske prirode

– mijenu stvari između čovjeka i prirode. To je posljednja dimenzija kritike koja također, ne samo kronološki etapno nego i slojevito treba biti prisutna u tzv. društvenoj kritici, koja obuhvaća i jedno i drugo: i kritiku društva (i, ukoliko se radi u ime društva, samokritiku od koje živi socijalističko samoupravno razvijanje međuljudskih odnosa i snaga) i, s druge strane, razvoj proizvodnih snaga rada kao potvrđivanja čovjeka, u kojem je sloboda svakog pojedinca uvjet slobode cjeline društva. Ova formulacija iz *Manifesta* i drugih mjesta dobro oslikava ono što predočujemo sintagmom asocijacija slobodnih proizvođača.

Društvena kritika s jedne je strane kritika društva – i utoliko samokritika toga društva, a s druge strane, to je kritika socijalizmu stranih, antisocijalističkih, pogotovu antikomunističkih orijentacija, koje su autohtone, u njegovu procesu razvijanja i izgrađivanja nastale, iz njega iznikle i koje se javljaju u obliku društvene kritike, kritike društva kao objekta.

U načelu, dakle, treba ne samo lučiti kritiku od različitih kudnji, psovanja, prijekora, nezadovoljstva, koji se manje ili više intelektualno izražavaju i bivaju pojmovno fiksirani, nego isto tako treba lučiti u samom socijalističkom procesu utemeljene samokritičke tendencije od koji čitava etapa socijalizma živi, od onih tendencija nastalih i iskrsljih u procesu razvoja te etape koje znače ne samo istrčavanje naprijed nego i bijeg natrag, u prošlost. Različite demokratske, liberalne tendencije koje se u kritici očituju i koje inzistiraju na očuvanju formalne demokracije sa svim implikacijama koje formalna demokracija nosi, ne vide da je posljednji smisao Saveza komunističke da preraste u karakter zajednice, a ne da bude apsolutna partija . . . Odatle se nedovoljno promišlja kod nas, i u negativnoj i u pozitivnoj kritici, što znači ta promjena naziva od Komunističke partije u Savez komunističke . . .

U povodu 2. izdanja Kardeljevih *Beležaka o našoj društvenoj kritici* (1. izd. 1966, 2. izd. 1984), trebalo bi upozoriti na jedno vrlo važno mjesto, mjesto možda najdubljeg uvida u ovoj knjizi koje govori o socijalističkom razvoju kao nužnom lutanju, povremenoj mogućoj dezorijentaciji i o palijativnim koncepcijama, korekcijama i reformama koje na ovakva lutanja slijede. U svem opisu socijalističkog društva, socijalističkog gibanja spram asocijacije slobodnih proizvođača, preko udruživanja rada, preko samoupravljanja u njegovim ekonomskim, političkim i drugim vidovima, u svemu je tome sadržana mogućnost zabluda i tu je upravo kritika shvaćena onako cjelovito kako smo to i u početku opisali. kao jedini korektiv – ali to je samokritika i svaka kritika koja u tom smislu dolazi kao samokritika je pravedna kritika. Ona ima svoje mjerilo u boljitku ljudskog života, a ne u nazatku, postvarenju, otuđenju i personifikaciji protiv kojih se na riječima bore zastupnici lijevih struja kao ne samo bespoštedni, nego ogorčeni, neobuzdani. ljudski nedisciplinirani protivnici svih poteza socijalističkog razvoja na našem tlu.

Ne znam da li je u bilo kojoj, najoštrijoj društvenoj kritici upućenoj od onih kojima je na srcu ovaj pravac oslobađanja, da li je i u jednoj takvoj kritici bila upotrijebljena ona masa psovki i »epiteta« koja se pojavljuje u našoj dnevnoj i tjeđnoj štampi i u kojoj su ljudi kojima su na srcu izgradnja i razvoj, kojima je realna mogućnost humaniziranja odnosa njihova vlastita stvar, tako dezavuirajući napadnuti kao što se to čini i u pojedinim člancima, napisima, intervjuima . . . Da ne govorimo o opsežnim publikacijama koje su, uzete u jednoj radnoj kritici, problematične po svojim rezultatima,

ali su zato u društvenoj kritici, u kritici društva vrlo aktivne, vrlo prezentne, kritike u kojima se doduše ne zna što znače kategorije koje su u naslovu tih knjiga, ali se točno zna zašto je knjiga pisana i protiv koga je pisana. Tu je društvena kritika i kao samokritika i kao kritika pomalo zatajila, jer procesi razobličavanja protivnika izgradnje moraju biti prisutni u kritici baš kad ona želi biti ne samo destruktivna, već konstruktivna, kad ne želi biti samo negacija, nego želi biti afirmacija.

U društvenoj je kritici odlučujuća klasno svjesna, zasebna, revolucionarna, korektivna, interventna, vodeća uloga Saveza komunista i svih za čovjeka, u njegovom svestranom razvoju, zainteresiranih, odgovornih snaga i klasa društva. No, svi ti atributi dobivaju svoje puno značenje samo iz primjerenog razumijevanja i relevantnog obavljanja radne prakse kao bitka čovjeka. Uzeti za sebe, oni su formalni i apstraktni pa je isti slučaj i s tzv. objektivnom kritikom, s objektivnim, općenito važećim i nužnim mjerilima društvene kritike. Demokratskost i nedemokratskost, sloboda i represivnost, pozitivnost i negativnost, konstruktivnost i destruktivnost kritike, sve su to atributi čije puko formalno navođenje ništa ne znači dokle god su bez svog materijalnog kriterija. Za etičnost, ćudorednost, djelorednost kritike također su potrebni materijalni kriteriji, a ne samo formalni ili, još gore, deklarativni atributi jedne kritike. Pokazalo se u praksi, upotrebljavajući ovaj termin u ironičnom smislu, da je tzv. humanistička kritika našeg zbivanja pri prijelomnim ali i svakodnevnim slučajevima sve prije nego humanistička, sve prije nego humana, da implicira jednu diktaturu ne kao bit vlasti, u ovom slučaju jedne klase – proletarijata, nego fenomenalno otvorenu, brahijalnu diktaturu, koja bi metlom počistila one koji na riječ ne vjeruju takvoj »humanističkoj kritici«.

Zagovarati orijentiranost za razliku od dezorijentiranosti, znanstvenost za razliku od neznanstvenosti, procesualnost za razliku od statičnosti kritike, progresivnost za razliku od reakcionarnosti, perspektivnost za razliku od besperspektivnosti, novost za razliku od zastarjelosti, svjesnost, tj. projektom, koncepcijom vođenu kritiku, kritiku koja ima što reći za razliku od nesvjesne kritike naprosto, koja ostaje u elementu negativnog – sve je to moguće tek na temelju *materijalnog* mjerila, jer kritika nije sama sobom *index sui et falsi*, ona nije sama sobom garancija da je kritika na pravom putu. Bez toga je kriterija nemoguće razlikovati plansku od besplanske odnosno anarhične kritike koja obuhvaća sad ovo sad ono, nezadovoljna svime što jest, svim procesima: bili oni u dubini društva, u esencijalnim zbivanjima ili pak samo površnim, očitujući se najčešće u obliku kritike *ad personam*, u kritici koja je intrigantska, koja traži klikašku pozadinu, u kritici koja je inspirirana neumjerenošću pri ocjeni vlastitih snaga i moći, kritici koja podmeće i najčešće u iskrivljenom obliku daje protivnika da bi onda s njim lako apsolvirala dokazujući mu, već prema tome na kojoj poziciji stoji, da nije ovo ili ono. Materijalni kriterij prave kritike je *radna socijalistička praksa*, a on se ispušta iz vida iako bi upravo njega trebalo razvijati svim snagama. Razdoblje društvene kritike kao društvene samokritike trebalo bi biti čitavo razdoblje od kapitalskih relacija do asocijacije slobodnih proizvođača: po tome se vidi kakva je ogromna uloga društvene kritike, bez ikakve pretjerane emfaze, bez pretjeranog pripisivanja toj kritici nekakvih moći koje ona nema da bi se sama sobom suprostavila snagama starog i zaostalog ili novog u futurologijsko-utopijskom smislu ili sadašnjeg, postojećeg. Materijalno mjerilo kritike ima u sebi vlastitu forma-

ktivnost i sposobnost da raščisti stvari za razliku od deformirajuće, iskrivljujuće, izobličavajuće kritike, kritike koja se, suprotstavljajući se prokušanom, iskušanom mišljenju, pojavljuje kao nekritička kritika, kritika koju često prakticiraju ljudi koji čitav ovaj društveni poredak, polazeći od činjenice kriznih fenomena, smatraju neprestanom reprodukcijom krizne situacije koju socijalizam *per definitionem* sobom nosi i koji bi racionalitet u međuljudskim odnosima radije vidjeli po uzoru na oprobane tehnike manipuliranja i vladanja ljudima u procesu proizvodnje u jednoj kapitalističkoj tvornici, koncernu ili kompaniji, nego što podržavaju mučne, dječje, nespretne korake našeg samoupravljanja, koje i jest u počecima, jer se iz raznovrsnih autohtonih socijalističkih motiva javljaju interesi koji priječe laki hod samoupravljanja.

Uspješnost i bezuspješnost kritike također zahtijeva materijalni kriterij, jer sama uspješnost i bezuspješnost mogla bi se izroditi u pragmatističku varijantu, svojsvenu kako snagama zadržavanja, zastajanja, birokratskim, tehnokratskim snagama, tako i pragmatističkoj, okazionalističkoj kritici koja se zna prikrivati iza visokih pretenzija lijeve kritike, ili čak i otvoreno desne, koja je – ističući, na primjer, prirodna prava čovjeka, obnavljajući općenito jednu problematiku prirodnog prava koja je predhegelovska – indeks toga trenutka u kome jesmo, u kome se nalazimo, indeks stavljanja štapa u kretanje kotača, jer do obnove problematike prirodnog prava dolazi u regresivnoj a ne onoj progresivnoj verziji u kojoj je na početku razvoja građanskog društva ta kritika imala svoje mjesto.

No sva ta mjerila kritike ostaju formalna i apstraktna i zato primjenjiva na sve moguće situacije. Svako moguće društvo moglo bi za sebe svojatati te epite kritike, pa je prema tome potreban *jedan materijalni kriterij* koji može biti samo *svestrano shvaćena praksa, radna praksa*, u kojoj su sadržani i momenti plana – u smislu Marxova shvaćanja svijesti kao svjesnoga bitka – i momenti računanja s onim što je bilo, i momenti onoga što je danas i što je bremenito budućim kao realnom mogućnošću i što rezimira u sebi sve tendencije, sadržajne tendencije prošloga, koje nije prošlo samo zato što je bilo, jer sve što je bilo i danas jest, i sutra će biti.

Ono što je prošlo i što je kao prošlo nestalo – to je dimenzija desne kritike zbiljskog procesa razvoja; buduće, koje još nije i nikad tako, na našu sreću, neće biti – to je dimenzija lijeve kritike; sadašnje, koje nije prisutno – to je dimenzija centra, to je dimenzija birokratskih snaga. Te dimenzije kritike prevladati, znači raditi na pravom razumijevanju radne prakse.

Zadaća, horizont i vrijeme društvene kritike

Diskusije koje se vode o kritici pokazuju da na »kulturnom sektoru« – kao područno najšire određenoj specifičnoj socio-historijskoj (»ideologij-skoj«) modifikaciji duhovnog bitka uopće* – u nas još gotovo nema svestrane, demokratske, stvarno-sadržajne, materijalne kritičke rasprave, tako urgentno potrebne, ili je ona, čini se, rezervirana samo za eventualne forumske inicijative, javljajući se inače tek sporadično, u skoro nezamjetljivim, mahom slučajnim zamecima. Stoga, dakako, uglavnom izostaje prava (na samu stvar: cjelovitu izgradnju samoupravnog socijalizma usmjerena) »idejna borba«, »društvena kritika« (u užem smislu ispostavljanja idejno-političkih implikacija svaki put ponuđenih, iznesenih teza i prijedloga), »dnevna polemika«. To ima različite razloge i uzroke, među kojima *idejna nesigurnost* svakako nije ni najmanji ni najbeznačajniji činilac.

Kao »kompenzacija« za pravu kritiku, učestalo se javljaju, naprotiv, spomenuti momenti kritike u pervertiranim oblicima zapravo vrlo jasno providnih, »idejno« maskiranih, parcijalnih i privatnih interesa i motiva militantnih ili frustriranih pojedinaca, odnosno manje-više formalnih ili pak neformalnih skupina. U jednom široko i duboko politiziranom društvu takvi oblici »kritike«, premda bitno-socijalno efemerni, mogu izazvati dalekosežne dnevno-političke učinke i dovesti do tvorbe raznovrsnih političkih i »politikantskih« filijacija. S druge strane, povremena reaktivna društveno-politička (pojedinačna ili čak forumska) kritika ovakvih »kritičkih pojava« nije, najčešće, u razmjeru sa stvarnim njihovim značenjem, taktički je promašena i idejno nesigurna, te često ide, u našim prilikama, u korist i za račun subalternih snaga koje se očituju u njima, dajući im važnost koja katkada prelazi interne, tuzemne okvire. Dijagnosticiranje stanja stvari u takvoj kritičkoj »problematici« zaista ne spada u stvarnu idejnu diskusiju, nego ga valja svesti na konstataciju jasno profiliranih prizemnih motiva i interesa.

Naprotiv, u slučaju da se, makar i u »kritikantskom« obliku, pojave stvarni, sadržajni i zbiljski problemi, nikako nije dovoljno »gašenje požara« ili arbitriranje, nego se traži široko zasnovana, sadržajno-idejno pripremljena i organizirana diskusija, kad već nije došlo do vlastitog »razgorijevanja vatre« (V. Vlahović).

* »Duhovni bitak« je rezultat prevladavanja fundamentalne diobe rada, ali je u »otudenom obliku« tehnopojetičke i politekonomijske »baze« i ideološke »nadgradnje« još ipak nekako prisutan kao *ishodište cjeline* »povijesnog sklopa« i *preduvjet* kapitalskog načina proizvodnje i svih drugih ekonomijskih formacija društva i društva uopće koje prikriva zajednicu.

Kad ovdje govorimo samo o jednom, filozofijsko-društvenoznanstvenom (epistemologijskom, gnoseologijskom, logičko-metodologijskom, etičkom, estetičkom, ontologijsko-antropologijskom, političko-ekonomijskom, sociologijskom, historijskom, etnologijskom itd.) segmentu »kulturnog sektora« samoupravnog socijalizma, na kojem vlada prilično mrtvilo, potrebno je naglasiti urgentnost promišljenog inauguriranja niza diskusija i konfrontacija načelne i metodologijske, ali i uže znanstveno-stručne naravi, čak s ulaženjem u podrobnosti. Isto važi i za relevantne organizacijsko-institucijske oblike i normativno-pravne akte (npr. visokog školstva ili znanstvenog rada). Svugdje je tu neophodna društvena kritika, idejna borba, pa i dnevna polemika, ali svagda u materijalno-predmetnom i formalno-radikalnom, ukratko: revolucionarnom smislu koji nije svagda prezentan premda se verbalno i suviše apostrofira.

Stoga je naša teza: *pretežno površinska situacija kritike* (etiketiranje, deklariranje, dekoriranje, denunciranje, apologetika, polemiziranje ad personam, sadržajem siromašno kritikantstvo itd.) *nema*, osim, možda, marginalno-»citologijski« ili čak citotomanijski, tj. »idejno«-alibijski, zapravo: inferiorno-parazitsko-profiterški, *in modo procedendi s bitnom kritikom*, kao odlučujućom intencijom *Marxove misli*, gotovo nikakve veze.

Središnje pitanje jedne diskusije o kritici trebalo bi da bude, prema tome, *osvješćivanje zadaće* društveno (objektno-subjektivno) određene kritike i puteva njezinog aktualiziranja (»društvo« kao objekt ili kao subjekt kritike). Jer, kako stvar stoji, diskusija o aktualnim zadacima često obilazi ili previda pravu zadaću kao pitanje i njegovu »aktualnost« kao plodnost.

Riječ je o kritici koja, s jedne, objektivne, strane, u neposrednim društvenim fenomenima raznih, različitih i raznolikih regija, okružja, odsjeka i razina *traži i ispostavlja* njihovu *društvenu bit* ili pak opaža njezin nedostatak, nedovoljno očitovanje, obilaznu naknadnost njihove društvene biti, i to u cilju upornog ali realno mogućeg, svestrano primljenog *sjedinenja biti i pojave* sve do njihove *identičnosti* kako bi društveni odnosi postali »providno jednostavni«, pripravljavajući tako mogućnost slobodnog (»samosvršenog«) razvoja proizvodnih snaga rada kao »društvenog individuuma« (*Grundrisse* . . ., Dietz, Berlin, 1953. str. 593). Ovaj je, za Marxa, »kombinacija društvene djelatnosti kao producent« (l. c., str. 597), pa je »rad pojedinca u njegovom neposrednom tubitku (Dasein) postavljen kao uknuti pojedinačni, tj. kao društveni rad« (ibid.), postajući tako »jedna društvena snaga rada« (MEW 23, str. 92, kurziv V. S.).

To je s druge, subjektivne strane, kritika koja faktički iznesene ili samo moguće prijedloge i teze u tom pravcu mjeri i prosuduje s obzirom na *ukidanje i prevladavanje* suprotnosti i protuslovlja duhovnog i materijalnog rada, sa svim njihovim organizacijsko-institucijskim i idejno-svjesnim eficientnim modima, te radi na socijalizaciji »kulture« i, ujedno, »kulturalizaciji« socijalne faktičnosti, pripremajući tako mogućnost realno postupnog, ali svagda revolucionarno određenog ukidanja specifičnog »kulturnog sektora« u cjelovito-istovetnom duhovnom bitku, s onu stranu diobe rada. Cilj subjektivno-objektivno i teorijsko-praktički određene kritike kao »ukidanja« je slobodni (za »višu djelatnost« oslobođeni) razvoj proizvodnih snaga rada uopće (»puni razvoj produktivnih snaga kao uvjet produkcije«, a ne »određeni uvjeti produkcije kao granica za razvoj proizvodnih snaga«), (*Grundrisse* . . ., str. 440).

Posljednja svrha posebne društvene kritike jest da, ukidanjem osamostaljenih društvenih odnosa, okvira i »mehanizama« rada, s jedne strane, a pojedinačnog atomiziranog neposrednog rada, s druge strane, samu sebe učini suvišnom (i u objektinom i u subjektivnom pogledu), oslobađajući imanentnu kritičnost rada samog, a time i njegovu vlastitu povijesnu upitnost.

Ovdje bismo skicirali povijesnu zadaću, povijesni horizont i povijesnu temporalnost društvene kritike kao faktičke pretpostavke i aktualnog oblika imanentne kritičnosti rada (= ergo-logijska razina kritike kao uspostavljanja rada kao takvog). Tek tada bi se, eventualno, moglo nazrijeti fundamentalno pitanje povijesne konačnosti rada samog. To pitanje, pak, daleko od najdaljeg ako se mjeri kronologijski određenom budućnošću – najbliže je za čovjeka ako je slobodan, jer je sam su-vremeni smisao i sidrište njegovog »duhovnog« pro-iz-vođenja danas i ovdje.

POVIJESNI HORIZONT DRUŠTVENE KRITIKE

Samoupravni socijalizam, koji doista respektira »povijesni poziv« proletarijata (MEW 23, str. 22), kao »perioda revolucionarnog preobražaja« kapitalističkog u komunističko društvo (MEW 19, str. 28), nezamišljiv je i, dakako, neostvarljiv bez revolucionarne kritike, cjelokupne i potpune, kako u materijalno-predmetnom tako i u formalno-radikalnom smislu. Totalna i integralna kritika, odnoseći se na bitno ustrojstvo zbivanja, razlučuje »madeže starog društva« (l. c., str. 20) od zametaka, »obrazovnih elemenata« novog i ujedno »preobražajnih momenata« starog društva (MEW 23, str. 526), od priprema i spremljenosti »vlastite osnove« (MEW 19, str. 20) komunističkog društva, tj. takvog načina proizvodnje u kojem su stvarni uvjeti produkcije »združeno vlasništvo samih radnika« (l. c., str. 22), naravno: radnika ne u političko-ekonomijskom smislu (»najamni radnici« koji oploduju vrijednost kao kapital), nego radnika u smislu bitnog određenja čovjeka kojemu je rad »prva životna potreba«, a ne »samo sredstvo za život« (l. c., str. 21). *Pretpostavka* za to je *ukidanje* fundamentalne diobe rada na djelatnost, predmet, sredstva i proizvod rada, a time i same radne djelatnosti na »duhovni« i »tjelesni« rad, *uspostavljanje* takve »organske cjeline« (*Grundrisse* . . . , str. 21) produkcije, distribucije, razmjene i konzumacije u kojoj je društveni produkcijski karakter cjelovitosti (»slobodnog razvoja svih«, MEW 4, str. 482) uvjetovan »slobodnim razvojem svakoga« (ibid.), *dakle*: »družba (Verein) slobodnih ljudi« (MEW 23, str. 92).

Svaka faktička društvena (ekonomijska, politička, kulturna itd.) mjera, akcija, idejni prijedlog i sl., a onda i »idejna borba«, »društvena kritika« (u užem smislu), »dnevna polemika« u samoupravno orijentiranom socijalizmu može se i mora prosuđivati i ocjenjivati s obzirom na njezino značenje za temeljitu i potpunu preinaku. »prevraćanje kapitalističkog načina produkcije i konačno odstranjenje klasa« (l. c., str. 22). Takva kritika koja »zastupa« (ibid.) klasu proletarijata ravna se prema »asocijaciji« slobodnih proizvođača, ne kao prema samo idealnom kriteriju, nego kao prema realnoj mogućnosti komunizma, koji nije puki »cilj ljudskog razvoja«, nego »nužni lik i energično načelo najbliže budućnosti« (MEW, *Ergänzungsband*, Erster Teil, str. 546).

Govoreći filozofijski: faktički »osebični« (an sich) socijalni karakter rada postaje tokom revolucionarnog preobražaja i »zasebični« (für sich) karakter

rada, jer se realno-postupno, ali revolucionarno-uporno, ukidaju i prevladavaju svi osamostaljeni, naknadni, izvedeni, sekundarni, kompenzatorni oblici socijalnosti (ekonomijski, politički, kulturni itd.), postajući »providno jednostavnim« i »samosvjesnim« (MEW 23, str. 92-93) očitovanjem udružene, jedne radne snage čovjeka, s onu stranu diobe i prijepora »biti« i »egzistencije«, »opredmećenja« i »samopotvrđivanja«, »slobode« i »nužnosti«, »individuuma« i »roda«, »čovjeka« i »prirode«, »čovjeka« i »čovjeka« (MEW, *Ergänzungsband*, Erster Teil, str. 536).

Ukidanje osamostaljene i čovjeku nadređene socijalnosti i neposredno ozbiljenje imanentno-konstitutivne socijalnosti tek omogućuje pravu proizvodnju radi proizvodnje, »ljudski razvoj snaga koji sebi važi kao samosvrha« (MEW 25, str. 828). Za ovu perspektivu ukidanja »pretpovijesti«, koja nije ništa utopijsko jer za svoju realizaciju ne traži neostvarljiv maksimalni razvitak proizvodnih snaga, nego je, jednom ozbiljena, dapače, sama pretpostavka slobodnog razvoja proizvodne snage rada – preuzak je, dakako, tek antropologijski horizont povijesti i aksiologijsko njezino osmišljavanje u vidu humanizma: komunizam nije cilj povijesti, nego njezina pretpostavka; čovjek kao slobodni (od nadređene socijalnosti) proizvođač su-uspostavlja povijesni svijet u cjelini kao svijet rada (slobode *za* i *radi* nesmetanog i nezadrživog razvoja produkcije same, MEW 26.2, str. 111; usp. MEW 23, str. 618).

Široko polje »društvene kritike«, koje obuhvaća i idejnu borbu i dnevnu polemiku, artikulira se, organizira i konkretizira u rasponu i naponu neposredne faktičnosti i realno moguće perspektive, kao radno polje revolucionarne kritike u materijalno-predmetnom i formalno-radikalnom smislu.

MATERIJALNO-PREDMETNI KARAKTER KRITIKE

Materijalno-predmetni karakter kritike ne znači tek banalnost da je sve i sva moguća tema kritike. Naprotiv, sve efemerno nezanimljivo je za takvu kritiku. Materijalno-predmetni karakter »društvene kritike« tiče se bitnoga i zbiljskoga, tj. onoga što se zapravo zbiva, njemu je do razvoja »novih načela« iz »načela svijeta« (MEW 1, str. 345) a ne do dogmatske i doktrinarne anticipacije svijeta. »Bezobzirna kritika svega postojećega« (l. c., str. 344; usp. Engels dvadeset šest godina kasnije, MEW 16, str. 208) oslanja se na realnu mogućnost, orijentira se prema »vlastitim oblicima egzistirajuće zbilje« (MEW 1, str. 345) i nastupa u njihovo ime, a ne u ime nekog transcendentnog cilja, svrhe, trebanja. Uopće valja reći: Marxov zahtjev i konstatacija »ozbiljenja filozofije« (l. c., str. 344; usp. MEW 1, str. 391; već: MEW, *Ergänzungsband*, Erster Teil, str. 214) i svega »idealnoga« ne bi bili »realni« ako sama zbilja ne bi bila imanentno disponirana za svoj idealan oblik. Kritika u Marxovom smislu je realna, a ne moralizatorska kritika koja operira s unaprijed fiksnim idealima. Marxova kritika prevladava, a ne eternizira suprotnost i protuslovlje ideje i realnosti, esencije i egzistencije, umnog određenja i njegovih realnih pretpostavki, vrijednosti i gole faktičnosti. Marxov kritički realizam nije konstrukcija sadašnjosti iz nerealne budućnosti, nego razvijanje (realna budućnost) sadašnjosti iz »izvršavanja« prošlosti. Pokazat će se, kaže Marx, »da čovječanstvo ne započinje novi rad, nego sa sviješću dovršava svoj stari rad« (MEW 1, str. 346). Šesnaest godina kasnije Marx će to stanje stvari ovako iskazati: »Čovječan-

stvo sebi svagda postavlja samo zadaće koje može riješiti, jer točnije promatrano stalno će se naći da sama zadaća izvire samo tamo, gdje već postoje materijalni uvjeti njezinog rješenja ili se bar nalaze u procesu svojeg bivanja» (MEW 13, str. 9).

Marx nije kritizirao proizvodne snage pa ni kapitalizam ukoliko ih je ovaj pomagao razviti; on je kritizirao kapitalističku (na višak vrijednosti usmjerenu) primjenu proizvodnih snaga i kapitalizam kao unutarnju granicu (»immanentne granice poklapaju se s prirodom kapitala«, *Grundrisse* . . . , str. 318) njihova razvoja. Marx kaže: »Kao fanatičar iskorišćavanja (Verwertung, »oplodnje«, V. S.) vrijednosti kapitalist (personificirani kapital, V. S.) bezobzirno prisiljava čovječanstvo na produkciju radi produkcije, stoga na razvitak društvenih produktivnih snaga i na stvaranje materijalnih uvjeta produkcije koji jedini mogu tvoriti realnu bazu višeg oblika društva kojeg osnovno načelo je pun i slobodan razvoj svakog individuum« (MEW 23, str. 618).

Marx nije kritizirao racionalnu organizaciju rada u pojedinoj fabrici ili kombinatu itd., nego granice te racionalnosti unutar kapitalističke primjene (»slobodno tržište«) u njegovo doba.

Marx nije kritizirao čovjeka-radnika u onto-antropološkom smislu, koji je za njega i historijski smisao (tj. jedna od pretpostavaka komunizma više faze), nego čovjeka kao radnika u političkoekonomijskom i pravnom aspektu. Analogno, dakako, važi i za čovjeka-kapitalista i sl. (usp. MEW 2, str. 37; Engels, l. c., str. 505–506 i konkretizacija iz 1892, l. c. str. 641).

Marx, dakako, nije kritizirao ekonomiju (»prava ekonomija – uštednja – sastoji se u ušteđivanju radnog vremena«, *Grundrisse* . . . , str. 599), koja je »identična s razvojem produktivne snage« (ibid., usp. MEW 25, str. 552, 652 i passim), nego političku ekonomiju s njenim ideološkim prikazom ekonomijskih kategorija kao »prirodnih« i »vječnih«.

TEMPORALNA STRUKTURA KRITIKE

Temporalna struktura Marxove kritike pokazuje sav njezin razmjer. Ona je, s jedne strane, kritika starog društva kao teorijsko-praktička realizacija njegovih mogućnosti, kao »novooblikovanje« (MEW 23, str. 512) *društvenog sadržaja* kapitalističkog u komunistički način proizvodnje. S druge strane, ona je *ujedno* oslobađanje vlastitih karaktera proizvodnih snaga rada uopće, oslobađanje razvoja proizvodnih snaga »cjelokupnog radnika« (MEW 23, str. 531), s onu stranu diobe rada (na djelatnost, predmet, sredstvo i proizvod, a onda i same djelatnosti na duhovnu i materijalnu, na agrikulturu i industriju itd, itd; usp. MEW 23, str. 531 s l. c., str. 192–196, i passim).

Dvostrukost kritike osniya se na dvojako, dvostranoj temporalnosti »revolucionarnog preobražaja« *društvenosti* produkcije, produkcije *društva* kao novog oblika za ono što je već priredeno u starom obliku, s jedne strane, a društvene *produkcije* kao oslobađanja produkcije radi produkcije, s druge strane.

U oba slučaja, u preobražaju društvenog karaktera produkcije iz odijeljenog, indirektnog, naknadnog (ekonomijskog, političkog itd.) momenta produkcije u neposredni karakter proizvodnog rada, *kao i* u preobražaju na višak vrijednosti usmjerene produktivnosti produkcije u produktivnost ne

samo radi neposrednog zadovoljavanja potreba nego i produktivnost koja je sama sebi svrha (»svestrani razvoj« produktivnog rada), temporalnost »preobražaja« određena je *načinom bitka onoga što se* preobražava, tj. načinom bitka: 1. osamostaljene društvenosti kao *postvarene*; 2. osamostaljene finalnosti (svrhovitosti) proizvodnje kao *vrijednosti* izvan same proizvodnje.

Način bitka društvenosti proizvodnje kao stvari i način bitka svrhovitosti proizvodnje kao vrijednosti određuju stvarnosno-vrednosno fiksiranu temporalnost društvene kritike koja se po ovoj temporalnosti ravna. Dok je god kritika određena kao *društvena* a ujedno *vrednosna* nije ona kao takva određena immanentnom kritičnošću rada samog, iako ova fundamentalna kritičnost zapravo nosi obje kritike kao svoje izvedene mode. Drugim riječima, obje kritike kreću se u okviru otuđene temporalnosti, iako su naposljetku uopće moguće tek na osnovi iskonske temporalnosti rada samog.

Samo unutrašnje kritičnog, samokritičnog rada određuje, naposljetku, *granicu kritike* društva i kritike vrijednosti, a time onemogućuje da se produkcija radi produkcije (tj. slobodni razvoj proizvodnih snaga) opet određuje i kao stvar (supstancija-subjekt čitavog procesa) i kao najviša i vrhovna vrijednost ili, »sintetički«, kao samo dobro, vrednosna stvar.

Primat temporalne dimenzije *prošlosti* određuje »kritiku svega postojećega« kao društvenu kritiku staroga iz »oblika egzistirajuće zbilje«, pa se ona utoliko razlikuje od svake utopijske ili čak moralizatorske kritike (usp. MEW 4, str. 331–359, passim).

Ova dimenzija *prošlosti* kao realna mogućnost budućnosti u sadašnjosti jest posljednji motiv Marxovog kasnog, upornog (1880–81; 1882) bavljena etnološkom literaturom njegovih vremena (Morgan, Phear, Maine, Lubbock i dr.). Ta literatura služila je Marxu kao argumentacijska osnova za prepariranje karaktera i momenata prvotnog »zajedništva« (Gemeinwesen) i njihovu, dakako funkcijski izmijenjenu, ali analognu valorizaciju u problematici »zajednice« (Gemeinschaft), »družbe« (Verein), »asocijacije« itd. u uvjetima modernog razvitka i razvoja proizvodnih snaga rada, industrije i automacije (koju je Marx, na svoj način, anticipirao već 1858, usp. *Grundrisse* . . . , str. 592–594). Sa svim svojim razvojnim razlikama, razinama i sinhronim varijantama, Marxovo trajno, a onda potkraj života prošireno i intenzivirano bavljenje etnološkim teorijama i etnografijskim gradivom, odnosno njegovi literarno fiksirani relevantni tekstovi ne svjedoče, kako L. Krader misli (u *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, München, 1973, str. 150 i sl.), o Marxovom prelazu sa spekulativne pozicije filozofijski orijentirane antropologije na empirijski utemeljenu posebnoznastvenu etnologiju, nego pokazuju – u skladu s njegovom fundamentalnom i fundirajućom shemom historije: prakomunizam – klasno društvo – komunizam (usp. u Hegela: ideja »an und für sich« – ideja »in ihrem Anderssein« – ideja »die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt«, u *Enzyklopädie* . . . , ed. Nicolin-Pöggeler, str. 51) – težnju za faktičkom historijsko-prehistorijskom potvrdom »prakomunizma«, s jedne strane, a s druge za analozijskim ispostavljanjem karaktera i »ukinutih« momenata razvijenog komunizma. Odatle poseban interes Marxa za jedinstvo, suprotnost ili sintezu oficijelnoga i neoficijelnoga, javnoga i privatnoga, individualnoga i kolektivnoga, teorijskoga i praktičkoga, prirodnoga i postavljenoga, srodstvenogentilno-familijškoga i artifičijelno-organiziranoga, seoskoga i gradskoga, bogatoga i siromašnoga, spontanoga i racionalnoga itd. (usp. *The Ethnological Notebo-*

oks of Karl Marx, ed. b. Krader, Assen: Van Gorcum, 1972; njem. prevod: Suhrkamp, Frankfurt, 1976, passim). Tu onda leži i odlučujuća razlika Marxovog shvaćanja od pretežno evolucionističko-naturalistički orijentirane koncepcije etnologa, »razvoj« je aktualiziranje, realiziranje, konkretizacija onoga što je potencijalno već sadržano u »primitivnome«, i time stvaranje realnih pretpostavki za obnovu primarnoga na višoj razini i ravni, kao »prirodnoga«, »iz prirode . . . izvedenoga«. Odatle, ustalom, posebni Marxov afinitet spram Morganovih teza i dalekosežno slaganje s njima.

Razvijanje komunizma na »vlastitoj osnovi«, a već i njegovi »obrazovni elementi« i »preobražajni momenti« (usp. MEW 23, str. 526) u prvoj fazi, svojim ukidanjem i prevladavanjem društvenih konflikata i antagonizama, npr. onoga što je »samo« duhovno i onoga što je »samo« materijalno, svijesno-planskoga i spontanoga (usp. MEW 23, str. 94 i sl.), zahtijeva naknadnu, ali temeljniju promjenu primata prethodne temporalne dimenzije: ovdje *budućnost* (kao ono što treba realizirati, kao normativno-vrednosni mod »plana«, »svijesti«, »ratio«, itd.) određuje sadašnjost te aktualizira prošlost. Time se, ujedno, jednosmjerni fundirajući odnos »baze« i »nadgradnje« mijenja u uzajamni odnos fundirajući-fundiranih »carstava« nužnosti i slobode (MEW 25, str. 828). S obzirom na aktualnu, ne tek perspektivnu zadaću izgradnje više faze komunizma, »carstvo nužnosti« jest realna »baza« procvata »pravog carstva slobode« (»skraćeno radnog dana« kao »osnovni uvjet«, *ibid.*). No na »vlastitu osnovu« postavljano »carstvo slobode« kao »samosvršno« proizvođenje i novoprodukcije – u situaciji gdje slobodno vrijeme postaje mjera bogatstva (*Grundrisse . . .*, str. 596), a »viša djelatnost« (znanost u bitno preinačenom obliku) ispunjenjem tog vremena – *preobražava odnos fundiranja* i čini da samo »carstvo nužnosti«, – kao neposredni proces materijalne produkcije, sa svojom specifičnom slobodom koja se sastoji u tome da »podruštvljeni čovjek, asociirani proizvođači . . . mijenu stvari s prirodom racionalno reguliraju, dovode pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da ona njima vlada kao slijepa moć; da je vrše s najmanjim trošenjem snage i pod uvjetima koji su najdostojniji njihove ljudske prirode i njoj najadekvatniji« (MEW 25, str. 828) – bude *primjena* »carstva slobode« i »slobodnog vremena, tj. vremena za puni razvoj individua«, te se »neposredni proces produkcije« javlja kao »disciplina, promatrano u odnosu spram postajućeg čovjeka, kao i vršenje, eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka i sebe opredmećujuća znanost spram postalog čovjeka, u čijoj glavi egzistira akumulirano znanje društva. Za oba, ukoliko rad zahtijeva praktičko polaganje ruku na (nešto) i slobodno kretanje, kao u agrikulturi, ujedno je vježbanje« (*Grundrisse . . .*, str. 599–600).

Bitno teleologijski (finalni) moment »samosvršne« djelatnosti u »carstvu slobode« – sad kao pravoj bazi »carstva nužnosti« koja je »posjednika slobodnog vremena . . . preobrazila u drukčiji subjekt te on kao taj drukčiji subjekt onda stupa i u neposredni proces produkcije« (*ibid.*) – *mijenja* ne samo odnos fundiranja »carstva« nego i *temporalno ustrojstvo* čitavog procesa. Sloboda sad nije samo naknadno »spoznata nužnost« nego, prije svega, *omogućavanje* slobode u »carstvu nužnosti«, tj. »nužnost« postaje »opredmećena«, »materijalno stvaralačka« sloboda, a »slobodno vrijeme« (*budućnost-sadašnjost-prošlost*) *omogućuje* »potrebno«, »nužno« vrijeme (*prošlost-sadašnjost-budućnost*), kao što se »minuli rad« stavlja u službu i podređuje »živom radu«, ne obratno. Time se ono što treba da bude pokazuje kao osnova onoga što faktički već jest.

Takvo preinačeno vrijeme još je uvijek ergo-logijski i tehno-logijski određeno vrijeme, a nije ono »životno vrijeme« koje je primarni, imanentni, primjereni »prostor za ljudski razvoj« (MEW 16, str. 144). To vrijeme još je uvijek vanjski okvir i derivirano poprište zbivanja rada, a ne samo bivstvovanje rada *kao* »vremenovanje« njegove iskonske temporalnosti. Tu je vrijeme još uvijek *funkcija* samosvršnog rada, kao »čistog akta«, a nije vremenit rad sam, jer je on tu još uvijek samo subjektno-supstancijalna »produktivnost« i »slobodni razvoj« u vremenu koje, kao nešto izvanjsko, posjeduje i njime raspolaže, umjesto da bude bitno određen svojom iskonskom vremenitošću. Rad tu još uvijek, u esencijalno-egzistencijalnom krugu, *sebe* prakticira, kao *svoju* povijest, umjesto da, kao povijestan, bude otvoren, slobodan u svojoj biti za koju više nije nadležan.

Ispostavljanje prave temporalnosti kao unutrašnja potreba i potrebitost samoga rada, s onu stranu njegove diobe te, prema tome, s onu stranu još otuđene temporalnosti, vodi ga k njegovoj *povijesnoj* »problematizaciji«, tj. epohalnoj individuaciji, a ne apsolutizaciji. To ispostavljanje proizlazi iz *promišljanja biti* rada, a ovo je neophodno za sam rad kao rad (= povijesna konačnost rada).

Ako rad promišljen ponajprije kao bit (*bitak*) čovjeka ima *formalno-ontologijsku* i *sadržajno-ontohronijsku* strukturu: 1) *prethodnosti* plana, projekta, svijesti (kao »svrhovite volje«, kao »svrhe« koju radnik »zna« unaprijed u svojoj »predstavi«, MEW 23, str. 193), 2) »mijene stvari s prirodom«, *upućenosti* na stvari prirode i njihovog *nalaženja* već pred sobom (»zemlja se . . . bez sudjelovanja čovjeka nalazi tu kao opći predmet ljudskog rada«, *ibid.*), 3) »preinake formi« tih stvari, »preobražavanja« kao *bavljenja* stvarima i njihovog *pribavljanja* (»čovjek može . . . samo preinačavati forme stvari«, MEW 23, str. 57; »čovjek svojom djelatnošću preinačuje forme stvari na njemu koristan način«, l. c., str. 85) – onda rad *jest* (egzistira) tako da ide samom sebi *unaprijed, već uvijek* upućen na stvari i stvari, i tako, transformirajući ih, *prisustvuje* pri njima. Razumijevanje *bitka* rada moguće je iz *ujednosti, istodobnosti* njegovog bivanja i hoda, tj. iz njegove budućnosti, bilosti i prisustvovanja.

Rad nije naknadno ulaženje u vrijeme kao u neutralni, ili čak njemu ponajprije strani medij; on *jest*, »*jestastvuje*« kao *iskonsko vremenovanje svoje vremenitosti* (»životnog vremena«, MEW 23, str. 552), za razliku od neutralno-apstraktivnog, npr. kronologijski, ili fizikalno, ili biologijski, ili psihologijski itd. shvaćenog vremena.

Reći: rad *jest*, znači reći: rad *vremenuje* svoju vremenitost. »Svoju« ovdje ne znači da je ona *po njemu*, kao uzroku, ili kao *njegov* accidens; nego da *on jest* tako da je *vremenit*, tj. *odnosi se* i spram sebe i spram stvari koje on sam sobom nije (spram »zemlje«), i to na osnovi preobražajnog *odnosa* kao *biti* (bitka i bivstvovanja) *njega* i svega što jest u povijesnom svijetu u kojemu se očituje sama priroda (»Čovjek u svojoj produkciji može postupati samo kao sama priroda«, l. c., str. 57). Dakako, izopačeno bi bilo – jer životnom vremenu nepodobno – sad obratno smatrati da, s vremenovanjem rada, rad biva postavljen kao funkcija vremena, da je dakle rad *po* vremenu, *uslijed* vremena, *učinak* vremena. Time bi vrijeme samo dobilo karakteristike masivnog bitka kao uzroka, supstancije, subjekta itd. »Historizam« se i sastoji u apsolutnom postavljanju vremena koje sve gradi i razgrađuje.

Ako rad kao *bitak* čovjeka jest *vremenitost* kao *zbivanje* čovjeka, ako je čovjek *u* svojoj *biti* (u prethodno – nalazno – bavljaućem odnosu spram sebe i svega što jest), a ne tek u naknadnom opstanku, iz-stanku, tu-bitku – *vremenit*, onda njegova bit [njegov »biti« – odnositi se, (osobito) raditi] indicira *individuacijsko-individuarni* karakter *samog* bitka-vremena (odnosa koji je omogućio ljudski odnos), tj. ona indicira *povijesnu konačnost* njihove radne veze, a time i konačnog povijesnog »svijeta« rada (tj. osobitog sklopa biti čovjeka, bitka-vremena, bića).

Kazati: rad jest, vremenuje, znači kazati: rad sam i sve po njemu jest povijesno konačno. Rad i radno vrijeme događaju se radnom čovjeku kao jednokratnoepohalni događaj, a ne kao vječnost, tj. razriješenost od vremena u vremenu. Biti-vremenovati, biti nešto, čovjekovati jest otvorena mogućnost, a ne zatvorena nužnost. Drugim riječima: čovjekova namijenaklad-nalog nije da su-djeluje na apsolutu, da posluje u njemu, radi njega, nego da nadmaši i skloni apsolut svojim odnosom spram otvorene povijesti, po kojoj i u kojoj je on konstituirajući se – konstituiran. Povijesni događaj omogućuje bitak-vrijeme, a nije jedan od njihovih moda, npr. apsolutni rad sa svojim, radno-slobodnim vremenom. Vremenitost ljudskog rada, rad ljudske vremenitosti ukazuje na povijesnost bitka-vremena.

To ne znači da rad kad egzistira, *stvara* svoju povijest, nego da *on* jest, egzistira, vremenuje kad *jest* (kao) *povijestan*. Govoreći tradicionalno, »rad« je »subjekt« povijesti kao »objekta« i, *ujedno* i *osnovno*, »objekt« povijesti kao »subjekta«. Rad *radi* »svjetsku povijest« kao intramundanu preinaku čovjeka, stvari i tvari, povijest *omogućuje* samu mundanost rada.

Respektiranje obiju vrsta temporalnosti [1) u smislu primata prošlosti i 2) u smislu primata budućnosti] *zajedno i ujedno moguće je*, naposljetku, *iz prave temporalnosti* »životnog vremena«, koja je »prostor za ljudski razvoj« (primarna prostornost, sa svoje strane, omogućuje razumijevanje svakog mjesno, punktualno, protežno određenog prostora) i *jamči* posljednju *oštrinu dvostrukog karaktera kritike* u njezinom *punom* razmjeru. Ne samo materijalno-predmetni karakter društvene kritike nego i njezin formalno-radikalni karakter osnivaju se na iskonskoj temporalnoj strukturi rada u »revolucionarnom preobražaju« koji nas vraća, sada realno mogućem i ujedno potrebnom, »iskonskom određenju produktivnog rada« (MEW 23, str. 531).

FORMALNO-RADIKALNI KARAKTER DRUŠTVENE KRITIKE

Formalno-radikalni karakter »društvene kritike«, naravno, nipošto ne znači da je kritika samo »formalno« radikalna (»na riječima«), dok de facto sve što jest ostavlja takvim kako i kakvo jest. Formalno-radikalni karakter kritike znači da ona smjera ne samo na kritičku interpretaciju nego na revolucionarni preobražaj svijeta iz njegovog starog oblika (kapitalistički način proizvodnje) u novi oblik (komunistički način proizvodnje) na osnovi svestranog razvoja socijalnog karaktera proizvodnih snaga rada. Ozbiljeni novi oblik svijeta, preinačeni svijet, nije tek jedan pokraj drugih oblika kakve pozna »pretpovijest«, makar i bio progresivnija epoha ekonomijske formacije društva od »modernog građanskog načina produkcije«, nije samo novi »razvojni oblik produktivnih snaga« (MEW 13, str. 9) nego njihov *povijesni* oblik; to ovdje znači: istovetnost forme i materije, produkcijskih

odnosa i produktivnih snaga, ozbiljenje (o sebi i za sebe) socijalnog karaktera rada, definitivno prevladavanje »antagonističkog oblika društvenog produkcijskog procesa« (ibid.), uspostavljanje društvenim životnim uvjetima individuuma nesmetanog (»oslobodenog«) razvoja produktivnih snaga rada. Tada to nije oblik rada različit od rada i njemu nadređen, nego *sam* oblik i *jedan bitni* karakter rada (u smislu: genitivus objectivus et subjectivus), svijet koji pripada radu, svijet kao povijesni proizvod rada, a ne rad kao nešto između ostalog u svijetu.

Formalno-radikalni karakter »društvene kritike« orijentira se prema ostvarljivom društvenom karakteru rada i time prema oslobođenju korijena (radix) svijeta rada.

Faktički socijalističko samoupravljanje u Jugoslaviji jedan je od mogućih putova k svijetu rada, za nas paradigmatički i dominantni put, između ostalog i zato što njegovi pravni dokumenti, političke platforme, institucijsko-organizacijski oblici i njihova sadržajno-materijalna realizacija, dovoljno plastična za potrebne modifikacije, svagda suponiraju odlučujući značaj materijalno-predmetne i formalno-radikalne društvene kritike (na najširoj »demokratskoj«, »delegatskoj« ravni) kao konstitutivno-sastavnog uvjeta *revolucionarnog* preobražaja kapitalističkog u komunističko društvo. Tako shvaćena i sprovedena, vršena društvena kritika, u svim svojim aspektima, daje *revolucionarni* karakter teoriji-praksi samoupravnog socijalizma.

Razmotrimo, kao primjer takve kritike, okružje znanosti i njezin položaj u kapitalizmu i socijalizmu.

POLOŽAJ ZNANOSTI U KAPITALIZMU I SOCIJALIZMU

U kapitalskom načinu proizvodnje znanost kao »proizvod općeg povijesnog razvoja u njegovoj apstraktnoj kvintesenciji«, »opća društvena produktivna snaga« (MEW 26.1, str. 367, 368), a onda, u primjeni, i prirodne snage, dakako tehnički obradene, a s time i njihova društvena organizacijsko-institucijska forma (univerzitet, instituti, seminari, laboratoriji, biblioteke itd.) jesu »moći kapitala«, »proizvodne snage kapitala«, »likovi kapitala«, »funkcije kapitala« (l. c., str. 366-368), koji nisu subsumirani radniku kao »materijal«, »sredstvo«, »proizvod« rada, nego je »on njima subsumiran« (ibid.), te su oni njemu »strani i stvarni«, »puki oblici opstanka« sredstava za rad, nezavisnih od radnika i njima vladajućih. »funkcije kapitala pa stoga kapitalista« (ibid.). Tako nastupa »izopačavanje«, »prevrtanje«, »personifikacija stvari« (kapitalist i najamni, »produktivni« radnik samo su oličenja kapitala i najamnog rada, a ovaj se, kao produktivan, direktno preobražava u kapital, koji je opet produktivan i kao »prinuda na višak rada« koji proizvodi višak vrijednosti, i kao »usisavatelj u sebe«, gutatelj i »prisvajatelj produktivnih snaga društvenog rada«) i »postvarenje persone« (»fetišizam« robe, novca, kapitala itd, podređivanje radnika i kapitalista kao osoba procesu produkcije kapitala, nezavisnom i od njih osamostaljenom).

U periodu preobražaja kapitalističkog u komunističko društvo, u periodu oslobađanja produktivnih snaga društvenog rada; u periodu s »madežima« starog društva nije i ne smije biti riječi tek o »vlasti . . . opredmećenog rada nad živim radom, proizvoda rada nad samim radnikom«, npr. o podređenosti, utilitarizaciji, funkcionalizaciji »opće društvene proizvodne snage« (zna-

nosti i njezine organizacije) u korist nekih, još tako privredno-demokratskih, široko interesno osnovanih, ali relativno osamostaljenih institucija i mehanizama, nego, usporedo s procesom ukidanja radnika u političkoekonomijskom smislu i njegovim prevladavajućim preobražavanjem u slobodnog duhovno-materijalnog, integralnog proizvođača, mora teći proces ukidanja znanosti kao odijeljene, samostalne, nadređene, postvarene snage društva i njezino prevladavanje u slobodnoj (»samosvršnoj«) radnoj znanosti, znanstvenom radu.

Nije, dakle, riječ o »novim« ili »popravljenim« zadaćama »kulturnog sektora« i »poboljšanoj« aktivnosti na njemu, nije, još manje, riječ o podređivanju tog sektora npr. sektoru tzv. materijalne proizvodnje, nije npr. riječ o pretvaranju znanosti, umjetnosti itd. iz sluga kapitala u sluge npr. »udruženog rada«, nego o takvom udruživanju rada koje vodi neposrednom ozbiljenju njegovog društvenog karaktera kao onog »prius« pred svim »izvedenim, sekundarnim modima« (Marx, *Die ethnologischen Exzerptheft*, izd. L. Krader, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, str. 487), nastalim uslijed diobe rada, kakvi su i država, i samostalna ekonomijska struktura, i »kulturni sektor« itd. Riječ je, dakle, o oslobađanju, a ne podređivanju, znanosti itd. kao »djelatnosti koja je sama sebi svrha«, stvaranju slobodnog vremena »kao prostora za ljudski razvoj« (MEW 16, str. 144), kao vremena za »višu djelatnost«. Možda je, u tom kontekstu, potrebno podsjetiti na Marxove riječi: »Čovjeka koji nastoji da znanost akomodira stajalištu koje nije uzeto iz nje same (koliko god ona i mogla biti u zabludi), nego je preuzeto *izvana*, iz njoj *stranih, izvanjskih interesa*, nazivam »prostim« (MEW 26.2, str. 112).

Unutar ocrtanog, za sve nas mjerodavnog i obaveznog horizonta društvene kritike, koji nas djelatno osvještava, trebalo bi da se svagda kreću, ne samo »sektorski« imanentna nego i sam »sektor« transcendirajuća, teorijsko-praktička pitanja, ako hoćemo da se razvijanje socijalističkog samopuravljanja odvija u znaku Marxove revolucionarno-kritičke misli.

Tada se duhovni život ne bi odvijao u produciranju i reproduciranju »kulturnog sektora« ili bi se, najvjerojatnije kao takav, u tom svom povijesnom modu unaprijed samooneogućivao i samoobezvrjeđivao. Tad ne bi došlo do, i u nas prisutne, refilozifikacije Marxove kritičke misli, do njezine reekonomizacije (s »rezultatom«: socijalizam kao »posebna ekonomijska formacija društva«), do njezine sociologističke interpretacije (kvaziprirodna nezavisnost »društvenih odnosa« kao samostalnog, osebičnog entiteta i znanstvenog objekta), do konstruiranja »marksističke« (deskriptivne i normativne) estetike i etike itd. ali ni do prizemnih osobnih ili skupinskih polemika s političkim implikacijama reakcionarne ili pseudorevolucionarne prirode – ukratko: do svega što, naposljetku, znači eterniziranje diobe rada, koja ne samo spriječava uspostavljanje svijeta rada nego i neodgodivo propitivanje povijesne biti rada samog.

Dakle marksistički orijentirana kritika, i »kulturnog sektora« uopće, i pojava i zbivanja na njemu posebno, mora, da bi smisljeno razriješila i odnose unutar tog »sektora« i, što je glavno, radila na priređivanju društvenog prostora za ukidanje diobe, razlike i protuslovlja duhovnog i materijalnog rada, biti usmjerena na ukidanje *svakog* osamostaljenog i postvarenog »sektora« društvenog života, a ne smije učvršćivati i perenirajući konzervirati »sektor«, s eventualnim »kritičko«-»inovantnim« modifikacijama ili ga čak podređivati nekom drugom »sektoru«.

II. BIT RADA

Pitanje o biti rada i iskonsko mišljenje

Koje je misleće pitanje, u razlici spram operativno-kalkulativnog problema, za nas u ovom vremenu značajnije od onog koje nas premješta iz svakidašnjice u bit vremena, smješta nas u njoj, a po njoj, promišljenoj, tek jesmo što smo i zapravo uopće jesmo?

A ipak, manipulativnom zahvatu i podrobnom pretraživanju svakidašnje otvorenog polja bavljenja i poslovanja čini se bit vremena iznimnom temom, takoreći suvišnom, luksuznom. Zasljepljeno, »fetišističko« divljenje unutarsvjetovnim događajima, dostignućima, izumima, ustrojstvima – kratkotrajno i svagda iznova željno zadovoljenja – kao da je zamijenilo *čudenje nad bitnim*, koje se budi iz neiskorijenjiva, kadšto samo na kratko odgodiva pitanja nas o nama kao takvim, pitanja da li doista *jesmo* ili tek tako trajemo, životarimo. Doista biti – a to se skriva iza ekstenziteta i intenziteta našeg bavljenja u svijetu – uključuje u sebi *pitanje o istini, bitku i svijetu*, ali ne prelaženjem preko vremena, shvaćenog samo kao tzv. »realno« življenje, nego *ulaženjem* u vrijeme, smještajem u njemu, ako vremenitost nije samo značaj našeg prolaznog, fragilnog opstanka, čak ni tek za nas moguć obzor bitnog pitanja, nego ako je ona sama značajka onoga što je samo u pitanju, a to je povijesna konstelacija po kojoj jesmo, jednokratno i neponovljivo, mi, baš mi a ne netko drugi, ili, čak, bezlični prosjek kao paslika ničega.

Nema golog, čistog iskustva kad bismo da znamo i smisleno da živimo, nego izvorna svijest o nama, naš izvorni život uključuje promišljanje svega što jest u povijesnom smislu njegovog »jest« – koje nas promišljanje i promišljeno življenje ne izvodi iz vremena nego nas, naprotiv, u njemu raz-polaže kao u sklopu istinske povijesti u kojem prebivamo, jesmo.

Radi života sve je, u *pravom* danas, vrijedno pitanja, ništa nije osigurano za uvijek. Tako, govoreći s Aristotelom, »najviše na uvidu« (*malista eidenai*) uvjetuje najviše na životu.

Uhodane mislene sheme tradicionalnog razumijevanja i takvog življenja – a među njih spada i dihotomija i antinomija vremenskoga i vječnoga – moraju se iz misaonog života samog obratiti u iskonski događaj, zgodu, prigod povijesnog sklopa. Jedina dilema onog koji bi doista da živi, koji bi smisleno i promišljeno da opstane i bude, jest: ili biti u iskonu svega, po njemu, s njim ili besmisleno, nepromišljeno, beživotno trajati!

Iskonski obrat, obrat u iskon, mnogo je više od filozofijskog prevladavanja podvojenosti smisla i zbilje, uzetih osebično. Naše *čudenje* nad onim što znači *biti* ne budi, ne oslobađa onu težnju za mudrošću koja završava u postignutoj mudrosti, tj. apsolutnom znanju onog što apsolutno jest

(Hegel). Na kraju povijesnih mogućnosti koje su, s obzirom na smislenu bistvovanje, predane ničemu, »nihilistične« – nije nam do još jedne filozofije koja bi nam, s onu stranu »realnosti«, »fizičkoga«, meta-fizički nadomjestila problematični smisao, nego nam je – u situaciji realiziranja tradicionalnog kova smisla, koje se već svugdje i svagda zbiva – do *obrata* u skrivenoj zbiljnosti same zbilje, u stvarnosti samoga stvarnoga, a on traži *osnovnije*, tj. *živomije* mišljenje nego što je bila filozofija sa svojim odlukama koje su nam, čak i kad ih nismo svjesno prihvaćali, predodredile ovakvo trajanje i životarenje na kojem se baš budi otpor spram onoga što je uhodano radi još-nepromišljenoga, možda: ne-pro-hodnoga.

Avantura mislećeg života vezana je uz obrat u povijesti. Naše čuđenje nas ne vraća filozofiji, nego revolucionarnom traganju za *iskonom* životnog svijeta. Put do njega vodi kroz nihilističku realizaciju filozofije, nikako mimo nje. Nihilističko je to ozbiljenje, dakako, ne u smislu odbacivanja, napuštanja, nipodaštavanja filozofije, nego, naprotiv, u smislu krajnje *filozofikacije* stvari, tj. pune, reflektirane realizacije, koja čini da *ništa nije* s iskonom života, s iskonskim životom, kao da se on rastvorio u realističkoj konstrukciji. No jednostavno iskustvo istine, nasuprot realističkoj konstrukciji, valja tek naučiti! Učenje ove vrste traži ulazak u konstrukciju, ne dopušta njeno izbjegavanje.

Svijet rada, koji zamjenjuje, nadomješta i nadoknađuje onostrani metafizički svijet i ovostranu puku svakidašnjicu uvođenjem transcendentnoga u imanentno, *prethodna*, *preduvjetna* je tema revolucionarnog, životnog mišljenja. Da bismo ušli u *bit* rada, valja nam sasvim pažljivo, tj. odgovarajući, pogodno i podobno promišljati nauk onog učitelja koji je *oslobođenje rada*, daleko od puko ekonomijske, socijalno-političke dimenzije, učinio temom-stvari svojeg mišljenja. *Ne* kroz *filozofiju* rada, kakva je Hegelova, nego kroz *tehnologiju* rada, kakva je Marxova misao, vodi put do nama opredijeljenog iskonskog zbivanja.

Začudni, ponajprije nam strani, izabrani naslov »tehnolo–logika« – kao naslov za mišljenje u epohi realističke konstrukcije – sam ima svoju strogost samo ako ono što pokriva mislimo, nastojimo misliti polazeći ne od tehničkih sprava koje svakodnevno susrećemo niti od neke filozofije tehne i tehnologije od Aristotela do danas, nego ako počinjemo od radnog *djelovanja*, *sabranog do istovetnosti*, od rada koji prevladava prethodno razlučene theoria, praxis i poiesis. Takva misao rada, radna misao, jedini je sugovornik u razgovoru i suborac u preporu oko iskonskog života. U sabranosti do istovetnosti radnog djelovanja, djelanja, i samo u njoj, raste nezaustavljivo, neprigušljivo, neodgodivo djelo, odjelovljivanje iskonske zgone svijeta.

Zato za onog koji bi danas da istinski, promišljeno *bude*, *jedino* pitanje jest: *pitanje o biti rada*.

O biti rada

POLITIČKA EKONOMIJA, POLITIKA I FILOZOFIJA U SOCIJALIZMU

Faktički socijalizam u svijetu, kako u svojim »ortodoksnim«, tako ne manje i u svojim »devijantnim« verzijama – čitavim svojim ekstenzitetom, štoviše, čitavom svojom »logikom« – izložen je djelovanju onih epohalnih, čak i među-svjetovnih snaga, *razumijevanje-prevladavanje* kojih mjerodavan pojam-izraz još uvijek nalazi u Marxovom djelu. Stoga naš pokušaj razumijevanja političke ekonomije, politike i filozofije u socijalizmu moramo započeti analizom ovih triju pojmova s obzirom na četvrti i u njemu prisutnu prozornost cjeline – kako je njihovo razumijevanje sadržano i izraženo u Marxovom djelu.

Podimo pri tome od riječi, koja u ovog revolucionara, ovog misaonog djelatnika na obratu svjetova, figurira najviše i na najznačajnijim mjestima. To je riječ *kritika*.

Ako je u historiji čovječanstva, posebno u duhovnoj historiji, a ovdje u historiji filozofije, Kantova filozofija zabilježena kao kriticizam, jer je insistirala na kritičkoj, ni dogmatskoj ni skeptičkoj upotrebi uma, s većim bi pravom u misaonu povijest, u povijesnu misao ušla Marxova misao kao *kriticizam* koji nema svoju »poziciju« negdje van djelatnosti kritike, u takozvanom dijamatu i histomatu, proleterskoj političkoj ekonomiji i proleterskoj politici s njezinim središnjim pojmom diktature proletarijata (što je sve, dijelom, samo moment njegove kritičke misli, dijelom, interpretativno isforsirana, nametnuta »pozicija«, kako pristalica, tako protivnika). Kao da ona vrst kritike koja je na djelu u Marxa nije *u sebi* »poziciona«, kao da to nije »pozitivni« naziv-ime za *misao koja misli o krizi i iz krize* čitavog jednog povijesnog svijeta. On je govorio o »kritici svega opstojećeg«, u jednom svom vrlo ranom tekstu, u pismu Rugeu septembra 1843.¹

Ovu »kritiku svega opstojećeg« (Kritik alles Bestehenden) ne bi trebalo samo razumjeti kao kritiku »opstojećeg« u ime »zbilje«, u ime »realiteta«, tj. hegelovski: u ime zbiljskog pojma, ideje, kao kritiku »pojave« u ime »biti«, kao kritiku onog što samo tu jest (Dasein) u ime idejom reflektirane »egzistencije«, »zbilje« (Wirklichkeit) – nego i kao kritiku »ideje«, »esen-cije«, »biti«, »zbilje« s pozicija »opstojećeg«, kako bi – i u tome je ta odlučna diferencija spram Hegela – bilo otkriveno i oslobođeno *ono prvobitno, iskonsko, izvorno zbivanje-događanje* koje *prethodi* razdvajanju »ideje« i »pojave«, »zbilje« i »opstojećeg«, »biti« i golog »opstanka« itd. i *omogućuje* ih u onome što su i da uopće jesu – i to ne zato da bi ih sjedinilo

¹ U *Deutsch-Französische Jahrbücher*, MEW 1, Dietz, Berlin, 1958, str. 344.

u »sintezi«, pomirilo razdvojeno, suprotstavljeno i protuslovno – nego da ih kao takve ukine revolucionarnim obratom uvjeta njihove razlike.

Ovo o čemu je riječ, do čega je stalo Marxu, nije *nova* jedna »pozicija« koju bi trebalo da posreduje »kritika svega opstojećeg«, nije uopće tako nešto kao »pozicija«, za koju on već unaprijed zna da je »postavka« onog što je sve postavilo, a da samo nije ničija, pa ni svoja vlastita »postavka«, naprotiv, starije je od starog i novog zajedno, od svake moguće »postavke« i njezinog »postavljanja« jer prvobitnije ostaje na djelu kad sve prolazi – pa i sama pusta eternizacija »opstojećeg«, kao paslika prolaznog.

Zato *kritika s »pozicije«* onog prvobitnog nije ni još tako radikalna polemika s »idejom«–»zbiplom« niti s »opstojećim«, »prividom« i »pojavom«, nije manifestacija neke »pozicije«, nego do riječi došlo iskonsko zbivanje same one krize koja je izazvala razdvajanje »ideje« i »opstojećeg«, »zbiplje« i »privida«, i nije samo *sud* o tome razdvajanju (grčke riječi *krisis* i *kritein* ujedno znače i »razdvajanje« i »sud«) nego je *radanje i rast* sam.

Marxov »kriticizam« je naslov za njegovu nepisanu, nenapišljivu »poziciju«, naime, njegovo »stavljanje na poziciju« *zbivanja i rasta povijesti same*. Stoga on ne kritizira »ideju«, »realitet«, »pojavu« i »opstojeće« jedno drugim, nego svako posebno, i u konfrontaciji jednog drugim traži ono *treće*, koje nije poslije nego *prije* te razlike – pa stoga »ideja«, »realitet«, kad se kritički odnose spram »opstojećeg« i »pojave«, ne kritiziraju ovu »pojavu« i »opstojeće« dovoljno duboko, niti »opstojeće« samo sobom u svojoj »pojavnosti« ovu »ideju«, ovu »zbiplju« dovoljno plitko da bi se u svojoj vlastitosti mogli sobom preneraziti, nad sobom začuditi, sebe kritici podvrći.

O kojoj i kakvoj kritici je riječ, vidjet ćemo analizom onog pojma na koji smjera njegova kritika kako političke ekonomije, tako filozofije, tako politike, kojim pojmom je ta kritika nošena i koji pojam postoji kao znak onog, onakvog rasta kojem bi on da pomogne na oslobađanju. Taj centralni pojam je pojam *rada*, od djela mladosti do posljednjih njegovih spisa. On je, preuzet od Hegela i u mladosti dograđen – pozadina na kojoj se odižu sva razvijanja, sve teze i sva pronađena rješenja.

Pokazati smisleno mjesto (topomaniju) ovoga pojma znači dovoljno duboko promisliti što je Marx, sa svoje kritičke »pozicije« kojoj je do toga rasta, razumio pod socijalizmom i pod odnosom onih triju momenata koji su u naslovu našeg članka.

U *Kapitalu* kaže on: »Jednostavni momenti radnog procesa jesu svrsishodna djelatnost ili sam rad, njegov predmet i njegova sredstva« (*Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin, 1962, str. 193). To je radni proces promatran »nezavisno od svakog određenog društvenog oblika« (l. c., str. 192, usp. str. 57). To nije »rad« u smislu »prvih životinjsko-instinktivnih oblika rada«. Naprotiv, Marx se *metodički* osigurava: »Mi suponiramo (unterstellen) rad u obliku u kojem on isključivo pripada čovjeku« (l. c., str. 193).

Apstrakcija od »svakog društvenog oblika« pokazuje karakter ovog pojma rada: on je daleko više od puke empirijske uopćenosti ili od historijske prosječnosti; u svojoj jednostavnosti, on je *uvjet* za obrazovanje svakog posebnijeg, konkretnijeg pojma rada – kao što je »opća priroda« (l. c., str. 192) rada samog, naime, da producira, »oblikuje« »uporabne vrijednosti«, »uvjet egzistencije čovjeka«, »vječna prirodna nužnost« »posredovanja mijene stvari između čovjeka i prirode« (l. c., str. 57).

Pojam »priroda«, ovdje upotrebljen, je dvoznačan: Prvo, on je kao pojam općenito nužan i važeći za sve »određene« slučajeve rada. (Rekli

bismo, govoreći filozofijskom terminologijom: on je formalno aprioran.) Drugo, on izražava pripadnost svakog ljudskog rada prirodi² (utoliko je materijalno aprioran).

Ono na što se odnosi, što intendira ovaj pojam prirode također je dvostruko: Prvo, »priroda« kao »bit«, »esencija«, »opća priroda« rada, produkcije. Drugo, »priroda« kao princip *kretanja* (eficijentni uzrok) i *oblikovanja* (formalni uzrok)³ i ujedno *svršnost* (finalnost) i sama *tvarnost* (materijalnost) – ukratko: priroda je *genuino isto* što i ljudska djelatnost, ili obratno: ljudska djelatnost je *genuino isto* što i priroda.

Drugim riječima: bit čovjeka – radni proces, ne uključuje samo prirodu kao predmet, nego je sam prirodan, sam je *kao priroda*, sam je, rekli bismo, paradigmatički slučaj prirode. U radnom procesu čovjek je prirodan, jer se, prvo, kao »jedna prirodna moć« odnosi spram drugih prirodnih moći; drugo, jer radi kao sama priroda.

Dvoznačnost pojma »prirode« i dvostrukost onog što je tim pojmom intendirano nisu ni ekvokacija ni konfuzija – antropologijsko-kozmijska povezanost, jedinstvo i razlika, počivaju na ontologijskoj specifičnosti čovjeka da mu je njegova »esencija«, njegova »priroda«, njegov »uvjet egzistencije« da *radi* kao priroda. Rad stoga nije ništa drugo, nego razvijanje »potencija koje spavaju« u prirodi (l. c., str. 192). Drugim riječima, priroda u smislu cjeline svih stvari (svih bića) i čovjeka (u smislu jednog, ali navlastitog bića u toj cjelini) – *jesu priroda koja producira, koja radi*. Prirodu u smislu cjeline bića, spram koje se čovjek odnosi kao spram svog »radnog predmeta«, zove Marx »zemljom« (Erde) – »zemlja . . . kao opći predmet ljudskog rada« (l. c., str. 193) – razlikujući je od »sirovine« (Rohmaterial). Dok se prva, »zemlja« ovdje nalazi bez njegove su-radnje (Zutun)« (l. c., str. 193), druga je »tako reći filtrirana ranijim radom« (ibid.), tj. na drugoj čovjek *su-rađuje*. Iako su i jedna i druga »predmeti rada«, spram prve se čovjek u radnom procesu odnosi samo tako da njezine »stvari« (Dinge) odriješava »od njihove neposredne povezanosti sa zemljinom cjelinom« (ibid.), dok se spram druge odnosi tako da predmet rada (»zemlju« kao opći predmet) *mijenja* radom. »Sirovina je«, kaže Marx, »predmet rada čim je već iskusio preinaku (Veränderung) posredovanu radom« (ibid.).

Zemljine stvari i prirodna bića kao takva, dakle ne kao »sirovina«, jesu »od prirode zatečeni predmeti rada« (ibid.). Koliko je rečenica gramatički jednostavna, toliko je *misaoni zadatak, pitanje*. Ova isprva začudna rečenica: »od prirode zatečeni predmeti rada« znači da su stvari s obzirom na rad čovjeka koji se spram njih odnosi, sjetimo se, kao »prirodna moć«, već *kao takve*, per se, *same sobom predmeti* rada. One to mogu biti samo zato što su to *o sebi* za prirodu kao takvu koja producira, koja sama radi – jer čovjek radi tako kao što »priroda producira«. Na jednom mjestu u svojim *Ekonomijsko-filozofijskim rukopisima* iz 1844.⁴ kaže Marx da čovjek producira tako da »reproducira čitavu prirodu«, tj. izvornu produkciju prirode same. Čovjek samo »razvija« (entwickelt) njezine »potencije«, nešto, dakle, što je kao takvo u *njoj* sadržano. I zato što je priroda prirodne cjeline, zato

² Čovjek u procesu rada »suprotstavlja se prirodnoj stvari samoj kao jedna prirodna moć« (l. c., str. 192).

³ »Čovjek može u svojoj produkciji postupati samo kao sama priroda, tj. samo mijenjati forme stvari« (l. c., str. 57).

⁴ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 517.

»konsumacijskih sredstava« – »svatko prema svojim sposobnostima, svakom prema njegovim potrebama« (ibid.) – za koju raspodjelu Marx dobro zna da je »samo posljedica podjele produkcijskih uvjeta« (l. c., str. 22), koja je opet »karakter samog načina produkcije« (ibid.), nego, dakle, i *novi način produkcije*, novi odnos čovjeka spram svega što jest, kao i spram onog što je u svemu što jest na djelu *omogućujući* ga, novi odnos koji ne može biti samo u *kvantitativnom* rastu produktivnih snaga »prve faze« komunističkog »društva«, »kako ono baš proizlazi iz kapitalističkog društva, dakle u svakom pogledu, ekonomijski, ćudoredno, duhovno, još su uza nj priljubljeni madeži starog društva« (l. c., str. 20), nego jednu novu bazu, jednu »svoju vlastitu osnovu« (*Grundlage*) (ibid.), na kojoj produktivne snage ne samo svojim kvantitativnim rastom nego svojim novim *kvalitativnim* određenjem znače novu epohu, nov odnos koji nije implicite sadržan u onome što Marx zove jednostavnim »elementima«, jednostavnim momentima rada. Rad koji je, kao »uvjet egzistencije čovjeka«, kao »vječna prirodna nužnost«, sam sobom »prva životna potreba«, kako kaže u *Kritici gothskog programa* (l. c., str. 21: das erste Lebensbedürfnis), a ne samo »sredstvo za život«, taj rad, čiji su jednostavni momenti u svim klasnim društvima razdvojeni, posebno u kapitalističkom načinu produkcije, te se individuumi nalaze u »ropskoj podređenosti . . . pod podjelom rada« (ibid.) – taj rad mora biti ponovo postavljen, uspostavljen, točnije: *uopće uspostavljen u svojem jedinstvu i jednostavnosti* da bi se kao pitanje svih pitanja uopće mogao iskusiti i time, u »komunizmu«, koji je »nužni lik i energički princip najbliže budućnosti, ali nije kao takav cilj ljudskog razvoja« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, str. 546), unutar komunizma osloboditi moglo nešto *fundamentalnije i jednostavnije od čovjeka-radnika u svijetu rada, čovjek većeg i ujedno skromnijeg* dostojanstva i životnog prava (pravog života) nego što je ono »jednako pravo«⁹ s njegovim mjerilom-radom, za koje Marx kaže – da je pravo nejednakosti jer su »nejednake individue mjerljive samo jednakim mjerilom ukoliko se podvode pod jednako gledište (Gesichtspunkt), shvaćaju samo s jedne određene strane, npr. u danom slučaju, promatraju samo kao radnici i u njima se ništa ne vidi, od sveg se drugog apstrahira«.¹⁰

Ovakvo pravo je »neizbježno u prvoj fazi komunističkog društva«, kaže Marx na istom mjestu. jer se čovjek, individui javljaju uopće samo kao radnici. (»Nitko ne može ništa dati osim svog rada . . . s druge strane, ništa ne može preći u vlasništvo pojedinca osim individualnih sredstava potrošnje«, l. c., str. 20.)

Četiri godine prije toga (april-maj 1871), Marx je smatrao, promišljajući Komunu, tu »konačno otkrivenu političku formu pod kojom se moglo izvršiti ekonomsko oslobodenje rada« (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW 17, Dietz, Berlin, 1962, str. 342), da »kad je jednom rad emancipiran [tj. »oborena ekonomijska osnova (Grundlage) na kojoj počiva postojanje (Bestand) klasa i klasna vladavina«], svaki čovjek postaje radnik, a produktivni rad prestaje biti klasno svojstvo« (ibid.). »Produktivni rad«, koji je nužno zlo [Marx upotrebljava u *Kapitalu I* (l. c., str. 532) termin »peh«, »smola« onoga koji je zastupnik toga rada] postaje sad produktivan u onom jednostavnom: elementarnom smislu riječi u kojem rad stvara produkte.

⁹ »Jednako pravo je . . . još uvijek – po principu – građansko pravo . . .« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, str. 20).

¹⁰ L. c., str. 21.

Ekonomijska osnova suvremenih klasa i klasne vladavine je *specifični način* produkcije, *kapitalistički način* proizvodnje, točnije: *način produkcije kapitala*, koji, s jedne strane, počiva na *razdvojenosti radnika* od sredstava za rad i život – što je svojstveno svim »civilizacijskim« načinima produkcije – dok je, s druge strane, za razliku npr. od robovskog i feudalnog tipa produkcije i rada, njihova specifičnost, njihova produktivnost u tome da stvaraju *višak vrijednosti*, da *oploduju kapital*, zbog čega kapitalistički način proizvodnje znači ujedno ekonomijsku i proizvodnu *ekspanziju, tendencijski neograničenu*, jer proizvodne snage uopće jesu *kapitalove* proizvodne snage, a njegova žed za viškom vrijednosti je načelno neutaživa.

Drugim riječima, kad dođe do spajanja kapitala i produktivnih snaga tako da se produktivne snage javljaju kao produktivne snage kapitala, onda rast produktivnih snaga načelno i principijelno, po tendenciji, nema kraja. Ona su rast proizvodnih snaga, jednako kao i produkcija viška vrijednosti koja se odvija u neposrednom jedinstvu s njime i samo kroz njega može odvijati, neograničeni. To je, također, jedan tok misli koji valja dobro promisliti, kad se naprećac hoće zaključiti, pokatkada na osnovi imanentnih razloga kapitalskog načina proizvodnje, na nemogućnost razvoja proizvodnih snaga u okviru kapitalizma.

Stoga nije specifičnost »zdužene« (genossenschaftliche) (usp. MEW 17, str. 343; MEW 19, str. 19) »produkcije«, »zduženog društva utemeljenog na zajedničkom dobru nad sredstvima produkcije« (MEW 19, ibid.), samo odstranjivanje tzv. anarhije u proizvodnji, tj. »reguliranje nacionalne produkcije prema zajedničkom planu« (MEW 17, str. 343), što je već postalo u ovom ili onom obliku svojstveno razvijenom kapitalizmu¹¹ – nego uopće u tome, da »podruštvovaljeni čovjek, asociirani producenti, svoju mjestu stvari s prirodom racionalno reguliraju, dovode pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da ona njima vlada kao slijepa sila; da je vrše s *najmanjim utroškom snage i pod uvjetima koji su najdostojniji i najadekvatniji ljudskoj prirodi*« (*Kapital III*, MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, str. 828, podcrtao V. S.). Dakle, nije riječ ni o rastu proizvodnih snaga, ni o planiranju kao specifičnosti, nego, o *takvom* kontroliranju i reguliranju »mjene stvari« = »proizvodnog procesa« između čovjeka i prirode koje je reguliranje i kontroliranje najadekvatnije i najdostojnije »ljudske prirode«.

To valja naglasiti u momentu kad ekspanzivnost modernog kapitalizma

¹¹ Engels je jednom prilikom, u junu 1891, s pravom pisao: »Poznajem kapitalističku produkciju kao društveni oblik, kao ekonomijsku fazu: kapitalističku *privatnu* produkciju kao pojavu koja se događa ovako ili onako unutar te faze. Produkcija putem pojedinačnog poduzetnika . . . postaje sve više iznimka. Kapitalistička produkcija putem *akcijskih* društava nije više privatna produkcija, nego je produkcija za asociirani račun mnogih. Pa kad prelazimo iz akcijskih društava trustovima koji vladaju i monopoliziraju čitave grane industrije, ne prestaje ovdje samo *privatna produkcija* nego i odsutnost plana (Planlosigkeit)« (MEW 22, Dietz, Berlin, 1963, str. 231–232).

Što je Engels u svojim bilješkama uz *Nacrt erfurtskog programa* znao, mnogi »marksisti« još uvijek ne znaju, jer misle da je specifičnost socijalističkog načina produkcije u njegovom planiranju: planiranje je jedna karakteristika kapitalizma koju je Engels vidio davno prije onih radova koji su omogućili sagledavanje tzv. najviše faze kapitalizma, »imperijalizma« itd.

Kakvu ulogu, međutim, igra »plan«, »upravljanje stvarima« i »vođenje procesa produkcije« u Engelsovoj »dedukciji« situacije određene »proleterskom revolucijom« sasvim je jasno, razgovjetno iz npr. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19, Dietz, Berlin, 1962, str. 224, ali i uopće str. 212–228. Mislimo da je u tom pogledu, bar što se tiče slobode u »carstvu nužnosti«, on potpuno jednodušan s Marxom.

ili tzv. neokapitalizma, kasnog kapitalizma,¹² ekspanzivnost njegovog rasta produktivnih snaga, djeluje tako na čitav svijet da se on orijentira prema tempu, ciljevima rasta ovog »društva obilja«, ovog »društva konzumenata«. Kad kapitalizmu, po Marxu, nije stalo do najadekvatnijih uvjeta, najdostojnijih s obzirom na »ljudsku prirodu«, *kako stoji u tom pogledu sa socijalizmom?*

Sloboda ovdje, tj. »u sferi zaprave (eigentliche) materijalne produkcije« (u »carstvu nužnosti«, tj. u carstvu hrvanja (Ringen) s prirodom »radi zadovoljenja potreba«) *nije naprosto razvoj proizvodnih snaga*, nego takav razvoj koji se može uskladiti s »ljudskom prirodom«, razvoj koji ne tangira njezino dostojanstvo, koji ne dovodi u pitanje *najfundamentalniju potrebu* čovjeka, koju je upravo razvijeni kapitalizam pervertirao, upravo »kapitalizam obilja« izobličio, naime, potrebu čovjeka da bude čovjek.

Prije nego razmotrimo što sad za Marxa znači »ljudska priroda«, i u čemu je njezino »dostojanstvo«, što, dakle, zapravo za njega znači biti čovjek, potrebno je da još detaljnije promislimo »prvu fazu komunizma« s obzirom na jednostavne i apstraktne momente, elemente rada.

Zadržali smo se, u početku, na tekstu iz *Kapitala I* (MEW 23, str. 192–200) pod naslovom »Proces rada« u kojem Marx, analizirajući nešto na prvi pogled, za obično i prosječno razumijevanje, jednostavno čak možda banalno, *dobiva*, rezimirajući pred-društveni karakter rada (ili karakter rada »podjednako zajednički svim društvenim oblicima«, l. c., str. 198)¹³, pred-ekonomijski karakter rada – logičko, točnije, *onto-logičko* i, bez rezerve rečeno: *metafizičko* – iako njemu samome kao takvo neproblematično – *ne samo mjerilo za razumijevanje* razvijenih načina produkcije, specijalno produkcije kapitala, *nego i*, naročito, kad se promisle odgovarajuća mjesta npr. *Kritike gothskog programa – mjerilo kritike* političke ekonomije, *kritike* kapitalističkog načina produkcije, *kritike* »građanskog društva« uopće¹⁴ – da, *kritiku svega što opstoji* unutar načina produkcije koji rastvara jednostavni proces i njegove momente međusobno suprotstavlja i subsumira ih onome što Marx zove »mrtvim radom«, tj. sredstvima za rad i predmetu rada (produkcijским sredstvima).

To kritičko mjerilo je Marx dobio u opisu jednostavnih momenata, elemenata radnog procesa.

Jednostavni proces rada ujedinjuje, po Marxu, rad »glave i rad ruke« – on je, da tako kažemo, psiho-fizički, duhovno-materijalno neutralan. Kako Marx ovu neutralnost kao *uvjet* svakog društveno-ekonomijski, historijski (dodajmo: empirijski uopće) odredljivog rada navlastito ne promišlja s obzirom na »prirodu« takvog pojma i karakter onoga što taj pojam intendirira – javlja mu se jednostavni proces rada otjelovljen u individualnom radniku, misli on da ga opisuje po modelu *individualnog radnika*: »Ukoliko

¹² Usp. E. Mandel, *Der Spätkapitalismus. Versuch einer marxistischen Erklärung*, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, osobito 6. i 12. poglavlje, načelno; str. 199, primjedba 55.

¹³ »Nije nam stoga bilo nužno prikazati radnika u odnosu spram drugih radnika. Čovjek i njegov rad s jedne, priroda i njezine stvari s druge strane – dostajali su« (l. c., str. 198–199).

¹⁴ Ovo »građansko društvo« nije historijsko-sociologijski ograničeno, nego ima upravo ono značenje »sistema potreba« i zadovoljenja tih potreba, onoga »bogatstva« na djelu o kojem govore kako klasici političke ekonomije: Smith i Ricardo, tako Hegel i Francuzi 18. st., kako Marx kaže na jednom mjestu (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 12, Dietz, Berlin, 1961, str. 8).

je radni proces čisto individualan sjedinjuje isti radnik sve funkcije koje se *kasnije odvajaju*«, kaže Marx (*Kapital I*, MEW 23, str. 531).

Ovo »kasnije« je karakteristično: kao što se »jednostavnost i neutralnost rada«, nezavisnost (»promatranog«) od njegovih povijesnih oblika« (ibid.) otjelovljuje u *individuu*, tako se »kombinirani radni personal« (ibid.) – radnik u odnosu s drugim radnicima – društveni karakter rada određuje *temporalno neutralno* kao kronologijski »kasniji«.

Distinkcija »ranijeg« (individualnog) i »kasnijeg« (društvenog) karaktera rada pokriva distinkciju individualno-kolektivno *neutralnog* rada i rada individualno, odnosno – kolektivno određenog. Sam Marx (još u jednoj bilježnici s tekstom iz augusta-septembra 1857), naravno, dobro zna da su pojmovi (»individuum« i »kolektiv«) korelativni. »Čovjek je u doslovnom smislu *zoon politikon*«, kaže on u *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie* (Dietz, Berlin, 1953, str. 6), »ne samo društvena (gesellig) životinja nego životinja koja se može odijeliti (učiniti pojedinačnom, sich vereinzeln) samo u društvu« i da se *baš* »ranije« (tj. »što se dublje vraćamo u povijest«), »to više individuum, stoga i producirajući individuum, pojavljuje kao nesamostalno, pripada nekoj većoj cjelini« (ibid.). Pa ipak, skoro deset godina kasnije, *individualni* radni proces ispada »raniji« spram *društvenog* kao »kasnijeg«. *Ovo nije slučajno*: to je posljedica *neproblematičnosti* opisa jednostavnog radnog procesa, kao i *neproblematičnosti* »prirode«, »ljudske prirode«, »prirodne nužnosti«, »vječnog uvjeta egzistencije«, itd.

Distinkcije *različitih* dimenzija postaju distinkcije *unutar* jedne dimenzije: spekulativno postaje empirijsko, empirijsko postaje spekulativno, *povijesno* u smislu »jedne jedine znanosti« za koju Marx zna, naime, »znanosti povijesti«, kako kaže u *Njemačkoj ideologiji* (MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 18), postaje *povijesno* u smislu historiografijsko-empirijski utvrđljivog, kronologijski odredljivog – a ovo opet, jer je *povijesnost* ovog povijesnog ostala netematizirana i, u bitnom smislu, nepromišljena, pokazuje svoj karakter spekulativnog »prije«, »ranije« i »a priori«.

Rad u razvijenom, konkretnom obliku je empirijsko-povijesno utvrđljiv, rad u jednostavnom obliku, »produkcija materijalnog života samog« (l. c., str. 28), jest, kako tamo kaže: »temeljni uvjet svake povijesti« (ibid.), dakle, *pretpostavlja* povijesno razumijevanje. Da je rad u jednostavnom obliku, doduše, rezultat »kasnije«, »povijesno razvijene« »apstrakcije«, a svojoj »ekonomijskoj« jednostavnosti, kad do nje dode, »isto tako moderna kategorija kao i odnosi koji stvaraju ovu jednostavnu apstrakciju« (*Grundrisse* . . . , str. 24). Marx dobro zna. No ova historijska, historiografijski utvrđiva geneza *ne* odlučuje o *logičkom*, tj. *onto-logičkom prius*, o onom »prije« rada – naprotiv, taj »povijesni čin« (*Deutsche Ideologie*, MEW 3, str. 28) uopće omogućuje »svaku povijest«, svako konkretno određenje u empirijskom smislu, pa je, stoga, »ono *prvo* pri svem povijesnom shvaćanju da se ova temeljna činjenica (Grundtatsache) promatra u svojem čitavom značenju i svojoj protežnosti i da se dade da dode do svog punog prava« (ibid., podcrtao V. S.).

No ova »prva pretpostavka svake ljudske egzistencije, dakle, i svake povijesti« (ibid.), ova »temeljna činjenica«, ovo »prvo« ostaje za Marxa u svojoj evidentnosti nešto neproblematično tako da njezina *povijesnost*, *vlastita povijesnost* ove »temeljne činjenice« s *onu stranu svake empirijske konkretne povijesti*, uopće Marxu ne postaje pitanje. Čini se da je dovoljno utvrđena time što je *deriviranost* tzv. produkcije svijesti *reduktivno* poka-

zana u svom »zbiljskom«, »činjeničnom«, »materijalnom«, »osjetilnom«, »objektivnom«, itd. *podrijetlu* te u svojoj apsolutno-historijskoj samostalnosti i pretenziji, vezanoj uz tu samostalnost, demaskirana kao »ideologija«, tj. kao »kriva svijest« (falsches Bewusstsein) s »prirodnim« porijeklom u konstelaciji »produkcije«, još konkretnije: »podjele rada«. Kad je ova jednom reducirana na »osnovnu činjenicu«, na »prvu pretpostavku«, na sam »životni proces«, na ono »pozitivno« od čega valja poći, na ono »prvo« što je »temelj svake povijesti«, izgleda, u svojoj reduktivnosti, kao opravdanje ovog »prvog« pa prvo može ostati netematizirano. Da ovdje nije riječ samo o »filozofiji«, koja traži nekakav naročiti »napor apstrakcije«, nego o procesima koji usudno djeluju među ljudima našeg vremena, već je jasno iz rečenog.

Pitanje je, dakle, samo u *odnosu* jednostavnih elemenata, jednostavnih momenata radnog procesa, u uspostavljanju njihove *jedinstvenosti*, u uspostavljanju »prirodnog« odnosa, tj. odnosa koji odgovara »prirodi« radnog procesa. To je »problem« kako ga vidi Marx.

Čovjek u tom radnom procesu »prirodno« je individualno-kolektivno neutralan. Društveni karakter rada samo je artikularni i na pojedince raspodijeljeni karakter jednostavnog rada. »Produkt rada mijenja se uopće iz neposrednog produkta individualnog producenta u društveni, u zajednički produkt cjelokupnog radnika« (pitanje je – kojeg reda i koje dimenzije je ova apstrakcija »cjelokupni radnik«?) – »to jest kombiniranog radnog персонала čiji članovi stoje bliže ili dalje rukovanju (Handhabung)« (*Kapital I*, MEW 23, str. 531). Je li to eksplikacija »cjelokupnog radnika« kao nosioca čitavog tog procesa? Pojedini radnik samo je »organ cjelokupnog rada«, i, sada dolazi ono odlučno: »Gornje iskonsko određenje produktivnog rada¹⁵ izvedeno iz same prirode materijalne produkcije, ostaje svagda istinito za cjelokupnog radnika, promatranog kao cjelokupnost. Ali ono ne važi za svaki od njegovih članova uzetih pojedinačno« (l. c., str. 531–532).

Ono do čega je Marxu stalo nije toliko da uz pojedinca, uz individuuma veže jedinstveni, jednostavni proces rada, nego samo da ukine »neprijateljsku suprotnost« momenata rada. *Ukidanje podjele rada*, o kojem govori kroz čitavo svoje djelo, a koje zadaje toliko brige sociolozima i onima koji se bave specijalnom »znanošću o radu«, nema, u prvom redu, značenje ukidanja raščlanjenosti rada unutar »cjelokupnog radnika«, nego samo značenje ukidanja *međusobno neprijateljski protuslovnih* elemenata jedinstvene i jednostavne produkcije, jedinstvenog procesa rada. »Unutar združene . . . društva producenti ne *razmijenjuju* svoje produkte; jednako malo se ovdje rad primijenjen na produkte pojavljuje kao *vrijednost* ovih produkata, kao njima obuzeto stvarno (sachliche) svojstvo, budući da sada, nasuprot kapitalističkom društvu, individualni radovi ne egzistiraju kao sastavni dijelovi cjelokupnoga rada *zaobilazno*, nego neposredno« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, str. 19–20).

»Kapital« i nije ništa drugo nego taj »zaobilazni« put na kome »cjelokupni radnik« egzistira, kao što i »rad« u strogom smislu, tj. u ekonomijskom smislu riječi, nije drugo, nego onaj odnos, i ujedno stvar, koji se »personificira« u radniku kao empirijskom pojedincu i koji »okolnim

¹⁵ Navedeno u početku, naime da je to takav rad koji proizvodi proizvode i da je djelatnost, s obzirom na taj rezultat u kome se proces rada gasi, produktivna djelatnost, produktivni rad, kao što su i sredstva za rad i predmet rada produktivna sredstva.

putem« pokazuje da empirijski pojedinac pripada u cjelinu »cjelokupnog radnika« (Gesamtarbeiter).

Riječ je dakle o »*prirodnom*« modu radnog procesa u kojem su a priori, bez obzira na faktičnost, ili bolje: u faktičkoj tendenciji – a ta faktička tendencija stoji onda u znaku empirijskih procesa kao što su automatizacija, automacija i nematerijalni rad, itd. – *nestali suprotnost duhovnog i tjelesnog rada, grada i sela, rada i uvjeta rada* (sredstava za proizvodnju, itd.), *upravljanja i samoupravljanja, individualnog i društvenog razvoja i razvitka, prava i potreba, rada kao »prisile«, kao dužnosti, i rada kao »prve životne potrebe«* (l. c., str. 19–21), *rada kao neprirodnog stanja i rada kao prirodnog stanja, prirode i čovjeka* (potencijalno »isti subjekt, čovječanstvo, i objekt, priroda«, sad su u ovom združenom stanju *aktualno isti*)¹⁶ *jer je a priori nestala suprotnost »uvjeta« i »egzistencije«, »prirode« u smislu »biti« čovjeka i »prirode« u smislu njegovog faktičkog »okoliša«, itd., itd.*

»Zemlja« (u najširem smislu riječi) daje sad doista, po Marxu, »radniku *locus standi*, a njegovom procesu daje prostor djelovanja (Wirkungsraum)« (*Kapital I*, MEW 23, str. 195). Odnosi u proizvodnji, i sami bitno jednostavni, direktni, postaju neposrednim momentom produkcijom procesa, ne odvajaju se od njega i ne podređuju ga sebi »okolnim putem«, »ostvarujući se« i onda »se personificirajući«, nego su *jedno* s produktivnim snagama. To nije sklad, nego *identitet* odnosa i snaga produkcije. Samo na temelju toga Marx je mogao tvrditi da su produktijski odnosi (i klase), sami *već uvijek* (revolucionarno a priori) produktivna snaga¹⁷.

To je u općim obrisima »viša faza« komunističkog »društva«, tj. sad *aktualno* »ljudskog društva«, kako kaže na jednom mjestu u svojim tzv. *Pariškim rukopisima*¹⁸, strožije rečeno, *ne »društva« ili agregata individua, nego »čovjeka« koji je jedno te isto s »prirodom« u apriorno-spekulativnoj dimenziji i ujedno je »asocijacija neposrednih proizvođača«, »družba (Verein) slobodnih ljudi«, (Kapital I, MEW 23, str. 92), da bi tako onu apriorno-spekulativnu dimenziju ujedno pomirio u empirijsko zajedničkoj relaciji.*

Tönniesova utjecajna, mnogo diskutirana, za mnoge neprilična distinkcija: »Gesellschaft« i »Gemeinschaft«, »društva« i »zajednice«, kao što to Tönnies sam priznaje, ovog je porijekla iako je, kao »čisto sociološki«, povijesno ispražnjena. Marx za ovu zajednicu voli upotrebljavati i u *Kapitalu* i dr., kao i Engels u svojim spisima, stari njemački izraz »Gemeinwesen« – zajedništvo ili općina, u primarnom smislu riječi. (A, sjetimo se, »Gemeinwesen« je i njegov posebni prijevod francuske riječi »Commune«!).

Oboje: Ovaj »čovjek« koji je »priroda« i ujedno »asocijacija neposrednih proizvođača«, »družba slobodnih ljudi« – jest *jedno*, kao što »bit« i »pojava« bivaju jedno, kao što se »bit« pojavljuje, a »pojava« je bitna.

Čovjek, uzet sa svojim prirodnim produžetkom, kako kaže na jednom mjestu u *Kapitalu*¹⁹, ponavljajući ono što je ranije, još 1844, govorio u

¹⁶ Usp. *Grundrisse* . . . str. 7.

¹⁷ »Od svih instrumenata produkcije najveća produktivna snaga je sama revolucionarna klasa« (*Bijeda filozofije*, MEW 4, Dietz, Berlin, 1959, str. 181).

¹⁸ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, str. 546.

¹⁹ Usp. *Kapital I*, MEW 23, str. 194: »Predmet kojeg se radnik neposredno domogao . . . nije predmet rada, nego sredstvo rada. Tako samo ono prirodno postaje organ njegove djelatnosti, organ koji on dodaje svojim vlastitim tjelesnim organima, produžavajući svoj prirodni lik . . .«

svojim *Ekonomijsko-filozofijskim rukopisima*²⁰, čovjek uzet sa svojim prirodnom stajalištem, sa svojim »poljem posla« (Field of employment) (*Kapital I*, MEW 23, str. 195), s »prirodom«, sam »prirodna moć« jest *supstancija* (pod-stoj) – *subjekt* prirode (u svim prije opisanim značenjima), *njezina* osebičnost i zasebičnost (An – und – für – sich – sein), drugim riječima, sa svom svojom strogošću: *apsolutni rad radnika u svijetu rada* (nota bene:) rada koji je duhovno-materijalno neutralan, koji logički prethodi ovim i drugim distinkcijama, i *aktualizira* se, ozbiljuje se u, razvojem produktivnih snaga i produktivnosti samog rada (u užem smislu riječi) određenom, svakoputnom empirijskom obliku.

Tehnologija (u strogom smislu, ne samo u smislu primijenjene znanosti) postaje »antropologija« i »kozmiologija«²¹ – da ne bismo rekli i »teologija«, jer i zato ima osnova u tekstovima njegovih *Pariških rukopisa*²², npr. u problematici »samostvaranja« – jer je, prije svega, kako to velika industrija empirijski pokazuje, *analitika rada* produkcijskog procesa (*Kapital I*, MEW 23, str. 510). Analitika rada pak je, s obzirom na gore izvedeno, *ontologija*. Za Marxa, kao i za Hegela, opća i specijalna metafizika dijalektički su *isto*, jedanput »apsolutnim pojmom« = »idejom«, drugi puta »Radom«. Tako »komunizam« u jeziku empirijsko-historijskom, socijalnom, ekonomijskom, političkom, pa i prirodnoznanstvenom, izriče *intenciju*, ne oblik, Hegelove *dijalektike cjeline*, kako je Marx *in nuce* supponira već pri jednostavnim određenjima rada. U tom pogledu »komunizam« je *realizacija* filozofije (ontologije-metafizike) u ukinutom obliku, realizacija koja pretpostavlja *kritiku* filozofije kao filozofije, kao i *kritiku* političke ekonomije (s njezinim centralnim pojmom rada kao stvaratelja vrijednosti; nije slučajno da taj centralni pojam vežu. Marx kao i Engels, posebno uz Smithovo ime, uz ovog »Luthera nacionalne ekonomije«²³ koji je interiorizirao kategorije političke ekonomije), kao i *kritiku* politike (kao misli i kao čina). *Sve troje se može »ukinuti« ako se »realizira« ono za čim to troje ide*. Jednostavni elementi rada jesu djelatnost sa svrhom, predmet, sredstvo, proizvod rada. Taj rad je duhovno-materijalno neutralan, kao što je i individualno-kolektivno o sebi neutralan, te omogućuje sve suprotnosti *kao takve* i ujedno time njihovu *sintezu*. U procesu produkcije kapitala *osamostaljuje* se, na bazi produktivnosti samog rada, na bazi razvoja produktivnih snaga, »zaobilazni«, »okolišni«, »postvareni« svijet odnosa u proizvodnji, te uz njih vezana sredstva produkcije – *u silu nad radom kao procesom oplodnje kapitala, tj. nad »živim« radom u ime »mrtvog« rada, osamostaljuje se* sistem zadovoljenja potreba, bogatstvo itd. u »*ekonomijsku*« sferu, *osamostaljuje se* cjelina na račun dijelova, ljudska »priroda« na račun svoje »egzistencije«, »duhovna« produkcija na račun »materijalne«, »stvaranje« na račun »stvorenog« (ukratko: familija, društvo, država – duh, priroda i logos), na račun *golog rada, pukog rada*, trošenja radne snage u svrhe koje su van nje. Pomiriti ovo odijeljeno, njegovu ekspanzivnost, smiriti, sabrati ga u »prirodu rada«, kako Marx kaže – tome je na putu njegova *kritika* filozofije (koju je vršio, takoreći, od svojih prvih spisa, od svojih predradnji za disertaciju do svih tekstova filozofijski relevantnih) – tome je na putu

²⁰ Usp. MEW. Ergänzungsband, Erster Teil, str. 516. 517.

²¹ Usp. *Kapital I*, MEW 23, str. 510, 512; MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, str. 542–546 i passim.

²² Usp. I. c., str. 544–546.

²³ Usp. MEW. Ergänzungsband, Erster Teil, str. 530.

kritika političke ekonomije (jer njegovo djelo je *kritika* političke ekonomije, naravno, kritika koja je moguća samo time što je razvila imanentne mogućnosti političke ekonomije, a nije neka kritika koja bi »zaobilazila« sferu političke ekonomije, ne obazirući se na nju, odmah prelazeći u drugu jednu dimenziju, nije samo tranzeutna nego i imanentna kritika konsekvencija same političke ekonomije, »razvijanje« političke ekonomije; u tom smislu je Marx posljednji klasik političke ekonomije i prvi njezin kritičar²⁴) – tome je na putu *kritika* politike.

Kritika postulira *revolucionarni obrat u odnosu* jednostavnih momenata elemenata rada. »Prva faza komunizma« nije ništa drugo, nego *vršenje* tog obrata u odnosu elemenata iz relacije *samostalnih* relata u *jednostavan, skladan i sukladan* odnos: ona *nije* – i to valja posebno naglasiti i držati pokatkad na pameti kad imamo posla s nekim pojavama našeg života – čuvanje autonomija i kompetencije »sfera« (posebnih »sfera« ekonomije i politike i filozofije) – koje su makar u perverznom obliku *postavljene* već samim kapitalizmom, razvijenim kapitalizmom, *u pitanje* s obzirom na svoju autonomnost i »samokompetentnost«²⁵ – još manje je ona *svodenje* jedne »sfere« na drugu i drugih na jednu (bilo ekonomije, bilo politike, bilo filozofije), nego je *obrat odnosa* među njima u *jedinstvo i jedinstvo*, u »ukinutu« njihovu »realizaciju« u jednostavnom procesu rada, kako on lebdi Marxu pred očima. *Stoga ni jednod trojeg ne može iskonski nestati dok se ne »ostvari«, »ozbilji« sve troje*. Ne može se ukinuti ekonomija, a ostaviti politika i filozofija, ne može se ukinuti politika, a ostaviti ekonomija i filozofija, ne može se ukinuti filozofija, a ostaviti ekonomija i politika. Ovo može izgledati vrlo plauzibilno, da, banalno: bolje bi bilo ako bi ostalo *pitanje* kroz čitavu tzv. prvu fazu komunizma! Riječ je uopće o svim »*diobom rada*« izazvanim »regijama«. Uostalom, panekonomizam npr. izaziva panpoliticizam i panideologizam ne manje od samog panpoliticizma itd. Ne mislimo nikako samo na historijski slučaj »staljinizma«. Uopće valja reći: Ako su npr. »klase« rezultat načina produkcije – one ne mogu nestati prije načina produkcije koji ih evocira, koji ih traži, koji se u njima »personificira«, a s njima ni »država«, ni samostalna politika, ni filozofija, ni, ukoliko – ideološki karakter svih oblika tzv. nadgradnje, pa ni »nadgradnja« u svojoj »arhitektonskoj« određenosti, tj. u »nadgrađenosti«, u »super-strukturalnosti«.

Prilika da ni jedan od tih momenata ne može nestati dok se ne *uspostavi* onaj opisani (i, pod *danim* uvjetima opisani²⁶) »jednostavni« način produkcije, *to može dovesti* (i fiktički neprestano dovodi u socijalizmu, koji svugdje u svijetu stoji nasuprot kapitalizmu, ne samo granično i prostorno: u »okruženjima«, nego *proizlazeći* iz samog kapitalizma, pa *kao* socijalizam u *sebi samom* stoji vis à vis kapitalizma) – *do odgađanja »ozbiljenja«* jednostavnog, jedinstvenog i jedinog procesa rada. Pogotovo se to mora zbivati kad se uzmu u obzir ekonomijska i tehnološka ekspanzivnost modernog kapitalizma. S njegovom ekspanzivnošću nije dana samo šansa ozbiljenja »više

²⁴ U kontekstu izradbe *Priloga kritici političke ekonomije, Kapitala* i rukopisa poznatih pod naslovom *Osnovni obrisi uz kritiku političke ekonomije (sirovi nabačaj)*, Marx je 22. februara 1858. pisao Lasselleu: »Rad, o kojem se ponajprije radi, jest *kritika ekonomijskih kategorija* ili if you like, sistem građanske ekonomije kritički prikazan. To je ujedno prikaz sistema i u prikazu *kritika sistema*« (MEW 29, Dietz, Berlin, 1963, str. 550).

²⁵ Usp. *Bit kulture u socijalizmu*, ova knjiga, str. 195 i dalje.

²⁶ Usp. ovaj tekst str. 65, i članak »*Kulturni sektor*« i *duhovni bitak*, ova knjiga, str. 180–192.

faze« komunizma, pa ni samo šansa odgađanja tog ozbiljenja, vremenski produženi interval koji iskušava čovječanstvo; sad stojimo pred mogućnošću koja se pokatkada i ponegdje sve više »aktualizira«: pred mogućnošću modernom kapitalizmu analogne *pseudo-sinteze* elemenata i momenata jednostavnog radnog procesa, pred mogućnošću »pobjede« Hegela s onu stranu granica njegovog doba.

Proces *degeneracije*, praćen razvojem, bogatstvom, stvarnim i prividnim, može zahvatiti kritičko revolucionarnu »periodu preobražaja«, kako kaže Marx, u *Kritici gothskog programa* (MEW 19, str. 28).

U *principu*, i iz raznih *empirijskih* razloga, može kritika političke ekonomije ne samo ustupiti mjesto nekritičkoj ekonomiji in actu nego »vulgarno« degenerirati u ekonomizam, može kritika filozofije ne samo ustupiti mjesto filozofiji kao takvoj nego degenerirati u privatni ili grupni »nazor na svijet«, isprazniti se od svoje supstancijalnosti i preći u ideologiju u užem smislu riječi, tj. u pseudofilozofiju, može kritika politike ustupiti mjesto ne samo politici koja se u intentio recta prakticira nego operacionalnom manipuliranju masama i politikanstvu.

Šansa ozbiljenja, pa ni njegovo odgađanje, ne smiju se nasukati u bitno-ljudski nekontroliranim procesima pseudosinteze po uzoru na »društvo obilja«. Ova »sinteza« je *pozitivistička*, u jednom višem smislu, u smislu u kojem Marx Hegelu predbacuje pozitivizam²⁷, tj. ostajanje svega pri starom, samo prividno kritiziranom, samo preobraženom, samo dekoriranom, samo osvijetljenom pseudosjajem raznovrsnosti i mnogostrukosti. Da bi »viša faza« uopće uspjela kad za to dođe vrijeme, valja *održavati*, ne sužavati ili reducirati, sve »frontove«, da popuštanje na jednom ne bi dovelo do pseudosinteze. Depolitizacija (katkad skrivena iza sasvim bezazlenog i pozitivnog naslova »deprofesionalizacije«) opasna je kao i desekonomizacija i defilozofikacija, ako jedno treba da ostane na račun drugog dvojeg, ili dvoje na račun jednog, ili nešto slično.

Smisao za *istinsku* sintezu dolazi samo iz onog *k čemu* su ekonomija, politika i filozofija podjednako na putu: iz čistog, *uniformnog svijeta rada*, pod pretpostavkom da je taj svijet rada *kao takav* doista postao *pitanjem* – a nije jednostavno primljen – da je, dakle, anticipatorski u današnjici pozitivno ili negativno *već iskušen*.

Procesi pseudosinteze *deproblematiziraju* svijet rada premještajući ga kao »regulativ« i »postulat« u »budućnost« koja još nije i nikako nije. Samo »zbilja« neodgodivo traži obrat.

Možda je *prikrivanje* baš način apsolutnog osiguranja uspostave (iako, takoreći, u pozadini) svijeta rada. »Carstvo nužnosti«, o kojem Marx govori, u tim raznolikim procesima *prepetuira* se, *eternizira*, ostaje »vječno« u mogućnostima i opasnostima pseudosinteze. *Šansa u ozbiljenju zlorabljuje se odgodom i pseudosintezom*.

Destruktivna dijalektika zajednice,²⁸ kritika kapitala (u svim njegovim regijama) postaje u tom slučaju *konstruktivnom* dijalektikom svijeta rada, koji se u »prelaženju«, u kretanju kao svijet rada ne manifestira, ne pokazuje, nego skriva iza pseudosinteze i time odupire problematiziranju, neće

²⁷ Usp. MEW. Ergänzungsband, str. 581.

²⁸ Usp. našu studiju: »Dijalektika zajednice kao epohalni horizont povijesti«, u: *Bit i suvremenost*, Logos, V. Masleša, Sarajevo, 1966, str. 383–408.

da bude pitanje radikalne kritike koju je inaugurirao Marx u horizontu »rada«.

»Budućnost« se odgađa, možda zato što je svijet rada, ovako neproblematičan, već dominantno prisutan, a da navlastito nije iskušen u svojoj prisutnosti. Stoga danas *nije dovoljno* usmjeravati odnos elemenata procesa rada u pravcu jednostavne jedinstvenosti. Vrijeme je ugroženosti ovog smjera, podesno vrijeme, po-dobnost vremena za pitanje o samom »cilju« – smislu. *Otpornost* kapitalizma svjedoči o tome, da je on *in nuce* »dan« s tzv. »temeljnomo činjenicom«, s »prvom pretpostavkom«, s »temeljnomo uvjetom svake povijesti«, kao i da se u »prvoj fazi komunizma«, u socijalizmu, bije bitka još za nešto drugo nego što je svijet rada. Ovo nešto drugo se ne privodi misli smanjenjem radnog dana, oslobađanjem od rada u materijalnom smislu, automatizacijom i automacijom, povećanjem »slobodnog vremena« itd. Sve to može biti *preobraženo, prisposobljeno, prilagođeno* svijetu rada, ako »jednostavni« proces rada sa svim implikacijama koje smo izložili ne biva *promišljen i povijesno odmjeren nečim što je starije, ranije i prije* od onog »prvog« i »početnog«, što je *prije rada samog*, a da nije nešto ne-radno u smislu: ne-ljudskog, ili čak ljenčarenja nego, naprotiv, omogućuje sve »radno« i »dokono« kao sama njihova *mogućnost*.

Granica kapitalizma i komunizma ide kroz komunizam sam u obje njegove faze: to je ono *temeljno suvremeno iskustvo* čovjeka koji se pokušava izvući ispod pritiska vlastitih proizvoda po cijenu svojih maksimalnih napora, čak sa suviškom utroška energije i time »preforsirano«. To je temeljno su-vremeno iskustvo koje nam je omogućio Marx, kad je, još uvijek *metafizički* – *s onu stranu* »carstva nužnosti«, *s onu stranu* »sfere zaprave materijalne produkcije«, *s onu stranu* racionalno regulirane i kontrolirane, »mijene stvari« čovjeka s prirodom – *postulirao* istinsko »carstvo slobode«, »ljudski razvoj snaga koji sebi važi kao samosvrha« (*Kapital III*, MEW 25, str. 828). To »carstvo slobode« temelji se, za Marxa, doduše, »samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj bazi« (ibid.), ali njegova *samosvršnost rebelira* protiv uklapanja u »carstvo nužnosti«. Čovjek-priroda kao supstancija-subjekt, i utoliko: *ispunjeni totalitet*, monizam prirode-čovjeka *presječen* su ovom mišlju o »carstvu nužnosti« i »carstvu slobode«, *dualizmom* tih dvaju »carstva«. Prvo *nosi* drugo, drugo važi sebi samom kao *samosvrha*. Kroz apsolut *ide rascjep*, i time kroz »ljudsku prirodu«, kroz »prirodu« uopće, kroz jednostavni proces rada, kroz *Rad* uopće. »Slobodno vrijeme« nije vrijeme dokolice ni intermezzo radnih procesa – ono je, gledano od rada na ovamo, *samosvrha*. Ovo vrijeme za »višu djelatnost«, kako kaže Marx u svojim *Osnovnim obrisima* . . . (I. c., str. 599), djeluje *transformatorski*, preobražajno na »radno vrijeme«, i time na »proces rada«. Ukida se suprotnost »slobodnog vremena« i »radnog vremena«. To znači da »samosvršno« carstvo slobode *kvalitativno* mijenja radni odnos spram svega što jest, ili, drugim riječima: da se zapravo odnos »carstava« međusobno mijenja, te ne samo da »carstvo slobode« može izrasti na bazi »carstva nužnosti«, nego, štoviše, i to je ovdje odlučujuće, ono samo jest, sa svoje strane, *iskonska pretpostavka* »carstva nužnosti«. Ako dualizam »carstva« nije formalno-logička nekonzekvencija ili neprilika proizašla iz suviše velikog respektiranja »realiteta«, »empirije«, »znanosti«, »tehlike« naspram utopijskog »ukidanja rada« uopće, itd, *nego prava misaona ne-prilika* – onda je podoban da u okviru »rada« motivira njegovo *pitaje*, pitanje njegove *biti*.

Starom metafizičkom aristotelovskom i hegelovskom kategorijom »samosvrhe« Marx jednostavni radni proces problematizira iz *vremena i slobode*: Da je »slobodno vrijeme«, to jest nekontrolirano, neplanirano, ne-esencijalno, ne-prirodno, uopće moguće, da je samo »vandimenzionalno« vrijeme uopće moguće, *eto onog čuda nad kojim zastaje jedna dublja misao nego što je filozofija*, čuda koje ostavlja za sobom svu metafiziku i sav rad uopće, čuda događanja prije događaja, da tako kažemo: povijesti prije svake povijesti. Eto onog radikalno novog i ujedno prastarog, onog *što doista znači specifičnu razliku spram svijeta rada*. U današnjoj konstelaciji, za onog kojemu je do »ljudskog društva«, do »komunizma«, nema prečeg zadatka od promišljanja, ili bar otvorenosti, spremnosti na primanje ovog pitanja rada samog, van i prije sinteze, pseudosinteze koja se sugerira, nameće, servira, s različitih strana. Štoviše, *odsutnost sinteze mora urgirati iskonsku slobodu* – a odsutnost sinteze je »činjenica« – naime: odsutnost istinske sinteze. Iz odsutnosti i nemogućnosti sinteze urgentno proizlazi ona sloboda koja je posljednji motiv i sidrište *kritike* političke ekonomije, *kritike* politike, *kritike* filozofije i ujedno mogućnost njihova »ozbiljenja« a time i *revolucionarnog obrata u biti rada*.

Ovo traži da se ponovno promisle politička ekonomija, politika i filozofija u socijalizmu s obzirom na *svem* radu i *svoj* produkciji nedohvatljivo *slobodno vrijeme*, ako je ono što je ovdje »sloboda«, ako je ono što je ovdje »vrijeme« uopće tema misli. Da je »komunizam« »slobodno vrijeme«, što ne znači = ne-radno vrijeme – nego »vrijeme« za višu djelatnost, vidio je dobro Marx u *Grundrisse...* (str. 599). Stoga, ono »za« skriva čitavo pitanje: nije riječ o vremenu za višu djelatnost nego: *o vremenu više djelatnosti*. – Tako pitanje valja postaviti da bi se nazrelo ono što je *drugačije od svijeta rada*.

»Strategija« u nas i u svijetu, u prelaznoj periodu, u »prvoj fazi komunizma«, mora počivati na *odmjerenom odnosu* između fundamentalnih momenata za »višu fazu«, na *odmjerenom odnosu* ekonomije, politike i filozofije. Ali, mjera tog odnosa ne može ležati u relativima ove relacije, nego samo u jednom *obratu* koji, anticipirajući rezultat sinteze, unaprijed tu sintezu tako problematizira da dilema stoji: ili rad ili iskonska sloboda baš tamo gdje je rad = sloboda. Rješenju spora pak se približavamo ako jednostavno pitamo o *biti* rada umjesto da u radu vidimo bit svega.

Rad i moć

LJUDI (SLOJEVI, STALEŽI, KLASE ITD.) KAO NOSIOCI MOĆI I MOĆ KAO ZGODA BITKA

I.

Doista postoji u suvremenom svijetu jedna »okolnost«, jedno »stanje stvari« koje današnjica prosječno i otprilike shvaća kao središnji zabrinjavajući i zastrašujući »problem« i tako, s manje ili više efekta, na njega reagira. Taj obzor shvaćanja-agiranja predodređuje da se »problem« ponajprije nadaje i sobom pokazuje samo kao »socijalizam«, pa se, stoga, najčešće i spoznaje tek kao »sociologijski«. »Realno« on nas susreće, sa sve više intenziteta, u svim zemljama, kako onim tzv. visokoindustrijaliziranim tako i onim tzv. niže razvijenim ili čak nerazvijenim, te se njime moramo, s obzirom na njegove reperkusije, odlučno baviti, iako ga, pretežno, jedva uspijevamo identificirati i »operacionalizirati«, pa ga, uglavnom, ili precijenjujemo ili potcijenjujemo, što, sa svoje strane, doprinosi njegovom dimenzioniranju. Sam obzor-pristup uvjetuje da njegov karakter *kao* »problema« ostaje »stručno« neodređen, kao nedovoljno određen, premda je on samom svojom postavkom manipulativno neutraliziran i baš utoliko u svojoj zbujujućoj intenzivnosti učvršćen, te nas neprestano muči. Živimo li, moramo li živjeti, ili smo to nekako »izabrali« – u ovom ili onom političkom poretku, unutar ovog ili onog »društvenog sistema« (npr. »socijalizma« ili kapitalizma«). To je tzv. »problem birokracije«, o kojem se tako mnogo govori, piše, koji je postao, političko-sistemske neutralno, lozinka dana.

Ipak, nikako nije definitivno sačinjeno što se sve predmnijeva pod tim problemskim naslovom, a još je manje naslućeno kako se time baš prikrija, da ne bismo rekli: skriva, ono »stanje stvari«, za koje još valja probuditi smisao i mogućnost pitanja. Političari, znanstveni radnici, obični politički angažirani ljudi ili pak oni koji o politici na temelju Massmedia-informacija samo »razmišljaju« na osnovu recepcije – svi oni imaju nekako posla s tim »stanjem stvari«, a da ne znaju koliko se ono izobličilo i baš time učvrstilo iza »problema« i »pojмова« kojim raspolažu kao orijentacionim tačkama. Ne samo da, zapiljeni u »fenomen« koji ih zablješćuje, ne znaju legitimno, tj. iz lex, iz zakona same »stvari« koja ih opsesivno pritišće, kako zapravo stoji s onim što »problemski« omalovažavaju, kao ljudi današnjice moraju omalovažavati, nego ni ne slute – u svojoj biti netaknuti, nepotaknuti pitanjem smisla same stvari, od njega kao takvi »otudeni« baš u svojoj »realnoj« i »realističkoj« kvalifikaciji, »stručnosti« za rješavanje »problema« – da je potrebno legitimirati svoje »teorijske stavove« i »operativne zahvate« s obzirom na *suvremeno-svjeto-vnu* instanciju, koja uopće tek odlučuje kao što se i kako se nešto može javiti kao (»sociologijski«, »politologijski«, itd.) »problem« i time baš spriječiti ne samo ovladavanje, unutar-svjeto-vno ukidanje onog što inače ostaje, persistira kao do kraja »nerješiv« zadatak

nego i prevladavanje samog suvremenog svijeta iz njegove *svjetovnosti, vremenitosti, povijesnosti*, možda podobne da iz sebe opet proizvede jedan svijet oslobođen takvih »stanja stvari« koja se u »problemima« prikrivaju i time učvršćuju u svojoj mučnini. *Revolucionarno mišljenje mora* raščistiti predstavno-predmetno (znanstveno-tehnološki, teorijsko-praktički) prikriveno poprište svoje »stvari« (samog svijeta) i time osloboditi raz-položaj svoga su-djelovanja u njoj radi njenog obrata.

Do tada svako znanje o »birokraciji« ostaje nedostavno, ma koliko inače bilo iscrpno empirijski »utemeljeno« i metodičko-metodološki »osigurano«. Nedostatnosti znanja odgovaraju nedovoljne mjere koje se donose kako bi se svladalo nepoznato-čudovišno. Čak i tzv. »Velika kineska kulturna revolucija« smjela bi se promatrati kao pokušaj u smislu svladavanja tog »problema«. To nam pak pomaže da bar naslutimo kako »problemski« vođeni pokušaji svladavanja, čak »ukidanja« »stanja stvari«, zapravo znače njegovo pravo etabliranje u »realnosti«. Jer, ono što rada neke prednosti i odlike – kako u osvješćivanju tako u praktičnom manipuliranju, obradi »problema«, naime njegovo uvrštavanje u »socijalnu« dimenziju i, prema tome, njegovo »sociološki«, »politološki« itd. apsolviranje kao jednog »problema« tzv. međuljudskih odnosa, uloge tzv. formalnih i neformalnih skupinskih tvorevina i njihovog utjecaja na »društvo« u cjelini itd. – to isto mora, naposljetku, promašiti pitanje onog povijesnog sklopa unutar kojeg svi odnosi među bićima ljudskim i neljudskim, nose karakter »vladanja«, »upravljanja«, »vlasti«, »nadređivanja« i »podređivanja«, »nadmoći« i »moći«. Jer, ipak nije tako da su »problemi« uprave i upravljanja, u svojoj za čitavu današnjicu tako važnoj, odlučnoj, središnjoj ulozi oni koji naposljetku sve određuju, nego se, naprotiv, oni sami moraju razmatrati kao funkcije održanja *sve utemeljujućeg i sve pronosećeg produkcionog procesa*, ne samo u njegovom ekonomijskom ili tehnološkom vidu nego u svijetoporađajućem, svjetotvornom, *mundanom* smislu *Rada*. Mundani smisao Rada možemo sagledati samo ako, van aspekta njegove diobe, sve njom podijeljeno vratimo u njegove jednostavne, konstitutivne momente koje prožima gospodarenje i vladanje. Rad sam jest gospodstvo i vlast nad svim što jest i nad samim sobom posljednja mogućnost svega i moć nad svim koja sebe postavlja i u svemu ispostavlja. Nema ljudske moći upravljanja stvarima (Verwaltung von Sachen) i vođenja produkcionih procesa (Leitung von Produktionsprozessen), oslobođenih (u privativnom značenju) od vladavine nad osobama (Regierung über Personen), ako ljudska moć nije već prethodno opunomoćena od one moći (Rada) koja »stvara« čovjeka kojem je Rad (i »njegov« rad), konačno, prva životna potreba. Rad kao moć u mundanom smislu izvor je političke i svake druge moći i, ujedno, uviranje njihovo u taj izvor: samo Rad naposljetku odlučuje koja će »konkretna« moć, s obzirom na njega, imati uopće, gdje i do kada svoju opunomoćenu funkciju. Stoga se, npr., može ukinuti, »nestati« (verschwinden) politička moć i autoritet, »država«, ali ne i sama moć kao konstitutivni moment Rada – njegova »organizacija«. Naprotiv, tek s ukidanjem diobe rada i uspostavljanjem integriteta Rada, moć, konačno, prelazi iz »socijalne« svoje dimenzije u samu *strukturu produkcionog procesa* u kojem je »princip autoriteta« suveren i neokrnjen. U jednom svom članku, pisanom 1872–73, objavljenom 1874, usmjerenom protiv »antiautoritaraca«, protiv anarhista, Engels, čiji je talent uopće bio da prigodice, neposredno i »naivno« iskaže posljednje motive misli svojeg prijatelja i svoje, kaže:

»Ako istražujemo ekonomijske – industrijske i poljoprivredne – odnose koji čine osnovu sadašnjeg građanskog društva, nalazimo da oni imaju tendenciju da izoliranu djelatnost sve više nadomjesti kombiniranom djelatnošću individuuma«. »Svugdje (u modernoj industriji, s velikim tvornicama i radionicama, u transportu, u poljoprivredi, V. S.) stupa kombinirana djelatnost, kompliciranje međusobno zavisnih procesa, na mjesto nezavisne djelatnosti individuuma. Tko, pak, kaže, kombinirana djelatnost, kaže organizacija; je li sad organizacija moguća bez autoriteta?

Pretpostavimo jedanput da je socijalna revolucija detronizirala kapitaliste, kojih autoritet dandanas upravlja produkcijom i cirkulacijom bogatstava. Pretpostavimo, nadalje, da bismo se u cjelini stavili na stanovište antiautoritaraca, da su tlo i instrumenti rada postali kolektivnim vlasništvom radnika koji se njime služe. Da li će tada autoritet nestati ili će on samo promijeniti oblik?»

»Mehanički automat neke velike tvornice u mnogome je tiranskiji nego što su ikada bili mali kapitalisti koji zapošljavaju radnike. Bar što se tiče sati rada može se nad vratima tih tvornica napisati: *Ostavite svaku autonomiju, vi koji ulazite!* Ako je čovjek pomoću znanosti i izumilačkog genija sebi podvrgavao prirodne sile, one mu se osvećuju time što ga, u mjeri u kojoj ih on stavlja u svoju službu, podvrgavaju pravom despotizmu, koji je nezavisan od svake socijalne organizacije. Htjeti odstraniti autoritet u velikoj industriji, znači htjeti odstraniti samu industriju . . .«

Kao primjere za isto navodi Engels i željeznicu i brod. I zaključuje:

»Mi smo, dakle, vidjeli da, s jedne strane, stanoviti, svejedno na koji način preneseni autoritet a, s druge strane, stanovita podređenost, jesu stvari koje nam se nameću nezavisno od sve socijalne organizacije, zajedno s materijalnim uvjetima pod kojima produciramo i dajemo da produkti cirkuliraju.

S druge strane, vidjeli smo da materijalni uvjeti produkcije i cirkulacije bivaju bez uskraćivanja prošireni velikom industrijom i velikom poljoprivredom, te imaju tendenciju da sve više protegnu polje tog autoriteta.«

Sam Engels, nadalje, jasno vidi koliko je relativno »princip autoriteta« (u užem smislu) izigravati na račun »principa autonomije«, ili obratno – jer se oba temelje u specifičnim (»fazno« određenim) zahtjevima (tj. u autoritetu i, ujedno, autonomiji) samog procesa proizvodnje:

». . . apsurdno je govoriti o principu autoriteta kao o apsolutno lošem a o principu autonomije kao o apsolutno dobrom principu. Autoritet i autonomija relativne su stvari, kojih područja primjene variraju u različitim fazama socijalnog razvoja.« (Svi citati iz: *Von der Autorität*, MEW 18, Dietz, Berlin, 1962, str. 305–307.)

Isti Engels, koji tako odlučno zastupa »princip autoriteta« s obzirom na tzv. »materijalne uvjete produkcije i cirkulacije«, sklon je, bez daljnje, da »političkom autoritetu« dopusti da nestane.

»Svi socijalisti jednog su mišljenja o tome da će politička država a s njom politički autoritet nestati kao posljedica prve socijalne revolucije, a to znači da javne funkcije gube svoj politički karakter i bivaju izmijenjene u jednostavne administrativne funkcije koje čuvaju prave socijalne interese« (I. c., str. 308).

Postoji li u Engelsa proturječje s obzirom na »autoritet«? Baš zato što porijeklo »države« vidi u njenoj klasnoj funkciji, a porijeklo klase u njenoj produkcijskoj funkciji, baš zato politički oblik autoriteta nije, za Engelsa,

obavezan za sam autoritet koji proizlazi iz »organizacije« produkcije. Štoviše, »politički autoritet« valja da (s »višom fazom komunizma«) nestane kako bi autoritet Rada samog to jasnije svijetlio. Usput rečeno, Engelsove »administrativne funkcije koje čuvaju prave socijalne interese« već u »prvoj fazi«, bar kako je kao »realnu« poznajemo, sa svoje strane znače prilog njegovoj tezi o tome da se »polje autoriteta sve više proteže«.

U Engelsovu tekstu, koji izvanredno mnogo kaže u svojoj naivnoj anti-anarhističkoj zlradosti, »princip autoriteta« još je, naravno, shvaćen u smislu tehnologije, znanosti o radu (ergologije), znanosti o organizaciji, itd, a nije, zbog njegova razumijevanja »ukidanja filozofije« u znanostima, uopće uočen kao filozofijski problem, »predmet« ontologije rada; pogotovo ne bismo smjeli uz cijenu punog promašaja stvari preforsirati Engelsovu misao kao da ima neposredno značenje za povijesno mišljenje kojem je do obrata u biti rada. Ipak, Engelsovo reflektiranje – koje se, s jedne strane, s puno povjerenja kreće u rubrikama i strukama naivno primljenih znanosti a, s druge strane, nemarno vrluda u golim izjavama za koje se pitamo: kamo »spadaju« – sadrži *bitne iskaze* o suvremenom svijetu koji nisu nadmašeni još tako profinjenim analizama kritičara ili apologeta.

Takav jedan bitan iskaz je svođenje »autoriteta« na »prvi uvjet pogona« (l. c., str. 307), na samu »organizaciju« proizvodnog procesa kao evidentno uočenog »realiteta« svih stvari. Argumentiranje »industrijom« koja bi bila »odstranjena« »odstranjenjem autoriteta« ima *metafizički* karakter, baš tamo gdje se čini da je jednostavna, gola izjava o nečem što jest tako da o njemu ne možemo sumnjati. Suvremene »proizvodne snage« jedine odlučuju o tome što ima biti tako kako jest u suvremenom povijesnom svijetu, bez obzira na »socijalni« kontekst, »socijalnu organizaciju« »proizvodnih snaga«.

Što razumije Engels pod »autoritetom«, koji je toliko neophodan da bez njega nema ni »organizacije« rada ni industrije, itd. U citiranom napisu Engels kaže: »Autoritet – to, u onom smislu o kojem se ovdje radi, znači koliko: nadređivanje strane volje nad našu; autoritet, s druge strane, pretpostavlja podređivanje« (l. c., str. 305). Kakva i čija je to »volja«? Ako se tu kome »nadređuje« odnosno »podređuje«, ako *nema* takvog »drugog socijalnog stanja« »u kojem autoritet nema više smisla i, prema tome, mora nestati«? Očevidno nije riječ o »autoritetu« ovog ili onog čovjeka, ili više njih (»komitetu«), kao što sad više nije riječ o vlasti i gospodstvu klase, nego o »autoritetu« nezavisnom od svake socijalne organizacije. »Dominirajuću volju« kao »prvu pretpostavku pogona«, »koja svako podređeno pitanje potiskuje po strani« (l. c., str. 307) »reprezentira« doduše »pojedinačni delegat ili komitet«, kao što u odlučnim pitanjima produkcije, »koja moraju biti odmah riješena, da čitava produkcija ne bi u istom trenutku stala« (l. c., str. 306), odlučuje bilo »jedan delegirani« bilo »zaključak većine« – no, tko je »subjekt« te »dominirajuće volje«? Zar je to, možda, neka opća »narodna volja«? U svojem konspektu Bakunjinove *Gosudarstvenosti i anarhije* (1873) iz god. 1874–75, Marx kaže: »Na kolektivnom vlasništvu iščekava takozvana narodna volja da bi učinila mjesta zbiljskoj (wirklichen) volji (Willen) kooperativa« (MEW 18, str. 635). »Kooperativ«, »kolektiv«, »kombinirana djelatnost = organizacija« (Engels) dobiva, pak, »zbilju« (Wirklichkeit) svoje volje iz neophodnosti zahtjeva produkcije. – Jasno je da ovdje nije riječ o »volji« u »moralnom«, »psihologijskom« itd. značenju, ali ni u »pravnom« ni »političkom«, no, također, ni u »tehnologij-

skom«, »tehničkom«, ako ovi termini trebaju izražavati nešto samo instrumentalno, nešto što je samo »sredstvo«. Riječ je o »prvom uvjetu pogona«, dakle o onom što pogoni uopće omogućuje; utoliko je »autoritet«, o kojem je ovdje riječ, »delegat« svrhe »pogona«: funkcioniranja produkcije, tj. Rada samog. Tko god »reprezentirao« »volju«, ona je *konstitutivni* moment produkcije koja »sebe hoće« kao jedinu »zbilju« (Wirklichkeit), a njezin »mandat« nisu naprosto ljudi u svojem »većinskom zaključivanju«. Čovjek je tu samo »posrednik« između zahtjeva produkcije i njezinog »pogona«. Ovo »srednje« mjesto omogućuje mu da bude i »nadređen« i »podređen« u službi produkciji. »Volju« produkcije Engels, na svoj način, izražava kao »tiraniju« »mehaničkog automata«, kao »osvetu« »prirodnih sila«, kao njegov »pravi despotizam«. U tom aspektu bi jednom valjalo proučiti ono što je Engels intendirao svojom »dijalektikom prirode«, kao i ono što Marx naziva »potencijama prirode«.

Određujući autoritet »formalno« kao »nadređivanje« odnosno »podređivanje« »volje«, Engels ne legitimira autoritet njegovim tipom (npr. »odlučkom« jednog »delegiranog« ili »zaključkom većine« itd.) u komparaciji s nekim općevažećim zahtjevima »humaniteta«, »ljudske prirode« itd, nego »dominirajući« karakter nadređene »volje«, kao i »nužnost autoriteta« i to »zapovjedničkog autoriteta« (l. c., str. 307), izvodi »materijalno« iz »organiziranog« karaktera suvremene »kombinirane djelatnosti« koja tek ispostavlja kao što i kako će izgledati čovjek u svom »humanitetu«, i u svojoj »prirodi«.

Stoga, tako dugo dok »proizvodne snage«, tj. suvremena konstelacija bitnog odnosa, koji Marx naziva »mijenom stvari između čovjeka i prirode«, bude na snazi podarujući svojom moći »bitak« svemu što jest u povijesnom svijetu, dotle u početku istaknuto »stanje stvari« (čak kad bismo sasvim apsolvirali »birokraciju«, »tehnokraciju« kao »socijalni«, »sociologijski problem«) neće prestati da uznemiruje i muči ljude u svijetu, naravno, samo one kojima jest, prije svega, do toga da istinski žive, tj. žive u istini. Odluka o »istinitosti« života, naspram »zalutalosti« trajanja, može pasti samo iz obrata u biti »proizvodnih snaga«, u biti Rada.

Kada se »problem birokracije«, i slični »problemi«, »postave« u ovo »svjetlo«, postaje vidljivo da on i oni jedva mogu pokriti »stanje stvari« u pitanju, čak da ga za uvid kompliciraju, baš tamo gdje se »tehnokratski« moment suprotstavlja »birokratskom«, a obima »demokratski« način upravljanja uz osiguranje »ličnih sloboda«. »Despotizam«, o kojem Engels govori, koji proizlazi iz načina ovladavanja i »podvrgavanja« »prirodnih sila« – može se pojačavati ili ublažavati, već prema razvojnom stupnju (»funkcionalnosti«) »organizacije«, »kombinirane djelatnosti«, no i u svojem »najliberalnijem« i znanstveno najprofinjenijem vidu, obliku koji mu, vjerojatno, kao »najracionalniji« odgovara, on ostaje karakter »stanja stvari« o kojem govorimo.

Ako se ima na pameti da se svaka suvremena »vlast«, »gospodstvo«, »vladanje«, »upravljanje«, itd, korijeni i legitimira u »procesu« Rada – u tom je, uostalom, temelj ekonomističkih, tehnicističkih, scijentifističkih ambicija »praktičara« – tada se, ne samo na području empirijskog istraživanja, nadaje svojevrсно, pažnje vrijedno, rezultatima plodno *prožimanje i ukrštanje* aspekata »stanja stvari«: »birokracije«, »tehnokracije« i »demokracije«, uz primat drugog »načina upravljanja« kojem ostali »služe«, jer »tehnokracija«, s jedne strane, indicira odnos k »samoj stvari« (k »produkc-

ciji«, Radu) koji u svakom »upravljanju« sačinjava temeljnu crtu, a s druge strane, ono manipulativno-instrumentalno u svakom »upravljanju« mora se sve više, u skladu s rastom i intenzifikacijom produkcije, proširivati, te uvlačiti i ulagati svagda novi, kvalifikaciono prilagođeni ljudski »materijal«. Iz toga, pak, slijedi da *bit* svakog KRATEIN kao i ARHEIN bilo u smislu »birokracije«, ili »tehnokracije«, ili »demokracije«, pa i »anarhije«, *nikada nije ništa samo ljudsko* – pa prema tome, naravno, ni nešto samo »socijalno« za »sociologijski« i »psihologijski« aspekt – nego svoje posljednje opunomoćenje, svoje legitimiranje, da, valja reći, svoju istinu i ujedno ne istinu, svoj pravi »autoritet« dobiva iz sada dominantne, o svemu zapovjednički odlučujuće »volje«, iz »sile« koja nikako nije dovoljno promišljena ako se ona obrađuje samo kao »tehnički« i »tehnološki« relevantni »problem«, a ne pomisli bitno ono što bismo nazvali »metafizičkom« i »mundanom«, a s obzirom na sveodlučujući obrat: »transmetafizičkom« dimenzijom »produktivne snage rada«. KRATEIN u tom smislu ne anulira tzv. »lične slobode« nego im dopušta da uspijevaju na dobrobit produktivne snage rada samog. Ono *strašno* u tako sagledanom pitanju vladanja i upravljanja, nadređivanja i podređivanja, ne dolazi tada prvenstveno iz skupina moći i utjecaja, koje je svagda moguće identificirati, nego iz specifičnosti novovjekovnog povijesnog sklopa (biti čovjeka, bitka i bića) koji treba racionalno upravljanje i sve što jest ovome izručuje.

II.

U svakom, još tako »dobrom«, »najboljem« obliku vladanja, upravljanja skriva se samo čudovište *moći koja hoće veću moć kao uvjet organizacije*« djelatnosti, moći u – da tako kažemo – »kvalitativnom« smislu, ne »kvantitativnom«; je moći znači »biti«, koje prestaje ako »stagnira«, a potvrđuje se samo sve na višem svojem »stupnju«, »razvojno« bez kraja. Bitak svih djelatničkih učinaka i svih misli-znanja sad je *moć koja opunomoćuje*, i to baš tamo gdje o »političkoj« moći nema, ili gotovo nema govora: u »*produktivnoj snazi rada*«. U jednom višem smislu, van svoje diobe, rad je moć »nadređena« svemu, sve joj je »podređeno«; on je sam »red« stvari koji »vladajući« određuje »vladanje« svega i svačije. U svojim *Grundrisse* . . . (Dietz, Berlin, 1953, str. 599–600) Marx, stoga, kaže: »Rad ne može postati igra . . .«. »Slobodno vrijeme – koje je kao vrijeme za dokolicu tako vrijeme za višu djelatnost – svog je posjednika prirodno pretvorilo u drugi subjekt, pa on onda kao taj drugi subjekt i stupa u neposredni proces produkcije. Ovaj je ujedno disciplina, promatrano u odnosu na čovjeka koji nastaje, kao i izvježbavanje obavljanje (Ausübung), eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka i sebe opredmećujuća znanost, promatrano u odnosu na nastalog čovjeka . . .«. – Nije teško uvidjeti da »radno vrijeme« i »slobodno vrijeme« nisu »u apstraktnoj suprotnosti« (ibid.), da su ona relativne distinkcije koje svoje značenje dobivaju u jedinstvenom *procesu produkcije kao znanstvenom radu i radu znanosti*, dakle, s onu i ovu stranu golog »trošenja radne snage« i pukog »intelektualnog rada«. Čovjek je nastajućinastao učinak »discipline« znanošću prožetog »neposrednog procesa produkcije« i čimbeni »*uvježbani*« posrednik između »više djelatnosti« (»znan-

stvene snage«, »Wissenskraft«,¹ l. c., str. 594) i njezine »materijalizacije« i »objektivacije«. »Viša djelatnost« i »eksperimentalna znanost« nisu za čovjeka »igra«, nego obaveza koja ga veže u njegovoj *ljudskosti*, u onom što jest i da uopće jest. Čovjek je i proizvod »produktivne snage rada« i njezin nosilac i posrednik u cjelini produkcije. »Dominirajući autoritet« *znanstvenog rada* (u najstrožem smislu riječi) nadmašuje svaku samo vanjsku prisilu

¹ U »višu djelatnost«, u »moć agencija« (l. c., str. 592), »koje su stavljene u kretanje za vrijeme radnog vremena«, ali potječu baš iz »disposable time« – Marx računa, prije svega, »znanost« i »tehnologiju ili primjenu te znanosti na produkciju« (ibid.), no govori npr. i o »umjetničkoj izobrazbi« individuuma (l. c., str. 593), o »sredstvima umjetnosti« (l. c., str. 595) i sl. U kakvom sad odnosu stoje znanost i umjetnost, kad ova valjda ne proizvodi »prirodni materijal, pretvoren u organe ljudske volje nad prirodom ili njenog čimbenog posvjedočenja u prirodi« (mašine, lokomotive, željeznice, električne telegrafe, itd, itd.) (usp. l. c., str. 594), što znanost baš čini, ta »opredmećena znanstvena snaga« (ibid.)? *Ne potire li* tako shvaćena znanost – koja postaje »neposrednom produktivnom snagom« (ibid.) i, dalje, »neposrednim organom društvenog procesa . . . realnog procesa života« (ibid.) – *umjetnost* koja »na svaki način pretpostavlja jednu mitologiju« kao »nesvjesno umjetničku proradbu (Verarbeitung) prirode« (l. c., str. 31), a ova opet »prevladava i gospodari i oblikuje prirodne snage u mašti i maštom; dakle nestaje s realnim gospodstvom nad ovima« (l. c., str. 30)? Ima li, dakle, umjetnost mjesta pokraj znanosti, kad se ona spram ove odnosi kao »dijete spram muža«? – Marx govori o »proradbi prirode« i »društvenih oblika«, koja je »nesvjesno umjetnička« u »mitologiji«, tj. »narodnoj fantaziji« (l. c., str. 31). Svjesno umjetnička proradba sponira »proizvodne snage« i razvoj znanosti, posebno prirodne znanosti, a s njom i svih drugih (l. c., str. 592), ali kapitalistički način proizvodnje neprijateljski je spram svjesne, osamostaljene umjetnosti, koja, sa svoje strane, baš u tom neprijateljstvu nalazi izvor svoje »čistoće« itd, sve do »bespredmetne«, »apstraktne umjetnosti«. Kapitalistička produkcija, naime, svodi »realni životni proces« na tzv. materijalnu produkciju te »rad gubi umjetnički karakter« (l. c., str. 204) i postaje »čisto apstraktna djelatnost«, trošenje radne snage u svrhe produkcije kapitala. S ukidanjem kapitalističke produkcije u produkciji radi potreba – znanstveni rad, »realno gospodstvo nad prirodnim snagama« dobiva »umjetnički karakter« ukoliko proizvodi gube karakter roba a proizvodnje karakter rada kao trošenja radne snage. Rad, čiji su odijeljeni momenti (djelatnost, predmet, sredstva, proizvod) sada ukinuti u svojoj osamostaljenosti i privedeni u jedinstveni, jedini proces koji čini da rad postaje »prava životna potreba«, ima svrhu u sebi samom – djelatnost u »carstvu slobode« je »samosvrha« (*Kapital*, III). Utoliko totalni rad ne samo da je znanstveni nego je i umjetnički, »stvaralački«. Umjetnost, umijeće je moć ne doduše u fantaziji, nego u »realnosti«.

TEHNE postaje tehnikom, ali ne tehnikom kao sredstvom, nego kao u sebi zaokruženom svrhom.

Sve *mišljenje* (THEORIA = istraživanje-konstruiranje konstrukcije-strukture onog što je po njoj: bića kao »strukturnih elemenata«), sve *meduljudsko djelovanje* (PRAXIS kao politika, etika, ekonomija = organiziranje masa i svrhovita hijerarhijska funkcija pod »zakonom« opće funkcionalnosti), sve *sačinjanje* (POIESIS = činjenje po »estetici« učinaka koji se »dopadaju«) stoji, kao PRAXIS sa TA PRAGMATA – *opće djelovanje s djelatvorinama*, sad u *tehnološki*kom obzoru, ne u smislu primijenjene znanosti u industriji itd, nego u smislu sabiranja (LEGEIN) svega u *okretnosti* (TEHNE) radnog kretanja kao uzroku i »roditelju« (TO TEKON = »ono što rada«, uzrokuje; HO TEKON = »otac«) svega što jest, što je »rodjeno« (TA TEKNA), ali u reduciranom vidu totalizirajućeg funkcionaliziranja – rastvaranja svih radnih stavki u znanstvenom radu, radnoj znanosti kao paradigmatičkoj, zapravo *jedinoj* »produktivnoj snazi«. Jer, suvremena tehnika sve je prije nego grčka TEHNE, ako ova dolazi od TIKTO = radam, kao što FISIS, natura i priroda nisu više u modernom npr. fizikalnom smislu vezani uz rast, radanje, iz-lazak, u-lazak, iz-tok. Konstruktivna-organizirana-čimbeni djelatnost, koja sve što jest – obručujući, pretvarajući, preobrazujući – okreće u okretno baratanje svačim radi svakog i nikog sjedinjuje u samoodređivanje sve na višem »stupnju« beskrajnog, jednomjernog u sebi zatvorenog procesa, sjedinjuje »ideju« i »realnost«, »potenciju« i »akt«, »supstanciju« i »subjekt« u »samokretanju« (»samoostvarenju«) *okretnosti*.

Tako za Marxa »viša djelatnost« kao znanstveni rad jest *ujedno* »umjetnički« rad, a disciplinirano uvježbavanje za produkciju = ponovni prihvati, »zdušno« obdržavanje, sabrano raz-biranje, raz-umijevanje »produktivne snage rada« kao moći koja je sve postavila (*religio*).

»Realni životni proces« = »produkcija radi produkcije« jest legitimni nasljednik Hegelovog »apsolutnog duha«, kojeg se struktura i artikulacija (umjetnost, religija, znanost = filozofija) sasušila u *jednoobraznost* (uniformnost) rada s onu stranu njegove diobe.

kojoj se, naposljetku, ovako ili onako može pobjeći. Njegovi »zakoni« – koje, sasvim nedovoljno, tj. bez mogućnosti unutrašnje refleksije znanosti kao znanosti, rada kao rada, u direktnom znanstvenom istraživanju »otkrivaju« logika, epistemologija itd. – obvezuju mišljenje i agiranje više od političkom moći donesenih »pravnih« i dr. »propisa ponašanja«. *Znanstveni rad* je moć lišena sentimentalnosti tzv. »subjektivnih obzira« i »olakotnih okolnosti«. Nije tek primijenjena znanost, nauka – tehnologija moći, nego je znanost u svojoj tehnologijskoj biti moć iz koje izvire sve »moći«, sve »vlasti« itd. Ova nas moć svagda odvodi od *predanog mara* (FILOPONIA) i *ljepotu ljubazno primajuće podašnosti* (FILOKALOS FILODORIA), koji »omogućuju« susret s onim što, kao iz sebe izraslo, u sebi sija, a nije tek »produkt«, odbacuje nas od »omogućavajućeg«, dobrog *na-stavanja*, zajedničke navike (SINETHEIA) i *pomagačkog djelovanja* (SINERGIA), *sin-optičkog* (od SINORAN = zajedno vidjeti) *boravljena zajedno* (SINUSIA), te nas ubacuje u utrhu nepodobe (TO KAKON) i zlopaka rada (KAKURGIA), koji isušuju, kinje, pustoše i ispražnjuju život u tavorenje (KAKOBIOS), u sivilo konstruktivne vrtnje »sve na višoj razini«.

Ovako iskazavši govorom naroda, kojem TA ONTA jesu TA FAINOMENA (»ono što je došlo na svjetlo«), a ne pragmatistička sredstva, instrumenti, uporabne vrijednosti – *nepodobni udes* i *zgodu scientiae qua potentiae*, moći znanstvenog rada, koji tek omogućuje »blagostanje«, »bogatstvo« itd. protiv »siromaštva«, »tegoba«, »bijede« itd, ne bismo htjeli dati propusnicu naivno antiscijentifičkom brzopleto »aktivističkom« apsolviranju moći: ovo naime sebi utvara da može manipulativno svladati i ovaj »zadatak«. No nitko ne može odstraniti »posljedice« sačuvavši »uzrok«: manipulativno »ukidanje« moći samo je potvrda moći. Ova ne podliježe apstraktivnom agiranju – koje, naprotiv, sama uvjetuje – još manje zavisi o nečijoj »volji« i »voljicama«, kolikogod se ove, sa svoje strane, gradile »autoritativnim«, učvršćene, recimo, kakvim prosječnim »humanizmom«.

No isto tako ovaj »uzrok« nije »usud«, »neizbježni fatum«. Sve je do toga da život iskaže svoju životnost u uvjetima načelno beskrajnog svog pustošenja, sužavanja, nestajanja do smrti, uspostavljanja »nihilizma« kao »afirmativne«, »najrealnije« ovostranosti, koja, prolazno i za promjenu, može biti i »religiozno« dekorirana. Za to je, pak, potrebno da mi, sa svojom životnošću (i ona s nama), ne nasjedamo zamjeni života kompliciranim »stvarnom« konstrukcijom, da razlikujemo funkcionalnu »realnost« od jednostavne smislene punine. Putokaz ovom razlikovanju, koje nije razobličavanje »privida«, nego svjetovno, raznovidno i raznostruko sabiranje i usredotočivanje, jest život sam u svom življenju koje se ne može napraviti, učiniti; jer svaka naprava, svaki učinak, sa svojim pravljjenjem i činjenjem, već »pretpostavljaju« da jesu, a ne da nisu: »jestanje«, »jestastvo«, življenje (»bitak«) »starije« je od svakog čina i učinka. Ako smo još sposobni, podobni da se u njegovom smislu (životnosti) spremimo, tj. opremo, *revolucionarni obrat*, bar što do nas stoji, može dobiti potrebne razmjere.

Djelovanje na obratu u biti Rada »počinje« i »završava« povijesnim mišljenjem, mišljenjem povijesti = *misaonom poviješću*, življenjem pribraanim do životnosti života. Ova nije ništa biologijsko, psihologijsko, antropologijsko itd, ali ni metafizičko, recimo, u smislu vitalističke solucije o biću kao takvom i u cjelini. Još manje je ona samo metafora za »vitalnost« »ideja«, »vrijednosti«, »likova« itd. Život je *vijek iskustva biti* (tj. životnosti), povijesno doba, epoha koja tek omogućuje znanje i znanost, filozofira-

nje i metafiziku s odgovarajućim im bićima i praktičkim akcijama među njima i na njih. Prije nego što bića kao ova ili ona uopće nastupe, zbiva se *jednokratna, iskonska povijesna zgoda*. Povijesno-epohalno svjetlo (svijet) odlučuje onda, između ostalog, i o tom koja i kakva »historija« pripada bićima i akcijama u svijetu, kao što ono, nasuprot ovoj, odmjera prekoračavajući pristup onom što »doista jest«, van svake »historičnosti«, »vremenitosti« = »prolaznosti«. Stoga povijesno mišljenje nije tako nešto kao »filozofija historije« koja pretpostavlja razliku »vremenitog događanja« i »vječnog logosa« stvari, razliku »historije« i »onto-logike«. Sve su današnje znanosti po svojem ontologijskom ustrojstvu baštinici epohalno omogućene metafizike, pa kad se ovoj najvećma suprotstavljaju, uviru u epohalnu mjeru, »realizirajući« je. Povijesno mišljenje nije znanstveno mišljenje u smislu »historije«, eventualno nadopunjene »sociologijom«, i slično.

Vijek iskustva biti (življenje života koje pribire svoju životnost) orijentira se samo u razmjerima revolucionarnog obrata, koji dopire do granica već etabliranog svijeta, te iz njegove radikalne ništavnosti: životnost se izživjela pa je življenje života postalo trajanje, koje se obnavlja sve na »višem stupnju«, sa sve više »utančanosti« – koja je sve prije nego »utvara«, naprotiv, sama je kruta »realnost« sa svojom bezuvjetnom, zapovjedničkom »disciplinom« – postavlja na sebe pitanje svog »biti ili ne biti«. Pitanje o bitku, ovako postavljeno, nije više filozofija (kao ontologija), ali nije, naravno, ni tzv. »životno« pitanje »samoodržanja«. Navike filozofije i znanosti uzdrmane su već »empirijski« uočljivom dezorijentacijom u biti svega što jest: zadatak povijesnog mišljenja ne može biti određen, obzorno sagledan u shemama još tako »duboke« filozofije, još tako brižne skrbi za »čovjeka«, itd. Zadatak povijesnog mišljenja jest da promišljeno (pribrano) odluči, pri udaru životnosti života, hoće li još, kao prije i za život svagda, biti povijesnog svijeta ili ne, te da li će za nj (tj. za povijesno-revolucionarno mišljenje) »moći« važiti kao »biti« (moć = bitak).²

Stoga, na kraju krajeva, kontroverza »birokracije«, »tehnokracije« i »demokracije« s »ličnim slobodama« (koje su također jedna vrsta moći, sile, agensa, držanja i vladanja, upravljanja) nije ono odlučujuće – kolikogod da je u svakodnevnoj praksi važno koja je vlast (KRATOS) prevladava – nego je sve u tome da se čudovišni pritisak koji istiskuje životnost, da se u sebi neograničena moć koja je to veća što je »blaža«, da se »materijalizirana« »samosvrha« »praktičke volje« koja podvrgava sebi svaki prirodni rast, da se konstruktivna »praksa« kao kasna sinteza THEORIA, POIESIS i PRAxis (u užem smislu) pod vidom actus i actualitas kao realnosti (Wirklichkeit), da se »produkcija radi produkcije« konačno pribrano smiri u bitnom, jedino nužnom pitanju, koje udara putem jednostavne smislene punine življenja. Ova se iz samog središta moći u kojem je moć ne-moćna, iz »biti« (EINAI) koje omogućuje i moć kao dosad svoj naj-od-lučniji uraz, nasrtaj (ictus) na bića, pro-iz-vodi od-pornim, u-rok poričućim ob-vratom (u smislu versoria i versus) i po-vratom (koji kazuje, re-volutio) i pre-vratom (koji uzbuđuje, inversio), s onu i s ovu stranu »nasilja«, među bića da bi uspijevala, rasla, a ne tek za nešto, radi nečeg »važila«. Odlučujuća revolu-

² U grčkom izjednačavanju *he usia* i *he hiparksis* kao i *to einai* i *to hiparhein* priredeno je ovo važenje, sa svim posljedicama, iako bismo smjeli ustvrditi da je u tom primat »bitka« sačuvan (usp. *he eksusia* za razliku od *he ishis*, snaga, ili rjeđe: *to kratos*, sila i vlast; *he dinamis vis*, ne: *potestas*: kroz sve to provija »tjelesna snaga«, koja, naravno, nije naš »vitalitet«).

cija neće se »empirijski« nasukati na pijesku loše beskonačnosti »aktivizma«, nego će nas, manje moćne ali otpornije, postojanije (con-sistentes) »kvalitativno novim skokom«, s bitnim, tradicionalno rečeno: »transcendentalnim« uvjetima uspjeha, udesiti, ugoditi (i: dati da se susretnemo s ugodbom, satisfactio = ispunjenjem) u zajednicu (u smislu SINUSIA) čovječjeg života (TA ANTHROPON), svega što živi i jest (TA ZONTA, TA ONTA), bivanja (čestokratnog EINAI) i življenja (TO ZEN, HE ZOE kao HE BIOSIS, TO BIONAI, naime: od iste osnove ZOO i BIOO) u njegovu u-hodu, iz-hodu, iz-toku (FYEIN) koji je raz-hod, raz-tok života (u smislu HO BIOS HAPAS = cijeli ljudski svijet) i svijeta samog (ne samo u smislu rasporeda zemaljskog kruga, ni reda u vasiljeni, HO KOSMOS, mundus, još manje svemira, universum i universitas, nego nadasve: »bijelog svijeta«, »danjeg svjetla«, »svjetla«, TO FOS).

Ustajemo li protiv bitka kao moći, »rebeliramo« li iz naše ne-dostatnosti, insuficijencije, ne-životnosti, ne-jaki da budemo – ili pak iz obilja, suviška, životnosti za koju je »moć« svagda pro-sjek, od-sijecanje raz-lučjenja, razlike? Prvo nije govor (LOGOS), zbor naše pribranosti, nego ogovaranje. Samo drugo je po-dobno, dobro, do-stojanstveno za obrat.

Urgentnost radikalno revolucionarnog mišljenja

UZ PREVLAĐAVANJE METAFIZIČKE SCHEME »STVARALAŠTVO – POSTVARENJE«

I. EKSPOZICIJA ZADATKA

Tematskim okvirom koji nam je pružila Uprava Korčulanske škole¹ postavljen je jedan temeljni problem te su iz njega izvedeni drugi problemi koji kao takvi pripadaju stanovitoj, eksplicitno u samoj formaciji teme nenaglašenoj, horizontalnoj problematici, unutar koje uopće mogu nastupiti, unutar koje uopće ima smisla o njima govoriti. Dakle, sama njihova postavka, a pogotovu svjesno formuliranje-prezentacija impliciraju rješenja: za stvaralaštvo, protiv postvarenja, za planiranje u službi slobode, a protiv identificiranja slobode i planiranja: za lične slobode, protiv birokracije i tehnokracije, za samoupravljanje, protiv još uvijek u međunarodnom radničkom pokretu dominantnih društveno-političkih tendencija u smislu sad otvorenog, sad prikrivenog, a sad opet konfuznog etatizma i vođenja ljudi, rukovođenja, upravljanja ljudima: za takve društvene organizacije i institucije koje pospješuju rast i cvat kulturnog stvaranja, a protiv onih koje ga koče i priječe. Naravno, specifikacija tematike i moguća daljnja artikulacija problematike time očigledno nisu iscrpljeni; ima još dosta dilema, antiteza, antinomija, dihotomija, odgovarajućih paralelnih dualističkih rješenja ili sinteza koje se mogu, u okviru te implicitno ocrtane horizontalne problematike, postaviti.

Moramo odmah reći da očekujemo da će se većina referata i priloga u diskusiji kretati u tom okviru o kojem govorimo: Okvir sam, kao mogućnost problematike, sugerira rješenja. Stoga, ma kako radikalno bila početno problematski eksponirana, eventualno u obliku antinomije, suprotnost »stvaralaštva« i »postvarenja« priređuje i produbljuje problematiku cjeline, horizont o kome bismo zapravo htjeli govoriti.

Naš zadatak bit će u tome da se sam taj problematski okvir, vjeran izraz metafizičkog mišljenja i »realnih« procesa unutar danog sektorski artikuliranog sistema privrede, kulture, politike, itd, itd. – razbije u ime izvornijeg, temeljnijeg, revolucionarnijeg mišljenja, toliko urgentnog za našu suvremenost u prevladavanju epohe. Čini nam se, naime, da problematski okvir sugerira rješenja koja odgađaju urgentnost ove radikalnosti.

S tog razloga jasno je da se razbijanje metafizičkog okvira u pitanju neće vršiti pristajanjem uz onu stranu dileme i dilema koja je prezentacijom već negativno ocijenjena, iako bi tako nešto načelno bilo moguće i, samo na oko paradoksalno, dovelo bi do istog rezultata do kojeg dovodi pristajanje uz

¹ »Stvaralaštvo i postvarenje« – Korčula, 1967; usp. PRAXIS (Filozofski dvomjesečnik, Zagreb), br. 5-6/1967.

onu stranu dileme i dilema koja strana je prezentacijom čitave problematike i implicitnim mogućnostima okvira u pitanju već pozitivno ocijenjena.

Za aktualizaciju i dokumentaciju ove druge mogućnosti, naime da se pristajanjem uz »negativnu« stranu okvirne problematike pokuša riješiti isto ono što se do sada pokušalo riješiti insistiranjem, više ili manje misaonim, više ili manje patetičkim, na onoj takozvanoj »pozitivnoj« strani, upozoravamo na spor, danas u toku npr. u Francuskoj, takozvanih »strukturalista« i »humanista«, pri čemu je za samu stvar karakteristično da »strukturalizam« unutar marksizma zastupa L. Althusser u svojem »scientificizmu«, bez obzira na ostatke, obnove i aktualne izume otvorenog ili kriptostalinizma i maoizma, u široj primjeni i radovima, zajedničkim njemu i predstavnicima njegove »škole«, objavljenim pod naslovom *Lire le Kapital* (I, II), a naročito u svom temeljnom djelu, programatskom zborniku problematike svoje orijentacije, u djelu *Pour Marx*. Nije manje karakteristično da »humanističku« stranu vehementno i s argumentacijom koja nadilazi samo taktičke ciljeve zastupa Roger Garaudy u svojem »humanizmu«, bez obzira na staljinističko-prakticistički rep koji se za njim vuče baš kada ga on, u svom idejnom prerusavanju, brižno skriva fabulirajući, poput većih uzora, o svojem »razvoju« itd. Althusser u svom »analogijskom marksizmu« produbljuje okvir problema koji je, u radikalizaciji teza Lévi-Straussa, postavio naročito Michel Foucault. Althusser povlači »marksistički« relevantne konsekvencije iz onog što nalazi u Lévi-Straussa, u Foucaulta, u Martineta, u Francastela, u lingvističkoj problematici Jakobsona, tako da tamo gdje je u njih implicite i explicite riječ o načelnoj smrti čovjeka kao trećoj etapi usmrćivanja rangom naglašenih bića novovjekovnog svijeta nakon smrti boga, nakon smrti apsoluta, još radikalizira metodičke pozicije samoga strukturalizma u sadržajnu soluciju te hoće iz smrti čovjeka izvući apsolutnu praksu »znanosti«.

Ono što je Garaudy u stanju da na te konsekvencije odgovori, npr. u *Critica marxista*, br. 3/1967, u članku pod naslovom »Strutturalismo e la morte dell'uomo«, svodi se uglavnom na to da argumentira kako je dvadeseto stoljeće silno pojačalo »stvaralačku inicijativu masa« i da, prema tome, teza o teorijskom antihumanizmu možda pripada pozitivističkoj orijentaciji znanosti devetnaestog stoljeća, ali da je neadekvatna današnjoj na svim sektorima, u svim regijama, na svim područjima vidljivoj intenzifikaciji »subjektivnog« faktora.

Ovaj mršavi odgovor problematici »strukturalizma« zaboravlja da Althusser u knjizi *Za Marxa* svoj »teorijski antihumanizam« između ostalog podupire upravo ovim argumentom koji izigrava Garaudy. Ako doista želimo osigurati »stvaralačku inicijativu masa« u revolucionarnom rješenju evropske situacije i u izgradnji socijalizma u zemljama socijalističkog logora, onda bismo morali – po Althusseru – prestati s posljednjim residuumom metafizike, s frazom o »čovjeku«, i jasno se opredijeliti za to da i njega, dosadašnji subjekt, pretvorimo u objekt znanstvenog istraživanja, da ga dakle reduciramo i sa njegove samostalnosti i samodovoljnosti svedemo na nešto što je u svakom pogledu odlučnije i važnije, a to je objekt znanstvenog istraživanja, jer će samo ovo omogućiti da ono što se pozitivno misli pod »stvaralačkom inicijativom masa« dođe do efikasnosti. Sve ostalo bilo bi anarhično, romantično, pseudorevolucionarno postuliranje izvanrednih situacija koje znanost, nauka i, naravno, politička i prirodnoznanstvena tehnologija ne mogu kontrolirati.

Zadržali smo se na ekspoziciji kontroverze strukturalizam–humanizam u teoriji zapadnoevropskog radničkog pokreta da bismo ukazali kako i tamo, slično našoj problematici, problemi konsekventnije sagledani ostaju u istom metafizičkom okviru, ali, za razliku od našeg jačeg naglašavanja »pozitivno« tretirane strane dileme »stvaralaštvo–postvarenje«, tamo se, smijemo reći, danas u prednosti nalazi »negativna« strana. Ono što se danas »teorijski« zbiva u znanstveno orijentiranim pravcima filozofijske problematike u okviru radničkog pokreta na Zapadu, možemo ukratko rezimirati ovako: u ime istih onih ambicija koje je istakao »humanizam« insistira se na »teorijskom antihumanizmu« (Althusser). To je, na svaki način, nešto što bi trebalo žarke ali refleksijom ne baš mnogo dirnute humaniste i u nas prisiliti na razmišljanje.

Kritička i revolucionarna misao morat će, dakle, početi, zagradivši spomenute okvirne solucije, od izvora i uvjeta razlikovanja, međusobnog odgovaranja i zahtijevanje ili odbijanje »sinteze« »stvaralaštva« i »postvarenja«.

»Problemi« »stvaralaštva« i »postvarenja« već su problematski–okvirno mjerodavno postavljeni i riješeni u Hegela i Marxa, pa ako ne želimo jednostavno nemisaono ponavljanje same njihove »pozicije«, ako ne želimo, možda u detalju drugačije, njihovo reproduciranje, ako ne mislimo da smo mnogo rekli time što smo posebno »originalno« svjetlo bacili na staro rješenje, moramo promisliti odlučno pitanje samog rješenja, samo značenje »sinteze« koju nam pružaju oba mislioca.

II. »STVAR« HEGELOVA I MARXOVA MIŠLJENJA

Hegelu je bila nužna filozofija kao refleksija refleksije, koja *producira* bitak, prividno osebičan, bitak postavljen van refleksije, da bi riješio »svoj« već u mladosti postavljen problem »rastrganosti« i »podvojenosti« svijeta, problem odnosa religije (»unutrašnosti«) i društva (vanjskog »pozitiviteta«), koji, svaki za sebe uzeti, ne mogu realizirati jedinstvo života na koje jedinstvo kao na cjelinu smjeraju, upućeni su, još manje to mogu učvršćeni u svojoj osebičnosti i u svom paralelizmu. Samo filozofija, dakle, instancija iznad religije kao intimiteta i iznad sfere društveno-historijske kao pozitiviteta, samo filozofija kao znanost s onu stranu subjekta i objekta, kao apsolutna znanost apsoluta, tj. apsolutne ideje u pojmu unutrašnje reflektiranom u svojoj općosti, posebnosti i pojedinačnosti, kojeg je moment osebični bitak jednako kao i zasebni intimitet religiozne predodžbe, samo filozofija nalazi sama sobom, u svojoj postavci kao sustav, »sistem«, kao krug svih mogućih parcijalnih krugova, intendiranu raščlanjenu konkretnost života, do koje je Hegelu stalo.

Marxu je, naprotiv, bilo nužno *prevladavanje* (»Aufhebung«, ali ne u smislu koji je već Feuerbach prepoznao kao konzervatorski i konzervativan, nego u smislu revolucionarno-realnog prevladavanja) filozofije u drugom mediju, u »socijalističkom čovjeku«, u »zbijskom životu«, u »samodjelatnosti«, u »praksi« – u radu, da bi riješio »svoj« problem, u mladosti postavljen kao problem podvojenosti i suprotstavljenosti »totalne filozofije« i »otudenog«, besmislenog »svijeta čovjeka« (države, društva, ekonomije, itd.).

Marxu je, dakle, u njegovom »Aufhebung« stalo do »realizacije filozofije«. Hegelu je, pak, u njegovom »Aufhebung« sve u prožimanju svega što jest supstancijalno-subjektivnom misli koja je zasebna u filozofijskom

sistemu. Time je suprotnost unutar metafizičkog okvira radikalizirana do kraja.

Pojam, kojemu je Hegel posvetio svoje djelo, realizira se, za Marxa, u *radu*, a ovaj ujedno, gotovo do nestanka svake slutnje, iščezava s obzirom na svoje filozofijsko podrijetlo. *Rad* se, dakle, etablira kao čitav svijet, ne znajući se, ne mogavši se znati u onom što *biti* jest, nego skrivajući se iza različitih likova, kao što su »znanost«, »nauka«, »tehnika«, »čovjek«, »život«, »proizvodne snage«, itd. – mogli bismo načelno nastaviti, pobrojivši one moguće solucije koje su od Hegelova vremena do danas predložene i još mogu biti predložene s obzirom na obuhvatnu sadržinu-mogućnost Hegelovog sistema – prurušavajući se u sve one likove koji mu pripomažu u *funkcioniranju*, koji »oduševljavaju« za njegove, tj. *radne* konstrukcije, za njegovu opću *konstruktivnost*. Suvremena historija filozofije je, u tom smislu, neprestano navlačenje i neprestano skidanje – u uzajamnom sporu filozofema – maski rada, pri čemu ne zaostaju ni umjetnost, ni religija, moral i pravo, znanosti i nauke, politika i ekonomija, dok se sam rad sa sobom nigdje ne uočuje i ne susreće, ne može se uočiti *kao* rad. Sa svoje strane, jezik, sad »sredstvo informacija i komunikacija«, ispražnjujući se, formalizirajući se, navlači nestrpljiv veo preko čitavog svijeta rada.

Pojam se, dakle, realizira u radu tako što *put* realizacije i kritike filozofije nosi *filozofijski* pečat, da bi, na kraju, ono *pozitivno* u realizaciji, što je s onu stranu filozofije, bilo uzeto kao nešto što je samo sobom jasno, neproblematski jednostavno, obično, »prva životna pretpostavka«, »pozitivna pretpostavka«, lišena filozofičnosti, kako je Marx razumije od *Njemačke ideologije* do *Kapitala*. U toj vanfilozofičnosti i jednostavnoj protežnosti rada na područja intimiteta i pozitiviteta, sam rad, koji je stupio na mjesto dihotomije totalne filozofije i besmislenog svijeta, osim vrlo siromašne artikulacije koju nalazimo na nekim iako ključnim mjestima Marxova djela, ostaje u svojoj *biti* nepromišljen. I to nužno, jer je »rad« princip, iz kojeg i kojim Marx sve »problematizira«. Njegovo vlastito stajalište i pozadina misaonog svladavanja svih uočenih problema ostaju sami neosvijetljeni. Zato je »rad« katkad određen u takoreći tautologijskoj jednostavnosti i formalnosti u kojoj nije teško prepoznati izbljedeni Aristotelova metafizička načela i uzroke u tehnologijskom osvjetljenu, ili pak, određen kao nešto što je »život« sam sobom, van svakog »ideologijskog« opterećenja, ostavio kao pravi, realni zadatak čovjeku u obzoru »jednostavnog« govora prakse.

Tako *bit* rada ostaje pitanje, ali za koje mišljenje? *Odakle* motivacija mišljenju koje bi sebi postavilo *pitanje biti* rada? Ima li prešnijeg zadatka u vremenu u kojem mislioci kao »intelektualci« različitih »stručnih« nivoa postaju signalizatori nereda u strukturi i funkcioniranju radnog svijeta, ali još uvijek ima onih koji, makar slutnjom, naziru *temeljno pitanje* same funkcije koja funkcionira, same konstrukcije koja se sve više i više proširuje u konstruktivni svijet, pa se stoga ovako ili onako susreću, moraju se sresti s mišlju revolucije, ako bi da ista ozbiljno reknu, u tom svijetu pojma koji se realizirao kao rad, u svijetu rada, o *jednostavnoj* i nikakvim konstruktivno-metafizičkim mišljenjem dokučivoj *punini života* koji »rad« sputava, »disciplinira«, »domestificira«? Zar ima prešnijeg pitanja od pitanja o *biti* rada, ne kao o poprištu svih mogućih solucija, svih mogućih rješenja, danih već s »problemima«, poznatim, čak literarno fiksiranim i inventariziranim u udžbenicima?

III. ZNAČAJNI POKUŠAJI REVOLUCIONARNOG MIŠLJENJA

Riječ je, dakle, o *novom* određenju revolucionarnog mišljenja, jer je u općem otrcavanju »riječi« i riječ »revolucija« izgubila životno radikalno značenje. Marxova problematika realizacije pojma, uz ukidanje filozofije u njezinoj specifičnosti, odvijala se pod pretpostavkom neotklonjivog revolucionarnog mijenjanja svijeta u kome postoji dihotomija svijeta filozofije i besmislenog svijeta, ili, pak, svijeta u kome je ideja za sebe rezervirala smislenost, dok je pozitivitet ostao besmislen, gdje je filozofija kompenzatorno primila na sebe nedostatke svijeta i sublimirala ih, a svijet sam ostao u svom golom fakticitetu. Ako je revolucija rješenje pitanja, koje nam Marx sugerira, pa ako je, s druge strane, ona uopće pretpostavka da do realizacije filozofije, ovako dijagnosticirane, dođe, što nam je, s obzirom na *rezultat* njegove misli i na »*realitet*« našeg života, prešnije nego pitanje o *biti* rada? Koju i kakvu *revolucionarnost* ono implicira?

a. Herbert Marcuse

Marcuse, koji je, uz malo njih (uz Axelosa, npr.) promišljao, naposljetku nedovoljno – da tako kažem, po neprimjerenim obrascima (usporedi npr. njegovu knjigu *One-dimensional Man*) – svijet rada, u jednom predavanju, ne mnogo zapaženom, očigledno, po fakturi, ad hoc improviziranom, na posljednjem Hegelovom kongresu u Pragu (1966), postavio je pitanje-dilemu imanentnog transformiranja ili transcendentne revolucije, vansistemске revolucije, stavivši u pitanje u toj kratkoj ali značajnoj intervenciji kategorije negacije i cjeline, te eminentno dijalektičke kategorije, kao *prekratke* da izreknu ono što se zbiva, a pogotovu da nam služe kao putokaz u rješavanju najurgentnijeg pitanja, pitanja *prevladavanja* postojećeg.

Stavljajući tako dijalektiku u pitanje, i to ne samo konstruktivnu dijalektiku »pojma« nego, isto tako, i destruktivnu dijalektiku njegove »realizacije«, Marcuse je pokazao da se negacija, na kojoj se insistiralo u okviru radničkih pokreta koji su se do sada poklapali s revolucionarnim pokretima epohe, na neki način domestificirala, da je postala benigna, konstruktivna negacija, koja sistem, koji bi trebalo da stavi u pitanje, u stvari održava.

Ako negacija, onda ona van sistema: imanentna negacija, negacija negacije, dijalektička negacija održava nas, naime, u sistemu i, prema tome, u neprilici svijeta koji traži, s više ili manje svijesti i misli o svojoj biti, revolucionarnu intervenciju.

b. Kostas Axelos

Axelos, s druge strane, sa svojim »planetarnim svjetskim i lutajućim mišljenjem«, koje bi imalo misliti »igru svijeta«, ostao je u nedorečenim, čini se, neizrecivim obrascima takozvanog »početnog« i »budućeg« mišljenja, u intermezzu »lutajućeg« mišljenja, kojeg je tragove Heidegger iskopao na danje svijetlo sandom svoje hermeneutičke destrukcije tradicionalne ontologije ispod sloja učvršćene i još dalje se učvršćavajuće metafizike.

Čini se, dakle, da kako Marcuse tako i Axelos, na Heideggerovom tragu, s obzirom na ono što žele da svladaju svojim misaonim naporima,

mogu da se nasele, da se usidre u novome mediju-principu mišljenja koji bi ih doista izveo »preko linije« postojećeg *samo ako*, ali to je možda suviše veliki zahtjev za Marcusea, *napuste* svijet »pojma« i »rada«. Axelosova solucija, iako u tom pogledu mnogo odlučnija, ipak kao da ne samo sliči nego ostaje ono što je njegov učitelj nazvao u jednom svom spisu² – »utopijom polupoetskog razuma«, koji ostavlja stvari u »lošoj beskonačnosti« baš takvim kakve jesu, ali ih neprestano dekorira i maskira nekom kvaziživotnošću.

Taj isti »poetski razum«, nebrižnije izveden, preko Whiteheada (?) tobože, jest osnovni ton Marcuseove knjige *Jednodimenzionalni čovjek*, završnih njenih poglavlja.

IV. UNUTARSVJETOVNO I REVOLUCIONARNO MIŠLJENJE

1. Pitanje o toponomiji revolucionarnog mišljenja (»oslonac«, »zakoni«, »mjerilo«)

Zamašnost zbivanja ne dopušta dakle analogije, pa je sve u tome *gdje* nam uopće valja tražiti *oslonac* za pitanje o biti rada? Ili, drugim riječima: *gdje* su »zakoni«, *gdje* »mjerila« revolucionarnog mišljenja? Čovjek je gotovo, da se »izrazimo« pomalo »privatno«, u iskušenju da kaže kako je pitanje o biti rada – pa, eto tako – samo jedno filozofijsko pitanje, pa da ga na taj način apsolvira, da ga skine sa sebe i da se oslobodi *muke mišljenja* – *življenja* koja je, da anticipiramo, po našem uvjerenju, posljednji motiv *revolucionarnosti* epohe.

Ali, ipak, u svem tom takoreći »prirodnom« za nas kao ljude odupiranju da idemo dalje od onoga dokle se već došlo i da se potpuno ne izgubimo u neizvjesnom, nekako slutimo da nas pitanje o *biti* rada – nakon niza smrti boga, metafizike, čovjeka, umjetnosti (i, neće biti dugo pa ćemo konstatirati i smrt znanosti, nauka, naravno ne u vidu njihova posla, nego smrti onog mišljenja koje se još suviše zadržalo u njima, smrti koja je potrebna da bi one mogle dobro operirati, dobro funkcionirati) – *održava na životu* »intenzivirajući« ga i »produbljavajući«, između očajja, ne puke zdvojnosti i neizvjesnosti, do iskustva još-nemišljene, mišlju ne-sabrane punine.

2. Znanost i revolucionarno mišljenje

Znanstvena, metodički osigurana, istraživalačka konstrukcija sadrži još danas, naročito u takozvanim društvenim znanostima residuumie mišljenja o kojem je u svojoj apsolutnoj znanosti govorio Hegel, pa je pretpostavka pravog progresa znanosti, koja bi bila adekvatna svijetu rada da se tog balasta »razumijevanja«, tog balasta unošenja »intuicija«, »uživljanja« riješi i da operira van te, kako bi se moglo reći, psihologijske – to je diskvalifikacija – dimenzije mišljenja, te da postane čista konstruktivna operacija; istraživanje koje na kraju krajeva nalazi aproksimativno, u načelu, u »lošoj beskonačnosti« samo sebe. Kako nam o tom svjedoče znanstveni autori (npr. Heisenberg), koji su, misleći da kažu nešto što

² M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1954, str. 23.

djeluje ushićujuće, konstatirali da čovjek nalazi u fizikalnom objektu sebe. Da, »on« nalazi »sebe«, ali pod cijenu da se i sam reducira na isti taj operativni posao na koji je reducira »stvar«, na koji je reducira »predmet«, i na koji je reducira ono što je još od »stvari« i »predmeta« ostalo, a to su »funkcije« i »indikacije«. Jer, znanost će jednog dana, a strukturalizam to s obzirom na jednu njezinu razvojnu etapu markira, pokazati da je i subjekt-objekt relacija opterećenje za samu znanost i da ta relacija nije drugo nego sistem, konstrukcija u kojoj se više *ne* radi o tome da *subjekt* putem konstrukcije preradi nešto u konstruirani predmet ili funkciju ili indikaciju, nego da *itaj* subjekt i taj konstruirani objekt i ono »nešto« kao sirovina konstrukcije, sve zajedno, služe za nesmetano *produciranje radi produkcije* same ispražnjene, ničim »izvanjskim« ili tek samom sobom motivirane znanosti.

Naprotiv, *revolucionarno mišljenje* potječe iz života koji je krajnje reduciran, osiromašen i ujedno u naponu svoje nesputane punine, katarktički sjajan! Radikalna ugroženost vidi »zaklone« i »mjerila« u sjaju jednostavne, »elementarne« *ne-voljnosti* (nevolje i *ne-volje*) spram »realiteta« u cjelini: *život* je stariji od »pojma« i »rada«, iako su ga ovi »spekulativno« kao i »biologijski«, »psihologijski« itd. »tehnologijski« okupirali. Marx je »apsolutnu ideju« rastvorio u *radu*, u »slobodnom razvoju produktivnih snaga«, »slobodnoj igri ljudskih mogućnosti«, u »višoj djelatnosti«, u »slobodnom vremenu« za razliku od »radnog vremena«, pa je tu »višu djelatnost« sasvim jasno, 1857–1859, markirao kao »znanost«, kao »eksperimentalnu znanost«, u kojoj je van onoga što je ta tadašnja znanost o sebi mislila u vidu eksperimentalne znanosti, »prirodne« ili »humane«, htio naglasiti njezin neposredno »praktički«, njezin unutrašnji *tehnologijski* karakter. U tom njezinom bitnom karakteru miješaju se u značajnom i pitanja vrijednom *clair-opscuru* neprestano »znanost« i »nauka«, »tehnologija« i »praksa«, što onda neki pozdravljaju kao svojevrstu »sintezu« onoga što je Aristotel razdvojio kao *theoria*, *poiesis* i *praxis*. Jer, doista svi ti momenti su prisutni u svojem jedinstvu, mada se akcentuiranje sad »znanosti«, a sad »tehnik«, itd. javlja kao motiv za mišljenje, pa bi trebalo promisliti zašto se neprestano ova *bit* rada s tim svojim likovima identificira i nezadovoljna tom identifikacijom napušta ih, a da se sama nikad nije sa sobom susrela? Ne zbiva li se to tako zato što se *bit* rada u svojim likovima koji je skrivaju ujedno uopće održava?

3. Refilozofikacija Marxa radi razmjera revolucionarnosti mišljenja revolucije

Kad bi se, naime, prepoznala u onome što jest, brzo bi se napustila, pa bi od emfaze, koja je podržava prešla u *strah*, koji je gori od straha koji nam mogu zadati ugrožene »biologijske« situacije. To je strah mišljenja kad se ono susreće s *ispražnjenošću* svijeta do iščezavanja njegove *svjetovnosti*. Misao sada ne zna onoliko o ovoj i ovakvoj koliko je, recimo, srednjovjekovna problematika mogla još misliti u svojim »hipostazama« *nihila*. – Svijet rada postao je za Marxa i za sve nas zrak koji udišemo bez refleksije. Njegova filozofijska provenijencija suzila se do filologijski literarne teme bez reperkusija po »realitet«. Nije li naš najprešniji posao da »izvršimo« ono što nije izvršeno, što je neizvršivo u smislu »akta«, da promislimo, štoviše,

⁷ Praksa rada kao znanstvena povijest

da se tek opremimo za mišljenje *biti* rada, pokazujući njegovu pripadnost filozofiji-metafizici, tj. da ponajprije otkrijemo *metafizičku strukturu Marxove misli*, da tako *re-filozofiramo* Marxa – naravno, ne u Blochovoj intenciji³, nego da bismo prevladavanje filozofije mogli provesti *radikalno revolucionarno*, tj. ne tek do »realizacije pojma«, nego do *obrata u biti* rada.

4. »Revolucionarno« i revolucionarno

Danas kad je revolucija intimna nepravilna za još jučer revolucionarne pokrete, kad od Brežnjeva do Mao Ce Tunga i od Valdecka Rocheta i Longa do Fidela Castra vlada *pomunja* u onome što bi to zapravo imalo da znači: »revolucija«, a da ne govorimo o tom što bi trebalo biti *revolucionarno*, pa postoji neko slaganje samo u onom minimumu koji se već svugdje u svijetu zbiva s »podruštvljenjem sredstava za proizvodnju«, a »programi«, koji bi trebalo da »etabliraju« revoluciju, izmijenjuju se serijski u taktičkim ili strategijskim zaokretima pokreta, u vrijeme kad od politički-revolucionarne tradicije ipak još uvijek žive ti pokreti, jer bar, ne samo zbog ideološkog kontinuiteta nego i zbog svoga održavanja i reproduciranja, ne mogu izbaciti »revolucionarnost« iz terminologije svog ideološkog inventara – zar ima ista prešnijeg u toj situaciji, i u radničkom pokretu i u izgradnji socijalizma i u elementima revolucionarnog mišljenja van socijalizma i revolucionarne prakse van uspostavljenog socijalizma, od *promišljanja revolucije u biti* radnog svijeta, *obrata* koji nikakva druga mjera, nikakva unutarstvjetovna dimenzija (npr. »socijalna«) ne može apsolvirati i koji je dublje položen od sviju takvih dimenzija te ih pronoseći svagda stavlja u pitanje kao zadatak misaone djelatnosti, koju »predmetna« ili »funkcijska« intencija nikada ne mogu iscrpiti? Ako je *polog* revolucije mislju zbrinut i sačuvan, onda i ono što je npr. »neprilično« u »socijalnoj« dimenziji, kao funkcija tog *obrata u biti*, može i samo biti obraćeno, »transformirano«, »usitnjeno« u pravi dnevni posao čitavog jednog novog svijeta: »Zajedničko bivstvovanje« i njegove zadaće pretpostavljaju obrat za čiju odlučujuću jednokratnost je slika »skoka« preslaba.

5. »Razvoj produktivnih snaga«

Riječ je o tome da se uvidi *što uopće znači* u Karla Marxa »revolucija« i čemu je bila njegova misao *na putu*. Karakteristično je za današnje rezoniranje u svijetu da se kao posljednje poante Marxova mišljenja najčešće citiraju ona mjesta koja je sam emfatički doživio kao krajnje svoje rezultate, ali da se rijetko kada bitno propituju ta mjesta, jer se živi u uvjerenju kao da je sve apsolvirano ako se ona citiraju – citatologija ima različite nivoe od »dogmatskog« do »kritičko humanističkog«. Ne pita se *što* je zapravo rečeno u toj emfazi, premda u njega nalazimo tekstove koji bi morali pasti u misaone oči.

Takvo jedno mjesto je ono iz drugog dijela *Teorija o višku vrijednosti*⁴, gdje se Marx kritički odnosi spram kritičara Ricarda koji ovom zamjeraju

³ Usp. našu knjigu *Bit i suvremenost*, V. Masleša, Sarajevo, 1967. str. 344–45. primjedba

2.

⁴ MEW 26.2. Dietz, Berlin, 1967. str. 110–111.

cinizam u apsolutnom postavljanju produkcije: Sve proizlazi iz produkcije, sve je tu radi produkcije; distribucija, konzumcija itd. funkcije su produkcije. I Marx kaže da je doista ovdje pogodeno ono bitno, jer što je drugo ta »produkcija radi produkcije« nego »produktivni razvoj ljudskog rada«? Što je drugo, dakle, ono što se neprestano s toliko emfaze citira kao »humanitet« itd. nego ono što je sam rekao na tom mjestu, što je drugim riječima rekao u *Kapitalu III*,⁵ čak s istim ovim teleološkim obratom – »produkcija radi produkcije« – nego *razvoj produktivnih snaga* u jednom »carstvu« u kome taj razvoj nije više »nužnost« odnosa čovjeka i prirode, »mijene stvari« čovjeka i prirode, u carstvu koje je sam nazvao »carstvom slobode«, u kome je razvoj sam svoja vlastita svrha, ili što je sasvim popularno i politički konkretno u *Kritici gothskog programa*⁶ nazvao pretpostavkom više faze komunizma, fundamentalnom pretpostavkom komunizma: da naime rad postane od sredstva za život »prvom životnom potrebom«?

Što je to drugo nego revolucionarno problematiziranje socijalne dimenzije u *cilju etabliranja pune neproblematičnosti* fundamentalne »dimenzije« rada, nazvane jedanput »tehničkom«, drugi put »znanstvenom« itd, a koju je on sam najčešće imenovao formulom »proizvodnih snaga«, kako bi taj »razvoj« proizvodnih snaga nekočen nikakvim »klasnim strukturama«, nikakvim »ekonomijskim« automatizmima, »prirodnim zakonima« itd, nesmetano na vijekove vjekova u Hegelovoj »lošoj beskonačnosti« nastavljao svoje djelovanje?

6. »Stvaralaštvo«, »konstruktivni realitet«, život i palijativi

Stoga nije riječ o tome da se *jedna* strana zbiljskog misaonog protuslovlja u okviru problematike »stvaralaštva« i »postvarenja« izaigra na račun *druge*, ni u vidu sinteze, ni još manje tako da obje ostanu u paralelnom ali autonomnom statusu kompletiranom tzv. »uzajamnim djelovanjem«, koje je postalo, i to je jedan od simptoma održavanja ovoga svijeta rada, supstitutom »dijalektike«, jer bi se »dijalektika«, da nije zamijenjena i nepovijesno eternizirana »uzajamnim djelovanjem«, morala već naći suočena s *totalitetom* totalnoga, sa *cjelovitošću* cjeline »pojma« ili »rada«. Nije uopće riječ o oslobođenju stvaralaštva, nego o oslobođenju *od* stvaralaštva.

Nije, dakle, riječ o tome da se jedna strana izaigra na račun *druge*, nego da se u revolucionarnom mišljenju reduktivno pokaže *totalna ugroženost života* gušenog pod vidom pravog »realiteta«, »produkcijom procesa« kao »stvaralaštva«, te da se tako iskazuje urgentnost bitnog obrata i njegove misli s onu stranu isključivog iskaza-suda, umjesto »oaza sreće«, kako reče jedan mislilac, ili »oaza sloboda«, kako reče drugi, umjesto »estetskog odnosa spram prirode« koji postulira Marcuse, umjesto »akademske slobode« i »slobode kulturnih djelatnosti« za koje se traže rezervati analogni onima za »divljake«, biljke i životinje, itd. umjesto »oslobođene čulnosti« lišene vulgarnosti, umjesto »humanizacija« međuljudskih odnosa u vidu solidarnosti

⁵ *Theorien über den Mehrwert*, I. c., str. 111: »razvoj bogatstva ljudske prirode kao samosvrha (Selbstzweck)« i *Kapital III*, MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, str. 828: »razvoj ljudskih snaga koji sebi važi kao samosvrha«.

⁶ MEW 19, Dietz, Berlin, 1962, str. 21.

koja prevladava ostatke životinjskog u konkurentskom, umjesto takvog »programa« jedne neegzistirajuće partije koja lebdi pred očima Marcuseu⁷.

Ali i ovaj radikalni program koji neće naći, vjerojatno, partiju da se za nj zalaže, kako sam Marcuse sumnja (slično kaže i u svojoj intervenciji na Hegelovom kongresu u Pragu 1966.⁸), još je uvijek prekratki program u smislu revolucionarnosti, jer je danas već spremjeno oružje da se i tome doskoči, kako van revolucionarnih partija tako i van onoga što Marcuse misli da bi trebalo kao posljednji patos nositi revolucionarni preobražaj. To oružje je takozvano »futuresološki« mišljenje koje se već etabliralo: slušamo priče o tome kako će u slijedećem vijeku izgledati seksus, odnosi spram prirode, kakve će biti zgrade, kakvi gradovi, koje letjelice da bi bile primjerene »humanitetu«, postotak ljudski podnošljivog u smislu psihološki i fiziološki podnošljivog, itd.

7. Futuresološki i iskonsko mišljenje

Svako iskonsko mišljenje, a do njega nam je ovdje stalo, svako revolucionarno mišljenje koje se smješta u biti rada i propituje je, postaje takvo »futuresološki« mišljenje, ako ne prođe kroz radikalnu katarzu redukcije na *nultu točku mišljenja*. U svojoj tradicionalno-metafizičkoj verziji mišljenje nas je dovelo u situaciju konstruktivnosti Rada. Zato se život u svojoj bitnoj, nebiološkoj ugroženosti mora skupiti do te *točke krajnje usredotočene jednostavnosti* kad mora *eksplozirati smislom su-vremenosti* i *do-stojnosti* (do-statnosti). Ova katarza kroz »negativni put« prvobitnog mišljenja oslobađa nas od mišljenja-uspjeha novog vijeka i jedino je preventivno sredstvo protiv »konstruktivnosti«.

Jer, što je »futuresološki mišljenje«? Budućnost koja bi trebala da nekako otkrije i odredi životnost, da život (= bitak) fiksira u njegovoj životnosti (= smislu) – Heidegger se oko toga trudio ne uspjevši, po vlastitom mišljenju, u svojoj *auto-hronijskoj* orijentaciji iz razdoblja *Sein und Zeita*⁹ – ta budućnost je zajedno sa slobodnim vremenom, vremenom definiranim kao »vrijeme za višu djelatnost« i razvoj kao takav, za razvoj koncentrata svega ljudskog u »znanosti« i »racionalnom« radu, ta budućnost se usitnjuje u sutrašnjicu, prekosutrašnjicu, itd, pa svako ovakvo udaljava-

⁷ U članku »Sommes-nous déjà hommes?«, PARTISANS, Maspero, No 28, april 1967. Marcuse predlaže »novi humanizam« (usp. njegovo ogradijanje od »humanizma« u FILOSOFICKY ČASOPIS, 3/1967: »... ako to još treba zvati humanizmom«) – njegovi su uvjeti: »... nikakav nastavljeni razvoj proizvodnih snaga, nikakvo povisivanje produktivnosti, nego prije obrtanje produkcije koje potiskuje destruktivna i parazitarna dobra, rekonstrukcija gradova koji su u točnom smislu riječi postali neljudski, ponovno naseljavanje prirode u industrijskim pustinjama, ograničavanje prirasta pučanstva...« Usp. i H. M., *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur* (1965) u *Kultur und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (4. izd.) passim.

⁸ H. M., »Zum Begriff der Negation in der Dialektik«, FILOSOFICKY ČASOPIS (Prag), 3/1967, str. 378.

⁹ U jednom predavanju o Hegelu (zimski semestar 1930–31) Heidegger je za svoju misao, nasuprot Hegelovoj ontologiji, izabrao naslov »ontohronija« (usp. Max Müller, *Sein und Geist*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1940, str. 8). Drugačiju, dublju postavku pitanja koja i bitak i vrijeme naposljetku određuje iz »Es gibt« (ima... bitka, ima... vremena), iz prigoda, zgrade (Ereignis) nalazimo u predavanju *Zeit und Sein* (1962), usp. M. H., *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, str. 1–25.

nje nije ništa drugo nego približavanje u neposredni zadatak rada, proširivanje operacije subjekta (= rada).

Njegovo mišljenje (= »znanost«) domoglo se budućnosti kao teme »futuresološki« (kojom se bave »specijalisti«: »sintetičari«, »planeri«, »programatori«, »organizatori«, stručnjaci za »orijentaciju« itd, itd). Nepromišljenost biti rada i odgovarajuće revolucije u Marcusea čini da i njegov »program« ispada »futuresološki«.

Umjesto o »futuresološki« mišljenju, koje integrira svaku misao u aktualnost rada, sve ovisi o iskušavanju *urgentnosti radikalne revolucije* – suviše benigno kvalificirane kao »kvalitativna diferencija« (Marcuse) – u *biti rada* kao integrativno-integralnog, supstancijalno-funkcionalnog, totalnog i totalizirajućeg, itd, »subjekta« svega što jest. Prije nego što se spremimo za uvid da »Um« i »revolucija«, koja ga *kao rad* uvodi u »realnost« i u njoj usitnjuje do neprimjetne atmosfere svakodnevnosti – jesu neprijatelji, ne samo tzv. »duhovnog« ili »biološko« nego *živog* (= bitnog) života za razliku od smrti sviju stvari: od boga preko čovjeka do bića – mora svako opredjeljivanje za jednu stranu dileme »stvaralaštvo-postvarenje« i iz nje proizašlih dilema, kao i svako »sintetičko« prevladavanje protuslovlja, parcijalno iskušenih kao antinomija, mora svaki engagement ostati samo konstruktivno integriranje u »realitet«, u bitak kao »apsolutni realitet« rada. Ako je za Hegela ono što je intendirao kao »apsolut« bilo najživotnije, sam život, za radikalno revolucionarno mišljenje baš to je smrt. Kritika Hegela u ovom smislu, međutim, još ima biti izvršena.

8. Samostvaranje, rad čovjek i njihovo revolucioniranje

Na kraju, podsjetimo na izrazito teološki problematiku u Marxovim *Ekonomijsko-filozofijskim rukopisima* tamo gdje je npr. riječ o tome da je misao »stvaranja«, pobijena jedino time ako se dokaže da sve u prirodi i sve ljudsko jest »samostvaranje« (Selbsterzeugung), da nema druge suprotnosti transcendentnom Bogu do misli o *generatio aequivoca*. Na tom mjestu Marx dalje rezonira ovako: ako se gleda s individualnog aspekta, onda ispada »loša beskonačnost« koja u nizu radanja i rođenja dovodi do prvog oca, do prvog uzroka, do prvog pokretača. No ako gledamo u »krugu«, ako prepoznamo da individualni čovjek nije ništa drugo do specifikacija roda, a rod ništa drugo nego krug mogućnosti ljudskog, onda se u tom krugu ispunjava *generatio aequivoca*, onda se postiže »Selbsterzeugung«, onda je misao o »stvaranju izvana« postala nemoguća¹⁰.

Sad dolazi ono odlučno mjesto koje kaže da je »čitava dosadašnja historija za socijalističkog čovjeka historija nastanka čovjeka i prirode za čovjeka posredstvom njegova rada«. Engels je u tom smislu izvukao još radikalniji zaključak. U jednom svom radu, o kojem smo prestali misliti, a koji bi vrijedilo pročitati kad god se čovjek osjeti inficiran »humanizmom«, u *Ulozi rada u očovječenju majmuna*¹¹ on kaže odmah na početku: »Rad je stvorio čovjeka«. Nije, dakle, rad neko još tako esencijalno svojstvo čovjeka, nije čovjek već negdje egzistirao prije nego što je bilo rada, nego jest

¹⁰ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 544–546. Uz to mjesto v. našu studiju *Rad i bog*, ova knjiga, str. 130 i sl.

¹¹ MEW 20, Dietz, Berlin, 1962, str. 444 i sl.

ono što jest, za razliku od životinje – *po radu*. Kad ovo Engelsovo mjesto imamo pred očima, tad se u čitavom onom Marxovom mjestu koje smo naveli, javlja kao najdostojniji za mišljenje onaj atribut – »posredstvom njegova rada« jer doista nije riječ tek o »njegovu« radu. *Čovjek nije subjekt rada, nego je on naprotiv funkcija rada*: rad je »supstancija-subjekt«. Zato *revolucionarno mišljenje* ne treba stati pri »odnosima u proizvodnji«, mijenjajući ih, nego mora propitati *pretpostavke »proizvodnih snaga«*, govoreći u klasičnoj terminologiji marksizma. Umjesto da 20. stoljeće, svojom središnom i dalje, navodno skida »revolucionarnost« s dnevnog reda povijesti, ono, naprotiv, *traži produbljenu revolucionarnost* koje radikalnost ne može biti mjerena nikakvim još tako ekstenzivnim ili intenzivnim unutarstvjskim događajima u smislu »stvaralaštva« ili »postvarenja«.

Dodatak I

Za razumijevanje Marxovog pojma »revolucije«

Marxov pojam »revolucije« rasplinjuje se u nagađanjima interpretira ako se unutarnja *sistemska cjelina* njegove misli – slobodna od sužavajuće »sistematičnosti« – ne sagleda kao, doduše ponajprije pozadinski, nosilac »vrijednosti« i »funkcije« ovog centralnog *pojma*. Svaka filozofija – misao raščlanjenog *sklopa* bitka *kao* bića *kao* takvog i u cjelini (najvišeg bića, kozmosa i čovjeka) – čak i u svojem »ukidanju« putem »realizacije«, čak u svojoj nužnoj naoko posebnoznanstvenoj verziji (npr. »kritike političke ekonomije« kao fundamentalne znanosti) jest *sistem*, kojem je filozofovo sistemsko djelo samo približno, sustajuće, naposljetku sustalo skrovište u jeziku. Kako je Marx učitelj »realizacije« *filozofije* putem *kritike* političke ekonomije i, ujedno, ekonomijske realnosti (»građanskog društva«) u *revolucionarnom* privođenju »asocijacije slobodnih proizvođača« itd, nikakav posebno-znanstveni ni životno-praktički pristup ne može apsolvirati njegov pojam »revolucije«, nego ga, naprotiv, svagda već pretpostavlja. Primjereno karakteru filozofije i *njene* »realizacije« potrebno je govoriti o *ontologijskoj strukturi* Marxovog pojma »revolucije«.

Stoga, neka kritika Marxovog pojma »revolucije« odnosno njegovog pojma »revolucionarnog proletarijata« i sl. ne može se zbivati na tlu nekog empirijski-historijskog reflektiranja i razmatranja. Bilo je rečeno da »revolucionarni proletarijat« nije Marxovo »otkriće« (Entdeckung) nego »izum« (Erfindung), da ne kažemo izmišljotina. Nema sumnje da je, empirijski gledano, tako – uostalom svi Marxovi pojmovi, počevši od »kapitala«, jesu »izumljeni« – ali, ako se to Marxu zamjera kao nedostatak, ako se na tom gradi »kritika«, onda se ne razumije »priroda« (tj. bit) Marxovog obrazovanja pojmova, bit dijalektičko-spekulativnog mišljenja. Svi Marxovi pojmovi, intendirajući cjelinu povijesne epohe, jesu strogo sistemski, ne samo sistematički, određeni i uvjetovani. Ovaj sistem, eksplicitno i implicitno prisutan, jest dijalektičko spekulativan, tj. tradicionalno filozofijski (= metafizički), i to u smislu *ontologijskog esencijalizma*, koji pak, sasvim hegelovski, primat esenciji pred egzistencijom prikazuje u obliku njihovog posredovanog identiteta. – Svaki posebni proces kapitalističke produkcije (npr. u Engleskoj, Francuskoj, Njemačkoj itd, itd.) *mora se*, uz *sva* prostorno-vremenska odstupanja i modifikacije, u svojoj *biti* ponašati kao »model« opisan u *Kapitalu*.¹ Epohalno-cjelovito gledano, poklapaju se »pojam« i »realitet« u realnom pojmu, u pojmljivoj realnosti, pri čemu, naravno,

¹ Usp. *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (1857–58)*, Rohentwurf, Dietz, Berlin, 1953, str. 353, za odnos: kapital i kapitali.

pojam nije mišljen kao »subjektivni odraz«, kao »element suda« čija bi verifikacija imala nastupiti u svakom unutarepohalnom slučaju. »Verifikacija« Marxovih pojmova stoji pred dilemom epohalne konstruktivnosti u spekulativnoj filozofiji ili revolucionarne destrukcije epohe u »realizaciji« filozofije. Samo tako uopće možemo razumijevati zašto je za Marxa »komunizam . . . pravo rješenje spora egzistencije i biti«. ²

Doista je tako da su ne samo pojam »revolucionarnog proletarijata« nego i svi kritičko političko-ekonomijski pojmovi u *Kapitalu* izumljeni a ne otkriveni. No to ne govori protiv Marxa, nego za njega, naime za njegov »esencijalistički« a ne »empiristički« pojam »revolucije« koji uključuje u sebi preobražaj čitave jedne povijesne epohe. Empiristički posebnoznastvena interpretacija »revolucije« ide s reformizmom i revizionizmom, dijalektički spekulativna s revolucionarnom teorijom i praksom.

² MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 536.

Neke uzgredne, a neophodne aplikacije

A. RAZGOVOR O TIPOLOGIJI REVOLUCIJA

Franz Marek u knjizi Filozofija svjetske revolucije brani valjanost i djelotvornost Marxova zakona kretanja koji govori o nužnosti prijelaza jedne društveno-ekonomske formacije u drugu, konkretno o prijelazu kapitalizma u socijalizam. Radi li on to po vašem mišljenju doista marksistički tj. primjereno klasičnoj marksističkoj argumentaciji?*

– Dopustite mi, ponajprije, da se odlučno ogradim od shvaćanja koje se danas sve češće u marksističkoj literaturi javlja s očitom apologetičkom svrhom, da je, naime, socijalizam posebna, samostalna ekonomijska formacija društva. Dugotrajnost prijelaza iz kapitalizma u komunizam druge faze (po Marxovoj terminologiji iz *Kritike gothskog programa*, 1875) navodi, s druge strane, neke misleno nestrpljive teoretičare na tvrdnju o posebnoj epohi društva, tj. prije svega: o posebnoj ekonomijskoj strukturi s vlastitom logikom i kategorijalnim sklopom. Time se, iz različitih razloga, baš *negira* ono što je za socijalizam odlučujuće, naime, da je on u svojoj cjelovitosti revolucionarno zbivanje, radikalno preobražavanje kapitalizma u komunizam, koje s posebnim, drugačijim društveno-političkim predznakom (diktatura proletarijata i odlučujuća uloga radničke klase u preoblikovanju svih društvenih odnosa, u prvom redu: odnosa u proizvodnji) ipak još pokazuje dvostruku prirodu, svojstvenu, doduše na drugačiji način, i tzv. kasnom kapitalizmu. U toj dvostrukosti očituje se i kontinuitet i diskontinuitet preobražaja-prijelaza. To je naročito i opet specifično svojstveno zbivanju socijalizma u manje razvijenim ili nerazvijenim zemljama gdje je, usporedno sa zadacima izgradnje socijalističkih odnosa, odlučujući zadatak razvijanje odgovarajućih, prikladnih proizvodnih snaga. Ako, dakle, ne želimo socijalističku revoluciju svesti samo na oružani ustanak ili odgovarajuću, immanentnu političku pobjedu socijalističkih snaga u okvirima kapitalističkog društva, nego joj, naprotiv, hoćemo pridati *totalni* značaj (respektirajući njezin politički, ekonomijski, proizvodno-tehnički, socijalni, moralni, svjesni aspekt) onda je bitni značaj socijalizma da je on *sam epoha revolucije*, a prelazna epoha je on baš time, što se neprestano revolucionarno razračunava s onom svojom stranom kojom je još uvijek vezan uz kapitalizam.

Pod sasvim konkretnim određenim prilikama suvremene historije modificira se svaki puta Marxov »zakon« prijelaza, ostajući ipak *esencijalno* na

* Razgovor autora s Ivanom Salečićem na TV Zagreb (1973).

snazi, jer se taj zakon zasniva na *unutrašnjoj, imanentnoj granici* samog kapitalizma koja je, po Marxovim riječima iz *Osnovnih obrisa uz kritiku političke ekonomije*, 1857–58 (1858–59) – *kapital sam sobom*.

Svi nesporazumi oko nužnosti prelaza, dolazili oni od strane branitelja ili napadača Marxove misli, proizlaze iz toj misli neprimjerenog, nedopuštenog miješanja *esencijalnih* određenja *svakog* kapitalističkog načina proizvodnje i, prema tome, *svakog* revolucionarnog prevladavanja istoga, s *faktičkim* prilikama pod kojima se zbiva preobražaj, a koje valja, po Marxovim riječima iz *Priloga kritici političke ekonomije* (Predgovor, 1859), konstatirati s egzaktnošću prirodnih znanosti.

Čini mi se da je Marek, unatoč inače velikog truda u pobranjanju revolucionarnih mogućnosti i odgovarajućih koncepcija, nedovoljno razlučio esencijalni i faktički aspekt pitanja.

Marxov zakon kretanja govori o nužnosti nastanka socijalizma iz proturječnosti koje nastaju u kapitalizmu između proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, odnosno između proizvodnje i prisvajanja. Kritičari Marxa isticali su, i danas još ističu, da to naglašavanje nužnosti umanjuje ulogu djelatnog faktora, subjektivnu ulogu empirijskog pokreta. Marek predlaže da se Marx u tom pogledu korigira. Što vi mislite o tom odnosu između nužnosti prijelaza i uloge subjektivnih snaga?

– Neki kritičari Marxa, kao i neki njegovi branitelji, operiraju jednom kategorijom »nužnosti«, podrijetlo koje kategorije valja tražiti u ranijim fazama novovjekovne prirodne znanosti, kada je u fizici dominirala mehanika. Jednoliki, kontinuirani lanac uzroka – sljedbe s epifenomenalnom iluzijom slobode prenesen je onda iz prirodnih znanosti u shvaćanje povijesnog zbivanja. Ovako ili onako, to je moralo rezultirati, i faktički je rezultiralo, uz druge utjecaje socijalno-političke naravi, *umanjenjem*, čak *potcjenjivanjem* uloge djelatnog faktora: empirijski radnički pokret nasukao se i u svojoj strategiji i u svojoj taktici na pijesku kompromisa s empirijskom (da upotrebim vašu terminologiju) kapitalističkom klasom, na pijesku oportunitizma, krivog procjenjivanja saveznika radničke klase u revoluciji. Danas i u nas liberalistička i tehnokratska orijentacija tendiraju k takvoj argumentaciji o socijalističkom preobražaju kao navodno jedino znanstvenoj, dok se vani, na zapadu, teze o strukturalnim promjenama postojećeg kapitalizma katkada opasno približuju takvom argumentiranju. Valja odlučno naglasiti da između desnog oportunitizma i lijevog avanturizma, koji preskače empirijske mogućnosti, postoji put označen osnovnim tezama Marxa, Engelsa i Lenjina o revoluciji i njezinim uvjetima koji, u odlučnim svojim momentima, nije prestao važiti, ali se društveno-političko umijeće baš sastoji u tome da se on, prema zadanim prilikama, aplicira i modificira.

S modernim kapitalističkim protuslovljem proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji (pravni izraz za to jesu kategorije prisvajanja i vlasništva), esencijalna nužnost prevladavanja i ukidanja kapitalističkog načina proizvodnje nije nimalo izgubila na povijesnoj aktualnosti. Naprotiv, mogli bismo reći da je suvremena historija obogatila antikapitalističku argumentaciju. S obzirom na bitno, temeljno i konstitutivno protuslovlje kapitala i najamnog rada u kapitalističkom načinu proizvodnje, empirijski se predstavnici klase javljaju, govoreći s Marxom, samo kao »nosioci karakternih

maski« oba ova odlučujuća momenta kapitalizma. Esencijalno-kategorijalna razina analize u *Kapitalu* i drugim Marxovim djelima (*Osnovni obrisi* . . . , *Teorije o višku vrijednosti* i dr.), međutim, nikako ne znači zanemarivanje empirijske sfere faktičkog zbivanja kapitala i kapitalizma. Naprotiv, dijalektička nužnost, za razliku od mehaničke kategorije nužnosti, uključuje već u Hegelovoj *Logici* raščlanjenu kategorijalnu cjelinu biti i pojave, zbilje i privida, slučajnosti i puke nužnosti itd, dakle: totalnost određenja, koja totalnost čini iz nužnosti, baš zbog njezine unutarnje reflektiranosti a ne jednoličnosti, samo drugotni, još ne zasebni oblik slobode. Sloboda, ponajprije u svom otuđenom obliku puke, gole nužnosti, djeluje konstitutivno u zbivanju dijalektički raščlanjene, reflektirane nužnosti. To znači, s obzirom na vaše pitanje o ulozi »djelatnog faktora«, o ulozi empirijskog pokreta i »subjektivnih« snaga, da su oni svagda na djelu u samoj uspostavi kvaziprirodne nužnosti i zakonitosti kapitalizma, a pogotovo dopijevaju u povijesni prvi plan s očiglednom unutarnjom granicom samog kapitala. Drugim riječima: socijalistička revolucija i nije drugo nego oslobađanje one *već prisutne slobode* koja suodređuje kapitalističku nužnost ali je njom sputana, okovana. Klasično mjesto iz *Kapitala I* o eksproprijaciji eksproprijatora, koje Marek citira za svoju interpretativnu tezu o nužnosti prelaza, samo pokazuje, pri pažljivoj analizi, ulogu slobode i tzv. »subjektivnog faktora«. Puno svoje osvjetljenje dobiva to mjesto kad se istodobno, ujedno, ima u vidu znameniti tekst iz *Kapitala III* o slobodi u carstvu nužnosti i u carstvu slobode, kao i odgovarajuća mjesta iz *Osnovnih obrisa* i *Teorija viška vrijednosti*. Tu se *sloboda* u carstvu slobode pokazuje kao *pretpostavka, nosilac i mogućnost* slobode u carstvu nužnosti.

Iako, dakle, socijalistička revolucija, suprotno od anarho-avanturizma, računa s *nužnosnom strukturom* onoga što nastoji prevladati i preobraziti, ipak je sama sobom baš do sada historijski nepoznato *predominiranje* tzv. »subjektivnih snaga«. Revolucionarna epoha socijalizma, u Marxovoj terminologiji: prve faze komunizma, moguća je samo kao aktivno i realno-empirijsko otkrivanje slobode prikrivene kvaziprirodnom nužnošću kapitalizma, kao praktično oslobađanje rada od okova kapitala.

Marekova korekcija Marxa je suvišna. Marx nije nikada historijski nužnost kapitalizma ni preobražaja kapitalizma u komunizam shvaćao tako kako mu to, robujući starim predodžbama, još uvijek pripisuje Marek.

Postojeće teorije revolucije: Fanonova, Debrayeva, Marcuseova i dr. ne računaju više s proletarijatom u Marxovom značenju, nego traže revolucionarne snage u drugim slojevima i strukturama. Može li se govoriti danas o empirijskom subjektu revolucije u Marxovom smislu te riječi?

– Marcuse nije nikada mislio da se socijalistička revolucija može ozbiljno izvršavati bez odlučujuće uloge radničke klase. On je samo ukazivao na empirijske, faktičke smetnje za tu ulogu radničke klase u visokorazvijenim industrijskim društvima i katkada s pravom, katkad jednostrano ili čak krivo, tražio one snage koje će probuditi i osvijestiti, svojevrsno organizirati i svojim odbijanjem kapitalizma inspirirati potencijalnu, katkada samo latentnu revolucionarnost radničke klase. Time je, čak pri precjenjivanju nekih slojeva tzv. inteligencije, pri potcjenjivanju klasičnih oblika organizacije radničke klase, imajući očigledno u vidu neke oportunističke pojave u

empirijskom radničkom pokretu na zapadu itd, ipak sa svoje strane naglašavao odlučnu ulogu tzv. djelatnog »subjektivnog faktora«.

Fanonove, Debrayeve i druge, mogli bismo dodati Mao Ce Tungove kao i, još ranije, neke sovjetske koncepcije, jesu prebrzo, apstraktno *poopćavanje* parcijalnih, čak regionalnih iskustava revolucije, korigiranja Marxa s empirijskog i kvazi empirijskog stanovišta ispuštanjem iz vida esencijalnih momenata revolucije, a time i dijalektike općeg, posebnog i pojedinačnog koja je tu na djelu. Kao što se Lukács jednom dobro izrazio o Staljinu: taktika je u tim koncepcijama progutala strategiju, nametnula se kao strategija, a ova pretendira, ovako sužena, da bude u neposrednom kontaktu s Marxovim esencijalno-dijalektičkim kategorijalnim analizama, ili čak da ih revidira.

Možemo reći: *danas, kao i u Marxovo vrijeme, esencijalni i empirijski »subjekt« revolucije jest i ostaje radnička klasa* jer je konstitutivno historijski zainteresirana za totalno ukidanje kapitalizma u svim njegovim aspektima. No odnos esencijalnog i empirijskog nije puka neposrednost, nego bogato, diferencirano, raščlanjeno *posredovanje* koje traži društveno-političko umijeće preobražavanja izvan svake takticističke shematike.

Relativni pad revolucionarnog tlaka u visoko razvijenim zemljama Zapada, valja, između ostalog, pripisati *neiskorištavanju mislenog bogatstva* Marxova djela, koje se nipošto ne svodi na teze o apsolutnom osiromašenju radničke klase, pauperizmu itd.

Marek u svojoj knjizi pravi tipologiju socijalističkih revolucija. Za princip te tipologije uzima nacionalne specifičnosti. Što mislite, je li to dobar kriterij?

– Empirijske deskripcije tipova socijalističke revolucije moraju voditi računa o mnoštvu faktora specifičnosti, u kojem je nacionalna specifičnost samo jedan, katkada čak ni među odlučujućim faktorima.

Unutrašnja tipologija revolucija mora, kao u *Komunističkom manifestu*, slijediti *bitne mogućnosti negacije* kapitalizma i kapitalizama. Među njima samo je kritika kapitalizma sa strane historijske mogućnosti radničke klase konačno *sama mogućnost dijalektičke negacije* kao takve. Ostali tipovi revolucije uvijek su više ili manje određeni residuumima internih kapitalističkih odnosa ili čak onih ranijih epoha.

Ovo što kažemo, naravno, ne negira globalno, svjetsko i parcijalno, za jednu zemlju, državu, itd, značenje revolucionarnih i oslobodilačkih pokreta ako se oni ipak nekako svrstavaju na općem frontu antikapitalizma. Tu je čak njihovo značenje vrlo veliko, neophodno u svjetskim razmjerima. No iz toga zaključivati na definitivno preseljenje revolucije iz klasičnih zemalja u, u tom pogledu, periferne zemlje (protuslovlje »grada« i »sela« u Mao Ce Tungovoj verziji) znači abdikaciju na historijski-zbiljskom, kriterijskom i regulativnom položaju radničke klase visoko razvijenih zemalja.

Vi ste prije nekoliko godina pisali o potrebi tipologije marksizma i sami ste bili predložili jednu takvu tipologiju. Tada nije bilo ovoga mnoštva marksizama koje danas postoji. Danas je, prema tome, jedna i to sasvim decidirana tipologija marksizma nužna. Da li bi kriterij te tipologije moralo biti shvaćanje subjekta revolucionarne promjene ili nešto drugo, i što?

– Kao što smo u odgovoru na posljednje pitanje istakli unutrašnje strukturne momente kapitalističkog načina proizvodnje kao posljednji kriterij tipologije socijalističkih revolucija, tako smo u članku na koji mislite *filozofijske* mogućnosti u historiji marksizma vezali uz jednostrano i djelomično razvijanje, u poslijehegelovskoj situaciji do danas, onih momenata obuhvatnog Hegelovog sustava koje je sam Marx sve zajedno kao tek filozofijske (ideologijske) nastojao prevladati i ukinuti *sačuvavši* ujedno u realnom zbivanju komunizma, kao »energičkog načela« moderne povijesti, njihovo praktičko-povijesno realiziranje.

U aspektu *filozofije* činila nam se historija marksizma (marksistička filozofija kao kritika, kao znanost, kao život, kao sinteza i totalnost, kao antropologizam i humanizam, kao filozofija povijesti) revidirajućom refilozofikacijom Marxove misli, ali *ujedno i pokušajem probijanja* metafizičkog kruga mišljenja. Time je na ovoj razini pitanja bila postavljena *urgentnost* radikalne revolucije, *neophodnost* preobražaja-prelaza od metafizičkog k povijesno-slobodnom, otvorenom mišljenju.

Nužnost tipologije suvremenih marksizama *u cjelini teorije* (filozofije, političke ekonomije, socijalističkog mišljenja) *i prakse* (društveno-političke, ekonomijske, kulturne itd.) o kojoj govorite mora proizlaziti iz *radikalnosti*, lišene svakog anarho-avanturizma, teorijsko-praktičke *negacije* kapitalističkog načina proizvodnje i njegove tzv. »nadgradnje«. Ova radikalnost još je uvijek zajamčena samo osiguravanjem središnjeg i odlučujućeg položaja radničke klase u »revolucionarnoj promjeni«.

Kriterij tipologije, o kojem govorite, zaista je povijesno razumijevanje revolucionarne uloge radničke klase kao »subjekta« kritike kapitalizma, kao »subjekta« socijalističkog preobražaja.

No ovdje valja svagda držati na pameti: tzv. historijski »subjekt« odnosno »objekt« u socijalističkoj revoluciji kao preobražaju-prelazu, sa svoje strane, jesu kategorije koje pripadaju ne samo kapitalističkom načinu proizvodnje i metafizičkom mišljenju koje njemu odgovara nego su uopće kao takve neprimjereni oblici i sheme mišljenja za ono *zbivanje temeljne slobode* koje omogućuje socijalističku revoluciju i uspostavljanje svijeta rada, ali uz opasnost da se u njima skrije, prikrije. Samo govorenje o radničkoj klasi kao »subjektu« još uvijek nosi biljege starog svijeta koji u socijalizmu traje kao novi, pa, ukoliko se taj termin ne rabi kritički, može, sa svoje strane, pridonijeti definitivnom etabliranju zatrte slobode kao »nužnosti«.

Da li se modelima revolucije, kako ih prikazuje Marek, mogu opravdati i modeli postojećih sistema i orijentacija, odnosno: da li uopće jedan određeni model socijalističke revolucije nužno određuje i model socijalističkog društva?

– Vi ovdje očigledno mislite na odnos određenog tipa političke revolucije (oružanim ili mirnim putem itd.) spram kasnijih tipova preobražaja starog u novi način proizvodnje, proizvodnje radi viška vrijednosti u proizvodnji radi zadovoljenja potreba, i analogno: tipova preobražaja na svim drugim razinama i u svim drugim aspektima cjeline revolucionarnog zbivanja. Tu nema nikakve jednoznačne, »mehaničke« zavisnosti. Sve se tu opet rješava konkretno empirijski, pri čemu, kad su respektirani dani uvjeti

preobražaja i opet odlučnu ulogu igra »subjektivni« faktor. Kriterij i regulativ revolucionarnog postupanja jest u svakom slučaju neodgodivo preobražavanje u cjelini aspekta, pri svakom, ma koliko se činio neznatnim, postavljenom zadatku danas i ovdje. Samo ona revolucija u kojoj je izvršena zbiljska mobilizacija ljudi, u ekstenzivnom i intenzivnom smislu, može pretenidirati na takvo izvršenje svojih zadataka.

B. PARTIJA I SAVEZ KOMUNISTA

Koje su razlike između Partije nekada i SK danas, a koje, na kraju krajeva, uključuju u sebi različite koncepcije socijalizma i njegove izgradnje?

Prije zauzimanja vlasti, u toku borbe za vlast i neposredno nakon toga svojstvena je političkoj organizaciji radničke klase organizaciona orijentacija za koju je bitno da politička organizacija bude centralizirana, da bude transmisija odozgo na dolje, što za sobom povlači elemente hijerarhije, birokratizacije i profesionalizacije. Stil rada u to vrijeme – kako god eventualno nostalgčki gledali na ovaj period – jest mehanička manipulacija ljudima, masama, grupama, svojevrsna militarizacija političkog rada, posla i organizacije u tom poslu, uz jednoobrazni, uniformni političko-ideološki stav kao nadgradnju nad tim stilom rada.

Drugačije u tim uvjetima i nije moglo biti. Društvena funkcija ovako zamišljene političke organizacije bila je ta, da ona bude prije svega Partija radničke klase koja objedinjuje različite slojeve, različite grupe polazeći od industrijskih i dovodeći socijalnu funkciju klase pod jedinstven, globalni cilj: zauzimanje vlasti i ukidanje starih, prvo pravnih i državnih, a kasnije socijalnih struktura.

S ovim stilom rada vezani su stanoviti elementi prednosti. To je, prije svega, brzo odlučivanje, brzo provođenje određenih zaključaka u djelo. To je, dalje, puno jednostavniji rad s ljudima, nego onaj koji će kasnije uslijediti. I, tu je na djelu jedna, mora se reći kolektivna svijest, jedinstvo ciljeva i jedinstvo u akciji, koje će se kasnije, pod novim uvjetima, teže postizati. No, taj stil rada ima i nedostatke. To je, prije svega, nužno kočenje inicijative odozdo, inicijative masa. Tu se već uvijek mora računati sa specifičnim uvjetima u kojima se spontano rađa inicijativa masa da bi se ovako organizirana partija mogla uključiti u politički život cjeline društva, a ne može se naprosto polaziti od toga da se društvo revolucionarno, spontano, iz sebe razvija. Dalje, uz ovaj stil rada vezana je negativna selekcija kadrova. Posljedice te negativne selekcije traju, normalno, još i danas. Dalje, ovakva Partija u svijetu i u nas često je bila izložena porazima koje ne bi pretrpjela da je imala drugačiju organizacionu osnovu.

Drugi tip, onaj na kojem mi svi danas insistiramo i moramo insistirati – jest inicijativa masa, inicijativa radništva, radničke klase i sa socijalizacijom nastale kategorije »radnih ljudi« i njihovo organizirano usmjerenje na efikasnu izgradnju socijalizma. To je nova organizaciona orijentacija za koju je bitna ne više transmisija odozgo na dolje, nego dogovorni rad objedinjavanja i inicijative odozdo, redosljedom od lokalnih, regionalnih, republičkih do saveznih slojeva društvenog prenosa u cilju globalnih zadataka, ne lokalnih, ne regionalnih, ne republičkih i ne u mehaničkom smislu saveznih, nego globalnih zadataka čitavog društva u izgradnji socijalizma.

Za razliku od mehaničke manipulacije, koja je tamo bila odlučujući karakter rada, ovdje se radi o organskom povezivanju neposrednih proizvođača, organskom povezivanju radništva i kao »radnih ljudi«. I tu su mogući nedostaci, pogotovo u uvjetima tržišne robne proizvodnje. Prepuštanje inicijativa nižim slojevima društva, tzv. »decentralizacija«, skriva u sebi mogućnost lokalizma, regionalizma, nacionalizma, čak separatizma u okviru države. S druge strane, ona pogoduje razvoju i individualizama i interesa manjih grupa, koje vrše na ovaj ili onaj način svoj pritisak. Najkrupnija opasnost koja se skriva u ovom tipu organizacije jest ta da se radnička klasa kao takva razjedinjuje, to jest da ne prepoznaje svoje zajedničke interese, da pojedini dijelovi radničke klase – već prema nivou i mjestu u proizvodnom procesu – imaju svoje specifične interese naspram interesa drugih dijelova radničke klase.

Nadalje, opasnost je u ovoj organizacionoj orijentaciji u Savezu komunista (termin »Savez« je značajan, to nije samo promjena imena, on pokazuje čitav karakter rada, htijenja i cilj koji bi se time postigao – da je rad sa ljudima na zadacima u smislu globalnih ciljeva dugotrajan, ne više onako komotan kao prije, s brzim odlučivanjem, da je vezan uz uvjeravanje, a ne uz kampanjsko dizanje raspoloženja u datom momentu) da, nesumnjivo, traži daleko veće izgrađivanje pojedinaca nego što je to prije bilo: idejno, perspektivno, stručno, i to ne samo stručno u tehničkom, tehnološkom ili ekonomskom smislu nego i u političkom smislu.

Sada su drugi oblici rada na djelu, koji traže da ljudi poznaju politički proces koji je mnogo kompliciraniji nego što je bio prije. Ukratko, demokratizacija vezana uz ovaj stil rada, uz ove organizacione forme, jest teži rad od onog komotnog »komandiranja«, vezanog uz prethodni stil rada.

Najkrupniji nedostatak koji se u ovom stilu rada može sagledati, jest mogućnost dezorijentacije u pogledu globalnih ciljeva. Mi smo toga svjesni svakodnevno već iz novinskih izvještaja i izjava na TV, radiju itd. Ljudi odgovorni na svom mjestu zaboravljaju ciljeve cjeline na račun posebnih parcijalnih interesa. Oni isto tako mogu zaboraviti cjeloviti interes radničke klase kao takve, koja tu još uvijek egzistira i koja se ne da razvodniti u pojam »radnih ljudi«, koji za svoj realni smisao pretpostavlja dalje pravladavanje momenata starog načina proizvodnje.

Mi smo, međutim – i to je ono što treba reći – s tim mogućim i stvarnim neprilikama sukobljeni u specifičnim uvjetima naše ekonomske situacije. Mislim na političko-ekonomsku situaciju, ne na privređivanje u užem smislu. To znači, da radnička klasa i dalje egzistira u našem socijalizmu. A to znači da se položaj ljudi u procesu proizvodnje u odlučujućem karakteru još uvijek nije promijenio. Jer, oni i dalje rade za oplodnju kapitala, oni i dalje rade za taj takozvani višak rada, što je lijepa riječ za višak vrijednosti. Oni i dalje neposredno ne disponiraju – makar se tendencijski u tom smislu insistira – tim viškom rada.

Prema tome, način proizvodnje nije se u ovom pogledu bitno izmijenio iako se izmijenio pravni oblik. Jer, nema više privatnog vlasnika ni akcionarskih društava, nego je nastupilo podružljavanje. Treba stvari nazvati pravim imenom: ako postoji radnička klasa, onda postoji i tako nešto kao kapital. Jer tamo gdje nema kapitala, tamo nema ni radničke klase. Ljudi postaju doista radni ljudi kad nema kapitala, a kad kapital egzistira, onda je tu i radnička klasa.

Tu ne treba zatvoriti oči, tu je potrebna dugotrajna i smišljena borba radničke klase i SK. Riječ je, međutim, o tome da se često naivno pomišlja da je individualni vlasnik, ili nekoliko vlasnika, onaj koji odlučuje o načinu proizvodnje. Jasno je, mi više nemamo u odlučujućim sferama personificiranog privatnog vlasnika nad sredstvima za proizvodnju. Imamo način proizvodnje, koji je specifično društvena moć i koji stvara razlike između proizvođača – takozvanih neposrednih proizvođača, i onih koji disponiraju proizvodima tih neposrednih proizvođača. To je jedna od osnovnih suprotnosti u našem društvu, razlika između onog značenja koje ima proizvođač u najširem smislu riječi – ubrajajući tu i tehničku inteligenciju, ekonomske stručnjake itd. – za cjelokupnu društvenu proizvodnju, i faktično male moći tih proizvođača u profiliranju cjelokupnog života društva. To je još uvijek osnovna suprotnost u nas.

Način proizvodnje – ne treba zaboraviti – još uvijek nije neposredno društven, nego se obnavljaju i na svoj način moraju obnavljati strukturalni elementi starog društva, koji se tendencijski i polako mijenjaju – pa su naše intervencije u tom smislu često premalene, katkad i neuočljive, a borba za konkretnu, ovdje i sada, a ne u perspektivi, promjenu načina proizvodnje ostaje glavni zadatak.

No uz ovaj stil rada Saveza komunista vezane su velike – ogromne prednosti koje se moraju uzeti u obzir i na kojima se mora insistirati u sadašnjem momentu, usprkos svim postojećim i mogućim neprilikama o kojima je bilo riječi. To je prije svega stabilnost, čvrstoća političkog života. Tamo gdje politički život počiva na inicijativi odozdo, na inicijativi masa – dolazi do prihvatanja ciljeva cijelog društva kao svojih vlastitih ciljeva. Javlja se moment samoorganizacije, a ne mehaničke organizacije, moment samokontrole koja je mnogo više nego svjesna disciplina iz ranije faze. Samokontrola u najkraće vrijeme – kao što pokazuje iskustvo i u svijetu, ne samo u pojedinim našim poduzećima – skida sa dnevnog reda tradicionalne birokratsko-tehnokratske oblike organizacije proizvodnje. Ne samo visokokvalificirani radnici nego i radnici koji su takoreći jučer stigli u proizvodnju u stanju su da organiziraju svoje poduzeće tako dobro da ono može davati i privredne rezultate i izvanredne društvene rezultate. Pitanje je na koje moramo odgovoriti: zašto tome energičnije ne pristupamo, unatoč dnevnom insistiranju na samoupravljanju? Diferencijacije u perspektivi, za razliku od onog jednoličnog, jednoobraznog, uniformnog, političko-ideološkog gledanja ranije, jesu nešto izvanredno pozitivno. Mi ne smijemo težiti tome da jedan jedini recept za izgradnju socijalizma bude onaj koji smatramo pravilnim, nego da se različitim putovima, po inicijativi proizvođača i ljudi odozdo izgrađuju globalni ciljevi koji će dati odgovarajuće rezultate.

Još je jedan moment o kojem treba nešto reći s obzirom na novi stil rada kao i osvrnuti se na neke argumentacije oko tog stila rada, oko tog novog tipa organizacije, na kojem moramo svi insistirati. Kad insistiramo na proizvođačkom sastavu različitih partijskih foruma, javljaju se protuargumenti koji polaze od toga da neposredni proizvođač nema toliko slobodnog vremena za politički rad, te se ističe da je stanovita podjela rada u društvu u tom mislu potrebna i da je dovoljan idejni reprezentativni stil koji bi preporučivao političkog čovjeka.

Treba jednom poći od toga da danas tehničke mogućnosti upravljanja, počev od kibernetike do računskih strojeva, omogućavaju tako jasan i jednostavan proces ne samo upravljanja na nivou poduzeća nego u globalu

društva da bi njihova jednostavna primjena bila za sve nas začuđujuća. Važno je u tome da tzv. neposredni proizvođači doista kontroliraju ovako dobivene rezultate. Takve tehničke mogućnosti u nas su još premalo sagledane, a, naravno, ne nalaze se ni u procesu realizacije. O njima bi trebalo posebno razmisliti.

Važuci prednosti i nedostatke jednog i drugog stila rada političke organizacije, radničkoj klasi, a tendencijski radnim ljudima i proizvođačima u našem društvu danas odgovara ovaj drugi, dogovorni rad, organsko povezivanje inicijativa odozdo, što sve pretpostavlja globalne zadatke i ciljeve, veće učesće proizvođača, u najširem smislu riječi, u partijskim forumima – to je put koji jedino odgovara onome što smo htjeli s našim socijalističkim samoupravljanjem.

Marksizam, socijalna revolucija, politika

Tema obvezuje na određenu artikulaciju izlaganja. Treba odgovoriti na pitanja: što je marksizam, što je socijalna revolucija, što je politika i koja je, prema tome, njihova funkcija u našem vremenu.

Što je marksizam? Samo uvjetno, u korespondenciji s političkim drugovima, istomišljenicima, pokatkad i s ljudima koji se u mišljenju razlikuju od njega, Engels predstavnike određene struje unutar politike naziva »marksistima« (pišući katkad to pod navodnicima, a katkad bez njih). Dakako, Engels nikad iz termina »marksizam«, »marksist«, ne pravi pitanje dogmatске naravi. Marksizam, naime, za njega ne znači definitivan odgovor na sva pitanja svijeta i života; biti marksista za njega tada znači slaganje s onim što su Marx i on otkrili, uvidjeli i što u situaciji u kojoj se radnički pokret nalazi smatraju oportunistim, pametnim, realnosti okrenutim. Nigdje u svojim tekstovima Marx sam ne govori o svojem gledanju kao o »marksizmu«. Naprotiv, tamo gdje mu se frazeologija, šablona, jednostavna apriorna konstrukcija nekog događaja ili epohe ili perioda te epohe čini nategnutom, ishitrenom, izmišljenom, ima potrebu da se od tog naziva ogradi. To čini, primjerice, u slučaju francuskih marksista, kako nas Engels u pismima Konradu Schmidtu od 5. kolovoza 1890. i Paulu Lafargueu od 27. kolovoza 1890. (dakle u posljednjim godinama svoga života) izvještava da je »Marx rekao za francuske 'marksiste' s kraja sedamdesetih godina: 'Sve što znam jest to da ja nisam marksista'« (usp. MEW 37, str. 346 i 450).

Ono što je Marxu, a i Engelsu u praksi bilo jasno, da marksizam nije nikakva određena dogmatika, to je tokom vremena (i silom prilika i iz prirode političke organizacije koja se javila i u funkciji radničkog pokreta i njegove propagande) postala jedna čvrsta tendencija stvaranja doktrine. To se mora razumjeti, ali to ne znači da prema tome ne treba imati rezervu i svojevrstnu distancu. Postoji nekoliko mogućih i faktičkih interpretacija marksizma. Po jednom, dugo vremena mjerodavnom interpretiranju, marksizam ima svoje »izvore« i svoje »sastavne dijelove«. Njegovi »izvori« su filozofijski, polit-ekonomijski i socijalistički (misli se na utopijski socijalizam) pa će prema tomu filozofijske, polit-ekonomijske i socijalističke ideje biti »sastavni dijelovi« marksizma. Pritom se polazi od pretpostavke da je skup tekstova Marxa, Engelsa i drugih koji su na njihovom tragu mislili i o različitim pitanjima života govorili, na njih reagirali i zauzimali stavove – jedna određena teorija, teorija čiji se rang s obzirom na apstrakciju jedanput diže više, drugi put niže, gdje su različiti modi teorijskoga u pitanju, ali ostaje izvan sumnje da je riječ o teoriji.

Engels koji je za kvalifikaciju »nazora« odgovorniji od samoga Marxa

nazivao je pokatkad to »shvaćanjem« (»Auffassung«), pokatkad »uputom« (»Anleitung«), pokatkad »linijom vodiljom« (»Leitfaden«) za konkretne studije; također, ima mjesta kad on govori o marksizmu kao »metodi«. Dakako, oni kojima je stalo do toga da iz njega izvedu neproturječni sistem s disciplinama moraju za svaku od tih karakterizacija shvaćanja koje su razvili Marx i Engels naći određenu funkciju, pa se kaže da je marksizam filozofija, da je marksizam politička ekonomija (oni malo oprezniji kažu »kritika političke ekonomije«), da je marksizam »znanstveni socijalizam«. Drugi još tome dodaju da marksizam nije samo doktrina karakterizirana u spoznajno-intelektualnoj sferi nego da ima u sebi i emocionalne i volitivne momente pa prema tome nije samo znanost nego i ono što su naročito Nijemci pod kraj devetnaestog stoljeća nazivali »Weltanschauung«, »nazor na svijet«, »slika svijeta«, »receptija svijeta« (kako mi opažamo svijet, ali ne samo kako ga vidimo nego i kakav stav imamo prema njemu). Otuda se govori da je marksizam ne samo znanost, ne samo filozofija, ne samo politička ekonomija, ne samo »znanstveni socijalizam«, nego i *ideologija*. Za ovu karakterizaciju, koja je došla do toga da se naročito u životu organizacije pojedini sektori rada nazivaju »ideološkim sektorima«, pa se i pojedini ljudi za to zaduženi (za zadatke vezane uz spomenuta pitanja) nazivaju ideolozima – za to nema pokrića ni kod Marxa ni kod Engelsa. To je neutralna upotreba te riječi, koja je cirkulirala, i bila »en vogue«, aktualna negdje početkom dvadesetog stoljeća. Od tada se ona uvlači u partijsku literaturu i u karakteriziranju samoga marksizma i ostaje do danas. U ovakvom neutralnom smislu o marksizmu kao ideologiji govori ne samo Lenjin nego i različiti ideolozi (npr. Druge internacionale, socijaldemokracije itd). Ono što se pod tom i takvom ideologijom razumije, za razliku od onoga što su Marx i Engels razumjeli pod ideologijom, može se sadržajno svesti na termin *doktrina*. To je određeni nauk, jedno učenje koje manje-više svaka partija, ma kako orijentirana bila, ima kao bazu svoga djelovanja *izvan* određenog programa (minimalnog i maksimalnog), kao okvir svog djelovanja uopće. Tako je marksizam shvaćen kao politička doktrina pored drugih političkih doktrina. Međutim, i u marksovskom smislu, odnosno u smislu Marxa i Engelsa, marksizam *jest i nije ideologija*. Što to znači »jest i nije« – to ćemo u daljem izvođenju pokušati pokazati.

Zadržimo se na onim svima poznatim »izvorima« i »sastavnim dijelovima« marksizma. Izgleda da je nesumnjivo da je marksizam filozofija, jedna vrst filozofije pored drugih filozofema; da je marksizam jedna vrst političke ekonomije pored drugih političko-ekonomijskih orijentacija; da je marksizam jedna vrst »socijalizma« čija je differentia specifica spram »socijalizma uopće« to da je »znanstveni socijalizam«. Tamo gdje se o tom socijalizmu ne želi govoriti neprestano teorijski (jer se pod socijalizmom više razumije realnost za kojom se teži ili u kojoj se jest), konstruirao se nešto o čemu Marx i Engels nisu mislili, a što je danas dobilo potpuno pravo građanstva u okviru klasifikacije znanosti, specijalno društvenih znanosti, nešto takvo kao što je sociologija, i dalje, razvojem tih društvenih znanosti, nešto takvo kao što je politologija¹. Tako se postepeno iz jedne

¹ Pritom se zaboravlja da je sociologija nastala iz duha restauracije, dakle onog evropskog zbivanja koje je htjelo ako ne anulirati a ono – sasvim u duhu starog režima – njemu prilagoditi sve one institucije i procese Francuske revolucije koje je odredio i eksportirao Napoleon. Iz duha restauracije (koji obilježava jedna takva politička činjenica kao što je »Sveta alijansa«) proizašle su naime teze Maine de Birana, a još više Bonalda, koji čitavu problematiku filozofije

cjelovite misli Marxa i Engelsa u kojoj se neprestano isprepliću filozofijski sa političko-ekonomijskim motivima socijalizma (pogotovo s egzistencijom tzv. »realnog socijalizma« ma koje varijante) – stvara *institucionalizacija i disciplinarna podjela* marksizma shvaćenog kao »teorija«, kao »nazor na svijet«, itd. I prema tomu imamo danas svojevrsnu »marksističku sociologiju«, »marksističku političku ekonomiju«, »marksističku filozofiju«, »marksističku politologiju«; kao što se dalje sve te osnovne znanosti granaju u različite discipline ili poddiscipline, pa onda imamo i »marksističku etiku« (dakle onu koja se bavi više pitanjima orijentacije čovjeka u svakodnevnom životu i vrijednostima u životu koje su iznad običnih procesa tzv. »materijalne baze«), »marksističku estetiku«, itd.

Faktičko je stanje ovakvo: različite se orijentacije marksizma (poznato je da postoji pluralitet, mnoštvo orijentacija marksizma, o čemu će također još biti riječ) ipak sve nekako slažu u tome da okvir unutar kojega će se razvijati marksovska misao, misao koja je na tragu Marxovih i nekih Engelsovih teza, treba biti tako disciplinarno organizirana. Ta se tendencija pogotovo pojačava tamo gdje se marksizam javlja kao *politička doktrina* u određenoj funkciji političke organizacije, gdje je potrebno iz razloga agita-

– ukoliko je filozofija vezana uz politiku, uz društveni život – dovodi na prag sociologije i u tom smislu iz, kako on kaže, »metafizike socijalnoga« čini središnju disciplinu filozofije. Tu Bonaldovu obnovu normativ-vrijednosti starog, predrevolucionarnog režima, tu »socijalnu metafiziku« je po nekim njezinim suptilnim analizama visoko cijenio Saint-Simon, a onda je učenik i sekretar Saint-Simona, Auguste Comte, prihvaća u okviru svoje »pozitivne filozofije« kao njezinu krunu, konstruirajući stadije u razvoju znanosti i u razvoju povijesti, u razvoju duha uopće čiji je posljednji stadij pozitivni stadij (pozitivni duh) koji dominira u orijentaciji svega – a kruna toga duha jest (tada prvi put upotrijebljen termin) sociologija.

No to se povijesno porijeklo i konstelacija u kojoj nastaje sociologija prečesto zaboravlja i upotrebljava u jednom neutralnom smislu, a pokatkada, začudo od reakcionarnih režima, sociologija biva toliko suspektna, toliko sumnjiva da se briše iz nastavnih planova i s predavanja na univerzitetima (npr. samo bavljenje društvom je politički suspektno za vladavinu pukovnika u Grčkoj; naravno, primjera ima mnogo; sociologija je stagnirala naročito pod nacional-socijalizmom; svako bavljenje društvenim pitanjima bilo je jednako tako politički sumnjivo i u to se vrijeme u Njemačkoj razvijala jedna druga znanost – poznavanje naroda, »narodoznanost«, »Volkerkunde«, koja je postala dominantna za ovu problematiku, apsorbirala je tu problematiku u sebi).

Sad dolazi do jedne paradoksalne situacije, da je nešto što nastaje iz duha restauracije (dakle reakcije na neke progresivne institucije, na neke procese koje je oslobodio Napoleon kao nosilac testamenta Francuske revolucije) bilo samo ocjenjivano, naročito pod autoritativnim režimima dvadesetog stoljeća, kao nešto isuviše progresivno, kao progresivno sumnjivo. Na ovaj se historijski paradoks nadovezuje onda egzistencija sociologije u okviru priznatih univerzitetskih disciplina. Nitko se od ljudi koji se nazivaju marksistima nije pitao da li je baš u duhu Marxa i Engelsa za razumijevanje društvenih fenomena i procesa podoban okvir nečeg takvog kao što je sociologija.

Ima jedna druga znanost – politologija – koja je nastala naročito preko radova skandinavca Kellena (autora *Države kao oblika života*) i prenesena u Njemačku. Dolaskom Hitlera na vlast 1933. prekinuto je bavljenje političkim naukama koje je već počelo da se institucionalizira. Dolazi do migracije, prijenosa nekih ideja koje su se tu već razvile (za razliku od pravne znanosti, za razliku od kameralistike, za razliku od sociologije) naročito u Ameriku. U Americi se stvara politologija sa određenom funkcijom da doprinosi organizaciji unutar jednog postrojenja, jedne tvornice, jednog pogona i da sprječava povezivanje radničke klase oko političkih ciljeva; da kontrolira probleme komunikacije među ljudima u procesu proizvodnje kao i u procesima izbora u demokratskom političkom sistemu Amerike. Poslije drugog svjetskog rata politologija se ponovo vraća na mjesto svog rođenja, u Evropu, nadovezujući se ne samo na svoje izvore u Njemačkoj, koje smo prije spomenuli, nego nadovezujući se na jednu staru tradiciju koja postoji u Francuskoj, na političke znanosti koje su jedan dio »znanosti običaja«, »znanosti morala« (kako to u Francuskoj nazivaju) i koje se također bave odnosima među ljudima u društvu na različitim nivoima, od proizvodnje do bilo kakvog ljudskog društvenog života koji onda kulminira u politici.

cije i propagande (iz razloga usvajanja, objašnjavanja stvari, približavanja masama jednog načina mišljenja, jednog stava ili čitavog niza odluka, instrumenata za svladavanje određenih situacija u kojima se određena skupina nalazi) dati jednu fiksiranu doktrinu, nedvojbenu u svojim osnovama – aksiomatski dakle fundiranu – tako da ne bi bilo zabune što je marksizam, što marksizam nije, koja teza jeste marksistička, koja teza nije marksistička, koja je diskutabilna a koja je »jasna kao sunce«, koja je očevidna – i da postoji s uvjerenjem, da naime postoji jedan »inventar«, jedan »katalog nesumnjivih teza« koje valja prihvatiti i s kojima se onda može operirati (dok treba jasno naznačiti da su alternative moguće na nekim drugim pitanjima koja su van te aksiomatske jasnoće).²

Pisac članka *Tri izvora i tri sastavna dijela marksizma*, Lenjin, vrlo je dobro znao da se u nasljeđu, u duhovnom testamentu Marxa i Engelsa ne mogu tako dobro lučiti »filozofijska djela« od »političko-ekonomijskih djela« i od uže »političko-historijskih djela«, da ih razlikuju samo akcenti, da je sve na neki način prisutno u njima. Tako je npr. u glavnom Marxovom djelu, djelu koje je sabralo političku ekonomiju, u *Kapitalu*, Lenjin vidio na neki način i glavno Marxovo filozofijsko djelo. On je znao da je do 1848. (gledano historijski, biografski) u Marxovoj misli bila dominantna ova više filozofijska problematika, da je onda postala dominantna ekonomijska problematika te da je potkraj bila više naglašena politička problematika. Ali je isto tako dobro znao da je kroz sve te periode na djelu *cjelina orijentacije*.

Da bi se razumjelo što to znači »cjelina orijentacije« potrebno je baciti na čitavu stvar jedan kratki historijski pregled. Studirajući filozofiju i pravne znanosti, Marx polazi od Hegelovog sistema s rezervama – jer on nikada nije bio hegelovac (iako je svojevremeno bilo prošireno suprotno mišljenje). U prvim svojim pisanim radovima (koji su važni za njegov daljnji duhovni razvoj), u pismu ocu 1837, Marx se drži rezervirano spram Hegelove filozofije, mada joj priznaje »sirensku« moć, privlačnost. U disertaciji, u predradnjama za disertaciju, on nije hegelovac, on je *posthegelovac*. Svjestan je svojega položaja, svjestan je da se nalazi poslije Hegela i njegova je disertacija, u posljednoj instanci – preko problematike post-aristotelovaca – posvećena razračunavanju s Hegelom, odnosno pitanju što se sada poslije Hegela uopće još može reći, što je sada tu moguće, što je centralno pitanje. Njegovo insistiranje na tome da je Epikur imao prednost pred Demokritom u njihovoj razlici ima jedan sasvim određeni razlog u toj duhovnoj situaciji – naime, Epikur dovodi u filozofijsku problematiku *slobodu*, a Marxu kao posthegelovcu je potrebna sloboda od onoga sistema s kojim se razračunava, ali za kojeg zna da u sebi rezimira kompletnu povijest filozofije. Dakle, Marxov problem je ne samo misliti kao Hegel, ne samo razračuna-

² Valja se zamisliti nad činjenicom da je političkoj organizaciji potrebna jedna ovako evidentna aksiomatika, a s druge strane da, kao *misao ljudi*, članovi političke organizacije moraju sačuvati rezerve prema svemu što se kao aksiomatski jasno, neproblematično javlja. Zastupati određene stavove i ujedno imati rezervu u pogledu njihove aksiomatske vrijednosti – to je jako teško. I nema političke organizacije u svijetu (izuzev u manjoj ili većoj mjeri prema različitim pitanjima, prema različitim zemljama, prema različitim situacijama u zemljama) osim komunističke, osim onoga što je na tragu Marxove misli Saveza komunista, gdje bi ovakva diskutabilnost bila svakodnevna praksa a da se pritom sačuva onaj minimum akcionog fundiranja. U Programu SKJ stoji: »Što je stvoreno ne smije za nas biti toliko sveto da ne bi moglo biti prevaziđeno«. Ovu misao valja upamtiti i, prema tome, *ništa* ne uzimati *dogmatski*, ali se isto tako valja sa *odlučnošću*, koja akciju samu ne stavlja u sumnju, boriti za ona opredjeljenja koja Savez traži od svojih članova u trenutku kad se zaključilo da se ovo ili ono treba činiti.

vanje s Hegelom – nego *razračunavanje s kompletnom historijom filozofije*. Otuda je razumljivo da se već u predradnjama za disertaciju nalaze mjesta koja govore o tome kako se filozofija kao cjelina, u sistemu kakav je primjerice bio Hegelov sistem, odnosi prema zbilji tako da postaje »praktička energija«, postaje »volja«, postaje »nagon« i ako takva ulazi u svijet da dolazi do *realizacije filozofije* i do *filozofikacije samoga svijeta*. To je jedna problematika koja se javlja u samoj disertaciji i u predradnjama. Ta linija ide i dalje, sve do famoznog *Priloga kritici Hegelove filozofije prava*. Uvod, objavljenog 1844. u »Njemačko-francuskim godišnjacima« gdje je riječ o ukidanju filozofije putem njezine realizacije i realizaciji filozofije putem njezina ukidanja.

Koliko god je to poznato, koliko god to kod samoga Marxa ima konsekvencije sve do *Njemačke ideologije* i do njegovih daljnjih radova, do odnosa spram Proudhona, do razračunavanja s Hegelom čitavog života, itd. – ipak se insistira, na jedan začudan način, na tome da Marx ima jednu filozofiju, iako ne baš ovako kritički shvaćenu, nego jednu filozofiju koja je pretpostavka njegove kritike sve dosadašnje filozofije, kritike Hegela i svega onoga što je Hegelu prethodilo. To je jedna muka mišljenja.³

Ovaj put prevladavanja filozofije u kritici političke ekonomije, koja (kritika političke ekonomije) je »ujedno i sustav političke ekonomije kritički prikazan« (dakle razvijanje svega onoga što je razvila klasična politička ekonomija, naročito engleska, ali u kritičkoj verziji, kako to piše u jednom pismu Lassalleu 1858), to nastojanje da *dâ i kritiku i sustav* jeste jedna takva Marxova tendencija koju se mora uzeti u obzir. Umjesto toga se javljaju različite pojave, opet sa sasvim doktrinarnim, ideološkim funkcijama (ne u marksovskom smislu te riječi, nego u sasvim određenim, političkim, oportunističkim situacijama) koje po svaku cijenu konstruiraju jednu »marksističku političku ekonomiju«, tj. ne samo političku ekonomiju kapitalizma, nego jednako takvu »marksističku političku ekonomiju socijalizma«⁴. Sve to nastaje iz nekritičkih odnosa spram onoga što je Marx mislio i što je htio. Od Marxa se iz kritičara političke ekonomije ponovno čini politički ekonom, kritičara filozofije se opet prikazuje filozofom – Marxa se refilozoficira.⁵

³ Plehanov, autor naziva »dijalektički historijski materijalizam«, prvi je koji nastoji kanonizirati (hotimice upotrebljavam ove teologijske termine) »dijalektički materijalizam« – zbog toga da stvori jedno oruđe, jednu opću prihvatljivu koncepciju koja će moći stajati uz bok, a protiv svega onog što građanska klasa pruža u svojoj filozofiji, u političkoj ekonomiji, itd. – i koji je izvor i Lenjinovog shvaćanja o »tri izvora i tri sastavna dijela marksizma«.

Karakter prijelazne epohe, preobražajne, transformacione epohe (koja je »prva faza komunizma«) ili, kako se danas uobičajava reći, socijalizma, tendira – preko ovakve »političke ekonomije socijalizma« – da se učvrsti kao jedna posebna ekonomijska formacija društva. Ta je tendencija bila i jeste prisutna u SSSR-u, a prisutna je i kod nas iako se spram toga držimo rezervirano, puno više rezervirano nego što su se svojedobno Sovjeti držali, ali i oni su shvatili opasnost toga da socijalizam shvate kao jednu epohu, kao jednu ekonomijsku formaciju društva.

⁵ Refilozofikacija Marxa je na djelu kod najznačajnijih predstavnika marksizma u dvadesetom stoljeću: kod Lukácsa, Blocha, Korschua i niza drugih. Svi oni smatraju da je Marx htio prevladati filozofiju, ali da je to bilo učinjeno na jednoj filozofijskoj osnovi – dakle, ne mogu razumjeti što to znači prevladati, što je to uopće prevladavanje. Primjerice, Bloch opet gradi filozofijski sistem (ovdje ne uzimam kao tipične sovjetske filozofe jer oni to rade na nespretn, tehnički nerazvijen način, dok Bloch to radi sa svim aparatom historije filozofije), opet preparira jednu »marksističku filozofiju« – opet jednu antropologiju, jednu estetiku, jednu ontologiju, jednu metafiziku, jednu etiku, jednu filozofiju prirode. Sve filozofske discipline su

Stanje je, dakle, problematično. Odnos Marxa spram filozofije još je uvijek zadatak, aktualni zadatak onoga tko bi htio u Marxovom duhu obnoviti snagu njegove misli za rješavanje konkretnih i idejnih pitanja. Slično stoji i u političkoj ekonomiji. Historija »marksističke političke ekonomije« je dijelom aplikacija Marxovih teza na konkretne situacije, dijelom dokazivanje da kod Marxa nema proturječja prvog toma *Kapitala* s trećim, dijelom nadopunjavanje nekih problema koje on, doista, nije mogao u svoje vrijeme uopće ni naslutiti (iako ih je na mnogim mjestima upravo genijalno anticipirao) pa sve do stavljanja u pitanje ovih ili onih njegovih teza – da li se radi o najvišem nivou, o tzv. »esencijalnim pojmovima« političke ekonomije ili se pak radi o empirijskom materijalu s kojim se raspolaže u analizi, itd. Pri svemu tome se na stanovit način revidiraju Marxove misli.

U tom pogledu, historija »marksističke političke ekonomije« je jedna »historija marksizma« koja pokazuje njegovu najslabiju interpretativnu stranu.⁶ Historija marksizma u pogledu političke ekonomije pokazuje konstantnu tendenciju pada. Tako smo dobili paradoksnu situaciju: ono po čemu je Marx ostao trajno u sjećanju čovječanstva jest problematika političke ekonomije (kritički i pozitivno) – a upravo problematika njegove misli, koja je najviše ostavila, koja je najviše djelovala, najmanje je razvijena i najmanje shvaćena.

Nasuprot tome treba sad pozitivno reći ovo: Marx i Engels (koji su nam ovdje krunski svjedoci za ovaj »nazor«, ovo »gledanje«) su jednu *misao* čvrsto držali i oko te misli sve organizirali – sve svoje napore, sve svoje radove (od svojih prvih dokumenata do svojih posljednjih pisama i posljednjih radova), svu svoju znanstvenu i drugu djelatnost – uz politički angažman. To je *misao prevladavanja* svega onoga što pripada svijetu kojega su »filozofi samo tumačili«, a koji valja »preinačiti«, mijenjati. To je dakle misao koja se sabire oko problematike *socijalne revolucije*.⁷ Socijalna revolucija nije samo revolucija koja mijenja jedan oblik društva, nego revolucija koja uopće društvenu nadređenost nad individuama stavlja u pitanje. Socijalna revolucija, dakle, nije samo revolucija koja u ime društva biva izvršena nad onim što nije neposredno društveno, nego je to revolucija koja *oslobađa* čovjeka i od prisile društva. To je revolucija koja ima za objekt jedno društvo koje treba prevladati – koje je u stvari prevladano već samim svojim razvojem ali su se sačuvala konzervativne forme njegova održavanja; koje je

tu – iako ne samo da iz Marxovog duha izlazi nego iz eksplicitnih riječi njegovog sumišljenika Engelsa proizlazi da usvajanjem dijalektike gubi rezon egzistencije jedna filozofija prirode i jedna filozofija povijesti.

Takvih tendencija ima naravno i kod nas, bilo da su filijacije ovih gledanja izvana (u rasponu od vulgarnog, »dijalektičkog materijalizma« sovjetske ideologijske provenijencije do usvajanja različitih koncepcija Frankfurtskog kruga u Njemačkoj; da se i ne govori o manjem ili većem prihvaćanju nekih teza Francuza i Talijana) ili pak iznutra. Tako da i kod nas postoji gotovo čitava revija mogućih filozofijskih stavova u okviru marksizma.

⁶ To se dešava čak i kod takvih teoretičara kao što su Varga, Baran i Sweezy (koji u svom *Monopolnom kapitalu* stavljaju u sumnju ono što je ključno u Marxa, a to je njegova koncepcija viška vrijednosti, bez čega nema marksističkog razumijevanja problematike političke ekonomije); nešto ortodoksniji, ali sa zastranjivanjem u tom pogledu su Mandel, Mattick i drugi koji su nastojali pokazati plodnost u daljnjem razvoju, ali to je sve prilično skućena, prilično slaba politička ekonomija.

⁷ Teze o nasilnosti ili o nenasilju (»mirnom putu« revolucije) nemaju zapravo mnogo veze s biti revolucije. Revolucija se može zbiti mirnim putem a najkrvavija pobuna ne mora imati revolucionarno značenje – jer revolucija znači iz korijena promijeniti svijet, a svijet nije suma svega onoga što je u svijetu, nego je to onaj okvir koji je u direktnoj funkciji s načinom proizvodnje.

sadržajno prevladano, ali je formalno još na snazi (iako ta formalnost može biti i te kako kruta i svim silama čuvana) – do sadržajne promjene same; to je razvijanje i dizanje na viši stupanj onoga što je priređeno u prethodnoj formi tako daleko da se čovjek oslobađa prisile društva uopće.

Tu je vrlo važna distinkcija između društva i asocijacije, zajednice. »Asocijacija slobodnih proizvođača« je između ostaloga i takav providni međuljudski odnos u kome se društvo kao čovjeku nadređena sila gubi u neposrednoj djelatnosti ljudi – i to ne samo ljudi kao individuumu nego ljudi kao *persona*, kao likova, ličnosti, kao osoba. Socijalna revolucija je, dakle, mnogo-aspektna. Ona nema samo ekonomski aspekt, nego ima prije svega i politički aspekt, socijalni aspekt, moralni aspekt, itd.

Misao koja je ovako u problemima preinake svijeta rođena, misao koja se orijentira ka preinaci svijeta, dolazi na kraju pred pitanje pitanja: koji je instrument mijenjanja svijeta? Time dolazimo do sljedećeg problema: kako takva misao koja je jedanput reduktivno svela politiku kao jednu ideologijsku formu na funkciju »ekonomske baze«, koja dakle smatra politiku (i kao instituciju, organizaciju, i kao misao o politici, doktrinu) ideologijskim oblikom – kako takva misao sama mora u okviru tog ideologijskog oblika, tog dijela nadgradnje, potražiti odlučujući instrument za realizaciju onoga što je za nju bitno, tj. za to da bude preinaka svijeta a ne tumačenje?

Rekli smo da socijalna revolucija ima različite aspektualne implikacije, da ona nije samo revolucija društvenog okvira za vandruštvene sadržaje nego da je ona totalna tj. svjetovna i da svjetovno ne znači jedan univerzum (ni u sumativnom ni u sintetičkom smislu riječi) svih mogućih bića, regija, slojeva i sektora bića nego određenu neponovljivu historijsku konstelaciju iz koje i u kojoj jedino čovjek može uopće živjeti. Rekli smo da se Marx kritički odnosi spram filozofije, ali da to ne znači da »baca filozofiju preko palube«. Rekli smo da se kritički odnosi prema političkoj ekonomiji što ne znači da se odnosi u smislu »likvidiranja« ekonomiziranja. Rekli smo da se kritički odnosi spram utopijskog socijalizma, ali da to ne znači da mu misao o procesu izgradnje zajednice nije stalna briga. Revolucija je uopće, u strogom smislu riječi, jedan dijalektički odnos ukidanja. A *ukidanje* znači troje: *ukidati* (u doslovnom smislu riječi), *sačuvati i dići* na viši stupanj; ukinuti po formi, sačuvati po sadržaju i taj sadržaj dići na viši stupanj.⁸

Pogledajmo što to znači na konkretnim slučajevima filozofije, političke ekonomije itd.

Filozofija je po formi totalna interpretacija svijeta (a takva je bila Hegelova filozofija i u tom smislu je filozofijski nenadmašiva).⁹ Tu totalnu

⁸ Upravo to je smisao »negacije negacije« za koju Engels kaže da je shema čitavog Hegelovog sistema. Na taj način cjelinu i izgradnju cjeline pravi više nego »prijelaz kvantiteta u kvalitet« i »jedinstvo protuslovlja«.

Usput bi još valjalo upozoriti na to da ono što je dijalektičko u tome nije tzv. jedinство suprotnosti, da se tu ne radi o onome što se u formalnoj logici zove kontrarno nego o onome što je *kontradiktorno*, što se uzajamno pobija, te tu jedinство traži – to je odlučujuće.

⁹ Sve posthegelovske filozofije, u ovom ili onom obliku, ili razvijaju jedan momenat Hegelove filozofije protiv drugih momenata ili obnavljaju, s ovim ili onim akcentuiranjem, Hegelovu filozofiju. Sve posthegelovske filozofije, kompletna silazna faza novovjekovne filozofije inclusive Heideggera (kao onoga koji je najznačajnije ime i točka ovog silaznog puta filozofije: silaznog ne u vrijednosnom smislu nego u smislu zaokružavanja ovog kruga novovjekovnog filozofiranja), sve su one nekako predodređene Hegelom i obraćaju se njemu, ali ga u kritici ili obnavljaju ili, padajući ispod njegovog nivoa, ostavljaju po strani. Dakle, sve su one u znaku Hegela i, primjerice, Heidegger u nizu svojih djela kaže da je Hegel onaj s kim se on zapravo razračunavao.

Hegelovu filozofiju Marx stavlja u pitanje zbog njene sadržine (zbog onoga »Hen Panta«, »Jedno-Sve«, što taj sistem u sebi nosi), zbog samointerpretativnog, teorijskog karaktera te filozofije – radi praktičke preinake, promjene svijeta na koji se odnosi. Ova praktička preinaka znači da se ono stvarno sadržano u filozofiji mora naći u *jednome* sa svijetom koji tendira k onom sadržanom u sadržajnoj strani filozofije. Pritom filozofija gubi formu zbog njene realizacije, a realitet dobiva filozofijsku formu zbog ukidanja filozofije. Ukinuti filozofiju znači ostvariti, realizirati filozofiju, a ne ostaviti je po strani. Prema tome, revoluciji nije zadatak da filozofiju »skine s dnevnog reda«, nego da je u posljednjem naporu uzdigne, ukidajući je, na još viši stupanj; da razvije takvo mišljenje koje će doista biti mišljenje ljudskoga bića (prema jednoj igri riječi iz *Njemačke ideologije* da je svijest svjesno biće), bića koje pripada zbivanju u kome nema više diobe rada na intelektualni i manualni, u kome je smisao prozeo zbilju, realitet. To je Marxov testament. Ne radi se, dakle, o pozitivističkom ukidanju filozofije niti o njenoj realizaciji u nekim posebnim znanostima, koje bi opet (po tipu teorijskih znanosti o određenoj praksi i određenom realitetu, o određenom predmetu) nadomjestile filozofiju. To nije niti pozitivizam niti je sciјentizam. To je *praksa revolucionarnog ukidanja i ujedno revolucionarnog ostvarivanja filozofije* – i to ne bilo koje filozofije, nego one filozofije koja je totalna (koja ono »filein ten sofian«, a još više u pridjevskom smislu, »aner hos filii to sofion« za koji Heraklit kaže da je »Hen Panta«, tj. »Jedno i Sve«). Tu težnju dovesti iz teorijskog, akademskog, institucionalnog statusa u svakodnevni život milijuna ljudi, to je Marxova ambicija; da filozofičnost postane karakter života a ne iznimno, izvanredno stanje u životu. Dakle, filozofija se ukida njenom realizacijom.

Politička ekonomija je nauka o odnosima među ljudima u procesu kapitalne proizvodnje. Marxov *Kapital* počinje tezom da u robu kao robu nema ni »truna materijalnog«; poznavanje robe spada u tehnologiju i ne obrađuje se u ovoj knjizi. Predmet političke ekonomije su *odnosi među ljudima* – ali naravno, predmet istraživanja mogu biti samo onda kad je taj predmet fiksiran poput *prirodnog* predmeta i egzistira nezavisno od ljudskog djelovanja. A u kojoj je situaciji tako? U onoj u kojoj odnosi među ljudima poprimaju kvazi-komunikativan karakter, dakle, gdje vlada fetišizam ne samo robe, nego svih ekonomskih kategorija. Tu vladaju prirodni zakoni ili zakoni poput prirodnih zakona koje možemo *aproksimativno*, približno nekako dokučiti, ali koje u njihovom važenju ne možemo ukinuti. Ovo »ne možemo ukinuti« je posljednja riječ koju bi Marx sebi dopustio – jer o *ukidanju* takvih *postvarenih* i onda naknadno personificiranih odnosa se kod Marxa upravo i radilo. Prema tome, ne radi se o tome da se politička ekonomija odstrani analogno krivom shvaćanju filozofije, da ju se ostavi po strani. Ona se ukida po svojoj formi, da bi bila doista nadomještena pravom ekonomijom – a prava ekonomija jest »štednja vremena« (kako kaže Marx u *Grundrisse: Osnovnim obrisima kritike političke ekonomije iz 1857/58*) – dakle nadomještena jednom planskom, svjesnom istraživačkom znanostu o organizaciji proizvodnje.¹⁰ »Ukidanje« kod Marxa nikada nije likvidiranje,

¹⁰ To je značenje ekonomije kod nas dosta zanemareno, iako postoje fakulteti tzv. »organizacionih znanosti« i »organizacijskih znanosti«. Od silne je važnosti za pravo razumijevanje stvari u okviru modernog društva uvidanje značenja kibernetike. Kibernetika istraživanja kod nas su tek na početcima i računala s više-manje pola kapaciteta. Npr. mnogo toga što čini sadržaj različitih sastanaka moglo bi kao rezultat kompjutorske obrade biti prezentirano

nego izvlačenje sadržaja i dizanje na viši stupanj. Čitava sfera odnosa među ljudima (koji nisu samo odnosi proizvodnje) su uopće problemi ljudske komunikacije, prema tome i izgradnje *pojedince* u tim komunikacijama. Svi ti problemi – koji daleko nadilaze značenje današnje sociologije (nauke o društvu) ili današnje psihologije (nauke o duševnom životu čovjeka) i koji traže još možda neslućene, nove znanstvene oblike – trebali bi jednoga dana nadomjestiti ono što se u okviru manje ili više ideologijskih ili utopijskih stavova socijalističke doktrine danas iznosi.

Sad dolazimo na ono pitanje što smo ga prije postavili: koji je instrument mijenjanja svijeta (instrument koji naliči na štapić đavolovog učenika Bernarda Shawa)? Sva politika je jedan od oblika ideologije, a to za Marxa znači jedan od oblika iskrivljene svijesti, nastao u okvirima iskrivljenog bića čovjeka i kao takav on treba postupno da nestaje, ali dijalektički; da bude ukinut po formi, sačuvan u sadržaju i dignut na viši stupanj.

»Politika« je grčka riječ. To je »tehne«, tehnika, umijeće, kako se gradi, razvija, sabire, živi u polis. Polis je za Hegela i za Marxa bio jedan od vrhunaca ljudskog zajedničkog života u prošlosti. Pred nama stoji razvoj, izgradnja *ljudske zajednice*, a to znači zajednice ne samo slobodnih proizvođača nego i *slobodnih ličnosti*, osoba, totalnoga čovjeka. U prevladavanju ekonomskih zapreka koje su nastale iz ostataka i iz obnove momenata koji pripadaju kapitalnom načinu proizvodnje, u prevladavanju forme filozofije, u prevladavanju različitih dosadašnjih društvenih znanosti – kroz sve to vodi samo jedan put, to je put preko politike. Nužno je, međutim, imati uvijek na pameti da je to dijalektički put. Moglo bi se reći (varirajući jedno Fichteovo mjesto) ovako: svrha je politike da sebe učini suvišnom – politike u onom obliku u kojemu je ona još uvijek nametanje a ne život, sila a ne spontanost. U oblicima samoupravne demokracije ima elemenata ovog života, ove spontanosti. Kako to dalje razvijati, to je sad gotovo empirijsko pitanje. Ali, jedno je sigurno: politika treba od umijeća, od spremnosti, od moći, vladanja institucijama, vladanja masama u institucijama, od umijeća snalaženja u realnim mogućnostima, da bude i ostane – i to danas bar u intenciji, bar po mogućnosti, bar po krajnjem cilju, a i u nekim momentima ostvarenja tog cilja – izgradnjom asocijacije slobodnih ljudi, zajednice slobodnih ličnosti. Onda je komplet ovoga što nazivamo marksizam, komplet najvećih Marxovih intencija izveden.¹¹

ljudima kod odlučivanja. Ovi mnogi sastanci znače grabljenje, grabež slobodnog vremena čovjeka, a to bi se dalo kondenzirati ispravno primijenjenom kibernetikom, računalima i tu, kao i drugdje, npr. u automatskoj proizvodnji.

Za socijalizam treba biti tipična tehnologijska, a ne ekonomijska nezaposlenost. Tehnologijska nezaposlenost znači suvišnost ljudskog rada. Umjesto toga, mi imamo ekonomijsku nezaposlenost s klasičnom »rezervnom armijom« i sa svim problemima koje sad rješavamo različitim putovima, između ostalog i forsiranjem tzv. »male privrede«. Sve je to, međutim, pitanje svjesne, planske organizacije proizvodnje.

¹¹ Ovako shvaćen marksizam izgleda kao idealan. No potrebno je navesti mjesto iz Engelsonog pisma (11. kolovoza 1894) Lafargueu koji je prikazivao Marxov nauku kao idealan (ta problematika se danas kod nas obnavlja u okviru razgovora o smislu i ciljevima marksizma), da bi se to pojasnilo. Engels, između ostaloga, odgovara Lafargueu ovako: »Marx bi protestirao protiv 'političkog i društvenog ideala' koji mu podmećete (tim riječima, naime Lafargue označava Marxov nauku prilikom recenzije knjige jednog Francuza o čemu traži Engelsono mišljenje, op. V. S.). Vidite koliko je to daleko od ideologije, od toga da je marksizam onaj koji nosi, gdje su fiksirani ideali. Kad je riječ o čovjeku znanosti, ekonomijske znanosti, ne smije se imati nikakav ideal. znanstveni rezultati se izrađuju, a ako je netko preko toga i osim toga još čovjek partije, to se bori za to da ih prometne u praksu. Ako se pak ima

Prema tome, baš oni koji se bave politikom moraju imati u vidu ovu posljednju veliku šansu koju samo oni ostvaruju – ali sa sviješću da je ta šansa dvostruki mač – da bi mogli ponovo izvršiti totalnu politizaciju društva ili, pak, da bi radili na tome da se sve od čovjeka strano makne i da se ostvari njegova prava personalna komunikacija, zajednica u kojoj će uvijek biti boljih koji vode i manje boljih koji ih slijede iz uvjerenja, a ne iz prisile (moment sile treba sasvim nestati u politici). Mi smo još daleko od toga.

ideal, ne može se biti čovjek znanosti, jer se ima unaprijed utvrđeno mnijenje, presudu, predrasudu.« (To je jedno vrlo instruktivno mjesto.) Engels dalje kaže: »Otvoreno sam govorio (on je naime oštro kritizirao Lafarguea zbog tih njegovih shvaćanja, op. V. S.) i nadam se da mi vi to nećete uzeti za zlo. Slučaj je ozbiljan. Ako strijeljate preko mete, preko cilja, čitava će partija zbog toga trpjeti«. Engels, dakle, ocjenjuje da je jedno ideologijsko prepariranje marksizma, Marxovog nauka, u doktrinu opasno za partiju. Umjesto toga, mi smo svjedoci tendencije da se u partiji marksizam ojača u smislu doktrine.

III.

BOG – PRIRODA – ČOVJEK

Rad i bog

Uvod – tematsko ograničenje

Slijedeća ispitivanja nisu prilog danas razvijenom, uobičajenom dijalogu filozofa, specijalno marksista i ateista, s teolozima i filozofima, katoličkim, evangelističkim, ortodoksnim.¹ Naprotiv, možda bi se sama mogućnost ovog dijaloga dala objasniti na osnovi poduzetih ispitivanja.

O »bogu« ovdje nije riječ u smislu stanovite opće religijske sadržine ni određenog konfesionalnog stanja stvari, još manje kao o »predmetu« opće teologijske refleksije ili posebnoznanstvenih istraživanja (kakva poduzimaju: historija, sociologija, psihologija itd. religije). Nije, nadalje, riječ ni o osnovnoj temi jedne specijalne metafizike (na primjer u smislu Wolffove *Theologia naturalis*; racionalne teologije za razliku od racionalne kozmologije i psihologije) naspram takozvane generalne (: ontologije), u eksplicitno metafizičkoj tradiciji (inclusive: racionalizma). – Nije ovdje, nikako, riječ o »korekturi jedne theologiae crucis« u smjeru »theologiae spiritus«² koja se, kao na svoj izvor, poziva na Ivanovo evanđelje i svoju sankciju nalazi u trećem članu ispovijedanja vjere, te svoju intenciju ima – na osnovi postkantovske, spram stare teologije kritičke situacije, a nadovezujući na Hölderlina i Hegela – bilo u slaganju nekako prosječno shvaćenih Logosa i Mitosa, bilo u dijalektičkom odgovaranju prave ljudske stvari božjoj. – Valja nam se ovdje ograditi i od Löwithove konfuzije konfesionalno-religioznog, teologijskog i eksplicitno metafizičkog momenta, i njenih filozofijsko-povijesnih konsekvencija.³ To tim prije što bi se ovi autori mogli shvatiti – naravno tek nakon povlačenja jednostranih, »posljednjih« konsekvencija – tako kao da ocrtavaju »razvojne tendencije« u smjeru »ateizma« i »naturalizma« (u Feuerbacha i Marxa), te bi stoga moralo ostati nerazumljivim samo naše pitanje bitnog odnosa »rada« i »boga«, koje tematizira stvar Marxova mišljenja. – Moramo se ovdje ograditi čak i od vanredno interesantnih, zacijelo instruktivnih pokušaja W. Schulza: jer i on sam – koji se u svojim

¹ Usporedi, kao reprezentativan, u tom smislu, susret marksista, koji pretendiraju da budu nedogmatici, s »katoličkim teoretičarima« u povodu drugog vatikanskog koncila na dva internacionalna zasjedanja »Paulus-Gesellschaft«-a u Salzburgu i na Herrenchiemsee (1965/66); kao dokument: R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner, *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Rowholt, Reinbek b. Hamburg (1966), 1968; original Garaudyevog teksta pod naslovom *De l'anathème au dialogue*, Plon, Paris, 1965. – Za evangelističke i druge filozofe usporedi na primjer *Marxismusstudien* (I–V), Tübingen, 1954. i dalje.

² Usporedi W. Bröcker, H. Buhr, *Zur Theologie des Geistes*, G. Neske, Pfullingen, 1960.

³ Usporedi K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der Christlichen Überlieferung*, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1966, naročito: str. 55; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

radovima⁴ trudi oko pokazivanja novovjekovnog filozofijskog puta dijalektičkog samoprevladavanja subjektivizma u njegovu dovršavanju [ne samo kao okončanju nego, nadasve, punoj konačnosti (i ograničenosti)] te se zalaže za »zajedništvo« (Miteinander) suprotstavljenog, s onu stranu mogućnosti ukidanja i sačuvanja pred-postavljenog (Aufhebung) – čini se da subjektivnost prebrzo rastvara u humanom, čak antropologijskom (kojima su određuje ono »drugo«: boga, prirodu itd.) te tako gubi iz vida uniformiranost, da: jedinstvo-istovetnost »boga« i »rada«, za koju, supstancijalno-subjektivnu, nema mogućnosti samookončavanja, nego joj, naprotiv, svagda predstoji nužnost samopostavljanja.

Naša studija, nasuprot navedenim pristupima, htjela bi da bude prilog promišljanju jednog temeljnog karaktera *rada kao otvorenosti (aletheia)* svega što epohalno jest, kao *istinstvovanja (aletheuein) uradaka*, kao *povijesno* nama – ljudima-radnicima – *naviještenog bitka bića*. No ne bismo htjeli da ova nastojanja budu rubricirana u školsku tematiku jedne ontologije, već zato što svi karakteri rada do kojih nam je stalo⁵ mogu biti razmatrani samo onda ako se oni, unutar horizonta *čitave* metafizike, dovedu u vezu sa svojim bitno-povijesnim podrijetlom koje omogućuje i raščlanjivanje svake i svakakve metafizike.

O »bogu« je u sljedećem riječ kao o implicitnom strukturnom momentu svakog metafizičkog mišljenja-djelovanja, bilo ono prisutno u predfilozofijskoj, predznanstvenoj ili pak znanstvenoj filozofijskoj (eksplicitno metafizičkoj), umjetničkoj, religioznoj itd. »svijesti« i »sačinjanju«, bilo ono na djelu u »praksi«, koja, u mediju takozvanog »realiteta«, koordinirano odgovara sadržajima takve »svijesti« itd. Svi oblici ove »svijesti«, »sačinjanja« i »čina« već sadrže teo-logijski karakter metafizičkog mišljenja-djelovanja: »bog« i »božansko« objavljuje se u takvim svakodnevnim »stanjima stvari« kao što su »vrednosno« orijentiranje, preferiranje, snižavanje, uzvisivanje, stupnjevanje po činu, pretendiranje na autoritet, omalovažavanje, identificiranje s nečim ili nekim, razlikovanje od . . . , atribuiranje »stvaralaštva« itd. – ukratko: uspostavljanje horizontalnih shema za unutarhorizontalna »bića«, »data«, »stvari« itd. koje sheme sve upućuju na »najviše«, »najrealnije« (ono što doista jest) i tako dalje, biće, čak kad (kao u izričitom ateizmu) negiraju tradicionalnu vjersku sadržinu zamjenjujući je drugačije određenim najvišim bićem: »prirodom«, »materijom«, »čovjekom« itd.) ili je nadomještaju, bar upotpunjuju »realnim (na primjer »socijalnim«) institucijama. Metafizička artikulacija *bića kao bića* i *bića u cjelini* (»najviše biće«, »priroda«, »čovjek«), temeljeći se na *zatvorenosti* povijesnog podrijetla i mogućnosti u jednokratno-jednoznačnu epohalnu verziju (»svijet«) zbog i radi svoje *uspostavljanje usmjerenosti* na bića u njihovoj stvarno-predmetno-znakovnoj *prisutnosti*, čuva svoj teologijski karakter čak i onda kad se, »prevladavajući se«, suzila do *opće* i *jednolične* funkcionalnosti svega, uki-

⁴ Usporedi navlastito: W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955, str. 297–306; nadalje: W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 3. izd., G. Neske, Pfullingen, 1963; W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1963, pos. str. 30.

⁵ Usporedi sljedeće naše priloge: V. S., »O biti rada«, *Kulturni radnik*, br. 8–10/1966 (u ovoj knjizi str. 65–80); V. S., »Marx – filozof razvoja produktivnih snaga«, *Gledišta*, br. 6–7/1967 i V. S., »Realizacija filozofije produktivnih snaga«, 1. c.; V. S., »Stvaralaštvo i postvarenje« – O urgentnosti radikalno-revolucionarnog mišljenja, *Praxis*, br. 5–6/1967 (u ovoj knjizi str. 91–102); V. S., »Delo in moč«, *Problemi*, br. 65–66/1968 (u ovoj knjizi str. 81–90); V. S., »Moć i čovječnost«, *Praxis*, br. 1–2/1970 (u ovoj knjizi str. 166–173).

nula u *istovetnosti* jednog te istog (bitak = bog = priroda = čovjek; i to u svim smjerovima). Metafizika se, baš u svojoj »realizaciji« i »ukidanju«, u svom »dokrajčivanju« (metafizika = fizika, u najširem smislu), uspostavlja u potpunosti, kompletira, dovršava i izvršava.⁶

U sljedećem, dakle, nije riječ o religijskim pitanjima ni specijalno teologijskim problemskim solucijama s obzirom na njih – na primjer bilo u smislu teizma, bilo u smislu ateizma⁷ – nego daleko fundamentalnije, o *teo-logijskom* momentu i karakteru jedinstvenog ustrojstva metafizike kao *onto-theo-kosmo-antropo-logike*. Implicitna metafizičnost mišljenja-djelovanja, koje obuhvaća, prožima, prenosi sve što jest i uspostavlja ga u tom »jest« (*esti*), omogućuje svaku eksplicitnu metafiziku, uopće svako mišljenje, sačinjanje, te nije ništa »subjektivno«, kao što nije ništa »objektivno«, pa ni tek nešto što među njima posreduje, nije »sfera idealnog« za razliku od »sfere realnog«, »domena svijesti«, naspram »domena zbilje« (»bitka« nasuprot »mišljenja«), itd. Otvarajući-zatvarajući povijesne svjetove do-sadašnjih epoha do-gađanja, zgode, »konstelacije« onih »biti« i »vremenovati«, uz *prednost* unutarsvjetovnih bića pred otvorenošću i mogućnošću svijeta ipak nikad zatvorivom, iscrpivom – metafizika je kao određeno istinstvovanje ujedno bitno lutanje, prisustvovanje kao odsustvovanje, bivstvovanje kao ne-bitak, opstojna i postojana negacija pod vidom masivne punine bića. Kao način mišljenja bitka (u smislu: genitivus obiectivus et subiectivus) ona je određena, u-sudena, teorijsko-poetičko-praktička verzija povijesnog sklopa bitka, biti čovjeka i bića, koja se, baš tamo gdje se skuplja u ne-rasčlanjenost, raz-pada u stranost, napuštenost, prepuštenost »elementa« sklopa – što je ishodišna motivacija povijesnog promišljanja biti do-sadašnjeg svijeta, dokument nezaustavljivosti življenja nasuprot golom trajanju.⁸

Stanovitu verziju sklopa naknadno, njim omogućeno, pokrivaju u smislu »istina« i »zabluda« i, ujedno, prikrivaju filozofija i znanost, religija i umjetnost, moral i pravo, politička i ekonomijska djelatnost itd. Koja će određena »maska« ili »lik« faktičke religije i specijalno teologijske solucije u sukobu religijskih »nazora na svijet« i njihovih teologijskih utemeljenja nastupiti ili odstupiti, to – naposljetku – ovisi o fundamentalno *teo-logijskoj* dimenziji povijesnog sklopa, navlastito sada: u razdoblju njegova zatvorenog trajanja, lutanja u svim smjerovima, bitne ne-istine, ne-bitka pod vidom

⁶ U tom smislu valja razumjeti našu tezu: »Sagledan pod kutom tradicionalne metafizike, i to onog njenog dijela koji se zove racionalna teologija, komunizam se može definirati kao realizacija teologije, a ne samo kao realizacija filozofije« (cit. tekst, *Gledišta*, br. 6–7/1967, str. 1002).

⁷ S teizmom i ateizmom u teologiji je slično kao, na području uže filozofije, s idealizmom i materijalizmom. Svagda se iznova, na novovjekovnoj i uopće zapadnjačkoj osnovi, pokazuje da je materijalizam konsekventno razvijeni idealizam. Ako je, na primjer, »eidosa«, »ideja« od odlučnog značenja u idealizmu, onda su »zakoni«, ta sekularizacija »eidosa«, ono odlučno u materijalizmu. Na istoj povijesnoj osnovi, teizam je ateizam, a svaki ateizam je ne samo deizam nego i teizam. U dosljednom ateizmu, na primjer, »priroda« nije samo »najviše biće« nego i, preko čovjeka kao najvišeg oblika njom samom priredenog, dobiva »personalne« attribute itd. Obratno, na primjer, svaki »stvoritelj« je u svom »stvaralaštvu« upućen na »stvorenje«, itd. Nimalo nije slučajno da su, na primjer, Kierkegaard ili Karl Barth, reprezentativni religijski mislioci 19. i 20. stoljeća smatrali da imaju više zajedničkog s Feuerbachom, nego s oficijelnom protestantskom teologijom svog doba.

⁸ Usporedi naš stav: »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 kao ljude najbliže i najdostupnije u ovom sklopu jesmo mi sami, kad nas je kriza već prepustila nama samima« i tako dalje (V. S., *Bit i suvremenost*, V. Masleša, Sarajevo, 1967, str. 9).

svagda sebe nadmašujuće aktualnosti – što je sve *Marx*, još u okviru metafizike, iskusio i nazvao »otuđenošću«. U toj radikalnoj dimenziji nalazi se ono božansko i božanstveno (*to theion*) mogućih i faktičkih historijskih »bogova«.

Ono što bismo htjeli našim promišljanjima naoko začudne veze »boga« i »rada« (koja se, religijski, obično i prosječno razumije kao božja kazna čovjeka radom ili, filozofijski, kao radno ukidanje boga u njegovoj osebičnosti čovjekom, od *Feuerbacha* do *Schelera*, *D. H. Kerlera*, *Sartrea* i drugih) jest, kako rekospo, izprepariranje jedne temeljne značajke u biti rada. *Marx* nam važi kao odlučujući mislilac rada⁹ (ali rada, ponajprije, u liku »konkretnog čovjeka«, a ne samog Rada i njegove povijesti; uopće je dvoznačnost odnosa »čovjeka« i »rada«, koja u tekstualnim formulacijama varira između diferencije i identiteta, karakteristična za prethodno antropologijski horizont *Marxova* obrata i ukidanja čitave metafizike kao njene realizacije). Mišlju i činom pripremiti zadatak oslobađanja rada od zapreka za njegovo puno, razvojno, nezadrživo funkcioniranje, izvršiti kritiku produkcijskih odnosa poimanjem unutrašnje granice kapitalizma¹⁰ to je zadatak koji *Marx* sebi postavlja u svjetlu »pravog bogatstva« kao »razvijene produktivne snage«¹¹, u svjetlu »carstva slobode«.¹² U tom svjetlu, na tom sistematskom mjestu, koje sabire posljednje *Marxove* uvide, usredotočuje se, zapravo, metafizički karakter Rada. Ocrtaavanje eksplicitnog ontologijskog i teologijskog (ateističkog) okvira *Marxove* misli, preliminarni je zadatak za taj središnji, preduvjet je za promišljanje onto-theo-logijske, a onda i kosmologijske i antropologijske dimenzije Rada u njegovoj cjelini: u praksi rada kao (znanstvenoj) povijesti.¹³

Marx – stvaralaštvo čovjekova rada

Mnogo je mjesta u opsežnom, tematski bogatom *Marxovom* opusu koja bi se moglo citirati na temu »religije« i »ateizma« i slično, i koja imaju sociologijsku (– u smislu: sociologije znanja), antropologijsku itd. relevanciju.¹⁴ Radi preglednosti dotične tematike, nepravljani su izbori važnijih

⁹ *Marx* piše o *Ricardu* da s pravom hoće produkciju radi produkcije: »Kad bi se htjelo ustvrditi, kako su to učinili sentimentalni protivnici *Ricarda*, da produkcija nije kao takva svrha, zaboravilo bi se da produkcija radi produkcije ne znači ništa nego razvoj ljudskih proizvodnih snaga, dakle razvoj bogatstva ljudske prirode kao samosvrhu« (K. *Marx*, *Theorien über den Mehrwert*, 2 Teil, MEW 26.2, Dietz, Berlin, 1967, str. 111).

¹⁰ »Čim on (kapital, V. S.) počinje sam sebe osjećati kao pregradu (Schranke) razvoja . . . pribjegava formama koje su, time što, čini se, dovršavaju gospodstvo kapitala, zauzdanjem slobodne konkurencije ujedno najavljujući njegovog rastvaranja (Auflösung) i rastvaranja načina produkcije koji počiva na njemu« (K. *Marx*, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf (1857–58)*, Dietz, Berlin, 1953, str. 544/45).

¹¹ Usporedi *Grundrisse* . . . str. 596; usp. odgovarajuće mjesto iz trećeg *Pariskog rukopisa 1844* (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 544).

¹² Usporedi K. *Marx*, *Kapital III*, MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, str. 828.

¹³ Od toga smo nešto najavili u cit. članku, *PRAXIS*, br. 1–2/1970 (ova knjiga, str. 166–173) i u predavanju: »Neki regulativi za socijalističko sveučilište«, *KULTURNI RADNIK*, br. 1/1970 (ova knjiga, str. 276–284).

¹⁴ Usporedi na primjer na tom problematskom nivou dobar rad Peter Chr. Ludz, »Religionskritik und utopische Revolution«, u: *Probleme der Religionssoziologie* (herausg. v. D. Goldschmidt u. J. Matthes, Westdeutscher Verlag, Köln u. Opladen, 1962, str. 87–111). Autor svoj napis razumije kao prilog *Marxovoj* antropologiji.

radova i izjava *Marxa* i *Engelsa*, naravno: dubiozni, čak kad iz njih i ne bi virio kojekakav interes, nespojiv s *Marxovim* htijenjem.¹⁵

Umjesto toga, a u cilju izradbe gore izloženog pitanja, ograničujemo se na jedno mjesto koje nam se čini *primjereno stvari* do koje nam je stalo i, ujedno, tako *središnje* da sva odgovarajuća mjesta u opusu, kad je riječ o interpretaciji, upućuju na njega. To mjesto u prijevodu, koji bi više htio da istakne misao nego da bude stilski dobar, gladak, glasi:

Neko biće [ili: bit: Wesen, V. S.] važi sebi kao samostalno tek nakon što stoji na vlastitim nogama, i stoji na vlastitim nogama tek nakon što svoj tubitak (Dasein) sebi samom zahvaljuje. Čovjek, koji živi od milosti drugog, smatra sebe zavisnim bićem [ili: zavisnom biti, V. S.]. Živim pak potpuno od milosti drugog ako mu ne zahvaljujem samo izdržavanje svog života nego ako je on još osim toga stvorio moj život, ako je izvor mog života, te moj život ima nužno takvu osnovu [ili: razlog: Grund, V. S.] izvan sebe ako nije moje vlastito stvorenje (Schöpfung)! Odatle je stvaranje (Schöpfung) predstava (Vorstellung) koju je vrlo teško potisnuti iz pučke svijesti (Volksbewusstsein). Njoj je nepojmljiv (unbegreiflich) bitak prirode i čovjeka uslijed samih sebe (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen) jer protuslovi svim očevidnostima [ili: opipljivostima: Handgreiflichkeiten, V. S.] praktičkog života.

Stvaranje zemlje dobilo je geognozijom snažan udarac, to jest znanošću koja obrazovanje* zemlje, bivanje (das Werden) zemlje prikazuje kao proces, kao samotvorenje [ili: samorađanje, Selbsterzeugung, s korjenom ziuc (h) u smislu: stvari, tvorenja i, novije: rađanja (pravljena) djece, V. S.]. *Generatio aequivoca* [samorađanje] je jedino praktičko opovrgavanje teorije stvaranja. Lako je, doduše, sad reći pojedinačnom individuumu što već *Aristotel* kaže: tebe su rodili tvoj otac i tvoja majka, dakle, u tebi je parenje [združivanje (puteno) »obrođavanje«: Begattung, V. S.] dvoje ljudi, dakle rodni akt [akt roda: Gattungsakt, V. S.] ljudi proizveo čovjeka. Vidiš, dakle, da čovjek i fizički svoj tubitak zahvaljuje čovjeku. Ne moraš, dakle, zadržati u oku samo jednu stranu, beskonačni progres, po čemu dalje pitaš: tko je rodio mog oca, tko njegovog djeda i tako dalje? Moraš čvrsto držati i kružno kretanje, koje je u onom progresu osjetilno zamjetljivo, po čemu čovjek u rađanju [ili: tvorenju: Zeugung, V. S.] opetuje sam sebe, dakle čovjek uvijek ostaje subjekt. No odgovorit ćeš: dopuštam ti to kružno kretanje, pa dopusti ti meni progres koji me uvijek dalje goni dok ne zapitam tko je uopće stvorio prvog čovjeka i prirodu? Mogu ti samo odgovoriti: tvoje pitanje samo proizvod je apstrakcije. Pitaš se kako dolaziš do tog pitanja, pitaš se ne ishodi li tvoje pitanje s gledišta (Gesichtspunkt) na koje ne mogu odgovoriti jer je krivo? Pitaš se egzistira li za umno mišljenje (vernünftiges Denken) onaj progres kao takav. Kad pitaš za stvaranje prirode i čovjeka, to apstrahiraš, dakle, od čovjeka i prirode. Ti ih postavljaš tako kao da nisu (als nicht seiend), a ipak hoćeš da ti ih dokažem kao one koji jesu (als seiend). Kažem

¹⁵ Usporedi, na primjer izbor K. *Marx–F. Engels*, *Über Religion*, izd. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1958. U njemu ne nalazimo mjesto od kojeg polazimo.

* Ovdje riječ Bildung prevodimo doslovno, umjesto sad uobičajenog »tvorenja«, »tvorbe«, »sastavljanja«, »postanka« ili čak: »stvaranja«, jer ona dobro obujmljuje misao koja se u njoj odjelovljuje: obraz, slika (vid=ideja=uzor) formalizirano: esencija prelazi u egzistenciju, ozbiljuje se, aktualizira: baš to je, ontologijski gledano, proces samostvaranje, naravno: samo u metafizičkom imanentizmu (radikalno: u Hegela).

ti sad: napusti svoju apstrakciju, pa tako napuštaš svoje pitanje, ili hoćeš li se čvrsto držati svoje apstrakcije, budi tako konsekventan, pa ako, misleći čovjeka i prirodu kao one koji nisu, misliš, to misli sama sebe kao onog koji nisi, ti koji si ipak i priroda i čovjek. Ne misli, ne pitaj me, jer čim misliš i pitaš, tvoja apstrakcija od bitka prirode i čovjeka nema smisla. Ili, zar si takav egoist da sve postavljaš kao ništa te sam hoćeš biti?

Možeš mi odvratiti: nije mi do ništenja (Ich will nich das Nichts . . . setzen) prirode i tako dalje; pitam te za njen akt nastajanja (Entstehungsakt). Kao što anatomu pitam za tvorbu [ili: obrazovanje, Bilung, V. S.] kostiju i tako dalje. Time pak što za socijalističkog čovjeka cijela takozvana svjetska povijest nije ništa drugo nego tvorenje (Erzeugung) čovjeka ljudskim radom, nego bivanje (Werden) prirode za [ili: radi: für: ovdje je na djelu teleo-logijski moment, svrha, V. S.] čovjeka, ima on, dakle, zorni, neodoljivi dokaz o svome porodu (Geburt) samim sobom, o svom procesu nastajanja. Time što je bitovitost [ili: bitstovitost, sućtvovitost, sućanstvenost: Wesenhaftigkeit; ta riječ izriče svojstvo nečeg (ovdje: čovjeka, prirode) da se čvrsto drži biti, bitstva i tako dalje, da doista i čvrsto bude (biće), V. S.] čovjeka** i prirode postala praktički, osjetilno zornom, time što su čovjek za čovjeka kao tubitak prirode i priroda za čovjeka kao tubitak čovjeka postali praktički, osjetilno zorni, postalo je praktički nemogućim pitanjem o nekom stranom biću [ili: biti, Wesen, V. S.], o nekom biću [ili: biti, V. S.] nad (über) prirodom i čovjekom – jedno pitanje koje uključuje priznanje nebitnosti [ili: beznačajnosti, nevažnosti, neutemeljenosti: Unwesentlichkeit, V. S.] prirode i čovjeka. Ateizam kao nijekanje [ili: zatajivanje, poricanje, Leugnen, V. S.] te nebitnosti nema više smisla, jer ateizam je negacija boga i tom negacijom postavlja tubitak čovjeka; no, socijalizam kao socijalizam ne treba više takvo posredovanje (Vermittlung); on počinje od teorijski i praktički osjetilne svijesti čovjeka i prirode kao bića [ili: biti, Wesen, V. S.]. On je pozitivna samosvijest čovjeka, koja nije više posredovana ukidanjem (Aufhebung) religije, kao što je zbiljski život (das wirkliche Leben) pozitivna zbilja [Wirklichkeit; u smislu actualitas, ali actualitas svoje biti (essentiae), mogućnosti, ideje; zato: »pozitivna« zbilja, V. S.], koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, komunizmom***. Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga zbiljski, za najbliži povijesni razvoj nužni moment čovjekove emancipacije, i ponovnog postignuća (Wiedergewinnung). Komunizam je nužni lik i energički princip najbliže budućnosti, ali komunizam kao takav nije cilj ljudskog razvoja – lik ljudskog društva.

** U izd. MEGA, u Dietza (1955 i 1968), u Thiera = und der Natur: u H.-J. Liebera i P. Furtha (Cotta Verlag, Stuttgart, 1962, str. 607) = in der Natur. Čini nam se da je prva lektura, s obzirom na prethodni i dalji tekst, opravdanija.

*** »Komunizam« se ovdje (1844), kao još u *Kritik des Gothaer Programms* (1875), razumije kao proces prevladavanja »privatnog vlasništva« »otudjenja« i tako dalje a ne samo kao dovršeno, definitivno i samosvrhom odmjerenom (telos) stanje čovjeka koji je postavljen na samog sebe (i to, naravno, zajedno sa svojim »anorganskim« i »organskim« tijelom, prirodom koja mu je, ujedno, materijal, predmet i tako dalje rada). Usp. tri momenta komunizma, tri oblika ukidanja privatnog vlasništva – u smislu »negacije negacije« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 533–536). *Bitno*: »Ukidanje samootudjenja čini isti put kao samootudjenje« (533). – Dvije faze (»erste« i »höhere«) iz *Kr.d.G.P.* (MEW 19, Dietz, Berlin, 1962, str. 21) valja misliti u svezi s Marxovom tezom o »predpovijesti ljudskog društva« i dosljedno: pravog povijesti iz *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, 1859 (MEW 13, Dietz, Berlin, 1961, str. 9). – »Pozitivna samosvijest« + »zbiljski život« kao »pozitivna zbilja« = prava povijest.

* *
*

Prije nego što pridemo raščlanjivanju teksta potrebno je napomenuti sljedeće:

Za razumijevanje prevedenog teksta važno je objasniti zašto smo svugdje prevodili Wesen s »biće« [ili: bit]. »Biće« (lat. *ens*) jest filozofijski (ontologijski) termin za sve ono što jest ma kako i kakvo bilo, te jest nešto (aliquid), a nije ništa (nihil). Na tom »nešto« može se razlikovati ono što čini njegovu »prirodu« (*natura*) ili »karakter« po kojem biće je ono što jest (*quid est*, grč. *ti esti*) i tako jest kako jest (novija njemačka terminologija zato govori o »So-sein«) naspram fakta da jest (*quod est, hoti esti*). Kako se biće (*ens*) razlikuje od drugih bića po svom »što-stvu« (*quidditas, to ti en einaí, Was-heit*), po svojoj biti (*essentia*) koja ga, kao baš ovo, a ne kao neko drugo, konstituira, dok je, po tradicionalnoj metafizici, *tubitak* (*existentia, Da-sein*) svih bića bezrazličan, to onda *esencija* (*esse essentiae*) pokriva biće, a ovo, sa svoje strane, prikrija bitak (*esse, einaí*) u *esse essentiae* i *esse existentiae*. – Ova misaona nužnost metafizike dovodi do dvoznačnosti riječi već u *Aristotela*, gdje *usia* znači i pojedinačno biće i princip bitka bića. U drugim jezicima vrši se izmjena značenja riječi, nošena istom misaonom shemom: na primjer u njemačkom stara riječ *wesan* (ahd.), *wesen* (md.) znači koliko *sein* (naravno, uz druga značenja koja su refleksivna s obzirom na »bitak«: Aufenthalt, Wohnen itd, itd.) te je konačno, u pučkoj i filozofskoj upotrebi, bila jednoznačna s *das Seiende* = *ens on.* – U našem jeziku: bit, bitstvo, sućtvo, sućanstvo, sućina (od st. suštstvo, suštanstvo, suština) dolazi od glag. »biti« odnosno »suštastvovati«; »bitstvovanje« i »suštastvovanje« je toliko koliko »biti« (verb.) i bitak (odnosno: »biće«; supst.). Kako se particip prezenta »budući« okupirao u futurskom značenju, ne preostaje nam za *ens, on* – ako ne želimo druge teškoće s kakvim partic. oblikom – nego »biće« (: *das Seiende*, za razliku od »bitka«, *das Sein*). Tako se i u nas »bit«, »bitstvo« izjednačilo s »biće«. Posebne komplikacije nastaju tamo gdje se »biće« upotrebljava za »esse«. Konfuzija značenja termina nije tek nedostatak »mišljenja« nego nužnost same metafizike, koja se etablira u svakodnevnom govoru. – Razlikovanje na putu podrijetla otvara metafiziku za mogućnost drukčijeg mišljenja.

* *
*

Ontologijske momente »esencije« i »egzistencije« – »ateizam« proizlazi iz određenja njihova odnosa – Marx je, dakle, u nizu svojih djela, ali izričito u tim Pariškim rukopisima iz 1844, poznatim pod nazivom *Ekonomijsko-filozofijski rukopisi* (MEW ↔ Ergänzungsband - Schriften - Manuskripte - Briefe bis 1844, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 466–588), u trećem rukopisu (str. 530 i sl.) a na gore citiranom mjestu (str. 544–546), u svjetlu teologijske problematike, ovako odredio: »Neko biće [Wesen, kaže Marx, izražavajući značajnu dvoznačnost u terminu, jer Wesen znači kako »biće« tako i »bit«, V. S.] važi sebi kao samostalno . . . svoj tu-bitak (Dasein) zahvaljuje samom sebi« . . . moj život nužno ima . . . osnovu [Grund = i

razlog, V. S.] izvan sebe ako nije moje vlastito stvorenje (Schöpfung)«. »Pučkoj svijesti« je »nepojmljiv bitak prirode i čovjeka uslijed samih sebe (Durchsichselbstsein)« (l. cit., str. 544–545). Sad Marx navodi primjere koji pobijaju stvaranje prirode i čovjeka iz nečeg drugog: tako geognoziju »znatnost koja obrazovanje zemlje, bivanje zemlje prikazuje kao proces, kao samotvorenje [ili: samorađanje, Selbsterzeugung, V. S.]« (l. cit., str. 545). (Ovdje je, uz ostalo, važno imati na pameti da za Marxa pojam »procesa« nije mehanički, evolucionistički ili postevolucionistički pojam. – Samo preko Hegela može se, i ovdje, razumjeti Marx). Stoga Marx insistira na tome da se u bitnom odnosu »esencije« i »egzistencije« temelji »bitak uslijed samog sebe« samorođenog, samostvorenog bića. »Generatio aequivoca je jedino praktično [što znači: moćno, zbiljsko, istinito, V. S.]* opovrgavanje teorije stvaranja« (ibid.). No to zapravo nije pobijanje »teorije stvaranja«, nego prenošenje stvaranja izvana unutra: u stvoreno samo! Jer, kao pravo razumljeni »proces« sve što jest (»priroda«, »čovjek«) jest stvaralačko stvaranje, to jest sebi zahvaljuje svoj tubitak, egzistenciju. Pritom, ovo »sebi« znači: svojoj biti, esenciji kao drugom konstitutivnom momentu bića. (Odatle spomenuta značajna dvoznačnost!). Time se pojam »boga«, »stvoritelja« svega i »uzroka« sama sebe, prenosi na sve što jest, pa ako je »priroda« u pitanju onda je ona, s obzirom na svoje »samorađanje« i »samotvorenje« spinozistički: i natura naturans i natura naturata.

Marx »prirodu« razumije u trostrukom smislu: 1. kao ono što je različito od čovjeka, 2. kao univerzum bića i 3. u smislu »života« (bitka) prirode, koji bitak prirode, kao i bitak čovjeka, kao i karakterističnu objektivnost svega onog što je o čovjeku nezavisno on onda označuje kao »rad« ili proizvod »rada«. ¹⁶

»Proces« o kome je bila riječ u citiranom tekstu nije, dakle, mišljen kao tok, kao jedno neprestano jednosmjerno gibanje, nego kao *samoistjecanje*, i opet *uviranje u sebe*. »Kretanje« je »krug« a ne »linija«; i samo ako je tako onda neka bit bića (= »biće«, Wesen) može sebi važiti kao samostalna time što svoj tubitak zahvaljuje sebi samoj. Kretanje je mišljeno u Marxa kao *evolutio* i *revolutio*. Za razliku od običnog, za »pučku svijest«, kako Marx kaže, zamjetljivog kretanja, koje se odvija u dimenziji privida, ovo kretanje u »krugu« (Kreisbewegung, l. c., str. 545), ovo *bitno* kretanje koje svršava egzistencijalnim rezultatom, jest ono koje ima navlastitu ontologijsku karakteristiku onog što *doista* jest. Drugim riječima, u punom smislu riječi *jest* samo ono što svojoj biti zahvaljuje svoju egzistenciju: identitet esencije i egzistencije.

Svugdje gdje nalazimo raskorak između esencije i egzistencije može se raditi samo o stupnjevima bitka. U slučaju ens realissimum, onog ens koje je »najrealnije«, esencija i egzistencija su istovetni. U pravom smislu samo to je ono što *jest*, drugo je u platonističkoj tradiciji ono što *nije* (*me on*).

Na primjeru »čovjeka« Marx pokazuje *razliku* »pučke svijesti«, »apstraktivne« svijesti (ibid.) i zato, zapravo, neistinite svijesti, *od* istinskog uvida ¹⁷

* Usp. I. Ad. Feuerbach (druga teza), MEW 3. Dietz, Berlin, 1959, str. 5.

¹⁶ Iz redova Frankfurtske škole, inače vrlo strane naturfilosofijskoj spekulaciji à la Bloch, dolazi ovakav interpretativni tekst, baš s obzirom na »zrelog«, »daleko kritičnijeg« Marxa: »Kroz (durch . . . hindurch) ljudski rad priroda dalje tjera svoj stvaralački proces« (A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M., 1962, str. 63).

¹⁷ »Du siehst also . . .«, kaže Marx. Stoga nam valja naglasiti i upozoriti da on, daleko od

na koji Marx apelira. »Apstraktivna« (ibid.) postavlja neumjesno pitanje o aktu nastanka (Entstehungsakt), izolirajući i akcentuirajući u kretanju moment »beskonačnog progressa« (unendlicher Progress), i pitajući: »tko je stvorio mog oca, tko je stvorio njegovog djeda etc?«.

Naspram ove »apstraktivne« svijesti »socijalistički čovjek« (l. c., str. 546), koji je doista čovjek, jer se njegova »esencija« podudara s njegovom »egzistencijom«, jer se u njega »bit« i »tubitak« poklapaju, sagledava, zapravo uopće tek *može* sagledati, da je »beskonačni progres« samo »jedna strana« (l. cit., str. 545) procesa kojeg bitnu, drugu stranu – stranu koja pronosi čitav proces – sačinjava »samorađanje«, »samotvorenje« i »samo-kretanje«. [Valja upozoriti da se, hegelovski, naspram »loše beskonačnosti«, proces uvijek odvija u »krugu«, i to u krugu strogog »sistema«, jer se ono što je bilo *o sebi* na kraju poklapa s onim što je *o sebi i za sebe* (An-und-für-sich-sein).]

Marx navodi Aristotela: »rođen si od svog oca i majke, dakle, u tebi je ob-rodavanje [Begattung, kaže Marx: u smislu oplodnje, zametanja, parenja, pravljena djeteta, V. S.] dvaju ljudi, dakle rodni akt (Gattungsakt) ljudi proizveo čovjeka« (l. c., str. 546).¹⁸ Te Marx zaključuje: »Vidiš, dakle, da čovjek i fizički svoj tubitak (Dasein) zahvaljuje čovjeku« (ibid.). Naglašavajući *riječ* »fizički« Marx pokazuje da je svjestan dvojstva: »Čovjek« u smislu »roda« – čovjek kao »individuuum« (u fizičkom aspektu, to jest na području prirode u užem smislu). No drugačije je, nema tog dualizma, u »svjetskoj povijesti« (l. c., str. 546) gdje se »rod« i »individuuum« ne dijele.

Druga strana procesa, *bitnija* strana, jest ono što se ne sagledava linearno u smislu beskrajnog progressa, nego s aspekta *cjeline* [kaže Marx, obnavljajući tako jednu od fundamentalnih teza novovjekovne metafizike: »istina je cjelina« (Hegel), ili, kako G. B. Vico kaže: »questo che le cose non hanno in finito, lo hanno in giro«]. – Postavlja se pitanje: zašto je to samo »socijalističkom čovjeku«, po Marxu, vidljivo? Zašto samo on može uvidjeti, uopće ima taj uvid (Einsicht) u tu cjelinu, u tu stranu procesa, u moment »kruga« nasuprot »linearnog« gibanja? Dovoljno bi bilo, za idejno-historijsku genezu ove Marxove misli, navesti odgovarajuće Feuerbachovo mjesto gdje se bitna, »stroga svijest« definira kao svijest bića kojem je predmet njegov rod,¹⁹ pa da se uvidi zašto taj, takav čovjek, čovjek van »otudjenja«, može uvidjeti cjelinu. Važnije je ukazati na to da, za Marxa, kao i za Hegela, i tradiciju, *apsolutno stajalište* »cjeline«, taj njegov atribut *božanstvenosti* čitavog procesualnog zbivanja, može biti prisutno samo u onog bića koje je *o sebi* božanstveno. (Božanstvenost pak tog bića, u

pukog stilskog obrata, s nužnošću metafizičke tradicije, upotrebljava glagol »vidjeti« (sehen), »in Auge behalten, festhalten . . .« itd. Tu je netematizirana veza s *eidenai*, s *eidos*, *idea* itd. »Generatio aequivoca« zapravo je forma formans; naravno, ova stvaralačka ideja u Marxa – preko Feuerbacha – uvijena je u naturalističko ruho, iz kojeg će rezultirati »zakoni« itd.

¹⁸ Igra riječi u ovom tekstu uopće upućuje na to zašto je Marxov termin »Gattung« (genus) i rodno biće (Gattungswesen) toliko važan za njegove radove, posebno rane razvojne periode, kao uostalom i za Feuerbacha, od kojeg ga neposredno preuzima. Biologijski aspekt je, naravno, tu sasvim prekratak za tumačenje. U »rodu«, kao i u Hegelovom »pojmu«, kao i onom što pojmu u »zbilji« odgovara, onom »realnom fundamentu« pojma, »životu« pojma, u »biti« (esenciji), skriva se priroda, *fizis*, kao roditeljica (*mater*), rast, generator (naspram: generatum), generatio koja je generatio aequivoca, a ne po nekom drugom.

Usp. Hegel o »Gattung« u *Ph. d. Geistes* (ed. Glockner), str. 227, 228; *Wissenschaft d. Logik II* (ed. Glockner), str. 192, 193; *Logik d. Berliner Enzyklopädie* (ed. Glockner), str. 79, 80; o »ideji« i »Gattung« usp. *Geschichte d. Phil.* (ed. Glockner), str. 24.

¹⁹ Usporedi L. Feuerbach, *Izbor iz djela*, M. H., Zagreb, 1956, str. 49.

ontologijskoj terminologiji, je istovetnost esencije i egzistencije.) To je ono biće iz esencije kojeg proizlazi da egzistira, a baš to je, za Marxa, definicija »čovjeka«. ²⁰ Stoga, obračunajući se pojedinačnom »individuumu« i »njegovoj apstrakciji« (deine Apstraktion, l. c., str. 545), a na »stajalištu pojedinačnosti« moguće je samo apstraktivno uvid ili linearan uvid u proces zbivanja – Marx kaže ovako: »Moraš dakle, zadržati u oku ne samo jednu stranu, beskonačni proces . . . Moraš čvrsto držati i kružno kretanje, koje je u onom progresu osjetilno zamjetljivo, po čemu čovjek u rađanju (Zeugung) sam sebe opetuje (wiederholt), dakle čovjek uvijek ostaje subjekt« (ibid.). Stoga, naprotiv, apstraktivno gledište (Gesichtspunkt), za razliku od totalnog gledanja, koje reprezentira lik »socijalističkog čovjeka«, pita: »tko je rodio prvog čovjeka, i prirodu uopće«, te je i samo »produkt apstrakcije«, to jest ostaje na gledištu »individuuma« (»fizičkog« a ne »povijesnog«). Zato Marxov savjet: »Napusti svoju apstrakciju . . .« (ibid.), pa otuda Marxov facit: »Pitaj se egzistira li onaj progres kao takav za umno mišljenje (vernünftiges Denken)?« (ibid.), nasuprot apstraktivnom, razumskom mišljenju. To je još jedna distinkcija koja jasno pokazuje hegelovsko podrijetlo Marxove ontologije: »Umno mišljenje« odnosi se na proces kao kružno kretanje koje u sebi sadrži »beskonačnost«, koja beskonačnost, pozitivno određena, jest »vječnost«: cjelina je vječno; apstraktivno, razumno reflektiranje, naprotiv, koje stoji na gledištu »individuuma«, a ne na gledištu znanja, za Marxa je »pučka svijest« s njenom »predstavom« (Vorstellung)(ibid.) usmjerenom naivno, prosječno, to jest samo na »zamjećivanje« a ne mišljenje stvari.

Pa ako je kružno kretanje ono koje daje »vječnost«, apstraktivno, individualno, fizičko, pojedinačno, smrtno, konačno biće ima samo uvid u lošu punktualnu beskonačnost linearnog »razvijanja«, to jest ponavljanja onoga što jest, nizanja uzroka do prvog člana u nizu [»Tko je uopće rodio (stavio) prvog čovjeka i prirodu?«], samo pitanje je, dakle, postavljeno tako da smjera na uzrok van bića, te već kao pitanje ukazuje na konačnost fizičke individualnosti. Umno gledište koje se odnosi na povijesnu totalnost, na cjelinu, ima svagda posla s »vječnošću« i ne može sebi postaviti pitanje o jednom »transcendentnom stvoritelju«²¹. Nasuprot takvom »transcendentnom stvoritelju«, »umno mišljenje«, znanje i uvid raspolazu »samostvaranjem«, »samoradanjem« (generatio aequivoca), te čitav proces zbivanja samostvaralačkog bića, a čovjek je navlastiti primjer takvog bića, nosi karakter »božanstvenosti«, ali prenesene u imanenciju, ne u nešto transcendentno.

Pitanje o stvaranju prirode i čovjeka – jedno od teologijskih pitanja, kako ih Marx vidi – znači »apstrakciju od čovjeka i prirode« (ibid.).

U strogom smislu, za takvo apstraktivno pitanje, ni čovjek ni priroda zapravo nisu, a doista jest samo »stvaranje«, božji akt stvaranja koji nadilazi sve stvoreno.

²⁰ Kako i kad je moguće da jedno »realno« biće, tradicionalno: zavisno od drugog (ens ab alio), dobije atribut »najrealnijeg« osebičnog bića (ens a se)? Ukidanje suprotnosti dvaju svjetova – »transcendentnog« i »immanentnog«, »stvaralačkog« boga i čovjeka, pukog »stvorenja«, »pravog« svijeta i »ovog ovdje«, »prividnog« itd, jest temeljna crta takozvane »realizacije« i »ukidanja« filozofije (metafizike). Redukcija »apsoluta«, na primjer, zbiva se tako da ono na što se on reducira samo preuzima njegove kvalitete i attribute itd. To se vrši u čitavoj posthegelovskoj filozofiji od Feuerbacha do Sartrea: najznačajniji reprezentanti te »redukcije«: Nietzsche i Marx.

²¹ Zato su Marxu sasvim neprimjerene interpretacije u smislu historicizma i relativizma.

Marx je kritiku ovog teologijskog gledanja započeo insistiranjem na tome da sama činjenica mišljenja stavlja u pitanje ovakav transcendentni akt stvaranja (». . . kad misliš i pitaš tvoja apstrakcija od bitka prirode i čovjeka nema smisla«, ibid.). Na kraju novovjekovne metafizike, dakle, Marx radikalizira u spekulativnoj sumnji, svojim odgovorom koji izriče jedinstvo i istovetnost mišljenja i bitka te za njih ne dozvoljava nikakvu transcendentciju, već metodičkoj sumnji Descartesovoj implicitan, u njoj prezentan stav da je s *cogito ergo sum* kao ishodištem subjektivnosti subjekta zapravo nespojiva »apstraktivna« to jest transcendentna egzistencija božja.

»Socijalistički čovjek«, to jest čovjek kao »biće roda« (Gattungswesen), a ne pojedinačan, apstraktan, zoologijski, fizički individuum kakav je on za Marxa još uvijek u takozvanom »građanskom društvu«, ne znači ni jedinku ni zbir, nego je *concretum* u hegelovskom smislu, to jest jedinstvo posebnog, pojedinačnog i općeg, pri čemu, međutim, pitanje *jedinstvenosti* tog jedinstva nije navlastito propitano.²²

To »biće roda« svjesno je (kao »theoretisch und praktisch sinnliches Bewusstsein«, l. c., str. 546) da je biće roda, dakle, nije samo ono što »o sebi« jest nego je i »za sebe«, dakle: i supstancija i subjekt (Hegel), ili feuerbachovski rečeno: »svijet u najstrožem smislu nalazi se samo tamo gdje je nekom biću predmet njegov rod, njegova bit« (L. Feuerbach, *Izbor* . . . , l. c., str. 49). Taj »socijalistički čovjek« »zna«, za razliku od »predstavljajnja«, on »umski misli«, za razliku od apstraktivnog mišljenja, i ujedno zbiljski živi (l. c., str. 546), *doista* jest, za razliku od prividnog života zoologijskog, pojedinačnog, fizičkog individuuma.²³ »Svoje rođenje (Geburt) samim sobom« – valja se ovdje sjetiti na početnu, citiranu ontologijsku definiciju Marxovu – »svoj proces nastajanja« on zahvaljuje sebi samom, on je spontano rađanje (generatio aequivoca), on sam sebi daruje i ispostavlja tu-bitak, on sam sebe rađa i tvori u povijesnom, ne u fizičkom smislu riječi, on je sam svoj početak i svoj kraj, on je u sebi smisljeno zatvoren.²⁴

Sljedeće mjesto u tekstu htjeli bismo posebno akcentuirati: »Za socijalističkog čovjeka cijela takozvana povijest [u koju u to vrijeme Marx sasvim jasno uključuje i prirodnu povijest, ukoliko je relevantna za eminentno povijesno zbivanje, V. S.] nije ništa drugo nego tvorenje [ili: rođenje; akt rođenja. Erzeugungsakt, V. S.] čovjeka ljudskim radom, nego bivanje prirode za čovjeka . . .« (ibid., podcrtao V. S.). To je mjesto, niveau kojeg

²² To pitanje ostaje nepromišljeno i na problemskoj razini *Grundrisse* . . . (1857–58), *Theorien über den Mehrwert* (1862–63), *Kapitala* (I. 1867), dijelom ranije (III svezak, 1864–65) dijelom kasnije (II svezak, 1870–78). Tamo se, na primjer, javlja karakteristični singular: »društveni individuum« (*Grundrisse*, l. c., str. 594) »cjelokupni radnik« (*Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin, 1962, str. 531). Tu se korijene mogući nesporazumi oko »prirode« takvog »subjekta« kakav je »radnička klasa«, koje su bitne karakteristike »čovjeka« (?) u »asocijaciji neposrednih proizvođača« itd. – Za »prirodu« Marxove tvorbe pojmova usporedi našu intervenciju »Za razumijevanje Marxovog pojma revolucije«, *PRAXIS*, br. 1–2/1969 (usp. ova knjiga, str. 103–104).

²³ Sve to Marx stilsko-terminologijski obuhvaća obratom koji podsjeća na Hegelov *und-für-sich*: den sozialistischen Menschen . . . ist . . .« itd. (l. c., str. 546).

²⁴ Odatle se na ovom mjestu u *Rukopisima* (l. c., str. 546) javlja i distinkcija »komunizma« i »socijalizma«, u smislu komunizma kao prelaza, kao realnog zbivanja, kao onog što je na putu k onom što doista jest, a to je »socijalistički čovjek«, pa se »komunizam odnosi spram privatnog vlasništva kao ateizam spram transcendentnog boga«. Oboje su samo negacija, a »pozitivno« stajalište je »socijalizam« kao »pozitivna samosvijest« »zbijskog života«, pozitivne, ukinućem privatnog vlasništva više neposredovane »zbijske čovjeka«. Zato komunizam »nije cilj ljudskog razvoja« nego samo »nužni lik i energički princip bliže budućnosti« (ibid.).

suponiraju sva kasnija Marxova konkretna politička, ekonomijska, socijalna itd, itd. izvođenja (na primjer ono o *prelaznom zbiljanju* u smjeru onog što će nazvati »višom fazom komunizma«).²⁵ To je, dakle, horizont unutar kojeg Marx misli.²⁶

Postavljaju se, međutim, pitanja: ako su priroda i čovjek u svojoj biti isto, tako da povijest sama nije drugo nego postajanje prirode nečim što je za čovjeka, *tko* je onda – to je prvo pitanje – *subjekt* čitavog odnosa? da li čovjek kao vrhunac prirode ili priroda kao njegova supstancija, supstancija tog subjekta ili, možda, nešto treće? I drugo, odlučno pitanje: ako smo dobro čuli poruku ovog teksta o čovjeku i radu, moramo se zapitati: zar doista iz ovog teksta proizlazi ono što će i Marx i Engels kasnije i neposredno iz ovakvih misaonih tokova zaključivati, naime to da je tu baš riječ o *čovjeku* kao »samostvaraoču« i »stvaraoču« svega u povijesnom horizontu? Da li zapravo s pravom Marx govori u kontekstu *Rukopisa* o svojem stajalištu kao o »pozitivnom« humanizmu, o naturalističkom humanizmu, humanističkom naturalizmu,²⁷ a na drugom mjestu, u *Heilige Familie*,²⁸ kao o »realnom humanizmu«? Jer, ono što on ni ovdje ni nigdje drugdje ne daje jest bar jedna pomisao koja se neophodno nameće, ako to već nije prosudivanje o radu koji *nije* svojstvo *čovjeka* (zar bi čovjek mogao postati subjektom svjetske povijesti *radom* kad bi rad već uvijek bio svojstvo čovjeka?), nego naprotiv, čovjek svojstvo *rada*.²⁹

Što bi bilo, na osnovi citiranog Marxovog teksta, bliže nego zaključiti da sam čovjek *biva po radu*, ali radu bez atributa »ljudski«? Jer, što u stvari suponira taj tekst, koji u »konkretnom« elementu svjetske povijesti izriče ontologijsku tezu o identitetu esencije i egzistencije, nego da je *rad* »apsolut« i »najviše biće«, da rad, u vidu samopostavljanja, omogućuje između ostalog ne samo svjetsku povijest, u smislu sinteze prirodnog i povijesnog (u užem smislu), nego i samog čovjeka kao posrednika, kao radnika, u odnosu jednog bića (čovjeka) spram bića u cjelini (»prirode«)?

Tako apsolutno shvaćen rad, u najstrožem smislu riječi apsolut (to jest ono što je od svega odriješeno te ima samo uzrok u sebi, svoj vlastiti je uzrok, a nije učinak drugoga, po sebi je, a ne po nečem drugom) – kao što to dokumentiraju kasniji tekstovi, koji nisu na tom ontologijsko-metafizičkom nivou-u³⁰ – »zahvaljuje« sebe samodavanju, samodaru kao bit svega što jest, kao »samostalno« biće (Wesen).

²⁵ Usporedi *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, Dietz, Berlin, 1962, str. 19–21.

²⁶ Kad smo rogozbatno preveli: »... bivanje prirode za čovjeka«, učinili smo to namjerno, kako bi se osjetilo hegelovsko podrijetlo Marxovih termina, u ovom slučaju »für-sich-sein«-a, u tekstu.

²⁷ Usporedi MEW, *Ergänzungsband, Erster Teil*, Dietz, Berlin, 1968, str. 536. Ovo mjesto je također važno za Marxovo shvaćanje »istinskog rješenja spora egzistencije i biti«.

²⁸ Usporedi MEW 2, Dietz, Berlin, 1959, str. 7.

²⁹ Na svoj način, u jednom tekstu, koji ovdje valja navesti, Engels je sasvim jasno, kao i inače, bez mnogo brige o konsekvencijama svog stajališta, izrekao: »Rad je stvorio čovjeka« (MEW 20, Dietz, Berlin, 1962, str. 444). Nekakav »dijalektički« obrat – kojim bi se htjelo nadopuniti ovu tezu time što bi se reklo: da, s jedne strane, rad je stvorio čovjeka, ali s druge strane, čovjek stvara rad – morao bi prije svega voditi računa o onome što u tom slučaju znači »stvaranje« kao atribut rada, tako da bi se naizgled »dijalektičko rješenje« pretvorilo u nemisaonu verbalistiku. Takvi obrati nisu, međutim, gola izmišljotina, nego ih zastupaju ozbiljni teoretičari.

³⁰ Usporedi na primjer naoko začudan tekst, u Marxovu *Kapitalu I*, gdje je riječ o tome, da su »sve stvari od prirode nadeni predmeti rada« (MEW 23, Dietz, Berlin, 1962, str. 193). Ako se to strogo uzme, a ne kao puka metafora, vidljiva je mnogo veća kozmologijska

Pa ipak, Marx baš neće u *Rukopisima* reći da je *rad* »supstancija-subjekt« svega, da je *rad* u najstrožem smislu riječi, kao apsolut i kreator, »stvorio« biće, kreaturu, stvorenje koje se zove »čovjek«; a ne može to zapravo ni reći tako dugo dok mu se čitava problematika čovjeka i rada odvija u okviru onoga što je Hegel »po ugledu na Engleze i Francuze 18. stoljeća« razumio pod »građanskim društvom«, dakle: u sferi »političke ekonomije« (i, dalje, u socijalno-političkoj sferi),³¹ dok, naime, ne tematizira ono što će kasnije, u svojoj zreloj terminologiji, nazvati »proizvodnim snagama«.³² No i to je samo analitički deskribirao, a nigdje definirao, pa je baš zato mogao s toliko humanističke emfaze i patosa stajati u otvorenosti Rada samog kao njegov vjesnik i zastupnik, ne samo u smislu oslobođenja radnika od najamnog rada radi rada kao »samodjelatnosti«³³ nego, i prije svega, oslobođenja čitavog i trajnog dometa »proizvodnih snaga«, paradigmatički ocrtanog u vidu proizvodne snage znanosti.³⁴

Antropologijski horizont, koji do benignosti neutralizira tako videno, bolje: naslućeno, predodređuje da mu se taj rad, u stvari: apsolutno postavljen, opet ubrzo pod rukama pretvori u esenciju *čovjeka*, u ono što ga kao »Gattungswesen« određuje, dok se bitak sam (esse),³⁵ pokriven kritikom spekulativnog apsoluta, gubi iz vida.

Ovaj gubitak iz vida bitka kao rada – što nije propust, nego se time baš priređuje svest i jedino gospodstvo rada u njegovu svijetu – predodređuje karakter, tip i verziju mišljenja u Marxovu djelu, a time, dakako, i sva ona tumačenja i nerazumijevanja, nesporazume i promašaje kojima je djelo izvrgnuto, u prijatelja i neprijatelja.

spekulacija nego što ju je, na svoj način, u okviru prirodnih znanosti i u stilu »induktivne metafizike«, poduzeo Engels u famoznoj *Dijalektici prirode*.

³¹ Od ovog više »ontičkog«, »empirijskog« pojma društva (usp. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, str. 8) razlikuje Marx u *Rukopisima* iz 1844. više »ontologijski«, »spekulativni« pojam (o kojem će biti niže dolje riječ), a koji u *Tezama o Feuerbachu* figurira kao »menschliche Gesellschaft« ili »gesellschaftliche Menschheit« (MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 7).

³² Usporedi Manfred Friedrich, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1960, gdje se upozorava na odsutnost, zapravo nemogućnost definicije »produktivnih snaga« u Marxa (str. 191–194).

³³ Usporedi MEW, *Ergänzungsband, Erster Teil*, Dietz, Berlin, 1968, str. 531, posebno: dio prvog rukopisa pod redakcijskim naslovom *Die entfremdete Arbeit*, str. 510–522.

³⁴ Usporedi *Grundrisse*... Dietz, Berlin, 1953, str. 594: »Wissen... unmittelbare Produktivkraft«, i str. 439: »Wissenschaft... ideelles und praktisches Reichtum«.

³⁵ Nije riječ o formalnom priznanju »esse«-a. U tom smislu instruktivan je primjer J. B. Lotza koji u nizu radova (navlastito u *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin*, Neske; *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 1959, str. 180–194; *Sein u. Existenz*, Herder, Freiburg, 1965, str. 370) koji bi modernizirali neotomizam u konfrontaciji s Heideggerovom »ontologijskom diferencijom«, tvrdi da je ova nekako prisutna već u Tome Aquinskog, pozivajući se na historijske radove E. Gilsona koji je naglasio iznimni iako kratkotrajni Tomini proboj iz »zaborava bitka«, proboj koji se izgubio već u neposrednih komentatora (na primjer Cajetanus). – Ako se, međutim, bitak shvati kao apstraktna pretpostavka od koje se polazi i iz koje se sve deducira, onda je već Hegel svojim shvaćanjem »ontologijskog dokaza« božje egzistencije (od Augustina do Descartesa i Spinoze, s jedne strane, a Kanta i drugih s druge strane), pokazao da *suponirano* određenje esse (kao ipsum esse subsistens) ništa ne mijenja na njegovoj apstraktnosti (usporedi G.W.F. Hegel, *S. W.*, ed. Glockner, 16, str. 357. i sl.) spram nužnog jedinstva mišljenja i bitka. – Kako god se pokušavali približiti (bitku), pristup nam mora biti metodički osiguran prelazanjem *preko* Hegela, koje uključuje njegove rezultate, a ne polazeњem od neke instancije koja je ispod njegove razine. Pri tom nam vodeća misao, nasuprot metafizici, mora biti razlikovanje bitka i najvišeg bića, a ne njihovih konfuzija. Zadatak je u tome: naći put kojim ovo esse izlazi iz formalnih i apstraktnih određenja, ne u smislu procesualnog poistovećivanja esse i ens, nego u smislu otvaranja *vlastite* punine bitka.

Tako je moguće da se filozofijsko (metafizičko) podrijetlo eminentne teme: *metafizika u obratu k metafizičnosti same fizike* (u najširem smislu), metafizika kroz fiziku naskroz, kao i obratno: *k fizičnosti same metafizike* – po kojem su specijalne znanosti u svojoj znanstvenosti i sama znanstveno otkrivena »zbilja« (kao *jedinstvo* bitka, biti i pojma)³⁶ legitimni nasljednici filozofije – prikazuje samom Marxu, i po njemu drugima, samo kao prestanak »spekulacije pri zbiljskom životu« i početak »zbiljske, pozitivne znanosti, prikaza praktičkog posvjedočenja činom (Betätigung), praktičkog razvojnog procesa ljudi«, »zbiljskog znanja«, dok »samostalna filozofija gubi s prikazom zbilje svoj medij egzistencije« [*Die deutsche Ideologije*, MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 27, ili sad i novo objavljeni tekst prve, nikad dovršene glave *Njemačke ideologije*, tekst I. Feuerbach, rujan 1845–1845/46 (nakon S. Bahneova prvog objavljivanja šest stranica u *International Review of social history*, 1962, str. 93–104), u *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie*, Berlin, 1966, 14 Jhrg., 10, str. 1207]. Kolikogod se ta »zbiljska, pozitivna znanost« – bez obzira na paralelno s cit. tekstom pisan tekst II. i III. glave (posvećen Baueru i, naročito, Stirneru), gdje je antifilozofijska atituda očita (na primjer paralela: filozofija spram »studija zbiljskog svijeta« odnosi se kao spolna ljubav spram onanije, MEW 3, str. 218) – kao »jedna jedina znanost, znanost povijesti« (MEW 3, str. 18, *Deutsche Zeitschrift* . . . , I. c., str. 1202), razlikovala od tadašnjih specijalnih znanosti i pozitivističke orijentacije na koju, na prvi pogled, liči, sigurno je da ona *svjesno*, unatoč implicitnog metafizičko-spekulativnog karaktera, *kida* s filozofijskom argu-

³⁶ Tu je odlučujuća razlika spram Hegela: Element jedinstva *nije* u pojmu kao istini bitka i biti (usporedi G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* . . . (1830), izd. Fr. Nicolin i O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg, 1959, § 159, str. 149). Marx naprotiv, pojam – u skladu sa svojim shvaćanjem filozofije kao »teorijskog duha« nasuprot njegove »praktičke energije, volje« kojom »istupa iz Amentova carstva sjena« i »obraća se protiv svjetske, bez njega prisutne zbilje – razumije kao nešto samo »subjektivno«, kasnije čak kao »subjektivističko«, samo »u glavi« i tako dalje, pa element jedinstva vidi u zbilji (Wirklichkeit), ne onoj bez »duha«, bez »filozofije«, nego konkretno artikuliranoj zbilji *na koju su* [kao na razvijeno odredeno biti (Wesen) u smislu »samostalnosti« (usporedi gore citirani Marxov tekst, od kojeg smo pošli, i Hegel, I. c., § 158, str. 148), u svojoj »istini«, to jest za Marxa: u slaganju egzistencije i biti, posebne zbilje i cjeline, vanjskog i unutrašnjeg itd, a ne u slaganju, kako hoće Hegel, realiteta s pojmom, ako pod ovim na kraju valja razumjeti »filozofijski« pojam koji ipak *ostaje* u elementu »teorije«] – *upućeni, zbog i radi koje jesu* »bitak« (kvaliteta, kvantiteta, mjera) i »pojam« (subjektivni, objektivni, apsolutni). Naravno, pritom se Hegelov »pojam« bitno modificira, kao što se, s obzirom na čitav sistem, modificira »duh« (subjektivni, objektivni, apsolutni), te su samo nešto jednostrano i suprostavljeno »bitku« odnosno »prirodi«, dok je njihova istina i jedinstvo: »zbilja« odnosno »zbiljski čovjek i zbiljski ljudski rod (Menschengattung)« (MEW 2, str. 147). Ovaj primat »zbilje«, koja je u Hegela tek posredni član na putu od »bitka« k »pojmu«, govori o formuli »realiziranja«, »ozbiljenja« *filozofije koje je ujedno njevan* »gubitak« (Verlust). Za Marxa na razini doktorske disertacije (1839, 1840–41, ožujak) ovaj primat nije ništa nefilozofijsko, nego proizlazi kao *nužni sljedeći korak iz* bitne konstrukcije unutarnjeg principa filozofijskog sistema kao filozofijskog, to jest za Marxa »teorijskog« u *praksu* filozofije, koja je ono što se ima poduzeti kao *navlastito djelo* »učenika« Hegela. [Usporedi za sve: primjedba 2. prvog dijela, IV. glave Marxove disertacije, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 326–330, posebno: 328]. Primat »zbilje« pred »bitkom« i »pojmom« unutar njihova jedinstva i totaliteta prisutan je još i u *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (prosinac 1843 – siječanj 1844) i u *Heilige Familie* (početak rujna 1844 – druga polovica studenog 1844). Filozofija se ne može ukinuti, a da se ne ozbilji; ona se ne može ozbiljiti a da se ne ukine (MEW 1, str. 384, posebno: 391). »Nije dovoljno da misao tjera [ili: tiska, drängt, V. S.] k zbilji, zbilja mora sama tjerati k misli« (I. c., str. 386). – Nasuprot Straussa i Bruna Bauera smatra Marx da »kritiku Hegelove spekulacije i odatle svake metafizike« treba izvršiti preko kritike »apsolutnog duha«, dakle ne padajući ispred »Hegelova stajališta«, a »apsolutni duh« je »metafizički travestirano [prerušeno] jedinstvo« prirode i duha = »zbiljski čovjek ili zbiljski rod« (MEW 2, Dietz, Berlin, 1959, str. 147).

mentacijom prevladavanja i ukidanja filozofije, te se ne samo prurušava u »empirijsko« ruho nego se i doista koleba između spekulativnih iskaza, koji to ne bi htjeli biti, i posebnoznatstvenih računanja s »faktima«, koji su mnogo više od toga, te, konačno, jedne znanosti koja je sasvim drugačija od ostalih. No ocrtni antropologijski (sad više »historicistički«, »ekonomistički«, čak quasi »sociologistički«) horizont puta do te drugačije znanosti prijeći uvid u njenu navlastitost, to jest *potpuni realizirano-metafizički* karakter.

Time argumentacija za »zbiljsko znanje« itd. ostaje, s obzirom na tlo i temelj, u zraku te se mora oslanjati na Feuerbachovu nemisaonu kritiku posredovanog »početka« (Anfang) filozofije kao »rezultata« (usporedi na primjer Hegel, *Rechtsphil.*, ed. H. Glockner, § 2, dodatak, str. 39: »No ono čime filozofija počinje, jest neposredno relativno, time što se mora na drugoj krajnjoj tački pojavljivati kao rezultat. Ona je slijed (Folge) koji ne visi u zraku, nije nešto što neposredno počinje, nego ona jest zaokružujući se«, u ime »pretpostavke« (Voraussetzung) neposredno »zbiljskog«, »osjetilnog zora« itd. (usporedi L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839, SW, II, ed. Fr. Jodl, str. 158–204, passim)³⁷. Ova »kritika« *ne prevladava* filozofiju u zbilji, ukidajući je kao »onostranost« da bi je sačuvala u »ovostranosti« samoj, nego je ostavlja po strani, zapravo: *odbacuje* pod vidom »nove, jedino pozitivne filozofije« (L. F., *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), I. c., str. 240), »empirizma«, »realizma« (*Grundsätze* . . . , I. c., str. 265)³⁸. U tom smislu kaže se u *Deutsche Ideologie*: »Pretpostavke kojima počinjemo . . . jesu zbiljske pretpostavke . . . zbiljski individuumi, njihova akcija i njihovi materijalni životni uvjeti . . . Ove pretpostavke dadu se, dakle, konstatirati na čisto empirijskom putu« (MEW 3, str. 20, 27, ili *D. Zeitschrift f. Phil.*, str. 1202, 1206). Uopće: feuerbachovske *konsekvencije* iz antropologijskog i naturfilozofijskog tipa ove kritike dominiraju na mislenoj razini *Njemačke ideologije*; na svaki način, *faktički* poduzete kritike *nisu u suprotnosti* s tim konsekvencijama. Stoga, kad se u I. glavi (*Feuerbach*) govori o njemu kritički, odnosi se kritika uglavnom na Feuerbacha iz *Wesen des Christentum* (1841), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's* (1844), dakle na onog koji negaciju religije, teologije i filozofije još izvodi na filozofijski način, a nije, u skladu sa *sadržajem* redukcije »boga«, »apsoluta« i tako dalje, *prišao* konkretnoj kritici samog izvornog sadržaja.³⁹ Zapravo, kontemplativni »zor« (Anschauung), za razliku od »osjetilno ljud-

³⁷ Usporedi L. F., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843): »Apsolutna bespretpostavnost – početak spekulativne filozofije – nije ništa drugo do bespretpostavnost i bespočetnost, aseitet božanskog bića« (I. c., str. 260).

³⁸ Konsekvencija u aforizmima iz 1843–44: »Keine Religion! – ist meine Religion; keine Philosophie! – meine Philosophie« (I. c., str. 391). Konačno, u predgovoru za prvo cjelokupno izdanje svojih djela (1846): »die wahre Philosophie ist die *Negation* der Philosophie, ist *keine* Philosophie« (I. c., str. 410).

³⁹ »Za praktičkog materijalista, to jest komunista, radi se o tome da se postojeći (bestehende) svijet revolucionira da se stvari pred sobom nadene napadnu i promijene« upućuje Marx na Feuerbachovu adresu (MEW 3, str. 42, *Deutsche Zeitschrift* . . . etc., str. 1208). »Nije pogreška što Feuerbach . . . osjetilni privid podređuje osjetilnoj zbilji konstatiranoj točnijim istraživanjem činjeničnog stanja, nego što u posljednjoj instanciji ne može svršiti s osjetilnošću, a da je ne gleda 'očima' to jest kroz 'naočale' filozofa« (Engelsova primjedba, I. c., str. 43, *D. Z. f. Ph.*, str. 1209). Feuerbach »ostaje pri apstraktumu 'čovjek', zadržava se u teoriji' ne shvaća . . . ljude u njihovim danim društvenim vezama«, »životnim uvjetima« koji su ih »učinili onim što jesu« (I. c., str. 44, *D. Z. f. Ph.*, str. 1210).

ske djelatnosti, prakse«, pogađa glavna zamjerka Feuerbachu u I. glavi *Njemačke ideologije*.⁴⁰ Sve do u pozne spise i izjave, kritičke primjedbe upućene Feuerbachu (Marx u pismu J.B. v. Schweitzeru, 24. I 1865, Marx – Engelsu, 24. IV 1867, Engels o Feuerbachu u *Ludwig Feuerbach i ishod njemačke klasične filozofije*, 1888⁴¹), pogađaju apstraktnost, siromaštvo u pogledu sadržaja, itd, ali, u načelu, Marx i Engels priznaju da je njihovo vlastito stajalište i gledište konkretna konsekvencija njegovog. Drugačije to i ne može biti uz dominantni »posebnoznanstveni«, navlastito: društvenoznanstveni horizont kojeg se pojavljuje za njih »društvo«. Ovaj horizont, u načelu, ne prelazi temeljnu antropologijsku i humanističku (naravno: ne sentimentalističku) soluciju, nego je naprotiv pretpostavlja. *Althusser*⁴², koji insistira na znanosti, poslije »Coupure« od 1845, u interpretaciji intencije Marxova djela, naravno, ni sam ne vidi humanističko-novovjekovni horizont svojeg »strukturalizma«.

Da takvo »odbacivanje« filozofijske problematike kao »spekulativne« za račun »empirijske«, »pozitivne« znanosti, koja pruža »konkretno«, »zbiljsko« itd, znači samo *potiskivanje* ali ne i apsolviranje metafizičke problematike u »realizaciji«, svjedoči onda obnova i korišćenje »racionalne jezgre« Hegelove filozofije, a da Marxu nije jasna, pri tretmanu »prikaza« (Darstellung) za razliku od »načina istraživanja«, *priroda* znanosti koja se prikazuje kao »konstrukcija a priori«⁴². »Način prikazivanja« (Darstellungsweise), koliko god se razlikovao od »načina istraživanja« (Forschungsweise), *nije* nešto izvanjsko spram »života stvari« (Leben des Stoffs) nego se *smješta u samoj stvari*, što Marx još naglašava, potencira u određenju razlike svoje »dijalektičke metode« spram Hegelove. Kad govori o »koketiranju« s Hegelu svojstvenim »načinom izražavanja« (Ausdrucksweise) u poglavlju o teoriji vrijednosti (*Kapital I*) – dodali bismo: ne samo tu – onda Marx obrat k »realizaciji« filozofije prikazuje i sebi objašnjava kao promjenu u znanstvenom stajalištu, u gledištu znanosti kao nečeg subjektivnog (»u ljudskoj glavi«) spram samog »materijalnog« (das Materielle), a ne kao samo gibanje (Bewegung) onog što jest u njegovim oblicima (Formen) koji tendiraju »negaciji« i »propasti« (Untergang) postojećeg (des Bestehenden), iako mu je zapravo baš do toga stalo. »Racionalni lik« dijalektike nije samo »pozitivno razumijevanje (Verständnis)« nego *gibanje same stvari*, i nije tek takvo razumijevanje »kritičko i revolucionarno« nego je to sama dijalektički artikulirana zbilja u koju spada i »razumijevanje« samo. »Znanost« nije tek »slika«, svijest o . . . zbilji, nego je sama zbilja »znanstvena«, pa se zato može pojaviti i kao »slika« itd. »u ljudskoj glavi«. Zato nije bitno da li se »idealistička dijalektika« suprotstavlja »materijalističkoj dijalektici«, jer bi u

⁴⁰ Usporedi *I. ad Feuerbach* (Teze o Feuerbachu), MEW 3, str. 5, 6, 7, vidi I. c., str. 27 pisano u proljeće 1845. Tu je sadržano u bitnom sve što je razvijeno kasnije u I. glavi (pisanoj od rujna, najkasnije prve polovice listopada 1845, do početka 1846). (vidi B. Andréas, W. Mönke, *Neue Daten zur »Deutschen Ideologie«* . . . etc, Archiv für Sozialgeschichte, Hannover, 1968, str. 25–26; u članku G. A. Bagatusija »Struktura . . .«, *Voprosy filosofii*, br. 10/1965, str. 110, situira se tekst između studenog 1845, i travnja 1846).

⁴¹ MEW 16, str. 25: »Uspoređen s Hegelom Feuerbach je sasvim siromašan. Ipak je bio epohalan poslije Hegela jer je naglasio stanovite, kršćanskoj svijesti neugodne točke, važne za napredak kritike, koje je Hegel ostavio u mističkom clairobscuru«; usporedi MEW 31, str. 290; usporedi MEW 21, str. 272, 286: »začudno siromaštvo Feuerbacha u usporedbi s Hegelom«; str. 290: »Od Feuerbachova apstraktnog čovjeka dolazi se zbiljskim živim ljudima samo kad se razmatraju kako rade u povijesti«.

⁴² Usp. *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1966, str. 26–27, passim 227–249, 257.

⁴³ Usporedi *Kapital I*, Pogovor za 2. izd., MEW 23, str. 27, 28.

oba slučaja to bila samo različita *interpretacija* »svijeta« (to jest forma, esencija, ideja itd.) nego je bitno da li se »opće forme kretanja« samo *sagledavaju*, u »procesu mišljenja« ili se u praksi *mijenja* odnos forme i stvari, esencije i egzistencije i tako tvori prava, raščlanjena i u sebi jedinstvena zbilja. Ako *Kapital* nije samo knjiga o zbilji nego *istinita* spoznaja zbilje, može on, nakon Hegela, biti samo prijelomna, revolucionarna samospoznaja zbilje kojom se ova uvodi u svoj modus osebičnosti i zasebičnosti (an-und-für-sich-sein). Od revolucionarne misli kao misli-čina, koji čin *pripadabilno u događanje* same zbilje, datira prava povijest, za razliku od »predpovijesti« (MEW 13, str. 9). Pitanje je samo tko je »subjekt-supstancija« te povijesti? U skladu sa određenjem »subjekta« u *Rukopisima* (1844) i *Tezama* (1845) kaže se u *Predgovoru Kritici političke ekonomije* (1859) da je to: »ljudsko društvo« (ibid.). Kako je pak ono samo zapravo kao ljudsko konstituirano *produkcijom* »materijalnog života« (MEW 3, str. 21) koja sačinjava razliku čovjeka i životinje (ibid.), »zbiljskim životnim procesom« (I. c., str. 26) pri čemu »zbiljsko« (wirklich) znači »djelovno i djelatno« (wirkend) (I. c., str. 25) to je *prava* povijest – povijest »zbilje« (Wirklichkeit) kao »čina«, »radnje«, »djelovanja« (Wirken) koje *u sebi* ima svoju svrhu, svoju formu formi, i »zna« sebe (temeljni momenti Aristotelove misli u *realiziranoj* projekciji Hegelove apsolutne filozofije) – znanstvena povijest prakse rada, oslobođena, s jedne strane, »ideologijske« »mistifikacije« hipostaziranog »carstva« mislećeg procesa kao »demiurga« svega, a, s druge strane, nemisaonog, golo-faktičkog »postojećeg« (des Bestehenden). Rad *jest* (practicira se, potvrđuje se, stabilizira se, obistinjuje se) kao znanstveno [sebe istražujući u bićima istraženo to jest nađeno, samokonstruirano samo-shvaćeno u svojoj isključivoj (s obzirom na nešto »drugo«, na drugo-bitak) prozirnosti i providnosti i time osiguranoj postojanosti] gibanje, zbijanje, događanje sama sebe posredovanjem čovjeka – (znanstvenog) – radnika. Bilo što, bilo gdje i bilo kada, nastupilo kao transcendentno spram imanentnog, kao subjektivno spram objektivnog, samo mišljeno spram realnog, samo važeće i vrijedno spram faktičkog, samo bivajuće spram sčvrstnutog, postalog, zbijenog, itd, itd. – svagda *jest* po obuhvatnom zbijanju Rada kao samotemelja, samomogućnosti, samostalnosti, samostvaranja, samotvorenja sebe u svemu, svega u sebi.

Ako »komunizam« u svojoj trećoj momentnoj dijalektičkoj određenosti »bića« (ili *biti*, Wesen) to jest »zbilje« – koja je »pozitivno ukidanje« komunizma kao apstraktno-općeg *bitka* (prvi moment), »komunizma . . . kao konsekventnog izraza privatnog vlasništva« (MEW, Ergänzt., Erster T., str. 534), i komunizma kao tek znanog *pojma* (drugi moment), komunizma koji je »još političke prirode, demokratski ili despotski« (I. c., str. 536) i znači »ukidanje države« (ibid.), ali »još nije dovršeno biće« (ili: bit, Wesen) jer je »aficiran privatnim vlasništvom, to jest otuđenjem čovjeka« (ibid.) koji »još nije shvatio pozitivno biće (ili bit) privatnog vlasništva«⁴³ niti razumio ljudsku prirodu potrebe« (ibid.) te je stoga »doduše shvatio svoj pojam,

⁴³ Gibanje (Bewegung) privatnog vlasništva za Marxa je »osjetilna objava (Offenbarung) gibanja sve dosadašnje produkcije, to jest ozbiljenja (Verwirklichung) ili zbilje čovjeka«. Stoga: »pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, kao prisvajanje ljudskog života, jest . . . pozitivno ukidanje svog otuđenja, dakle vraćanje (Rückkehr) čovjeka . . . u njegov *ljudski*, to jest *društveni* tubitak« (I. c., str. 637). – »Dasein« tu nije mišljen hegelovski nego kao čitavim procesom samoposredovano biće, samostalno biće.

ali još ne i svoje biće (ili bit)« (ibid.)⁴⁴ – kao »zbijsko prisvajanje ljudskog bića (ili: biti)« (ibid.) nije »kao takav cilj ljudskog razvoja« (l. c., str. 546) – »lik ljudskog društva« (ibid.), onda »imanentni« cilj, adekvatni lik »čitavog gibanja povijesti« (l. c., str. 536) nije zapravo »društvo«, nego *ono što omogućuje* i njega i prirodu kao »bivanje za čovjeka«, a to je rad sam u sebi beskrajno se razvijajući radi sebe, »produkcija radi produkcije«.

Praksa rada nije tek primijenjeno činjenje transcendentne nekakve biti rada (na koju još smjera Hegelova *filozofija* rada kao samom bitku primjerenog karaktera apsolutne ideje), ona nije ništa radu izvanjsko, u čemu bi se on onda manifestirao, kao u od njeg odvojenoj, samo vremenitoj »povijesti« koja u beskrajnjoj aproksimaciji znanja osigurava beskrajno istupanje rada za znanje u formama-začlonima, nego je *rađenje*, radnja u kojoj tek jest *rad*, bivanje u kojem se rad održava tako da sebe u svemu i sve u sebi obrađuje (stoga je pravi naslov Marxove misli: *tehno-logija rada* kao samom bitku primjerenog karaktera apsolutne zbilje). Ova obradba je beskrajno utežno i rastežno zbivanje, obnavljanje koje je po-sebično (»znanje«, »svjesno«) po-imanje sebe. Rad⁴⁵ je takvo zbivanje u kojem se poklapaju, podudaraju esencija i egzistencija; tek on je, a ne Hegelov spekulativni pojam filozofije, realizirani *pojam*, pojmljena *realnost*.

Drugim riječima: unutar »društveno« određenog rada, Marxova misao o radu smjera, kroz karakteristične clairsobscure »realizirane i ukinute« metafizike, na *apsolutni karakter rada*, na rad kao »konkretni« apsolut, »supstanciju-subjekt«. Rad kao subjektivnost subjekta i trajna materijalnost materijala, a ne čovjek kao sam subjekt, stupa na mjesto Hegelovog pojma, u specifikaciji: duha, kao cjelini: ideje. Sam čovjek nije ništa nebitno: u svojoj biti on je potreban radu kao radnji, rađenju, jer povijesni sklop rada jest odnos bitka, biti čovjeka i bića dotjeran do uniformnosti, identičnosti bitka u bićima, bića u bitku; ali čovjek jest kao onaj koji jest, to jest: radnik, po

⁴⁴ Za Marxov primat zbilje pred bitkom i pojmom, za razliku od Hegelova primata pojma pred bitkom i zbiljom, usporedi primjedbu 36.

⁴⁵ Moglo bi se pitati: zašto ovako visoko, tj. samom bitku u njegovoj otvorenosti, epohalnoj mogućnosti, primjerenom karakteru smislene zbilje ostavljamo naslov »rada«, kad ovaj očigledno pokazuje svoje ontičko, ograničeno empirijsko porijeklo? Riječ »rad« – u primarnom značenju »skrb« (usp. Skok, III, str. 96–97; usp. Deanović-Jernej, *Tal.-hrv. srp. rječnik*, 6. izd., ŠK, Zgb, 1984, str. 126 gdje se vidi talijansko porijeklo riječi »briga«) – preuzela je u sebe značenje riječi »rabota«. Riječ »rad« (njemački Arbeit, opća germanska riječ, mhd. ar(e)beit, ahd. ar(a)beit, gotski arbailos, staroengleski earfode, staroislandski erfide – vjerojatno tvorba spram glagola koji je iščezao na germanskom jezičnom području – ima značenje »verwaist sein, ein zu schwerer körperlicher Tätigkeit verdingtes Kind sein« = »osirotjeti, biti siročić unajmljeno za teško tjelesno činjenje«, usp. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann, Gütersloh, 1968, str. 429) dolazi od indoevr. *orbho-s* »osirotjeo, siromah«, slavenskog robota, rabota, rab i rob itd. te ima prizvuk »nedostojnog, trudnog, mučnog činjenja«. Pa i Marx u *Njemačkoj ideologiji* (1845/46) govori o »ukidanju rada« (MEW 3, str. 77, D.Z. f. Ph., str. 1241) a u *Kapitalu III* (u tekstu pisanom vjerojatno prije 1. izdanja *Kapitala I*, 1867) može »carstvo slobode« zamisliti samo »s onu stranu« nužnosti materijalne produkcije (MEW 25, str. 828), za koju slobodu je »osnovni preduvjet« »smanjenje radnog dana« (ibid.). Ipak zadržavamo ovaj naslov da bismo naglasili, s jedne strane, moment autoriteta, discipline i moći, s druge strane, tegobu, trud, muku, ne-volju, teškoću itd. iako u znanstvenom radu koji nam važi kao paradigmatički, pa već i u razvijenom industrijskom radu, pogotovo automatiziranom itd. moment »tjelesnosti«, bar direktno, nije više odlučujući. Rad nikada ne može za čovjeka postati puka igra, iako o sebi i za sebe upućuje na bitnu igru i sam sve utemeljujući kao temelj stoji u otvorenosti bez temelja, te je zato takvo činjenje koje svoju svrhu ima u sebi samom. Međutim, još više mogućnosti za suvremenu misao sadrži riječ »skrb« (= »Sorge«) jer se mnogo više riječi u svojem korijenu nadovezuje na tu riječ (usp. Rječnik JAZU).

radu, a nije prethodni tvorac rada i gospodar urađenih bića u razdoblju koje bi čovjek napravio iz praznog ništa.

Takav rad, kao nasljednik ideje o obratu metafizike, nije onaj rad koji valja razumjeti iz temporalnosti u smislu promjenljivog niza »sada«, toka »sada«. Samo se rad u obzoru robe (Ware), rad u »političko-ekonomijskom« smislu kao »trošenje«, »očitovanje« itd. »radne snage« ili »radne sposobnosti« (Arbeitsvermögen), može razumjeti iz takve temporalnosti. Međutim, rad u smislu »vječne prirodne nužnosti« posredovanja, »mijene stvari između čovjeka i prirode«, rad u smislu »uvjeta egzistencije vijeka, nezavisnog od svih oblika društva« (MEW 23, *Kapital I*, str. 54), stupivši na mjesto Hegelova »pojma« ili: drugačije rečeno, »pojam« ispostavivši se u Marxu kao »rad« – ima temporalnost »stalnog« sada (*nunc, stans, eternitas*), što uostalom izričito, iako s obzirom na konsekvencije nesvjesno, kaže na citiranom mjestu sam Marx.

Kad bi u Marxa došlo do istovetnosti vremena u tradicionalnom smislu (kao promjenljivosti i prolaznosti, toka, ili »loše beskrajnosti«) i rada kao bitka svega što jest – bilo bi Marxovo mišljenje tek empiricistički historizam, sociologizam i relativizam, garniran i nadopunjen jednom nemoćnom, apstraktnom i praznom, ljudsko kao samo ljudsko (formalno) razumijevajućom antropologijom, koja bi ostala u svog podrijetla i svojih konsekvencija nesvjesnoj nedorečenosti (kakva je na primjer svojstvena Diltheyevoj životno-filozofijskoj antropologiji i na njoj, naposljetku, utemeljenoj »tipologiji nazora o svijetu«). Sav Marxov napor oko »realiziranja filozofije« bio bi tada samo nesporazum mladenačke lijevo hegelovske ideološkičnosti, koji kao da je Marx morao napustiti pred nekom posebnostanstvenom obaveznošću historijskih činjenica. Nikada Marx ne bi mogao misliti da će *istinski razvoj* (u smislu Hegelove »istinske beskrajnosti«, S.W., 10, ed. Glockner, *System der Philosophie, Dritter T., Die Philosophie des Geistes*, Dodatak § 386, str. 43) »proizvodne snage« rada (paradigmatički ocrtan u »višoj djelatnosti« u »slobodnom vremenu« = znanstvenom radu, radnoj znanosti; *Grundrisse*, I. c., str. 499), kao prava povijest, za razliku od pretpovijesti, nesmetano se moći zbivati, kad se revolucionarno ukine »posljednji antagonistički oblik društvenog procesa produkcije« (MEW 13, str. 9). Nikada Marx ne bi mogao misliti da je »realno« ukidanje političko-ekonomijskih kategorija kao takvih, preduvjet pomirenja, sjedinjenja do istovetnosti znanosti i zbilje, od kojeg »zahtjeva« i »programa« on nikada nije odstupio, nego je naprotiv, Hegelu zamjerao što je mišljenje i zbilju, a u ovoj egzistenciji i bit, pomirio samo u elementu filozofijskog »mišljenja«, a ne u elementu same zbilje, te, primjerenom načelu »ukidanja« (Aufheben) »u čemu su povezani nijekanje i čuvanje (Aufbewahrung), potvrđivanje (Bejahung)«, ostao u »lošem pozitivizmu« i »prividnom fakticizmu« (MEW, *Ergänz.*, I, str. 581). Stoga se nije Hegelu s pravom predbacila »akomodacija spram religije, države, i tako dalje« (ibid.) jer ona nije proizlazila iz njegova moralnog nedostatka, nego iz »laži njegova principa« (ibid.)⁴⁶.

Marxova ambicija, gotovo veća od Hegelove idealističke, koja je ipak logički i realiter lučila esenciju i egzistenciju, bit i pojam, vječnost i vrijeme i

⁴⁶ Taj osnovni stav, ne samo spram Hegela, nego – kroz njega – spram filozofije kao *filozofije*, izražen u *Rukopisima* (1844), prihvaća jedan od *binih* motiva iz disertacije (1840/41) (l. c., str. 326 i sl.), da, čak iz predradnji za nju, ili za neko drugo cjelovito djelo (1838/39) (l. c., str. 216, 218).

tako dalje, bila je da idealizam metafizike ukine u *racionalnoj fizici* jednog jedinog prirodnog-ljudskog [komunizam kao naturalizam = humanizam, i obratno] medija: svijeta rada van ograničenih privrednih okvira u kojima se do sada razvijao. Marxova povijesna zasluga baš i jest u tome što je svijet rada prepoznao kao istinu »pojma« (konkretnog pojma = ideje) pa se »realizacija filozofije« putem revolucionarne teorije i prakse – *kritike* društva mogla ograničiti na ukidanje onih odnosa među ljudima u procesu proizvodnje koji priječe da dođe do zbiljskog identiteta »znanosti« (kao imena Hegelove filozofije)⁴⁷ i rada.

U tom smislu Marxu je, kao i Nietzscheu na drugom putu, bilo stalo do prevladavanja metafizike realizacijom njenog programa, do pomirenja temporalnosti u smislu promjenljive prolaznosti i temporalnosti u smislu vječnosti⁴⁸. Ovo pomirenje korijeni se u »komunizmom« posredovanom nesmetanom razvoju proizvodnih snaga u sebi identičnog rada s onu i ovu stranu njegove diobe, rada raščlanjenog samom svojom vrtnjom i gibanjem i radi njih [u čemu je identitet dvaju »carstava« rada, rada kao »hrvanja (Ringen) s prirodom« i rada kao »razvoja ljudskih snaga koje sebi važi kao samosvrha«? Da li, »istinsko carstvo slobode« izrasta na »carstvu nužnosti« kao »svojoj bazi«, ili je, naprotiv, nužni rad uopće kao rad omogućen slobodom, kao bazom bilo kakvog odnosa spram »prirode«? I, o kakvoj i čijoj slobodi je tu riječ?].

Nietzscheovo »vječno vraćanje jednakog« i Marxova slobodna djelatnost (izraz iz neprilike: »viša« djelatnost, *Grundrisse* . . ., I. c., str. 599) koja je sama sebi svrha razvoja (pa je, stoga, za čovjeka rad »prva životna potreba«, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, str. 21) jesu postspekulativni, kritikom metafizičke »onostranosti« posredovani *zahtjev da se u ovostranosti« uzdignutoj do čina prave, istinske zbilje odgovori na izazov metafizike od njenog pothvata da misli hen panta en kyklo (Heraklit) do Enciklopedije filozofijskih znanosti* kojoj je »krug krugova« = sistem nužnih momenata ideje (Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften* (1830), izd. F. Nicolini i O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg, 1959, § 15, str. 48)⁴⁹.

Tom izazovu Metafizike odgovara Marx »realizacijom filozofije«, koja ima, kako vidjesmo, dakle veće implikacije od onih što se mogu očitovati unutar humanističko-naturalističkog horizonta jedne još tako sveobuhvatno

⁴⁷ Usporedi Predgovor za *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1952, str. 12: »Pravi lik u kojem egzistira istina može biti jedino njen znanstveni sistem. Zato raditi na tome da se filozofija približi formi znanosti – cilju da može odložiti svoje ime ljubavi spram znanja i bude zbiljsko znanje – to je ono što sam stavio pred sebe.«

⁴⁸ »Smrt se čini kao kruta pobjeda roda nad određenim individuumom i kao da proturječi njihovom jedinstvu: no određeni individuum samo je *određeno biće* (ili bit, Wesen, V. S.) roda, kao takvo smrtno« (MEW, Ergänz., Erster T., str. 539). »Smrt« nije puka gola granica individuumu nego strukturni moment samog roda kao *jedinstva* roda i individuumu, kao njihove *totalnosti*. Individuum je smrtni rod, rod je besmrtni individuum. Ovdje je smrt baš tako dijalektički benigno i domestikizirano shvaćena kao i na kraju Filozofije prirode u *Enciklopediji* . . . (§§ 375 i 376), samo što se u Hegela smrt prirodnog, konačnog individuumu nadvladava u »ljudskom društvu« kao ukinutoj i sačuvanoj prirodi koja je postala »za čovjeka« u radu kao njegovom »aktu samotvorenja [ili: samoradanja, Selbsterzeugung, V. S.]« (I. c., str. 584).

⁴⁹ Bilo bi vrlo izdašno za razumijevanje onog što Engels hoće svojom »dijalektikom prirode« kad bi se njegov »vječni kružni tok u kojem se materija giba«, »izvjesnost da materija u svim svojim preobražajima ostaje vječno ista, da se nijedan od njenih atributa ne može izgubiti« . . . itd. (MEW 20, Dietz, Berlin, 1962, str. 327. Uvod, pisan vjerojatno u kolovozu 1878) usporedio s Nietzscheovim »vječnim vraćanjem«.

zamišljene »pozitivne«, »empirijske« itd. znanosti. Stoga: suprotnosni odnos filozofije kao filozofije i »pozitivne znanosti« nije razriješen na jedino mogući način, to jest: metafizički u obratu od »onostranog svijeta« k »ovostranoj zbilji«, pa se onostranost javlja kao puka »ideologijska« tvorba. Tu se korijeni nemisaono suprotstavljanje »znanosti« i »ideologije« i apsolviranje putem odbacivanja filozofije u korist znanosti koje se metafizičko podrijetlo pokriva i prikrija i baš tako uspostavlja i učvršćuje u svojoj svemoći. Metafizika na djelu, nesvjesna sebe, prikazuje se kao »empirijska« (kao da je ova ikad metafizički neutralna?), a »eksplicitna filozofija« postaje »ideologijom«. Sad je sve na tome da se ono što ova »kriva svijest« iskrivljuje pokaže, pojavi u »pravom« liku, a za to je potrebno odstraniti »empirijske« uvjete postanka »ideologije«: ovi nemaju, po Marxu, izvor u biti svijeta koja je gibanje i razvoj »produktivne snage rada«, nego u određenim »društvenim odnosima« koji su se diobom rada osamostalili do »reificiranih« i »otuđenih« odnosa kao pseudosubjekta, kojeg su »živi«, »zbiljski« ljudi i »ličnosti« samo »personifikacija«. Stoga: uvjerenje da je ukidanje kapitalističkog načina proizvodnje preduvjet potvrđivanja »zbiljskog života«, »rodne djelatnosti«, »originalnog i slobodnog razvoja individuumu«⁵⁰. Dakle, *nakon* ukidanja »otuđene« socijalne sfere, »privatnog vlasništva«, »produksijskih odnosa«, »građanskog društva«, »kapitala« itd. – sve su to nazivi za »postojeći svijet« koji se u ime svoje biti (»razina razvoja i razvitka proizvodnih snaga«) ima u pojavi tako ukinuti da se podudaraju bit i pojava itd. – *dolazi* revolucionarnom promjenom (Veränderung) »načina proizvodnje«, kao prikrijujuće forme, *na vidjelo* materijalno-formalno identičan »pozitivan zbiljski život«, »rodna djelatnost« čovjeka.

* *
*

Taj antropologijski horizont Marxove misli služi priređivanju čovjeka za ulogu radnika-posrednika između bitka kao rada i bića kao uradaka. Suprotstavljanjem svijetu rada biva moguće u *središtu* njegova gibanja, u čovjeku *otvorenom* povijesnom podrijetlu samog rada kao apsoluta, *pitanje slobode* koje, prije akcije i kontemplacije, nadmašuje svaku tek »društvenu« soluciju. *Radi stavljanja biti rada samog u pitanje iz i radi slobode koja prethodi samotvorenju rada*, a rad je u njoj ne-moćan, naprotiv: njom omogućen, potrebno je da se *destruira* antropologijski horizont etabliranja rada kao svijeta. Samo u svojoj uniformnoj jednostavnosti, bez maski koje je podupiru, kao takva do identiteta sabrana onto-theo-kosmo-antropologijska samosvojnost apsolutnog rada – doista, iz metafizičke neodredljive slobode, iziskuje pitanje koje više ne istražuje ono što je radom predodređeno i, tako istražujući, samog njega osigurava, nego promišlja povijesnu predodređenost samog rada iz radnom neuhvatljivog, radom znanošću neshvatljivog života kojem je svijet rada samo jedno razdoblje, a ne zauvijek udijeljeni usud.

⁵⁰ Usporedi *Deutsche Ideologie*, MEW 3, str. 424; *Kapital I*, MEW 23, str. 92–93: »Družba (Verein) slobodnih ljudi koji rade sa zajedničkim sredstvima za proizvodnju i svoje mnoge individualne radne snage samosvjesno izdaju kao jednu društvenu radnu snagu«. – Pitanje je čega su tu oni svjesni kao *svojeg* i *vlastitog* i u čemu se sastoji ta *vlastitost*? »Društveni odnosi ljudi« postaju »providno jednostavni« kad se odstrane osamostaljeni odnosi kapitalističkog načina produkcije i proizvodnja oslobođena političko-ekonomijskih određenja nastupi kao sjedinjavajuća i omogućavajuća moć »zajednice«.

U početnom citiranom Marxovom tekstu iz *Rukopisa* (1844), kojeg odlučujuće značenje i važnost za čitavo djelo možda sada nije više tako misli daleko, na djelu je metafizičko prikrivanje metafizičke stvari rada kao dovršavanja jedne duge povijesti. Pokušajmo mjesto u tekstu gdje je riječ o »tvorenju (i: radanju)« čovjeka i prirode »*ljudskim radom*« (durch die menschliche Arbeit) pročitati bez ovog pridjeva u smislu antropologističke emfaze metafizičkog subjektiviteta. Tad bi, u strogom smislu, ovo mjesto trebalo da glasi samo: »durch die Arbeit« pa da rad kao tvorac i roditelj čovjeka-radnika dođe na vidjelo, a ne da se sakrije iza bića i navlastito čovjeka samog kao neko njegovo svojstvo, kao da ovaj i bića već nešto esencijalno-egzistencijalno mogu biti prije povijesne odluke u zgodi rada.

Promislimo stoga još jednom, odsudnije, prateći, na osnovi rečenog, domet tog mjesta u citiranom tekstu i djelu uopće. Iz njega ponajprije proizlazi:

Ne biva samo čovjek u takozvanoj »svjetskoj povijesti« (kao posebnoj sferi bića spram druge sfere = prirode) čovjekom *uslijed rada* nego i priroda *radom* biva za čovjeka – pa, *ukoliko* Marx ovaj rad shvaća kao »*ljudski*« rad, *podjednako* je čovjek za čovjeka egzistencija (= tubitak, Dasein) prirode, u kojoj (ili kojem) se ona (priroda) u potpunosti očituje kao samostalno, ni od čega (ili: koga) izvan sebe postavljeno biće, kao što je priroda za čovjeka egzistencija (= tubitak, itd.) čovjeka u kojoj se on očituje kao samostalno ni od čega (ili koga) izvan sebe postavljeno biće.

U ovom misaonom toku nije teško zapaziti, unatoč formule »humanizam = naturalizam, naturalizam = humanizam« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 536), jednostavni *primat* čovjeka pred prirodom. To proizlazi iz humanističke kvalifikacije rada kao »*ljudskog*«, pa ispada da priroda *po čovjeku* postaje prirodom, dok je čovjek *sam sobom* (»svojim« radom) čovjek.

Do tog preferiranja jedne sfere bića pred drugom, umjesto razlučnog, otvorenog pred-nošenja esse pred entia⁵¹, dolazi, i nikad to Marx neće prevladati, zbog *antropološki kritike* (na Feuerbachovom tragu) Hegelovog spekulativnog apsoluta, koja je – bez obzira na faktički Feuerbachov utjecaj bila prisutna kao mogućnost već u Marxovoj postavci onog što »učenci« mogu nakon »učiteljeva« »sistema« učiti kao pravi korak dalje (usporedi primjedu 2 drugog dijela IV. glave disertacije, MEW, Ergänz., Erster T., l. c.). Korak u smjeru antropološki kritike nije bio bezuvjetan, on proizlazi samo iz nužde priređivanja čovjeka za *novo*. Uostalom, neodređeno baratanje s »psihološkim zakonom« prijelaza od »teorijskog duha« u »praktičku energiju, volju« dokumentira tendenciju k antropološkoj kritici, unutar Marxova misaonog početka koji nosi karakter slutnje. Kad se iskristalizirala misao »prakse« (1845) bila je ona već antropološki prikriv-

⁵¹ Ipak, prikrivena prednost esse pred ens ostaje u takozvanoj »realizaciji filozofije« na snazi time što se ens uzdiže do esse jer se u »pravom«, »istinskom« etc. ens podudaraju esse essentiae et esse existentiae. No baš zbog tog *uzdizanja* ens na esse, ne može esse biti ni tematizirano! Esse u realiziranoj i ukinutoj filozofiji ostaje izvan misaonog obzora i baš se time u svojoj jednoznačnosti kad Rad apsolutno učvršćuje.

vena »društvom«, i slično^{51a}. Iz tih mislenih motiva Marx, mora, vođen idejom čovjeka, smatrati Hegelovu *Phänomenologie des Geistes* za »rodno mjesto« (Geburststätte) Hegelove filozofije (l. c., str. 372), na koju, dakle, valja sav »sistem« svesti, da bi se tu, najbliže stvari čovjeka [»Veliko na Hegelovoj *Phänomenologie* i njenom konačnom rezultatu – dijalektici negativnosti kao pokretačkom i tvorećem principu – jest . . . da Hegel samotvorenje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao nasuprot-stanje, kao ospoljenje i ukidanje tog ospoljenja; da, dakle, shvaća bit *rada* i pojmi predmetnog čovjeka, istinskog (wahren), jer zbiljskog čovjeka, kao rezultat njegovog *vlastitog* rada (str. 574), »*Rad* kao bit, kao obistinjujuća sebe bit čovjeka« – (ibid.)], mogla izvršiti *kritika* »spekulacije«. Tu je instruktivan postupak lektire i interpretacije Hegela u *Kojève-a*, *Sartre-a*, *Merleau-Ponty-a* i drugih koji isto tako, pod utjecajem antropološki-egzistencijalistički shvaćenog Heideggera iz faze *Sein und Zeit-a* (literarno dokumentirane publikacijama od 1927–29) i dr. razumiju Hegela, pa mu pripisuju i ono što je tek Marxovo (usporedi na primjer A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, str. 574: »*Phänomenologie des Geistes* je fenomenološkijska deskripcija ljudske egzistencije«, preveo A. Habazin, V. Masleša, Logos, Sarajevo, 1964, str. 628; usporedi i vrlo instruktivnu bilješku sa str. 573. odnosno 627). – *Lenjin* koji, međutim, upućen *Kapitalom*, polazi od Hegelove *Wissenschaft der Logik*, bliže je samoj stvari, te se za njega ne radi toliko o antropologiji koliko o *tehnologiji*, naravno i opet u antropološkom ili bar filozofijski neodređenom horizontu (usp. V. I. Lenjin, *Sočinenija*, 4. izd., t. 38, 1958, str. 192, 275, 189, 179–180).

Ipak, za Marxa unutar ove antropološkijske dimenzije svojstvene odlučujućoj problematici *tvorenja* svega što jest kao samotvorenja, iskršava *diferencija* sfere čovjeka i sfere prirode, s jedne strane, i one razine čovjeka (valjalo bi pisati: Čovjeka!), s druge strane, *po kojoj*, kao omogućavajućem *trećem* momentu, momentu cjelovitosti i načelnosti čitavog kružnog procesa⁵², *jesu* i čovjek (u užem smislu = takozvana »svjetska povijest«) i priroda. To treće naziva Marx »društvom«⁵³, u *specifičnoj* upotrebi, koja ne

^{51a} Usp. *1 ad Feuerbach* . . . (MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 7): »Stajalište starog materijalizma je gradansko društvo, stajalište novoga, ljudsko društvo ili društveno ljudstvo«.

⁵² »Čitavo kretanje (Bewegung) povijesti je . . . kako njegov [to jest *komunizma* kao »pozitivnog ukidanja privatnog vlasništva« (: treći moment procesa ukidanja samootuđenja, l. c., str. 533) = komunizma »kao dovršenog humanizma = naturalizma« (l. c., str. 536), V. S.] – *zbiljski* akt radanja [ili: tvorenja: Zeugung, V. S.] – prirodni akt njegovog empirijskog tubitka – tako i za njegovu misleću svijest – *pojmljeno* (begriffene) i *znano* (gewusste) kretanje (Bewegung) njegovog *bivanja* (Werden) . . . « (l. c., str. 536). Sasvim hegelovski: »materijal rada«, priroda, i »čovjek kao subjekt« jesu »kako rezultat tako izlazište kretanja« (l. c., str. 537).

⁵³ »Dakle je *društveni* karakter opći karakter čitavog kretanja: *kao što* društvo samo producira *čovjeka* kao *čovjeka* tako je njime *producirano* [ujednost i uzajamnost »društva« i »čovjeka kao čovjeka«, to jest u njegovoj ontičkoj specifikaciji, slična odnosu boga i čovjeka u Hegelovoj filozofiji religije, zaoštava zapravo pitanje o samom esse prikriveno razlikovanjem razina u sferi čovjeka, V. S.] . . . *Ljudska* bit [ili: biće, Wesen, V. S.] prirode tek je tu za *društenog* čovjeka: jer je tek ovdje [to jest u »društvu«, V. S.] ona [to jest priroda, V. S.] za njega tu kao veza (Band) s *čovjekom* [samim. Marx kaže: mit dem Menschen, V. S.], kao njegov tubitak za drugoga i drugog za njega, kao i kao životni element ljudske zbilje, tek ovdje je ona tu kao *osnova* (Grundlage) njegovog vlastitog ljudskog tubitka. Tek ovdje je njemu njegov prirodni tubitak postao njegov *ljudski* tubitak te je priroda za njega postala čovjekom (zum Menschen) [ovu rečenicu preveli smo prema Cotta-izd., str. 596, a ne prema MEW, Ergänz., Erster T., gdje glasi: »Erst hier ist zum sein natürliches Dasein sein menschliches

nadovezuje na Hegelovo, po ugledu na Engleze i Francuze 18. stoljeća, »građansko društvo«, nego na modificiranu verziju Feuerbachovog »Gattung«-a – »roda« (genus). Taj »rod« kao »društvo« jest »naturalističko-humanistička« verzija »konkretnog pojma« G. W. F. Hegela koji kaže: »Pojam je ono apsolutno konkretno [to jest »jedinstvo razlikovanih određenja«, V. S.], jer negativno jedinstvo sa sobom kao određenost o sebi i za sebe, koja je pojedinačnost, samo sačinjava njegov odnos spram sebe općenitost« (*System der Philosophie I*, ed. Glockner, sv. 8, 4. izd., Frommann, Stuttgart, 1964, str. 361, § 164). Hegel dalje kaže: »pojam kao takav sadrži momente općenitosti . . . posebnosti . . . i pojedinačnosti« (§ 163), u pojmu je postavljena njihova »identičnost« (§ 164). »Apstraktno uzeti, nastavlja Hegel, općenitost, posebnost i pojedinačnost isto su što identitet, razlika i osnova [: razlog, Grund, V. S.] . . . Pojedinačno ima značenje da je *subjekt*, osnova koja rod (Gattung) i vrstu sadrži u sebi i sama je supstancijalna« (ibid.)⁵⁴.

Kako, u tom smislu, valja shvatiti »društvo«, ukazuje sam Marx: »Prije svega valja izbjeći da se 'društvo' opet kao apstrakcija fiksira nasuprot individuuma. Individuum jest društveni biće [ili: bit, Wesen, V. S.]. Njegovo očitovanje života – ako se i ne pojavljuje u neposrednom obliku zajedničkog (gemeinschaftlichen) zajedno s drugima izvršenog životnog očitovanja (Lebensäusserung) – jest stoga očitovanje i podređivanje društvenog života. Individualni i rodni život čovjeka nisu različiti, makoliko je – i to nužno – način tubitka individualnog života više *poseban* ili više *općeniti* način rodno života, ili što je više rodni život *posebni* ili *opći* individualni život.

Kao *rodna svijest* potvrđuje čovjek svoj realni društveni život i samo ponavlja u mišljenju svoj tubitak, kao što se obratno rodni bitak (Gattungssein) potvrđuje u rodnoj svijesti, te je u svojoj općenitosti, kao misleće biće [ili: bit, Wesen, V. S.], zasebičan (für sich).

Čovjek – kolikogod je stoga *poseban* individuum, a upravo njegova posebnost čini ga individuumom i zbiljskim individualnim zajedničkim bićem [ili biti, Gemeinwesen = zajedništvo, V. S.] – toliko je *totalnost*, idealna totalnost, subjektivni tubitak mišljenog i osjećajnog društva za sebe, kao što je tu (da ist) također u zbilji (Wirklichkeit), kako kao zor (Anschauung) i zbiljski užitek (Genuss) društvenog tubitka tako kao totalnost ljudskog očitovanja života.

Mišljenje i bitak (Sein) dakle su doduše različiti, ali ujedno u jedinstvu (Einheit) sa sobom« (l. c., str. 538–539).

Pojam »društva«, koji je daleko izvan i iznad obzora svake sociologije, Marxov je izričaj za »supstanciju-subjekt« svega⁵⁵.

Tu se korijeni kako Lukácsevo određenje »društva« u *Geschichte u. Klassenbewusstsein* kao *pravog subjekta* svega, ponajprije preko klase proletara (str. 408–410 i sl.), tako i njegovo određenje »prirode« i »svih oblika

Dasein und die Natur für ihn ihm Menschen geworden«, V. S.]. Dakle, društvo je dovršeno bitno jedinstvo (Wesenseinheit) čovjeka s prirodom, istinska resurekcija [uskrsnuće, V. S.] prirode, sprovedeni naturalizam čovjeka i sprovedeni humanizam prirode« (l. c., str. 737–738).

⁵⁴ Za čitavu reviju značenja pojmova »konkretno« usporedi A. Seiffert, *Concretum*, A. Hain, Meissenheim a. Glan, 1961, za Hegela: str. 15–24.

⁵⁵ Tu je posljednja dovezna, iako netematizirana, točka »kritičke teorije društva« Horkheimer, Adorna, Marcusea i Habermasa. – Za nužno, već u Marxa prisutno kolebanje između »nominalizma« i »realizma« pri određenju »subjekta« procesa, bez rezultata, usporedi Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, str. 293–351.

teorijskog i praktičkog ovladavanja njome« kao »socijalnih kategorija« (u recenziji Wittfogela, *Die Wissenschaft . . .*, sada u G. L., *Frühschriften*, Werke, Bd. 2, Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1968, str. 610), iako on, naravno, u to vrijeme (1922–1925) nije poznavao *Pariške rukopise* (1844), što samo dokazuje koliko je sama stvar prisutna u takozvanog »zrelog« (tada poznatog) Marxa. Možda je mladi J. Révai u svojoj recenziji cit. Lukácseve knjige bio najbliže pravoj »prirodi« ovog subjekta (*Archiv f. d. Geschichte des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung*, XI Jahrg., 1925, str. 227 i slj.). Lukács, kaže Révai, »smatrao se prisiljenim da različite kategorije totaliteta međusobno izjednači jer nije dovoljno jasno razlikovao između identičnog subjekt-objekta cjelokupne povijesti i takvog subjekta kapitalističkog društva . . . Proletarijat je samo nosilac jedinstvenog subjekta cjelokupne povijesti, ali u svojoj neposrednosti nije sam taj subjekt . . . (l. c., str. 235). 'Čovjek', ne onaj Feuerbachov, nego onaj kojeg proletarijatu valja ozbiljiti je . . . pojmovna mitologija. Ali neizbježna pojmovna mitologija . . . Srodnost Hegela i Marxa – s pravom zaključuje Révai – još je veća nego u Lukácsevoj postavci (Einstellung)« (l. c., str. 236).

Ova srodnost tek pokazuje bitnu razliku: »subjekt« nije »čovjek« ni »društvo«, nego – Marx je to vidio i nije vidio – *rad sam* (kontinuirani rast »proizvodnih snaga«) koji je stupio na mjesto ne samo Weltgeista (Révai, l. c., str. 234) nego i apsolutne ideje.

Pri pažljivoj lektiri ne stupa, dakle, na mjesto apsoluta (apsolutnog pojma, ideje) zapravo čovjek ni priroda (»materija«)⁵⁶ ni čovjek + priroda, nego *rad*. Nije, naravno, riječ o pukom materijalnom, još manje »duhovnom« radu⁵⁷, ni sumativno: o materijalnom + duhovnom radu, nego o *radu samom po sebi*, to jest o apsolutnom radu koji je ontički neutralan.

Argumenti Adorna i Habermasa protiv rada kao »apsoluta« nisu uvjerljivi jer jedan polemizira protiv apsolutnog u smislu »nužnog zla«, a drugi ističe njegov otuđeni oblik, dok oba povlače historicističke »konsekvencije« iz vezanosti dijalektike rada uz epohu, te iz toga zaključuju na njegovu nemogućnost kao »apsoluta«⁵⁸. Kao da rad kao »apsolutan« ne bi ujedno mogao biti povijestan! No ta dimenzija im ostaje strana, između ostalog, zbog prebrzog apsolviranja »prve filozofije«, »ontologije«, za račun »socijalne teorije« s filozofijskim konsekvencijama (»posljednja filozofija«) (usporedi sva Adornova teorijska djela, posebno *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956, str. 41 i slj., 49).

⁵⁶ Tako E. Bloch na mnogo mjesta u svom opusu, usporedi, na primjer, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, str. 564–565: »Materija je . . . krilo svih oblikovanja (Gestaltungen), dakle i onih koja dolaze u jednoj prirodi koja sama nije ništa prošlost (ein Vorbei) . . .« (pisano 1954). Navlastito o tome u 7. svesku sabranih djela pod naslovom *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972, passim. Usporedi »kritiku«, u zlonamjernom članku R. Rochhausena, *Zum Blochschen Materiebegriff*, u: »Ernst Blochs Revision des Marxismus«, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin (Ist.), 1957, str. 71–91, na temelju rukopisa poznatog pod naslovom *Geschichte und Gehalt des Begriffs Materie*.

⁵⁷ Usporedi L. Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, u: MARXISMUSSTUDIEN, Dritte Folge, Mohr, Tübingen, 1960, str. 49, i passim; E. Metzke, *Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens*, u: MARXISMUSSTUDIEN, Zweite Folge, Mohr, Tübingen, 1957, passim.

⁵⁸ Usporedi Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1963, str. 30–40, posebno 38: »eine der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig«, Herrschaft u. smislu »Verabsolutierung des Klassenverhältnisses«; J. Habermas, *Theorie u. Praxis*, Luchterhand, Neuwied, Berlin, 1963, str. 319–320.

Paradigmatički oblik tog rada, koji se očituje kroz takozvano »industrijsko razdoblje« ali se na njega ne svodi, jest *znanstveni rad, radna znanost* totalne metodičke predmetnosti predmeta, operativnosti operacija, raspoloživosti raspoloživog za sve i svako (odnosno: svakog) koje (ili: koji) ikad nastupi kao »subjekt« raspolaganja, a da to, u krugu apsolutne raspoloživosti, nikad za sebe definitivno ne može svojatati. Za takvu znanost nema ničeg što bi se u svom iskonu (*fizis*) moglo oduprijeti konstrukciji i spravljanju, što već uvijek ne bi bilo postavljeno i u toj *postavljenosti* uopće imalo svoje postojanje (persistenciju) i sastoj, svoju trajnost i samostalnost. »Samorađanje« i »samorođenje« i jesu konstruktivna samoprodukcija: »produkcija radi produkcije« u svjetlu ne toliko gotovih produkata koliko njihove transparentnosti *kao* produkata. Za ovu znanost, koja se proširuje do granice epohe i sabire u središtu »kruga« u neprestanoj vrtnji, takozvana »tehnika« nije tek njena puka primjena, niti je, obratno, znanost njena sluškinja, prema nekoj »pragmatističkoj« ili sličnoj verziji znanosti (»pojam« izražava »bit« a ova je »interes na« nečemu, itd. *W. James*, na primjer), nego svjetlo po kojem se znanstveno viđenje (*theoria*) ravna jest »tehnologika«, sabrana bit spravljanja svega za operativni zahvat-uid po pravilima mišljenja-računanja. Ta je znanost u biti tehnološka⁵⁹, to jest: ona je znanstvena tehnika, tehnička znanost, te je psiho-fizički, duhovno-materijalno neutralna (takva je već jednostavna »Handlung« *A. Gehlena*)⁶⁰ i, sa svoje strane, omogućuje »materijalni« i »duhovni« rad kao naročite, posebne radove kao što je (ne vremenski, nego logički-transcendentalno) pred-uvjet i temelj mogućnosti njihove diobe, baš po svojoj totalnosti, jedinstvenosti, jedinosti, uniformnosti, istovetnosti, samomoći⁶¹.

Na mjesto filozofije kao apsolutne samosvijesti apsoluta, ne stupa antropologija⁶², još manje socijalna teorija (na primjer: takozvana »kritička teorija društva« kao bastard iz odnosa filozofije povijesti i sociologije), najmanje obične u pozitivističkom duhu shvaćene znanosti, nego ponajprije predmetno različita, u svojoj »metodičkoj« i »metodologijskoj« biti jedna Znanost. K. Marx kaže: »sama povijest je *zbijski* dio *prirodne povijesti*, bivanje prirode čovjekom. Prirodna znanost će kasnije isto tako pod sebe subsumirati znanost o čovjeku kao što će znanost o čovjeku prirodnu znanost: bit će to jedna znanost« (*Rukopisi iz 1844*, MEW, Ergän., Erster

⁵⁹ Tehno-logija, odnosno: tehnologika, nije ovdje mišljena ni po uzoru na znanosti kakve su *psihologija, biologija, histologija, geologija* itd. itd. ni, još manje, kao (primijenjena) nauka, nego kao utemeljenje (obrazloženje) bića u njihovom bitku i iz njega kao temelja. Kako ona »logija« nije ovdje mišljena samo od *homologein*, odgovoriti logosu, misliti, nego, prije svega i nadalje, od dosljednog, razložnog i samoizvjesnog mišljenja, računanja (*ratio*) s »računom« svega, izabiremo naslov »logika«: tad »tehnologika« znači proračunavanje svega iz računске umješnosti ovladavanja svime kao nečim što je u tom *što* jest i *da* jest pro-računano i tako spravljeno=produkt produkcije, uradak rada.

⁶⁰ A. Gehlen, *Zur Systematik der Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1942; – nakon prethodne suspenzije čitave problematike dualizma fizičkoga i psihičkoga (»duše« i »tijela«) valja, prema Gehlenu, potražiti jedinstvo i cjelinu čovjeka i naći polaznu i postavnu tačku (Ansatzpunkt) koja je prije razlikovanja, čak mogućnosti razlikovanja: »Ta polazna, postavna tačka je radnja (Handlung)« (str. 11) po kojoj se može razumjeti »čitava organizacija čovjeka« (ibid.). Pod radnjom valja razumjeti . . . svaki zahvat za nečim, svaki radni tok. »Umjesto pojma radnje može se slobodno dovoljno približno staviti pojam rada . . .« (str. 13).

⁶¹ Usporedi Fr. Engels, *Von der Autorität* (pis. 1872–73), MEW 18, Dietz, Berlin, 1962, str. 305. i sl.

⁶² Usporedi, na primjer, J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, gdje se traži konstituiranje strukturalne i historijske antropologije kao pretpostavke filozofije društva i povijesti u marksističkom smislu.

T., str. 544). Nakon navodnog posvemašnjeg prijeloma i prekida s ranijim shvaćanjima, na primjer po L. Althusseru,⁶³ isto se kaže u *Die deutsche Ideologie* (1845–1846) (MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 18: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte . . . etc.«).

Tendencijski onda ta jedna znanost biva i predmetno monističnom.

I Heidegger u svom do sada poznatom posljednjem spisu (1964. pisanom)⁶⁴ govori o »dovršavanju« i »kraju« filozofije u znanostima, doduše uz jednu osnovnu znanost. »Kraj (Ende) je kao dovršavanje (Vollendung) sabiranje u krajnje mogućnosti« (str. 63). »Izvitak (Ausfaltung) filozofije u samostalne znanosti, koje pak međusobno sve odlučnije komuniciraju, jest legitimno dovršavanje filozofije« (str. 64). »Nova osnovna znanost koja određuje znanosti i upravlja njima« = »kibernetika« (ibid.). Ovaj »izvitak« Heidegger, dakle, razumije u obzoru tradicionalnih znanosti u kojima vidi dovršavanje metafizike. Da bi se, međutim, razumjelo što je to *Znanost qua rad*, valja proći kroz Marxa. Ta znanost nije samo »otključavanje (Erschließung) pojedinih okruga bića« (ibid.) nego, nadalje, konstruktivno konstituiranje bića *kao* bića u »realiziranom« nasljeđu čitave metafizike skupljene u jedno te isto. Znanstveni rad, radna znanost jest bitak u bićima, dogadanje, zgoda bitka, koja se, dakako, ne »vidi« iza ispostavljenih bića. Ova Znanost je dana *orijentacija* znanosti (u pluralu). Tendencija je podudaranje, nje i takozvanih empirijskih znanosti, bez ostatka. Znanost, u tom smislu, jest koliko svijet rada. Svako »planiranje«, »rukovođenje«, »upravljanje drugima«, ali i »racionalno privređivanje« i samo-vođenje, samo-upravljanje – već pretpostavljaju tehnološku bit znanosti i nisu drugo do izvršavanje i održavanje odvijanja, razvijanja, napredovanja njenog pogona. Naravno, ukoliko su uspješna, to jest: primjerena mjera onoga što znanstveno, to će reći: *doista* jest. *Svi kriteriji odluka*, bilo koje vrste i na bilo kojem području, »sektoru« bilo kakve djelatnosti, *dobivaju svoju sigurnost i očevidnost*, svoju »kritičnost«, *iz proračunavanja koje odjelovljuje providni proračun kroz sve što, već pro-računano ili tek pro-računljivo, jest*.

Znanost, ovako apsolutno, ne u materijalnom, pa ni u određenom formalnom smislu samoshvaćena, samopostavljena, nije nipošto ni teorijska, ali ni samo praktička, ili čak praktično-primjenjiva, nego je *jedinstvo do istovetnosti* teorije, prakse i poiesis, koje zajedno nosi i u sebi sabire znanstvena vijest i zapovijed, kazivajuća riječ kao informacija, namjera, odluka i povijest, *mito-logika*, koja nije ništa tek »mitičko« i »mističko«, »mitologijsko« – kojima je, naprotiv, direktna suprotnost ako se s njima mjeri po svojim »sadržajima«.

Kad govorimo o »mito-logici«, ne bismo htjeli znanost tretirati kao nešto analogno faktički nastalim mitovima, i obratno – kako, čini se, jedino može metafizičko mišljenje (filozofijsko ili specijalno znanstveno) sebi približiti mit od Humea, Moritza, Creuzera preko Hegela, Schellinga, Marxa do Durkheima, Levy-Bruhla, Ottoa, Kerénya, Eliadea, Grassia i *Levi-Straussa* (usporedi, navlastito, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958; *Le totemisme aujourd'hui*, Presses universitaires de France, Paris, 1962). Naslovom »mito-logika« htjeli bismo naznačiti, polazeći od *mythos-a* kao izvornog i

⁶³ Usporedi L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1966, str. 19–20, 25, 28–29, 233–238; za klasifikaciju i subdiviziju Marxovih djela usp. str. 27.

⁶⁴ Usporedi M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969; *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*.

iskonskog kazivanja i pokazivanja, implicitnu metafizičku strukturu otvaranja svega što jest u njegovoj biti (ili: bitku) s obzirom na *povijesnu mogućnost* kao mjesto (*topos*) svih misli, čina i sačinjanja. Riječ je, dakle, o »funkcionalnoj vrijednosti«, o »ulozi« koju ima temeljni znanstveni nacrt bića s obzirom na njihovo samo u znanju i za njega dano, pruženo, za rukovanje (Handhabung i Handanlegung, Marx, *Kapital I*, MEW 23, str. 531) uručeno ruko-vodstvo rada. *H. Marcuse* je, još nejasno s obzirom na povijesno mišljenje, u sociologijsko-antropologijsko-ontologijskoj konfuziji, ne promislivši svojevrstu određenost i podrijetlo povijesnog sklopa, ipak u pogledu pitanja samog s pravim instinktom formulirao to stanje stvari.⁶⁵

Mito-logika kao kazivanje onog što doista, navlastito, uzvišeno jest tu za računanje nije »pričanje priča« itd, nego je, *prije* eksplicitne znanosti, »nesvjesno« već uvijek u horizontu Znanosti pred-uzeta i pod-uzeta *obradba*⁶⁶ svega što jest kao *ob-znanjenog*, *na* znanje i za znanje *pri-znanog*, te je kao takva *pred-postavka* svih znanosti u užem smislu. Upravo to je *praksa rada znanstvene povijesti*, taj posljednji obzor Marxove misli koji, ujedno, postavlja »prethodni« zadatak kojem je Marx posvetio život: »ukidanje produkcijskih odnosa« koji su, zbog svoje partikularnosti: produkcije radi viška vrijednost, »okovi« (Fesseln; MEW 13, str. 9) nesmetanog, svestranog, samostalnog i slobodnog razvoja »proizvodnih snaga«.

U *Grundrisse . . .* (str. 30–31) govori Marx o mitologiji kao arsenalu i tlu (Boden) grčke umjetnosti. Taj zor (Anschauung) prirode i društvenih odnosa nije, prema njemu, moguć u doba suvremene tehnike. »Sva mitologija prevladava prirodne sile, ovladava njima i oblikuje ih u fantaziji i fantazijom; dakle nestaje sa zbiljskim gospodstvom nad istim (silama)« (str. 30). »Priroda i društveni oblici« . . . »nesvjesno umjetnički obrađeni [i: prerađeni, verarbeitet, V. S.] pučkom fantazijom« (str. 31) = to je mitologija! Ako to Marx dopušta za *umjetnost*, nadovezujući direktno na Hegelove relevantne teze⁶⁷, zašto ne bi i »zbiljsko gospodstvo«, prevladavanje, ovlada-

⁶⁵ »Način kojim društvo organizira život svojih članova uključuje prvobitni izbor među povijesnim alternativama koje su nasliedene razinom materijalne i duhovne kulture. Ovaj izbor rezultira iz igre vladajućih interesa. On *anticipira* specifične načine promjene i iskorišćavanja čovjeka i prirode i odbacuje druge načine. On je jedan »projekt« realizacije među drugima. No kad je, jedanput, projekt postao djelatan u temeljnim institucijama i odnosima, on tendira tome da bude ekskluzivan i da određuje razvoj društva u cjelini. Kao tehnologijski univerzum, razvijeno industrijsko društvo je *politički* univerzum, posljednji stupanj u realizaciji specifičnog povijesnog projekta – naime iskustvo, preoblikovanje i organizacija prirode kao pukog materijala gospodstva« (H. M., *Čovjek jedne dimenzije*, V. Masleša, Sarajevo, 1968, str. 16). – Za termin »projekt« poziva se Marcuse na J.-P. Sartrea, primjedba 2 (ibid.). Nije teško otkriti pravog autora »Entwurf«-a (usporedi M. Heidegger, *Sein u. Zeit*, 8. izd., Niemeyer, Tübingen, 1957, str. 145). U sličnom kontekstu on i figurira u Marcusea, I. c., str. 148, gdje se citiraju dva Heideggerova poslije rata objavljena djela *Holzwege* (1950) i *Vorträge u. Aufsätze* (1954) kao da Marcuse odavno ne pozna *Sein u. Zeit* (1927. I. izd.)! Citiranje Sartrea garantira obrat »fundamentalno ontologijske«, kasnije i »bitnopovijesne« problematike u antropologijsku.

⁶⁶ Usporedi K. Kerényi, *Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos*, 1965, str. 134: »Mit je bitak kao sadržaj riječi (Wort-Gehalt) koji nije potpuno izvan riječi ni potpuno u riječi, nego je u obradbi (Bearbeitung) koja se zbiva, a nije učinjena . . .«

⁶⁷ Usporedi mnoga mjesta Hegelove *Asthetik I* (na primjer str. 456, 522) i II (str. 10, 39, 40 i passim). (S. W., 12, 13). Lapidarno je to formulirano već u nürnberskoj *Philosophische Enzyklopädie*, 1808 i sl. (S. W., 3, ed. Glockner, posthumno K. Rosenkranz 1840): »Pučka fantazija nije praznovjerje, nego vlastiti duh, takozvano čudesno je priprosta mašinerija . . . Živa mitologija jednog naroda sačinjava temelj i sadržaj (Gehalt) njegove umjetnosti« (str. 223–224). U povodu traženja Ch. Dana da napiše na jednoj stranici članak »Aesthetics« za *New American Cyclopaedia*, o čemu piše Engelsu (MEW 29, Dietz, Berlin, 1963, str. 140:

davanje i oblikovanje »prirodnih sila« i tako dalje moglo počivati na tlu i temelju (Grund und Boden) neke »mitologije« = »pučke fantazije«, i tako dalje? Kakav je temelj moderne umjetnosti za razliku od egipatske, grčke i tako dalje umjetnosti? Zar Marx sam, više od svih drugih zapadnjačkih mislilaca zaslužan za povijesno mišljenje, *ne tretira povijesno* to »zbiljsko gospodstvo« nad prirodnim silama, pa stoga mora stajati u obzoru prosvjetiteljsko-pozitivističkog lučenja znanosti-tehnike od mita? Ili možda, što je zaista na djelu – njegova »viša djelatnost« (höhere Tätigkeit, usporedi *Grundrisse . . .*, str. 599) = schöpferische Wissenschaft (ibid.) u svom totalitetu u sebi sadrži, kao »ukinute« i realizirane »momente« umjetnosti, religije u užem smislu i filozofije, i sama realizirana u znanostima i dajući im znanstvenost, jest »akumulirano« znanje društva o sebi i za sebe (str. 600) – samosvjesni »društveni rad« (str. 597), u kojem se ukida rad pojedinaca (ibid.), jedinstvo mišljenja i bitka, potvrđivanje »rodne svijesti« u »rodnom bitku« (MEW, *Ergänzungsband*, Erster T., str. 539)? Ovako totalno shvaćena znanost ima svoj historijsko-filozofijski analogon jedino u Hegelovom apsolutnom duhu, s tom razlikom što se u njoj sabiru »ukinuti« momenti i subjektivnog i objektivnog duha, prirode i logosa (tehno-logička struktura prakse). Univerzalni, obuhvatni karakter pred-kazivanja i objave (Offenbarung) mito-logike vidio je na vrhuncu metafizike Hegel kad je *čitavu sferu* »apsolutnog duha« označio kao *religiju* za razliku od svake pa i same »apolutne religije«. Tako kaže Hegel u svojoj *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (izd. F. Nicolin – O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg, 1959, § 554, str. 440). Zašto tako misli? »Ako riječ duh (Geist) . . . treba imati smisao, sadrži on svoje objavljivanje« (§ 564, str. 446).⁶⁸

pismo od 23. V 1857). Marx čita *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen* (1846–1857) F. Th. Vischera, a u kolovozu-rujnu piše »A. Einleitung« iz koje je gornji tekst. Za odnos Marx–Vischer uporedi G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte d. Ästhetik*, Aufbau, Berlin, 1954, str. 217–285. Kako je »sadržaj mita misao« (Hegel, *Geschichte d. Philosophie*, S. W., 17, str. 120) dan je motiv *odnosa* »naivnog«, »djetinjastog« osjetilnog prikazivanja ideje, u fantazijskom predstavljanju prirode i duha, *spram* »istinske forme ideje« = »misli« (Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1959, str. 205), a time i spram suvremene znanosti i tehnike, kako ih Marx vidi. Usporedi i F. Th. Vischer, *Kritische Gänge*, 5. sv., str. 399, 2. izd.: ». . . svaki napredak kulture je smrtni stupaj (Tritt) za cvjetove koji su proćevali na tlu naivno lijepoga« (vidi uvod W. Oelmüllera za F. Th. Vischera, *Über das Erhabene und Komische* etc. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1967, str. 24).

⁶⁸ Kasni Schelling je tu pošao dalje od Hegela (po programu), ali je u izvedbi »mitologiju« (u užem smislu) novovjekovno podredio apsolutnoj subjektivnosti u obliku »naivne filozofije«, umjesto da, van historijske verzije bilo kojeg mita, samu filozofiju, kakva i bila, ne samo u njenom »negativnom obliku«, izvede iz mita kao mito-logike. Takav obrat markira preobražaj »filozofije mitologije« u »mitologiju filozofije«. Kako Schelling tako Bloch, kojeg Habermas s pravom naziva »marksistički Schelling« (I. c., str. 336–351), moraju biti, radi postizanja nivoa i intenziteta problematike znanosti i rada (i slobode), iako obiluju »mitskim« i »mitskim« gradivom, uključeni u bitno razumjevanje mita, »prevladani«, »racionalizirani«. – Usporedi za Schellinga: K. H. Volkman-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, de Gruyter, Berlin, 1969, gdje se, s pravom, Schellinga tretira kao jedinoga koji je filozofijski promislao »mit« (str. 7, 115). Iako istinu koja se pokazuje i povlači u ukazivanje ne mjeri mjerom apsolutnog Logosa, autor ipak smatra da je van pitanja kako mit pripada prošlosti (str. 126), to jest: da se s logosom, koji raspravlja temelje (i razloge) bića i tako ih utemeljuje, promijenila bit kazivanja (ibid.). To dolazi otamo što autor promišlja mit i logos kao dva paralelna oblika govora (Sprache), dva načina kazivanja (str. 134), pa zato može govoriti o prelazu od mita u logos (str. 138). Sa svim prednostima što ih ima pred običnim istraživanjima mita i mitologija, ostaje tako autor u tradiciji gledanja na njih, ne razumije bit mita van njegovih historijskih verzija. Mit nije vezan uz »mediugru bogova i ljudi«, ono što ih

U znanstvenom govoru, s onu stranu takozvanih primarnih jezika ili u njihovoj odgovarajućoj preradbi itd, artikulira se i konstituira »računanje« (ratio) s »bićima«. *Mito-logički* fundamentalni karakter znanosti proteže se na »univerzum« bića u njihovoj *mundanosti*, svjetovnosti. U tom smislu: čovjek nije biće koje *ima* »logos«, nego uopće govori-misli-računa zato što *već jest* u mito-logici znanosti⁶⁹. Govoriti znači *svjetovati* (*biti* svijet kao zajednički oblikujuć oblik svakog sadržaja, te, na njegovoj osnovi, »komunicirati« i »informirati«). – Nije riječ, dakle, o tome da se filozofija i znanost (kao nešto »racionalno«) izigraju »mitologijom« (kao nečim »iracionalnim«), niti obratno: ova njima, nego da se faktičke, empirijske znanosti utemelje, s obzirom na svoju znanstvenost, u znanstvenom nacrtu-obradbi svijeta⁷⁰.

Na mjesto filozofije, dakle, stupa znanstveni rad, radna znanost kao mito-logika koje *srž je tehnologika*: suvremeno pred-kazivanje, »nesvjesna obradba« svega što jest je *tehnika*, ne kao primjena znanosti, nego kao njena *bit*. *Mythos* (u obuhvatnom značenju riječi) jest *tehničko spravljanje-računanje* na kojem se temelji svako suvremeno mišljenje, činjenje i sačinjanje. Mito-logija kao tehnologija je dvoznačna u bitnom smislu: kao mišljenje *tehnike* (u smislu genitivus subiectivus) ona je računanje i spravljanje iz tehnike svega kao osebičnog, tehničkog objekta (tehnologika na mjestu metafizike u cjelini) i, ujedno, ona je naslov za *mišljenje* tehnike u njenoj *povijesnoj* biti, za *promišljanje* i *obrat* znanstvenog nacrtu-obrade svijeta k još-ne-odlučenoj punini jedne drukčije mogućnosti. Sad je, naposljetku, sve na tome da se tehnologijski projekt kao artikulirana predpostavka svega što jest, sa svom smionošću življenja *otvori* za ne-predvidenu, iskonsku zgodu, neiscrpljenu i neiscrpljivu mogućnost, i to baš tamo gdje ona, kao funkcionalni »krug« totalnog funkcioniranja, u svom zatvaranju ništi život sam. To otvaranje nikad ne može biti samo još jedna, sve nadmašujuća postavka rada samog kao »konkretnog apsoluta«, kao ni, još manje, puki čin i radnja čovjeka-radnika koji *jest iz* apsoluta i za njega⁷¹.

sjedinjuje. »jedno« (das Eine), i uz njihov prijepon (Wiederstreit) (str. 134). Što će kao »iznimno«, »sveto« i »spasonosno« nastupiti, ne moraju biti nikakvi »bogovi« i njihovi »čini«, kako ih zamišlja tradicija religije ili pak njena kritika, ili naprosto znanost koja se njima bavi.

⁶⁹ Nasuprot H. Weinu (usporedi »Sprache und Wissenschaft – Überlegungen über die Menschlichkeit der Wissenschaft«, u: *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*, ed. J. M. Brockmann, M. Nijhoff, den Haag, 1965, str. 203–236) znanost nije ništa ljudsko, neko njegovo »svojestvo« itd, nego je čovjek – strogo uzevši: danas o sebi i za nas – nešto znanstveno.

⁷⁰ U tom je sva misaona relevancija takozvanog »strukturalizma«.

⁷¹ Za moderno suprotstavljanje metafizike, znanosti i mitologije usporedi W. Bröcker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1958, i isti, *Mythos und Physik*, u: W. B.–H. Buhr, *Zur Theologie d. Geistes*, G. Neske, Pfullingen, 1960, str. 85–90.

⁷¹ Usporedi ovdje Marcuseove zahtjeve i napore oko »novih potreba čovjeka«, oko »velikog odbijanja«, otklanjanja jednodimenzionalnog društva i čovjeka, oko »smiraja, namirenja i umirenja (pacifikacije) egzistencije«, oko »društva kao umjetničkog djela«, veze umjetnosti i tehnologije, itd. Da bi tako nešto doista, »kvalitativno nadmašilo« postojeći »realitet«, trebalo bi da Marcuse sam, prije svega, raščistiti s vlastitim subjektivističkim aktivizmom, unatoč deklaraciji. Njegovo »utopijsko« mišljenje, međutim, više suponira metafiziku Blochova tipa nego smiraj i preboljenje same metafizike. Freud, kolikogod bio skrojen po Marcuseovoj mjeri, neće ga osloboditi manipulacije. Njegova »radikalnost« hrani se pretpostavkama svijeta koji bi da »prevladava« [H. M., l. c., str. 234, 233, passim; H. M., *An essay on liberation*, Beacon Press, Boston, Mass., 1969, sav je posvećen tim pitanjima; usporedi navlastito H. M. *Društvo kao umjetničko djelo*, Kulturni radnik, Zagreb, 1968, str. 174–181; »Utopijska ideja estetičke zbilje mora se izdržati sve do smještenosti koja danas uz nju nužno prijanja« (str. 181); H. M., predgovor za *Kultur und Gesellschaft*, ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1965)

S onu stranu »apsolutnog« i »relativnog« već uvijek čovjeku pripada vijest povijesti da je pripovijeda i ispovijeda u odlučujućoj pripovijesti (ne: pripovijetki, priči!). Povijesno mišljenje nije ni filozofija povijesti koja iz »svrhe« događanja računa s posljednjom mogućnošću (*eshaton*), ni historija koja bi da nas pouči iz prošlosti. Ono se brine oko navješćujuće vijesti na koju ga kao na prvo upućuje ono što jest već po jednoj vijesti koja se izvjestila do informacije. Navješćivanje kao bit govora dalo je povijesni sklop u kojem znanje zna-shvaća znano i spravlja ga u znanosti koja se, usmjerena na svagda novo i aktualno, obnavlja u sve većoj utežnosti i rastežnosti, od kojih se sustežemo. *Otkaz, odricanje poslušnosti jednoj zapovijedi*, koja kao forma informirajući uniformira sve formirano preko obrazovnog (i »kvalificiranog«) čovjeka u sustav i postav, oslanja se na *neiscrpljivost života* u vijesti, na njegovo uskraćivanje da u nju uđe; naravno, ako smo se spremili da ga primivši živimo van pravila komuniciranja zbog kojih nam se uklanja, sam od nas sklanja.

Povijesno mišljenje, mislena povijest, upućujući se po jednokratnoj ali dugotrajnoj zgodi znanstvene mito-logike kao tehnologike, otvara neiscrpljivom, neuravnljivom životu svjetovni pripad i slučaj (chance) u kojem se, sa svim svojim teretom predaje, otpora i ponosa, za život spremno, za njega a ne za događaje u svijetu ojačano, njega dostojno življenje – pred-kazujući još-ne-kazano, jedva slučeno, ali ne-obhodno – može poslušnije i time vlastitije naseliti i tako jednom naseljeno samo opet svijet nositi, njegovim znacima obilatije upućeno prebivati, dob-ro vremenovati, to jest vjekovati, doista život u sebe dostatnije i uspješnije odjelovljivati nego što to dozvoljava usuknuti i usučeni svijet rada.

Svako govorenje o životu i življenju bilo bi izlišno i varljivo ako bi se oni predmnijevali prema karakterima bitka kao rada, na kojima je radila i radi jedna dugotrajna povijest. Nije nam do toga da pohabane termine »bitka« i »tubitka« nadomjestimo naslovima »života« i »življenja«, koji su bogatiji metafizičkim mogućnostima, a da ostanemo u okvirima koji se čine neizbježnim. Uostalom, oduvijek se pri »biti« (verbal.) primišljalo »živjeti« kao bivati, to jest na-stajati, pre-stajati, o-stajati: *stajati*. Stojna ljepota bitka jest u njegovoj trajnosti. Lijepiti se za *takav* život, nije naša stvar. Na kraju metafizike Hegel je govorio o »životu« kao gibanju apsoluta, apsolutnog pojma (ideje), o životu koji u sebi nosi omogućavajuće ništa. »Dijalektika« razlike u jedinstvu moguća je ako je nosi, gibajući se, život. »Rad pojma« (drugi bitni karakter apsoluta) podredio je, međutim, u konkurenciji s ništujućim životom, ovog samog svojem zahtjevu-zapovijedi logosa u smislu logike koja daje sheme (pra-dio, Ur-teil, sud) za svrstavanje svega u znanje totalne znanosti (sistem). »Dijalektika« negacije otkriva i prikriva živo ništa. No nije nikako riječ o tome da se u mišljenju radi pravog početka vratimo mladom Hegelu, koji je sve što jest kao takvo, kao najviše i u cjelini mislio iz života, te da ga izigramo protiv poznog mislioca *Logike* i *Enciklopedije*. Jer, već u takozvanim *Teologijskim spisima* iz mladosti, sasvim očito pak u takozvanoj jenskoj *Logici* i *Fenomenologiji duha*, na djelu je život u službi rada pojma. Hegel, iako tematski širi obzor spram

1967, str. 16; H. M., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. Suhrkamp, Frankfurt a. Mein, 1969, str. 189]. Pogotovo to važi za Marcuseovu najnoviju argumentaciju protiv ukidanja transcendencije umjetnosti i lijepoga, protiv teza o »kraju umjetnosti« (*Conterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston, Mass., 1972).

prethodnika, ostaje od misaonog početka na stazi metafizike. Izvorno iskustvo života, koje je u mladosti i kasnije iskorištavao protiv apstrakcije filozofije refleksije (Kanta i Fichtea), može nas samo poučiti da ono samo do svog prava dolazi *nakon* izvršenog sistema, ne prije njega: filozofija rada, koju nosi život baš kao i tehnologiju rada, ne može svesti život na svoju postavku, koliko god da ga unajmljuje za svoje dovršenje i ispunjenje; ali samo ona je podobna da život istrgne iz okova sektorskog određenja jedne biologije, psihologije, filozofije prirode ili metafizike života, koje bi ga, u ime »empirije« specijalno znanstvenog istraživanja jednog predmetnog, strukturalno-funkcionalnog kompleksa ili specijalnih, nemisaonih uvida jednog iracionalizma, izigrane protiv njegove značajne obuhvatnosti; sabirajućeg zbora koji čuva i, u podrijetlu prikriva, onto-theo-kosmo-antropo-logički značaj metafizike.

Mišljenje povijesnog života nezaobilazno pred-postavlja svijet znanstvenog rada, radne znanosti, jer ga je već uvijek omogućilo kao što je iz-zazvano njime u suvremenom odlučnom trenutku. Obrat svijeta je moguć samo iz njegova središta, ne iz oboda koji hoće da korigira vrtnju »kruga«. Kazivanje pri-goda života seže u srčiku realizirane metafizike rada, mitologika kojeg nije posljednja moguća riječ. Može li život preskočiti svoju epohalnu, raz-dobnu sjenu u kojoj nestaje svijet, ili će se od nje odvratiti tek kad ustreba življenje kao uskok u svoje svjetlo?

Dodatak

Apsolutnost kao značajka u biti rada i oslobađanje čovjeka-radnika

Počnimo razgovor pitanjem o vašem shvaćanju rada, kako ste ga izložili u raspravi »Rad i bog«. U toj raspravi kažete da promišljanjem veze između boga i rada želite ispreparirati jednu temeljnu značajku-u biti rada. Mislim da tu značajku imenujete kad na 120. stranici (1. izdanja Prakse rada) kažete: »Rad se prakticira kao događanje sama sebe posredovanjem čovjeka-radnika; rad je samotemelj, samomogućnost, samostvaranje sebe u svemu i svega u sebi. Drugim riječima, nakon Platonovih ideja, Fichteove samosvijesti, Hegelova pojma i metafizičkog boga, rad je posljednja verzija apsolutne izvjesnosti. Sve drugo je njegova funkcija, pa i sam čovjek. Štoviše, on prije svega«. – Što s tog stajališta onda znači Marxovo insistiranje na ljudskom karakteru proizvodnog rada, ili, naprosto, rada, ako još uopće nešto znači?*

– *Ljudski karakter proizvodnog rada ne dolazi uopće u pitanje time što je jedna značajka u biti rada određena kao njegova apsolutnost, dakako povijesna i epohalna, a ne vanvremenska, »vječna«. Riječ je o povijesnom apsolutu, a ne o apsolutu povijesti. Marxovo povijesno shvaćanje epohalno apsolutno važećih kategorija (npr. »kapitala«), esencijalni primat Kapitala pred svim mogućim, faktički danim, konkretno (»prostorno« i »vremenski«) određenim, uvjetovanim i modificiranim kapitalima, nipošto ne implicira neku »prirodnost«, vanvremensku, neprevladivu konstantnost tih kategorija, naprotiv, ono implicira revolucionarni preobražaj epohe. U esencijalno-apsolutnom njihovom karakteru već su sadržani i njihova mogućnost »ukidanja« i *poziv* – upućen čovjeku i radnom ljudstvu – na to »ukidanje«. No oslonac tzv. realne mogućnosti i revolucionarne akcije nije ni osiguran ni utemeljen u pukoj ljudskoj spoznaji i, posljedično, u samovoljnoj, golom subjektivnošću ljudskog subjekta posredovanoj akciji (tzv. voluntarizam), nego se i ljudska spoznaja i njoj odgovarajuća akcija naposljetku temelje na povijesno određenoj vrsti »proizvodnih snaga« i samom epohalno uvjetovanom stupnju razvitka snaga ove vrste. Da povijesno-epohalno određeni čovjek sukonstituiraju vrst i stupanj »proizvodnih snaga« te da je u tom sukonstituiranju sam u svojoj posebnosti konstituiran, izvan svake je sumnje. Pitanje je samo može li se praznom i formalnom kategorijom »uzajamnog djelovanja« pokriti taj odnos, ili pak valja sadržajno određenje »proizvodne snage rada«, kao određene vrste onoga što nazivam »povijesni sklop«*

* Razgovor autora s Ivanom Salečićem na TV Zagreb (1974).

(odnos bitka, biti čovjeka, bića i vremena), uzeti u obzir pri eksplikaciji kako čovjeka kao bića tako i »stupnja razvitka« proizvodnih snaga određene vrste. Kad se samo kaže da rad = »mijena stvari« između čovjeka i prirode, sponiraju se već oba relata ove relacije kao fiksne, a to znači *nepovijesne* veličine.

Naprotiv, misliti da su oni sami *povijesno određeni*, znači stajati pred zadatkom da se povijesno ispita *apsolutnost* stvaralačke mogućnosti njihova odnosa. Vidjeti u njoj opet samo ljudskost čovjeka znači apsolutizaciju i hipostazu jednog relata u relaciji, dekoriranu praznom lijeporječivošću jednog vulgarnometafizički shvaćenog »humanizma« čija *misaona i empirijski-faktilička* nemoć stoji u obrnutom razmjeru s njegovim pretenzijama.

U raspravi, o kojoj razgovaramo, kažete da je Marx odlučujući mislilac rada, ali ne rada u nekom općem, prosječnom, poblize neodređenom smislu, nego rada kao radnika. Dosljedno tome, oslobađanje rada od svih zapreka koje otežavaju i sprečavaju njegov puni razvitak zapravo je oslobađanje čovjeka radnika. Naoko je tu sasvim uspješno fiksirana razina obrata od rada k čovjeku kao osnovnom zadatku povijesnog razvitka. Međutim, za potrebe tog obrata u samoj njegovoj metodologiji provedena je takva identifikacija čovjeka i rada da oslobađanje rada u liku konkretnog čovjeka znači zapravo oslobađanje čovjeka od njega samog, jer se u njemu kao konkretnom liku rada sabiru one zapreke, te ukidanje tih zapreka ugrožava čovjeka, a ne oslobađaju ga. Možete li signalizirati neki izlaz iz ove teškoće koju sadrži vaša teza?

– Nema nikakve »teškoće« ukoliko vršimo jasno razlikovanje razina pitanja.

1) O radu nije u nas riječ u posebno-znanstvenom smislu jedne historije ili sociologije ili radno-znanstvenog (fiziološkog, psihološkog itd.) istraživanja i tehnoloških aplikacija, kao što *nije* ni riječ o etnološko-etnografskom ili kulturno-antropološkom pristupu radu.

U nas je riječ o filozofskoj i, dalje, trans- (ili meta-) filozofskoj dimenziji rada. S obzirom na terminologiju, primjerenu toj dimenziji, nužna, neizbježna je ekvivokacija u terminu »bit« rada. Jednom taj termin u pitanju: što je rad? pokriva »*esenciju*« (esse essentiae) za razliku od gole egzistencije (esse existentiae) jednog zbivanja (filozofski, čak i kriptofilozofski: npr. prosječno-empirijski aspekt), s druge strane, taj termin imenuje *bitak* (esse ipsum) jednog zbivanja, tj. način na koji rad *jest*, *povijesnost* esencijalno-egzistencijalne dimenzije rada, tj. njegovu omogućavajuću (ne: faktički-kauzalnu) genezu, podrijetlo (transfilozofski aspekt).

Rekonstruirajući (u našoj knjizi) filozofsko ustrojstvo Marxove misli, krećemo se najprije u esencijalističkoj dimenziji rada. Naša je teza, međutim, da se Marx svojim povijesnim tretmanom svega što *jest našao na pragu transfilozofskog, povijesnog mišljenja*, koje nipošto nije istovetno sa zahtjevom tzv. ukidanja i realizacije filozofije nego znači i naznačuje nešto mnogo više. Naša knjiga sebi postavlja zadatak domišljanja Marxove misli: *priređivanja* mjera za prekoračivanje praga k transfilozofskom, povijesnom mišljenju.

2) S obzirom na »oslobađanje rada od svih zapreka koje otežavaju i sprečavaju njegov puni razvitak«, valja razlikovati rad u smislu diobe rada.

načina proizvodnje, rad u odnosu kapital – najamni rad, rad u smislu bitne karakteristike jedne društvene klase (političko-ekonomijski aspekt, političko-sociološki aspekt) od rada u prije istaknutom smislu (filozofskom; transfilozofskom) u koji spada i antropološki i etički aspekt čovjeka kao radnika. Tad »oslobađanje rada« znači, s jedne strane, ukidanje najamnog rada i, dalje, klasnog karaktera rada a, s druge strane, i istodobno, oslobađanje čovjeka za etabliranje, ozbiljenje njegove biti (esencije), koja je svagda odnos spram onoga što je omogućilo sve što *jest* (i čovjeka i vanljuska bića) kao učinke rada u posredovanju biti čovjeka između bitka i bića. Naposljetku, s treće strane, oslobađanje rada i čovjeka-radnika znači – i to je za intenciju naše knjige odlučno – pripremanje onog zbivanja koje, polazeći od *povijesnosti* ne samo »odnosa u proizvodnji« nego i »proizvodnih snaga« samih, *pregorijeva* »svijet rada«, u smislu opet jednog *pragovitog* zahtjeva Marxa za »ukidanjem rada« [*Njemačka ideologija*, MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 77: »Dok su . . . odbjegli kmetovi (die Leibeigenen) . . . došli samo do slobodnog rada moraju proleter, da bi osobno došli do važenja, ukinuti svoj vlastiti dosadašnji uvjet egzistencije, koji je ujedno uvjet egzistencije čitavog dosadašnjeg društva, rad«. Usp. i str. 69–70: ». . . u svim dosadašnjim revolucijama ostala je vrst djelatnosti svagda netaknuta, te se radilo samo o drugoj distribuciji te djelatnosti, o novoj raspodjeli rada na druge osobe, dok se komunistička revolucija protustavlja protiv dosadašnje vrste djelovanja, odstranjuje *rad* . . .«; usp. str. 54; usp. str. 186: »Rad *jest* slobodan u svim civiliziranim zemljama; ne radi se o tome da se rad oslobodi, nego da se ukine«].

I ovdje je – valja to radi opreza reći – na djelu ipak jedna ekvivokacija: »ukidanje rada« u smislu *kritike* političke ekonomije i »ukidanje rada« u smislu »uvjeta egzistencije« čovjeka. Ta se ekvivokacija za zrelog Marxa razrješava u duhu kritike političko-ekonomijskog određenja rada kao najamnog rada, a u korist etabliranja rada kao »uvjeta egzistencije čovjeka«, »vječne prirodne nužnosti« (MEW 23, *Kapital I*, Dietz, Berlin, 1962, str. 57). Stoga npr. u *Inauguralnoj adresi internacionalne radničke asocijacije* jednom sinonimno figurira »emancipacija radničke klase« i »emancipacija rada«, drugi puta, »asociirani rad«, *nasuprot* »najamnom radu« – znači pozitivno ukidanje »jedne prolazne i podređene društvene forme« – dakle: povijesno samoukidanje radničke klase i (najamnog) rada u ime »asociiranog rada«, koji, dakako, *kao rad sam* ne podliježe ukidanju (usp. MEW 16, Dietz, Berlin, 1962, str. 11–12).

Bit rada pokazuje se kao rad u ulozi biti svega što je njime stvoreno, a to obuhvaća i čovjeka koji je, prema tome, bitno, tj. po svojoj biti, po svom izvornom, ishodišnom, rodnom određenju biće rada. Bit i biće njemački se kaže Wesen i vi tu riječ tako i prevodite. Rad je, dakle, po svojoj ishodišnoj funkciji, u odnosu na čovjeka, i biće, pa se može reći da je rad biće-bit bića koje je čovjek, čijim posredovanjem rad jest, prakticira se sam sobom i među drugim vanljuskom bićima. Čovjek, dakle, jest po radu, a ne obratno. Kako biste se obranili od ove moguće platonističko-metafizičke interpretacije?

– S obzirom na opširnije odgovore na prethodna pitanja bit ću sad nešto kraći, tim više, što je – koliko vidim – u njima već sadržan odgovor na ovo pitanje.

Njemačka riječ *das Wesen* ne znači samo *biće* (npr. *das Lebenwesen*) ni *bit*, *esenciju* (npr. *das Wesen das Lebendigen*) nego, u substantiviranom obliku infinitiva njem. glagola *wesen* (mhd.) i starijeg *wesan* (ahd.), znači i koliko *Sein* (*bitak*), *Aufenthalt* (*boravljenje*) i sl. (usp. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann, Gütersloh, 1968, str. 4000; usp. i Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, M. Niemeyer, Tübingen, 1968, str. 796).

Valja razlikovati rad kao *bitak*, kao *bit* čovjeka, kao *biće* [ljudsko: čovjek-radnik; vanljudsko: druga bića kao uradci, npr. stroj kao proizvod rada (djelatnost predmeta, sredstava za rad)]. Neko puko poistovećivanje ovih momenata moralo bi voditi u pojmovnu zbrku.

Međutim, u pitanju je sadržana jedna važna stvar, koja je i odredila naslov naše rasprave *Rad i bog*, naime: filozofija misli, orijentirana na pitanje o onome što čini *biće bićem* (*on he on*), sam *bitak* (*einai*) kao *bit* svih bića (*to ti en einai*), koja *bit* u sebi neposredno sadrži *egzistenciju* (*tode ti on*) te je, utoliko, najegzistentnije, najzbiljskije, najviše i najpotpunije, sebi dovoljno *biće* (*ens realissimum*, *ens supremum*, *ens perfectissimum* *ens a se*). Stoga je svaka filozofija (= metafizika) od Platona i Aristotela na ovamo, bila ona inače teistički, deistički, panteistički ili ateistički itd. orijentirana, jednim svojim dijelom ne samo ontologija nego i teologija. U »svijetu rada« zbiva se identifikacija inače raščlanjenog onto-theo-kosmo-antropo-logičkog ustrojstva filozofije – jer je »svijet rada« *ukidanje i realiziranje filozofije* u svom jednostavnom i uniformnom funkcioniranju. Povijesno mišljenje do kojeg nam je stalo ne obnavlja niti uspostavlja to raščlanjeno ustrojstvo, nego ga naprotiv kao tek *jednu* povijesnu soluciju stavlja u pitanje, i to kao filozofiju i kao njenu realizaciju. Nepotrebno nam je braniti se od pripadnosti onome što sami »kritiziramo«!

Citirate Marxa, prema kojem je mitologija bila tlo i temelj stare umjetnosti. Sva mitologija, međutim, održava se prevladavanjem prirodnih sila, ovladavanjem njima i oblikovanjem tih sila u fantaziji i fantazijom. Mitologija zapravo to jedino i jest: fantazijsko ovladavanje prirodnim silama. Međutim, zbiljskim ovladavanjem prirodnim silama, kada, dakle, namjesto fantazijskog nastupa zbiljsko ovladavanje, mitologija nestaje, a ostaje pitanje što je tada tlo i temelj umjetnosti. Je li to rad kao znanstvena praksa ovladavanja prirodom ili što drugo, i što se u tom prijelazu zbiva s fantazijom?

– Navikli smo – pod utjecajem znanosti koja, čini nam se, u svom teorijskom predstavljanju i istraživačkom predmetanju posreduje *samu* zbilju – tretirati fantaziju kao nešto samo subjektivno, s obzirom na osebični svijet – iluzorno i ništavno – kojem realni karakter ne daje neposredno funkcioniranje fantazije, nego njena sposobnost da, kao ipak nešto a ne puko ništa, postane predmetom jedne znanosti, npr. psihologije. Dopušta se doduše da je ona na djelu, npr. u umjetnosti, ali ne u kognitivnom, spoznajnom vidu, nego samo kao stanovito ne-realno zadovoljavanje subjektivnih emocionalnih stanja. Određenje umjetnosti kao »doživljaja« pa i kao jedne funkcije subjektivno i subjektivno i imanentistički shvaćenog »duha«-konstituensa svega – jest 1) *negiranje svjetovnog karaktera* fantazije i umjetnosti (koji nisu ništa subjektivno-privatno), 2) *apsolutiziranje* stanovitim svjetovnim raspoloženjem i raspolaganjem priređenog i omogućenog *znanstvenog pristupa* svemu što jest. Da znanost već suponira određenu

predznanstvenu raz-položenost svijeta, da je, dakle, u tome »fantazijski« i »emocionalni« moment već na djelu – ne pada na um ni praktičkim apsolutizatorima ni ideolozima svijeta znanstvenog rada, rada znanosti. Kao što »fantazija« nikad nije samo puka uobražena mišljovina, tako ni mitologija nije samo priča o višim i nižim bićima od čovjeka, pomišljenim kao da ipak jesu nekako na način kako čovjek jest. Svakako, Grci (čijeg je podrijetla ova riječ) nisu pod *fantasia* razumjeli ništa »subjektivno« nego, primjereno njihovim glagolima *faino* (= na svjetlo iznositi, dati da se nešto svijetli ili pojavljuje) i *fantazomai* (= pojavljivati se, pokazivati se . . . nekome), ova riječ znači koliko *pojava* ili *predstava* (u novovjekovnom smislu, odlučnom za teorijsko predstavljanje, predmetno istraživanje). U tom smislu znanstveno predstavljanje *ostaje* mito-logička (u logičko-znanstvenom kazivanju implicate iskazana) pred-znanstvena osnova nadrealističke, apstraktne, a sad i fotografijsko-realističke umjetnosti. Hegelova teza da je *umjetnost po svom najvišem određenju* (kao stanovita spoznaja apsoluta, jednoč njemu adekvatna) *za nas* (tj. one koji znanstveno izlaze na kraj s apsolutom) *prošlost*, kao i Marxovo mišljenje o sudbi umjetnosti iz *Grundrisse* (koje citirate postavljajući meni pitanje) utvrđuju 1. *ukidljivost samostalne umjetnosti* naspram znanosti, 2. *njeno prevladavanje* u umjetničkom karakteru rada (Marx). Umjetnost, kao i religija i znanost, postaje, realizirajući se, jednom svjetovnom značajkom u biti rada te baš prestaje biti nečim tek subjektivnim i privatnim. A njena »kritička funkcija« s obzirom na »zbilju«, nasuprot Marcusevoj bojazni od »prilagođavanja«, nije tako prestala, postavši nešto samo dekorativno i nadgrađeno i »afirmativno«, naprotiv, ona je ušla u svijet rada kao njegov za razvoj nužni *samokorektiv*, filozofijski rečeno: imanentna transcendencija. Samo realizirana umjetnost može, nadalje, biti *odskok* do jedne umjetnosti koja čuje i čuva povijesno mišljenje, mišljenje povijesti.

Vi kažete na str. 201 (1. izd. Prakse rada): »Ne možemo nikakvu 'kulturu', još tako bogatu, smatrati socijalističkom 'kulturom' (sasvim uvjetan naslov), koja nije prodrla do posljednjeg radnika u posljednjem poduzeću, i to ne prosvjetom, nego potrebom, a ta potreba je na djelu kad njegov radni proces počinje dobivati karakteristike totalnog procesa duhovnog bitka«. – Što to znači za moguću praksu kulturne politike?

– U nas se – nakon dogmatskih više ili manje dnevnih političkih mjero-davnih intervencija, dekreta i rezolucija o kulturi (tj. o znanosti, literaturi, likovnoj umjetnosti, muzici i sl.), koji su, čak i u svom izopačenom obliku, ipak pridavali »kulturi« stanovitu ozbiljnost i težinu – prešlo na politički nedefiniranu »kulturnu politiku«, koja je s deklariranom »samokriterijskom slobodom«, učinila – u našim prilikama – »kulturu« neozbiljnom, neobaveznom, doista: pukom »nadgradnjom« i dijelom »standarda« i »potrošnje«, zavisnim od veličine i visine tzv. potrebnog rada. »Kultura«, jednom nadležnost agit-propa, postala je stvar trgovine i sl. Dosljedno, »kulturna politika«, samo ako se ne tiče predmeta koji su protuustavnog i očevidno antisocijalističkog, kontrarevolucionarnog, protiv diktature proletarijata usmjerenog karaktera, postala je svojevrsnom financijskom politikom na »kulturnom sektoru« (bilo putem raspoloživih fondova i budžeta, bilo putem interesnih zajednica, razmjene rada, dogovora, solidarnosti i sl.

proizvođača i potrošača »kulture«). Dok se u prvom slučaju računalo s jasnim predstavkama zastupnika radničke klase o njezinim »kulturnim« potrebama, dotle se, u drugom slučaju, računalo s faktičkim potrebama širih slojeva potrošača kao *fiksni* veličinama kojima samo treba dati da dođu do riječi. Očigledno »kultura« (duhovni bitak s onu stranu diobe na manualno-materijalni i duhovni rad) nije ni samo stvar tzv. kulturnih radnika ni konkretno datih radnika u materijalnoj proizvodnji ni političkih predstavnika klase. Svi oni, svaki na svoj način, predstavljaju društvene oblike i uloge koje socijalizam na putu revolucionarne izgradnje komunizma mora prevladati u asocijaciji slobodnih proizvođača-potrošača. »Kulturna politika« sastavni je dio, nipošto podređeni, one revolucionarne politike koje *bit* je prevladavanje klasnog društva, diobe rada, svih pa i tzv. kulturnog sektora. Za »operacionalizaciju« kulturne politike (nipošto identične s financijskom politikom) moraju se svakodnevno, u vlastitom povijesnom interesu, boriti i »kulturni« radnici, i mnogostruko raščlanjena radnička klasa, i politički radnici u užem smislu. Bez *neprestane prezencije povijesnih ciljeva radničke klase* – koji ne moraju biti neposredno identični s faktičkim ciljevima ovog ili onog sloja radničke klase i radnika, u golom empirijskom smislu – a ti ciljevi mogu se dokučiti samo u neprestanom definiranju i redefiniranju »kulturne« politike i njene prakse – ne može biti govora o tome da se realizira potreba radničke klase za duhovnim bitkom ni potreba »kulturnih« radnika za prevladavanjem sektorskog karaktera njihovog rada, ne može »radni proces . . . dobivati karakteristike totalnog procesa duhovnog bitka«. *Uzor-slike pravog života* moraju aktualno zračiti u svakoj radionici i u svakom kabinetu. Nisam siguran da mi svagda vidimo neposrednu aktualnost zadatka prevladavanja diobe rada, naprotiv, čini mi se, da u novim oblicima reproduciramo stare razlike proizvođača i potrošača u »kulturi«, insistirajući doduše – opravdano – na demokratskim putevima *formalnog* susreta zainteresiranih, ali zanemarujući *sadržaj* tog susreta.

Na kraju razgovora, kako biste ocijenili dosadašnja reagiranja na vašu knjigu?

– Ne bismo ovdje detaljnije ulazili u takvu ocjenu! No ipak moramo navesti upadljivu činjenicu – koja nije slučajna te sama sobom mnogo govori – da se neki redovni profesori, skloniji »akcijama«, da ne kažemo quasi akcijama, nego mišljenju – podudaraju, u načinu i ozbiljnosti pristupa, s ponekim tek diplomiranim, još jedva doučenim ali pretencioznim studentom. Obje akademske krajnosti sjedinjuju htijenje za afirmacijom, s jedne strane i čuvanje navodne afirmiranosti, stečenog »autoriteta«, s druge strane – što ih dovodi ne samo do stručno nekritičkih i bezveznih (bar po formi, apodiktičkih) tvrdnji nego i do smiješnih društveno-političkih »ocjenjivanja« i »smještavanja« naše knjige.

Raduje nas, međutim, prilika što se ozbiljnost i kritičnost u diskusiji – a ta asolutno preteže – nalazi na strani onih mlađih ili starijih diskutanata, ne samo stručnih filozofa nego i predstavnika drugih struka, koji s mišljenjem još nisu gotovi, nisu ga još apsolvirali, niti se naopako smatraju gotovim »misliocima«. Za ovakve već dugo nema učenja, nego samo »naučavanja« i poduke za »čin« koji ih tobože »afirmira«, apsolvirajući ih, ujedno, od mišljenja!

Prava, tj. stvarna kritika, čak i polemika, dakako, pravo je priznanje *stvari* do koje nam je u knjizi stalo, jer ona sve nas obavezuje pa nas, kad joj odgovaramo na najrazličitijim putevima, uklapa u neotklonjivo potrebni sklop stvarnog mišljenja.

Dok »aktivisti« hoće »pravo« *etabliranja* svijeta rada, tj. ono koje se vrši pod zavaravajućom maskom antropocentričke i subjektivističke, eufemistički rečeno: »humanističke« ideologije – te odaju sličnost, da ne kažemo identičnost, ne samo strukturno-formalnu, preko zajedničkog neofichteanizma, s ideolozima druge političke provenijencije (npr. s G. Gentileom) – dotle je za nas sve u tome da se, promišljanjem bit svijeta rada, *pregori*, izbjegne u njemu još sadržana »realna mogućnost« manipulatorno-totalitarnog subjekta koji ni iz čega, sam sobom *stvara* sve što jest.

Moć i čovječnost

Pitanje odnosa moći i čovječnosti, tj. bitka i biti čovjeka je povijesno pitanje, u jednom smislu koji radikalno nadilazi historijsko, realno-genetsko istraživanje konstelacije tzv. zbilje (kao »realno-faktornog« podrijetla i tla na kome se pitanje uzdiže), baš tako kao što nadilazi disciplinarno, sektorski određenu sistematsku artikulaciju. To je pitanje koje implicira metafizički niveau, ali ga rastvara u bitnom povijesnom smislu.

Već ovo ograđivanje, s jedne strane od historicizma, s druge strane od uobičajene tradicionalne sistematizacije, pokazuje težinu pitanja koje uključuje ne samo našu pripadnost epohi, ne samo epohu u cjelini, sa svim našim iskustvenim, teorijskim i akcionim odnosima unutar regija bića te epohe, nego ujedno znači, u svojoj povijesnoj konkretnosti, tematiziranje *epohalnosti* epohe same. Tim bismo pitanjem, dakle, htjeli da o epohi van historicizma i van granica sistematske artikulacije, govorimo tako kako bi se njena bit za nas očitovala te bismo, na temelju toga očitovanja, još jednom eventualno bili u mogućnosti da pokušamo, ili bar da priredimo svojevrsni, jednokratni povijesni odnos – unutar sklopa bitka i biti čovjeka i bića – svojevrsni, jednokratni povijesni odnos.

Dva velika mislioca svoj program mišljenja i djelovanja u epohalnom smislu dobivaju pravladavanjem, nadmašivanjem metafizike; to je Nietzsche: redukcijom pravog svijeta na zbivanje života samog* kojeg je temeljni karakter Volja za moć, a način bivstvovanja: vječno vraćanje jednako; to je Marx: svojom realizacijom filozofije u strogo shvaćenoj znanstvenoj povijesti.

Ako pitanje odnosa moći i rada shvatimo filozofijski, a to svagda znači: metafizički, onda je ono za nas danas moguće samo u respektiranju *kraja* filozofije-metafizike, koji su ti mislioci najavili, te onaj pravi datum, bitno-vremenski datum epohalnosti epohe, baš jest u tom mišljenju kraja, koji je, ujedno, dovršavanje metafizike, nikako: puko odumiranje i degeneracija.

Na ovom mjestu nije nam zadatak da se detaljnije bavimo Nietzscheom. Čini nam se da Moć u formuli »Volje za moć« nikako nije bliža prosječno-fenomenalnoj predstavi »moći« od one Moći koja se skriva u okviru Marxovih kategorija, ako je uopće takvo prosječno razumijevanje ikakav kriterij ispitivanja. Baš zato, Marx je, naoko napuštajući blizinu »fenomena«, prvo, Moć radikalnije izveo iz privida sile, nasilja, uobičajenog

* Usp. o tome najtemeljnije, produbljujući Heideggera, K.-H. Volkman-Schuluck, *Leben und Denken*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1968, i drugi spisi – naročito: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2, 1973, str. 137–156.

sociologijsko-psihologijskog tretmana i naselio u dimenziji gdje se jedva očekivala i, drugo, lišio je svakog patosa, svakog povišeno raspoloženog afirmiranja, razriješivši je u prozi svakodnevne prakse rada. Međutim, njegovo otkriće Moći i o njoj ovisne, na njoj sudjelujuće biti čovjeka, i samo još stoji u posthegelovskoj situaciji, u horizontu neproblematizirane humanosti i njoj odgovarajućeg »humanizma«. Odatle je dimenzija moći koju je otkrio najčešće izbjegla interpretima koji su se zadržavali na tom prednjem sloju njegove misli. Stoga će i naša analiza njegovih centralnih misli morati probiti se nekako iz tog idejno-povijesno, a onda i iz same stvari, motiviranog okvira do onog njegovog zbiljskog otkrića, tj. do slobodne, samo na sebe postavljene produkcije, koja svoj temelj nema ni u čemu drugome, nego utemeljuje sve što jest i da ono jest, bila to ljudska ili ne-ljudska bića.

U okviru Marxovog opusa jedan, kratki dokument – nastao u proljeće 1845 – pokazuje horizont svega njegovog daljeg mišljenja i djelovanja.

I *Njemačka ideologija* – i sve ono što iza nje slijedi, kao literarni dokument ili kao poduzeta akcija u organizacionom i drugom političkom smislu, stoji u svjetlosti otkrića koje je sadržano i lapidarno formulirano u dokumentu o kojem govorimo, u radu, koji nam je filologijski posredovan kao *I. ad Feuerbach*, a koji je kasnije Engels izdao kao dodatak svom spisu *Ludwig Feuerbach i kraj njemačke filozofije* (1888)¹.

Pozivajući se kasnije na taj dokument, Marx i Engels su govorili o Selbstverständigung, o samorazumijevanju koje je ujedno i sporazum sa samim sobom, što da je sve sadržano i tim tzv. *Tezama o Feuerbachu*. To je samoobjašnjenje vlastitog »stajališta«, to je, na neki način, samoizvještavanje, samoizvjesnost, od koje na ovamo čitav svijet se onda pokazuje kao predmet moguće misli i moguće akcije.

Čini nam se da je od odlučujuće važnosti promisliti centralnu od tih 11 teza, a to je *druga* teza.

»Pitanje: da li ljudskome mišljenju pridolazi predmetna istina, nije pitanje teorije, nego praktičko pitanje. U praksi mora čovjek dokazati istinu, tj. zbilju i moć – ovostranost svog mišljenja. Spor o zbilji ili ne-zbilji mišljenja, koja je izolirana od prakse, čisto je skolastičko pitanje.«

U ovoj kratkoj formulaciji dana je više nego jedna teorija istine, koja bi svoj izvor i kriterij htjela imati u praksi, u ovoj kratkoj formulaciji dan je horizont svega Marxovog mišljenja – djelovanja.

I kao što to vazda biva, kad netko iz horizonta o onome u horizontu govori, sam horizont nije tematiziran. Nikad u obilnom Marxovom i Engelsovom opusu praksa kao praksa ili *bit* prakse, nije bila pitanje. Naprotiv, ona je bila baš ono kao što su je oni nazvali: samoizvjesnošću, samorazumijevanjem, sporazumijevanjem sa samim sobom, sagledavanjem svjetla koje je osvijetlilo svu mogućnost akcije i svu mogućnost misli.

Smjesta pada u oči da, nasuprot tradicionalnim teorijama istine, koje ovu vezu uz sud koji se ovako ili onako odnosi spram stvari, koje, dakle, mjesto istine nalaze u izjavi (iskazu) – ovdje je riječ o istini koja je jednim »ist es«, jednim »to jest« protumačena i ujedno nazvana zbiljom i moći, ovostranošću mišljenja. Očigledno je riječ o »istini« na koju nismo navikli, polazeći od različito orijentiranih spoznajnih teorija, ali za koju i nemamo presedana ni u kakvim drugim filozofijskim disciplinama ili pred-

¹ Usp. *I. ad Feuerbach*, MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 5–7; Engelsova verzija (1888), l. c., str. 533–535.

refleksionom razumijevanju, osim, ukoliko ovo istinito i istinsko ne shvatimo kao metaforički izraz za nešto drugo, kao na primjer: »istinski« novac za pravi novac. U Marxa, međutim, nije riječ o metafori. Riječ je o onome što omogućuje kako teorijsko mišljenje tako i praktičko djelovanje u užem smislu, i što obojem – i teoriji i praksi u užem smislu – podaje zbilju, moć i ovostranost. Očigledno je riječ o nečemu o čemu sve poznato nam, u ovako i onako artikuliranom svijetu, već unaprijed zavisi. Očigledno je riječ o onom trećem koje omogućuje ono oboje čemu prethodi. To treće, ponajprije, nije ni samo sobom svojstvo stvari ni, isto tako, karakter suda, izjava ili iskaza. To treće imenuje Marx »Praksom«.

»Praksa« se nalazi u sklopu njegova mišljenja baš tamo gdje se u srednjem vijeku nalazio jamac za *adaequatio rei et intellectus: verocitas dei*, istinoljubivost božja. Točno na istom mjestu nalazi se praksa na kojem je u Grka bila *a-letheia* svega što jest, po sebi i o sebi, s imenima kao što su *logos* i *physis* i *kosmos*, prije nego se praksa ograničuje na samo praktično, u smislu političkog, ekonomijskog i etičkog, a istina na jedno svojstvo izjave koja se konstituira preko *homoiosis*, preko slaganja s *ta pragmata*.

Tako, na kraju metafizike nalazimo u ovoj formuli druge teze, lapidarno izrečenoj, obnovu čitavog početka metafiziciranja, i to u okviru novovjekovnog filozofiranja koje je jednoznačno određeno time što sve što jest, i samo jest toga jest, razumije od subjekta na ovamo; ili u Hegelovoj klasičnoj formuli – od subjekta-supstancije.

Što je zapravo *Praxis*? *Praxis* je iz tradicije njemačkog idealizma i Leibniza, obogaćujući je, mišljen *appetitus*, *Wille*, dinamički moment svega bivanja, po kojem ništa nije stalno i sve je vrijedno da bude prevladano, i sve se samo tako održava da se u postavljanju ujedno nadmašuje. Ali, *appetitus*, volja za čim? Praksa se u Marxa, u okviru navedenog dokumenta javlja u trećoj tezi, s karakterističnim adjektivom, kao »revolucionarna« praksa. Što on, međutim, pod »revolucijom« razumije može se vidjeti iz jedanaeste teze gdje je riječ o *Veränderung*, promjeni ili, točnije, preinaci svijeta.

»Revolucija« nije povratak na nešto; »revolucija« je beskrajna, ničim zadržana transformacija svega što jest prema ciljevima koji – ostavimo sad to pitanje u neutralnom – mogu biti ili imanentni ili transcendentni samoj transformaciji. Ovako »revolucionarno« i preko preinake shvaćena praksa pokazuje o kojoj je praksi riječ. Kao transformacija, u paradigmatičkom smislu, važi ne samo za klasičnu političku ekonomiju nego, jednako tako, i za kraj klasičnog idealizma i njegovo dovršavanje, djelatnost, čin poblize određen kao *rad*: ona nečuvena, ona čudovišna moć negativnog koja djeluje u okviru totaliteta, uspostavljaajući taj totalitet i istodobno ništeći svaki njegov moment kao prelazan i prolazan, ta negativnost je kod Hegela označena kao *Arbeit des Begriffs*.

»Pojam« radeći uspostavlja sebe u totalitetu i time u svojoj istini, jer istina jest cjelina. Riječ je, dakle, o praksi, o praksi rada, i to u smislu genitivus subiectivus i genitivus obiectivus, o praksi koja daje da se rad zbiva, koja je takoreći *energeia*, realiziranje i aktualiziranje rada, i ujedno o radu koji prakticira, koji je subjekt te prakse i koji jest utoliko sam, daleko od toga da bude samo upućen na vanjsku neku actualitas i *energeiu*, svoja *energeia*, svoja actualitas – radenje i urađivanje rada.

Ovo dvojstvo, izraženo preko genitivus subiectivus i genitivus obiectivus, pokazuje unutarnju napetost svih samopromjena, svih samopreinaka

rada. Time je dinamički karakter svega rada sačuvan. Rad, pak, metafizički uzet, ne u smislu jedne specijalne ergologije ili pak nekakve sociologije rada ili psihologije rada i slično – jest isto što i moć. U theta knjizi Aristotelove *Metafizike*, gdje je riječ o ključnim pojmovima sveg filozofiranja – o *dynamis*, *energeia*, *enteleheia* – primjeri na kojima se ilustriraju ti pojmovi uzeti su iz oblasti rada. Sama riječ je već ona koja na to upućuje, jer *en-ergeia*, *ergon* itd. jesu »rad«. S druge strane, poznata historijsko-filozofijska klasifikacija Aristotelovog nazora kao »organologijskog« (npr. K. Schilling), ne cilja ninašto biologijsko, jer »organon« u pravom smislu i nije ništa biologijsko, nego upravo oruđe, i to takvo s kojim se postiže odgovarajući radni efekt.

Čitava Aristotelova *Metafizika*, iako još uvijek u strogom, nikako slučajnom lučenju *theoria*, *poiesis* i *praxis*, ostaje u okviru fundamentalnog svjetovnog projekt rada, projekta koji se preko Hegelove *filozofije* rada, obratom k ovostranosti »realizira« u Marxovoj *općoj ergologiji* ili *tehnologiji* rada.

»Moć« – to znači, prvo, mogućnost koja omogućuje, tj. na rad i radenje napeto sabire i za njega sprema (*dynamis*), drugo, radenje kao očitovanje samog rada – rad na djelu (*en-ergeia*) i, treće, urađivanje kao prisebnost i zaokruženost radenja u sebi i tako upotpunjavanje u konačnoj svrsi (*enteleheia*).

Obrtanje tradicije u Marxa, čitav taj proces koji je on nazvao »ozbiljenjem filozofije« i »ukidanjem filozofije«, sastoji se u tome što se s praksom rada ukida razlikovanje »bitnog svijeta« i »pojavnog svijeta«. Onaj metafizički svijet oličen u »bogu« je mrtav, pa Nietzscheova formula *Gott ist tot* nalazi odgovarajuću formulaciju u četvrtoj tezi spomenutog dokumenta, gdje je riječ o tome da se ovo »nebesko carstvo« destruiru – a Feuerbach je već pokazao da se ono svodi na »ovostrano carstvo«, no, po Marxu, njegov nedostatak je da u ovostranosti nije našao odlučujuće principe protuslovlja iz kojih bi se ona mogla teorijski i praktički uništiti (*Vernichten*); Engels to u svojoj redakciji dokumenta eufemizira, time što kaže da je riječ samo o *Veränderung*, dok originalni tekst glasi: *vernichten, ne verändern*.

Ukida se, dakle, razlikovanje »bitnog svijeta« i »pojavnog«, onoga što doista jest, što ima u sebi svoj vlastiti sastoj i postojanje, i onog što se samo čini da jest i vječno je bivanje, promjena, *me on* – time što se bitni svijet dovodi u pojavni, a ovaj – ne ostajući puko tjelesno osjetilan kao kod Feuerbacha, naprosto promjenljiv, naprosto ovdje dan za *Wahrnehmung*, za percepciju – sam se podvrgava mijenjanju po kriterijima koji su dobiveni iz »pravog svijeta«, tj. mjereći ovaj ovdje svijet, kritički ga ocjenjujući prema biti koju je otkrila metafizika, ali tako da se u tom kritičkom djelovanju samo-revolucionarno ukida puka metafizička teorija i samo osjetilno-tjelesna, u pojavnom i promjenljivom djelujuća praksa, te se oboje zajedno pretvara u samu pravu praksu koja je s onu stranu razlike teorije i prakse te im prethodi.

Svaka je teorija već uvijek praktička, svaka je praksa već uvijek teorijska. Ova uvjeravanja nisu dostatna da vidimo tko je »subjekt« čitavog tog odnosa jer ostaju u relaciji uzajamnog djelovanja. Ono što doista jest, ono što omogućuje i jedno i drugo, i teoriju u užem smislu i praksu u užem smislu, jest Praksa sama, kojoj je svojstveno to da je u sebi ukinula, sačuvala, uzdigla i *theoria* i *poiesis* i *praxis*, u užem smislu.

Ovako reducirajući metafizički svijet na osjetilni, a osjetilni praktički revolucionirajući, *ostvaruje* se metafizika, prestajući da bude bavljenje nečim što je ono-svjetsko i postajući ovo-svjetskom Praksom. To je ona Diesseitigkeit, ovostranost te misli, koja je po rangu izjednačena s Wirklichkeit i s Macht.

Praksa rada je bit svega, temeljni karakter bića, tj. uradaka u cjelini radnog svijeta, moć koja je sve omogućila da bude što jest i u potpunosti svoje biti da bude takvo kakvo već uvijek jest. No što je *bit* prakse? To pitanje Marx sebi ne postavlja. Najviše što o praksi zna jest to da je ona »sam slobodni, nezakočeni, progresivni i univerzalni razvoj proizvodnih snaga«, da je, dakle, »igra tjelesnih i duhovnih snaga« radnika². To kaže on, koji se inače, nasuprot Fourieru, tako oštro ogradio od toga da rad shvati kao igru. U *Kapitalu I* upotrebljena riječ »Igra« ima svoje strogo značenje. Riječ je, naime, o tome da je Praksa ta koja sve utemeljuje, te se i ne može pitati, zapravo ni postaviti pitanje: zašto Praksa? ta praksa sama jest bez biti, sama je bez temelja, ukoliko takvu bit i takav temelj ne bi opet mogla reducirati na nešto praktičko: pitanje *podrijetla* prakse ne može se postaviti u obzoru prakse. A baš na ovo podrijetlo prakse, na bit prakse, smjera pitanje o moći i čovječnosti, kada smo ga ovdje postavili intendirajući ne tek nadmašivanje metafizike nego, prije svega, oslobođenje od nje radi otvaranja predjela povijesne slobode.

Kao praksa rada, opći karakter svakog bića bio bi, međutim, prepušten neprestanom preinačavanju i transformiranju, ne imajući u sebi svoju postojanost i stalnost, ne imajući u sebi svoju realiziranu filozofijsku dimenziju.

Marx to dobro zna. Ostajući u horizontu prakse rada, postavlja on pitanje, ne više: što je praksa? ili čak: zašto praksa? nego *kako se praksa*, jednom u svojoj čistoći i punini uspostavljena, a to je povijesni akt »komunističke revolucije«, *odvija, razvija, dovija*, neprestano bivajući, tj. nadmašivajući se, a ipak u tom nadmašivanju *postavljajući se neprestano, bezuvjetno, apsolutno*.

Dovršavanje metafizike, realizacija metafizike, dakle, nije samo u tome da se, reduktivno, »pravo carstvo« svede na »ovostranost«, na »zbilju«, ukoliko na moć prakse, na praksu rada, nego i da se praksa rada shvati tako da je ona zapravo osiguravanje stabilnosti, perzistencije svega što jest u svijetu bivanja, i da joj je tendencija da kao praksa tako dugo funkcionira i sebe nadmašuje dok nije ono posljednje postignuto, da, naime, u uradcima rada na djelu bude sam rad, tj. kad je praksa postavljena apsolutno. Proces tog apsolutnog postavljanja prakse rada ili produkcije shvaća Marx u svojoj historijskoj koncepciji revolucije kao pitanje prijelaza od dosadašnje povijesti (bisherige Geschichte) u *pravu* povijest.

Ako je sva dosadašnja povijest bila određena odnosima među ljudima na bazi nivoa produktivnih snaga, koji odosi među ljudima ponašali su se kao samostalne sile – s ukidanjem, radikalnim ukidanjem ekonomijske sfere, tj. međuljudskih odnosa u procesu proizvodnje, koji su imali privid stvari i nečega čovjeku tuđeg – sve je na tome da praksa rada iz sebe postavlja svoje ciljeve i da se u svakom momentu brine da se ništa ne otme tom cilju, da ništa ne nestane iz okvira, oblasti njene djelatnosti.

² Usp. *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–58*, Dietz, Berlin, 1953, str. 438, v. str. 387; drugi citat: *Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin, 1962, str. 193.

Stabilitet u promjeni, u preinaci, u transformaciji, koju donosi sobom praksa rada, osiguran je *znanstvenim* karakterom povijesti. To nije povijest koja bi, između ostaloga, imala i tako nešto u svom krilu kao što je znanost, nego to je povijest koja izvire iz znanosti. Samo kao »planirana povijest«, u najstrožem smislu riječi, ne u užem smislu planiranja kako se ono postavlja u okviru ekonomijskih ili socioloških refleksija, *znanost* je unaprijed ocrтана mogućnost svakog aktualnog prakticiranja, koja garantira *stalnost* u promjeni. Ta stalnost u promjeni ima pak, sa svoje strane, tendenciju da promjenu učini suvišnom. Dinamičnost onoga *appetitus, volje* koja radi u praksi rada, dovodi sebe u pitanje time što se kao izvor stalnosti, kao osiguranje onoga što jest, postavlja znanost.

Znanstvena povijest jest analogon Nietzscheovom Vječnom vraćanju jednakog, kao što je praksa rada analogon Nietzscheovoj Volji za moć.

Van svoje diobe, rad je, dakle, moć koja je svemu nadređena; sve joj je podređeno, te je ona sam red, ordo stvari koji vladajući određuje vladanje i ponašanje svega i svačije. To je razlog zašto Marx u svojim predradnjama za *Kapital*, u poznatim *Grundrisse*³, suprotstavljajući se Fourieru, kaže da rad ne može postati igra, razumijevajući igru kao nešto neozbiljno, spram krajnje ozbiljnosti rada kao moći. Igra moći koja sve utemeljuje, ostajući sama bez temelja nije, dakle, istoznačna s onom igrom spram koje se Marx u svojim *Grundrisse* negativno odnosi. Igra moći je u aspektu biti čovjeka, »igra ljudskih snaga«, ljudska praksa, koja odgovara otvorenosti bitka, samoj Praksi kao bitnoj igri. Ali, i ta dvoznačna upotreba termina – igra kao puka igra, kao samo igra, i igra kao ujedno određenje biti svega što jest – to dvojstvo govori, kao i Marxovo dvojstvo humanog i praktičnog, koji se neprestano nadigravaju, jer je humano po praksi, a praksa je po humanom, o onoj određenoj metafizičkoj individuaciji, kojoj sam pripada, naime prijelazu iz filozofije u postfilozofiju – od filozofije u »realiziranu« filozofiju. Taj se prijelaz može sa svoje strane odigrati samo filozofijski. Filozofijski izraz za taj prijelaz jest residuum spekulativne subjektivnosti, nazvan »humanizmom«. Stoga unutarnja granica onog bitnog Marxovog uvida, naime, *produkcije kao takve i sebe radi*, one tehnologije i ergologije biva prikrivena i nadomještena »humanizmom« i primatom međuljudskih odnosa kao navlaštenom Marxovom temom.

Na odgovarajućem mjestu *Grundrisse*⁴ Marx kaže: »Slobodno vrijeme koje je kako vrijeme za dokolicu, tako i vrijeme za višu djelatnost – svog je posjednika prirodno pretvorilo u drugi subjekt, pa on onda kao taj drugi subjekt i stupa u neposredni proces produkcije. Ovaj je ujedno disciplina, promatrano u odnosu na čovjeka koji nastaje, kao i vršenje i izvježbavanje (Ausübung), eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka i sebe opredmećujuća znanost, promatrano u odnosu na nastalog čovjeka«. Sfera posljednje discipline za čovjeka, ovako shvaćenog u okviru prakse rada, jest tzv. »viša djelatnost«, ona djelatnost koja se vrši u okviru »slobodnog vremena« ili kao što će na drugom jednom mjestu u *Kapitalu III* reći: »djelatnost u carstvu slobode«⁵.

Iz nje dolazi »disciplina« koja svaki put određuje kao što će i kako će

³ L. c., str. 599, usp. str. 505.

⁴ L. c., str. 599, usp. 593–594, 439, 305 i passim.

⁵ MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, str. 828.

čovjek bitno nastupiti, te isto tako, što će i kako će nastupiti u svojim socijalnim, političkim, organizacijskim i drugim relacijama.

Ovo Marxovo razlikovanje neposrednog procesa produkcije, s jedne strane, i više djelatnosti, s druge strane, radnog vremena, s jedne strane, i slobodnog vremena, s druge strane, carstva nužnosti i carstva slobode, pokazuje dvojaki karakter – bitka kao moći, shvaćenog esencijalno i egzistencijalno kao praksa rada u znanstvenoj povijesti. Viša djelatnost je paradigmatički sadržana u tzv. znanstvenoj djelatnosti. Materijalna djelatnost i nije ništa drugo nego eksperimentalna znanost, jedan termin koji se javlja već u *Pariškim rukopisima* (1844), gdje je riječ o eksperimentiranju i o industriji kao o pravom poprištu ispitivanja biti čovjeka – antropologiji; »tajna« psihologije, antropologije itd. jest industrija.⁶

Neprestani proces sebe nadmašujućeg produciranja, *produkcije radi produkcije*, kako kaže u drugoj knjizi *Teorija o višku vrijednosti*⁷, održava se u stabilnosti putem »više djelatnosti«. Uzajamno djelovanje »više djelatnosti« i »materijalne produkcije« održava svijet rada kao svijet moći. To je moć u mnogo fundamentalnijem smislu nego što su to sila, nasilje i svi njihovi derivati, kojima se svakodnevno, predznanstveno iskustvo i sama znanost bave, računajući nekako svaki put već s tim da su Moć i njena Čovječnost neproblematički pretpostavljene, kad se govori o ovom ili onom ljudskom fenomenu ili kad se govori o različitim oblicima faktičke moći. Ovo što je tu svaki put pretpostavljeno je ono što Marx inače anticipira u zbivanju načina produkcije koji će slijediti nakon prethistorije, pretpovijesti vezane za »antagonističke« odnose među ljudima koji se temelje na fundamentalnoj diobi rada i utoliko predstavljaju granicu za puno etabliranje »biti« svega što jest u »realitetu«.

Pretpostavka prepoznavanja odlučujućeg u Marxovoj misli jest u tome da se objasni koliko humanističko-antropološki horizont svih njegovih izvođenja priječi da se vidi o čemu je u biti riječ: njemu je zapravo stalo do *nesmetanog punog razvitka proizvodnih snaga*, koje jednom na sebe postavljene sve to više dobivaju karakter znanstvenoga rada, radne znanosti. Za ovakav rad slutio je on perspektivu već 1857/58, kad je predvidio automaciju i kad je za čovjeka navijestio ulogu čuvara i regulatora osamostaljenog procesa rada⁸.

Kad je riječ o radu u metafizičkom smislu riječi, taj rad je puno bliži znanstvenom radu u okviru jedne apsolutne sistematike Hegelovog tipa nego radu u manualnom smislu. Ali, prava formula nije čak ni u analogiji s Hegelovom metafizikom. Znanstveni rad je puno više nego ono što smo navikli da gledamo kao znanost. To nije više teorija koja prethodi praksi radi nje, nego to je praksa koja je neposredno prožeta teorijom, ali se teorija pritom bitno modificirala. Od kontemplacije i mišljenja na nešto drugo nego što je sama, postala je ona oblik ustrojstva prakse same, organizacije prakse same, njenog organiziranog, dobrog i racionalnog funkcioniranja, tj. na kraju, računanja, i to računanja po strogoj shemi kalkila, a ne više refleksije, vaganja, odmjeravanja, intuitivnog momenta i emocionalnog »stava«. Subjekt toga mišljenja, međutim – i to je odlučno pitanje, *nije* čovjek sam. Kolikogod se Marxu činilo da je svjetska povijest u stvari

tvorenje čovjeka samog pomoću njegovoga rada⁹, Engels je to radikalnije formulirao kad je rekao da je rad *stvorio* čovjeka, u jednom spisu koji naoko, naravno, nema nikakve metafizičke pretenzije¹⁰. Doista u strogom smislu, rad je taj koji je stvorio čovjeka, jer rad nije atribut čovjeka koji bi već bez rada nekako egzistirao; *čovjek jest po radu*. Tako se rad, u smislu prakse rada i znanstvene povijesti, javlja kao supstancija-subjekt postmetafizičkog razdoblja. Drugim riječima, nesmetanom razvoju *produkcije radi produkcije* ne može se više suprotstaviti nikakva interproduktivna ili unutarstvjska sila. Sasvim drugačija revolucija od one koja mijenja odnose među ljudima potrebna je da bi se ovako nešto uopće promislilo. Ta revolucija može, međutim, početi samo od onoga što se za Marxa otvorilo u navedenom izvornom dokumentu od dimenzije prakse same, ali uz pretpostavku da se više ne pitamo kako praksa funkcionira, nego: *što je uopće praksa?* Pitanje o biti prakse nadmašuje filozofiju i njenu realizaciju. Tek s njim se raščičava da praksa nije izvor povijesti, nego da je sama tek *jedan* povijesni učinak, *jedna* povijesna odluka, i da nije svagda bilo i da neće svagda biti *ovakvog* tipa povijesnog su-odnošenja svega što jest, koje je dosad jednoznačno odredilo i karakter apsoluta, i karakter kozmosa, i karakter čovjeka, i karakter mišljenja.

Metafizika rada u realizaciji *nije* otkriće nove zgrade u djelu, nego dovršavanje jednog starog puta koji nas bezuvjetno, neophodno stavlja pred pitanje da promislimo: nije li moguće *drugačije* živjeti nego u vidu prakse rada kao znanstvene povijesti?

⁶ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 542–54.

⁷ MEW 26.2, Dietz, Berlin, 1967, str. 111.

⁸ *Grundrisse*, I. c., str. 592.

⁹ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 546. Ni M. Heidegger, koji je za razumijevanje povijesnog položaja Marxove misli s nekoliko značajnih opaski učinio više nego svesci promarksističke, antimarksističke, marksološkijske literature, ne razlučuje antropološki (u strogom smislu: socio-logijski) i ergo-logijski moment u Marxa (usp. M. H., »Grundsätze des Denkens«, *Jahrb. f. Psych. u. Psychother.*, 6. Jg., Freiburg u. München, 1958, str. 40–41; *Martin Heidegger im Gespräch*, ed. Wissler, Alber, Freiburg, München, 1969, str. 68). Vidi ova knjiga, str. 249–253.

¹⁰ *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* (1876), MEW 20, Dietz, Berlin, 1962, str. 444 i sl.

»Praksa rada kao znanstvena povijest«

Što znači naslov »Praksa rada kao znanstvena povijest«?

Što je »praksa«?

Što je »rad«?

Što znači »znanstvena«?

Što je »povijest«?

Što, naposljetku, u ovom naslovu i njegovu kontekstu znači rječica »kao«?

»Praksa« je mišljena u najširem smislu riječi koje nosi od grč. riječi *pratein*, što se obično leksički prevodi kao djelovati, djelovanje (uz ostala moguća značenja). Utoliko se praksa, u tom širem smislu, razlikuje od prakse u užem smislu koja se odnosi na međuljudske odnose, bilo u socijalno-političkom, etičkom, ekonomijskom ili u retoričkom aspektu. Još je uža upotreba prakse kao djelovanja u grčkoj riječi *poiesis*, koja uključuje značenje tehničkog znanja o onome što se može spraviti i planirati; *poiesis* u smislu pro-izvođenja (od latinski: *productio*) nečega što kao konačni rezultat jest izvan djelatnosti. Dok je praksa u užem smislu riječi nešto što svoju svrhu nalazi u samoj djelatnosti, *poiesis* je takav oblik prakse koji svoju svrhu nalazi u nečemu drugom izvan djelatnosti, u proizvodu (ma koje vrste). Dok, dakle, pod *poiesis* razumijemo umjetno, tehničko, umjetničko djelovanje, pod praksom u užem smislu – međuljudske odnose u nabrojanim aspektima, dotle *pod praksom u širem smislu razumijemo svaku djelatnost* (zato, primjerice, Aristotel može reći da je teorija – *theoria*, najviši oblik prakse).

Pod »radom« razumijemo rađenje, predmet rada, sredstva i proizvod rada. Akt rađenja, djelanja je vezan uz način na koji se radi uz sredstvo (u najširem smislu te riječi) kojim se obrađuje predmet rada. U tom smislu svako planiranje, svaki svjesni projekt koji prethodi aktu, rađenju, koji dakle daje formu predmeta rada kao materijali – jest instrumentalne naravi.

Što bi sad imala značiti sintagma »praksa rada«? Ova sintagma znači *da se rad zbiva, da rad jest tako da se u četiri svoja konstitutivna momenta očituje kao djelovanje*. Ovaj moment bitka rada se naziva *praksom rada*. Pitanje je: kako ta praksa dolazi do svoga ispunjenja, do onoga djelovnog, energetskog po kojemu je drugi dio naslova – *znanstvena povijest*?

S tim smo anticipirali značenje ovog »kao«. »Kao« je eksplikativni »kao« – kako bitak rada doista jest.

»Znanost« (a otuda onda i pridjev znanstveni, a, o) jest naš (a adekvatno je tome i na drugim jezicima) prijevod grčke riječi *episteme*. Riječ *episteme* dolazi od prefiksa *epi* ili *ep* i glagola *histemi*, što znači stoji. Svaka znanost kao znanost nije samo istraživanje predmeta, nego je takav *pri-stoj*

uz nešto, u kojem pri-stoji ono na što se on odnosi adekvatno, primjereno odgovara. Utoliko je konstruktivni moment svake znanosti da se u neprestanom provjeravanju razračunava sa svojim tezama, hipotezama, teoremima i sl, kao s istinitim ili neistinitim. Znanost kao znanost teži istinitom znanju o onome što jest. Suprotno od znanosti jest ono, što ne samo nije istinito, nego u sebi ne može nositi nikakav karakter, makar i znanstvene zablude. To sasvim suprotno od znanosti kao smislene strukture, kao smislenost pri-stoja i pri-stupa onome što jest, jest kaotički, iracionalni moment. Svaka znanost, ne samo što istražuje nešto, ne samo da se odnosi spram nečega, ne samo da joj je stalo do istine, nego i ono što jest uređuje tako da tek u uređenosti nalazi svoju posljednju satisfakciju i svoje posljednje zadovoljenje: situirana je tek u kozmosu. Znanost koja bi se odnosila na kaos ne bi mogla biti znanost; supozicija znanosti jest da ono na što se ona odnosi na neki način jest, kosmos, a ne kaos. I znanost je, naravno, jedna vrst prakse, jedna vrst djelatnosti, i to ne obične, među ostalim djelatnostima, nego one djelatnosti koja s obzirom na rad ima paradigmatički karakter. U strogom smislu riječi, s onu stranu podjele intelektualnog i manualnog rada, teorije i prakse, subjekta i objekta, *rad sa svoja četiri konstitutivna momenta*, ne samo u jedinstvu nego u zbiljskom *identitetu* ta četiri svoja momenta, *jest znanstveni rad – rad znanosti*.

To, naravno, nije nikakva spekulativna dedukcija. Danas je mjerodavni rad onaj koji se odvija na tzv. visokom tehnolozijskom nivou; paradigmatički oblik rada nije više tzv. manualni rad, nego, gledano u ekonomijskom aspektu, visokokvalificirani i kvalificirani rad, tj. takav rad koji se ne odvija u golom trošenju radne snage, nego u smislenom i brižnom obavljanju proizvodnih zadataka. Ovo *brižno* obavljanje nije ovdje slučajno rečeno; sam rad (za razliku od riječi *rabota* ili *trud*, ili njemačke riječi *arbeit*, ili latinske riječi *labor*) ne znači nikakav napor. Raditi, u prvobitnom značenju (dakle, i etimologijski i semantički) *znači brinuti se oko nečega*. (Do danas se to sačuvalo u takvim obratima kao »radim na tome«, »radim oko toga« – kroz taj i takav način izražavanja ne govori trud koji ulažem u tu djelatnost, nego briga oko stvari koju postizem tom djelatnošću.)

»Povijest« – riječ dolazi kao i grčka riječ *historija* i znači ono što znamo po prethodnom znanju (u tom smislu se, primjerice, o čovjeku koji mnogo toga zna govori kao o polihistoru: onaj koji poznaje stvari, odnosi se, u doslovnom smislu riječi, po znanju k predmetu). Povijest u tom primarnom aspektu jest *ono što je po vijesti*. »Vijest« je isti korijen kao i »ved« (naime onaj »ije« je »jat« koji se jedanput čita kao »ije«, a drugi put kao »e«; primjerice, slovenski se znanosti nazivaju »vede«). To je isti korijen kao i u riječi »vidjetik«, a vidjeti nije ponajprije dobiveno iz optičke sfere, od oka kao jednoga osjetila, nego »vid« ili »ved« je u svim indoevropskim jezicima u grčkom vezano uz glagol *oida* – znati. Otuda govorimo da onaj koji nešto zna ima *uvid* u to. To je prvi sloj riječi povijest: ono što je bilo i prošlo treba sad za svijest obnoviti, a to možemo na osnovi dokumenata, na osnovi istraživanja – pripadaju li ti dokumenti, ta data, te datosti, te danosti sferi literarnoj ili sferi tzv. materijalne kulture? (Primjerice, u arheologiji se govori o brončanom dobu ili o različitim kamenim dobima; taj naziv dolazi od toga što su data na kojim se vrši rekonstrukcija podataka o tome dobu, razdoblju, kamena odnosno brončana. Naravno, sa pisanom poviješću pretežni dokumenti jesu literarne naravi: od zapisa i memoara do različitih političkih i drugih dokumenata.)

Tako shvaćena povijest ima određenu temporalnu strukturu u kojoj *predominira* dimenzija ili ekstaza *prošlosti*. Povijest je ono što je prošlo i oni koji bi htjeli govoriti o nečemu što je danas za nas značajno, govore da drugi bježe u historizam ili historicizam, a oni su, pak, zastupnici aktualnog gledanja i čini. Ima, međutim, jedna sintagma, čudna, koja se zove »*suvremena povijest*«. Ako je *suvremena*, ako se direktno nas tiče, zar tu može *predominirati* dimenzija ili ekstaza *prošlosti*? No tu nepriliku historija kao posebna znanost ne može riješiti. Ona zna da ono što se dogodilo prije pet ili šest godina ima sigurno neposrednog utjecaja na ono što možemo danas ili sutra pročitati kao novi događaj u novinama. Spada li to pak u povijest ili ne? Je li »*suvremena povijest*« uopće moguća ako je dominacija ekstaze ili dimenzija *prošlosti*, ta temporalna dimenzija, *predominantna* uopće?

Ono što je prošlo, to više nije. Ali »*suvremena povijest*« valjda još na neki način jest, i to tako da određuje i naše misli i naše čine. Sa sintagmom »*suvremena povijest*«, na granici smo historije kao posebne znanosti; to je ono što nadilazi historiju kao posebnu znanost. A kamo to spada? Pa, ako to vrijedi za ovaj sklop pitanja koji je vezan uz »*suvremenu povijest*«, uz tu sintagmu, uz taj okvir, ne vrijedi li to na neki način i za čitavu povijest?, to je povijest uopće kao posebna znanost. Može li ona sebi dati računa: 1) o svojoj vlastitoj temporalnoj strukturi; 2) o granicama svoje predmetnosti?

Može li ona uopće reći što je to, *de facto*, zbivanje koje nazivamo *poviješću*? Kamo spada to pitanje? Očigledno ne u posebnu znanost *povijesti*. Time smo na putu jednog drugog pojma *povijesti*, za koji, primjerice u slovenskom jeziku postoji daleko bolja riječ nego u našem: riječ »*zgodovina*«, ono što se zgodilo, što se dogodilo. Semantički, ne etimologijski, ta je riječ ista kao i njemačka riječ »*geschichte*«, što dolazi od glagola »*geschehen*«, događati se, zbivati se. (Dok svi romanski jezici, pa i oni jezici koji su svoje apstraktne pojmove dobili iz romanskog, kao što je primjerice u engleskom svo leksičko blago koje se tiče iole apstraktnijih pojmova *normanskobretanjskog* porijekla; engleski jezik svoju misao izražava pomoću riječi porijekla, koje nije *anglosaksonsko*, nego je *romansko* – bilo u direktnoj vezi s *latinicom*, bilo preko *francuskoga*, *normanskoga*, *bretanjskog*.)

U nedostatku primjerene riječi (kao što je slovenska »*zgodovina*«) mi razlikujemo između »*povijesti*« i »*historije*«. Pod »*historijom*« razlikujemo ovu posebnu znanost koja je temporalno orijentirana na kategoriju *prošlosti* i koja izvješćuje o onomu što je bilo i prošlo.

Koordinatni sustav (ili parametrički sustav) kojim se takva znanost služi jest *kronologija*. Historičar kao da gubi tlo pod nogama kad ne može navesti datume; ono za što nema pokrića, to kao da i nije bilo. Da je prvi svjetski rat trajao od 1914–1918. godine za njega je dovoljno omeđena tematika prvog svjetskog rata. Ovako omeđenu tematiku može onda ispuniti sadržajima koji se opet daju prema bitkama, prema političkim aktima, prema diplomatskim potezima, prema savezima, prema raspadanju tih saveza, prema pristupanju jedne zemlje ovom ili onom savezu, prema revolucijama koje se popratno zbivaju itd, itd, obraditi tematiku materijalno, ali formalni okvir je dobiven *kronologijski*. Interesantna je u tom pogledu ova začudna historijska sintagma »*suvremena povijest*«! Listujući knjige koje su tematici što je ta sintagma pokriva posvećene, vide se najrazličitije *kronologijske* granice (kojima se omeđuje tematika *suvremene povijesti*). S vlastitom egzaktnošću, koja je primjerena mogućnosti jedne

znanosti, ta znanost sama sebe dovodi u nepriliku. Što uopće može, kao granica, omeđiti jedna *kronologija*?

Uzmimo drugi primjer, recimo povijest filozofije kao posebnu znanost (ne kao filozofiju, nego kao posebnu znanost, kao što postoji povijest umjetnosti, povijest religije, povijest prava, povijest države itd.) – što tu *kronologija* znači? Što tu znači orijentirati se prema *kronos*, tj. vrijeme u smislu jednog niza »*sada*« koji su prošli, koji su svi iščezli u *prošlosti*? Primjer: Platon nam je *kronologijski* gledano dalek, 2300 godina nas dijeli od njega, ali kad god padne riječ »*ideja*«, čak u kolokvijalnom, običnom govoru, nešto od Platona za nas »*aktualno*« govori. Ali, pojam »*aktualnoga*« je pojam iz neprilike isto kao i pojam »*suvremena povijest*«.

Što je to *aktualno*? *Aktualno* je ono što je *sada*, što je u aktu, što je činitelj momenta; ono što je *de facto*, *sad*. U *aktualnom* govori jedna druga dimenzija *temporalnosti* – *sadašnjost*, ono što je *sada* na djelu. Da li »*suvremena povijest*« koja se inače orijentira prema mogućnosti svoje *znanosti*, sebe kao *znanosti*, na *prošlost*, ne operira s nekavim derivatom *temporalne* dimenzije *sadašnjosti*? No kako to izgleda sa »*sadašnjošću*«, što je »*sadašnjost*«? Da li ovo što je *sad* učinjeno, *sad rečeno*? Da li ono što se jučer dogodilo, a još nije svima poznato? Da li je ono *aktualno* što svi znaju? Da li su nam sredstva *masovnih komunikacija* približila *trenutak sadašnjosti*?

Taj trenutak je isto tako podložan *prolaženju* i dok ja ovo govorim, *kronologija* teče, i već je ono što *sad* kažem – *prošlo*. (Da uzmemo sliku jednoga od učenika *Heraklitovih*: ne možeš dvaput stati u istu rijeku, pa ni jedanput, jer dok si stao rijeka se već izmijenila.)

Usput rečeno, novi vijek s pravom nosi to ime jer je neprestano zauzet oko toga da u *aktualnom trenutku* dohvati *novum*, ono što je *ново*, a to neprestano bježi, jer svako *sad* *ново* nije *ново*, zamijenjeno je s onim *sad* koje još nije i koje je, kad nastupi, već moment *prošlosti*. I to neprestano hvatanje u prazno, nedohvatno u svojoj *novosti*, pokazuje da *kronologijski* aspekt kao *konstitutivni* *temporalni* aspekt s *predominacijom* *dimenzije* *prošlosti* *gubi* neprestano ono što se doista zbiva.

No to što se doista zbiva mi, zbog nemogućnosti našega jezika, nazivamo *poviješću*, dok ono što prelazi kao *kronologijski* orijentirano, s *kronologijskim* parametrima, nazivamo *historijom*: *zbivanje i svijest o zbivanju*; *zbivanje* nazivamo *poviješću*, a *svijest o zbivanju* *historijom*. To je posve uvjetna upotreba termina. Bilo bi dobro kad bismo imali kakvu bolju riječ. Ali nije slučajno da je upravo ta riječ, bilo u grčkom obliku – *historija*, bilo u *novogrčkom* obliku – *istorija*, postala ona koja pokriva stanje stvari. Ono što je *prolazno*, *promjenjivo*, nema u sebi snage da se svojoj *predominaciji* *prošlosti* otme. (Otuda se mnogi problemi, u *sociologiji*, *filozofiji*, *politici*, u različitim oblastima, na različitim područjima života, nazivaju *prošlim* problemima; *generacijski* problemi, *problemi* *prošle* *generacije*.) Čitava ta zbrka proizlazi iz toga što ljudi dok jesu, a jesu kao konačna bića, nisu *svjesni* da se *zbivaju* i da se *događaju* (nego misle tako poput *Epikurova* mudraca: »*dok sam ja tu, smrti nema, a kad smrt nastupi, nema mene*«; prema tome, ne moram se bojati onoga što je bilo *prošlo*, jer ja u tome nisam sudjelovao, a ne trebam se bojati ni onoga što dolazi, jer tada mene neće biti).

Čitav kompleks *historije* kao *znanosti* počiva na *egzistencijalnom strahu* od predstojeće smrti. Samo onaj koji može prihvatiti svoju konačnost, svoju

smrtnost i ništavnost može razumjeti tako nešto kao što je to *zbivanje*. Ako *ništa* iščezne iz *zbivanja*, onda su događanje i *zbivanje* postali jedna benigna zgoda, onda je povijest postala pripovijest (kao što je to u većini tzv. povijesnih knjiga). Što sad uopće može značiti naslov »Praksa rada kao znanstvena povijest«? To znači da *rad jest tako da se događa kao znanost*. Ovaj »*jest*«, koji pokriva riječ »praksa«, shvaćen je kao *primat mogućnosti nad faktičnošću*, dinamičkog momenta nad golim fakticitetom, napetosti onoga što primjerice Leibnitz zove »*apetitus*«, požuda, žudnja, ili što se u njemačkom klasičnom idealizmu zove *volja* (naravno, ne u psihologijskom smislu te riječi, a još manje volja u smislu formiranja nekih grupa u političkom smislu riječi, ili pak volja kao izražavanje djelovanja tih grupa u socijalnom i sociologijskom smislu).

A što volja hoće? Što djelatnost, uzeta kao praksa, zapravo prakticira, što ona želi, oko čega nastoji, oko čega se brine? Gdje je svrha djelatnosti? Ili, modernije izraženo, gdje je »intencionalni predmet« te djelatnosti?

»Intencionalni predmet« prakse rada je rad sam. Ono što je volja u njemačkom klasičnom idealizmu, i što ona hoće, što Nietzsche kasnije hoće pod voljom kao »voljom za moć«, jest jedno povisivanje, jedno uzdizanje, jedno intenziviranje, jedan ekstenzitet volje kao volje: volja je zaokupljena sobom. *Praksa rada, to znači da rad jest tako da radi.*

Marx je u *Kritici gothskog programa* kao uvjet egzistencije (kao bitni uvjet u ovom kontekstu) odredio rad kao »prvu životnu potrebu«. Ne, dakle, raditi da bi zadovoljio svoju potrebu, nego – prva potreba čovjeka je rad sam.

Praksa rada, dakle, znači: *rad jest tako da mu je u njegovu bitku, u onome jest, u njegovoj praksi, u njegovu djelovanju, stalo do toga da bude on sam. Bit svega što jest, esencija svega što jest, jest rad u toj napetosti, u toj težnji da bude sve više on sam. Način kako on to postaje jest takvo bitno zbivanje u kojemu se ova esencija doista etablira, potvrđuje, afirmira – tu jest. Esencija svega što jest: praksa rada, praksa radi prakse, rad radi rada, krajnje formalizirano: bit radi biti, a egzistencija je znanstvena povijest. Ta praksa rada egzistira u svom čistom obliku, samo tamo; samo tamo se mire esencija i egzistencija, gdje *rad jest u obliku znanstvene povijesti*. Ili, drugačije rečeno, gdje rad sam sebe zna, gdje je rad *causa sui*, dakle, supstancija i subjekt (svijest ili zasebičnost) same te supstancije, gdje je *rad supstancija-subjekt*.*

Postoji jedna formula koja s posve drugih pretpostavki odgovara ovome naslovu. To je Nietzscheova formula »volja za moć kao vječno vraćanje jednakoga«. Bit svega što jest je »volja za moć«; »vječno vraćanje jednakoga« jest način kao što jest egzistencije te biti. U tom smislu, toponomijski tj. po zakonu svoga povijesnog mjesta, jesu Nietzsche i Marx paralelni mislioci (bez obzira na različite solucije, različite pretpostavke, itd.).

Ukidanje transcencije, ukidanje onoga što je onostrano, ukidanje carstva vječnih vrijednosti, ukidanje carstva ideja, ukidanje ideje o svojoj o-sebičnosti i za-sebičnosti i *dizanje zbilje na rang ideje*, formalni gubitak ideje i sadržajno čuvanje onoga što ideja nosi u zbilji, čitava problematika ozbiljenja filozofije (koja je ujedno problematika ozbiljenja umjetnosti i ozbiljenja religije) koje je, ukoliko, hegelovski rečeno, ozbiljenje, realizacija apsolutnog duha – to je mišljeno pod onim što se zove znanstvena povijest.

Engels u *Anti-Dühringu* kaže ovako: organizacija rada u jednoj tvornici je racionalna, znanstvena (zna se kako izgleda radno mjesto, što na tom radnom mjestu i na onom uz njega treba raditi, zna se hijerarhija, zna se struktura; zna se kako proizvoditi, što proizvoditi, koliko proizvoditi), planska proizvodnja u pojedinoj tvornici (ili u nizu ovakvih tvornica, u koncernu, u dioničarskom društvu kao bazi koncerna), *ali* u kapitalističkom načinu proizvodnje ne zna se što je i koliko potrebno za tržište. Tržište je moment iracionalnosti. Dok je ovo plansko, racionalno u tvornici, dotle je iracionalno u sukobljavanju roba na tržištu. S ukidanjem kapitalističkog načina proizvodnje, po Engelsu, počinje takva proizvodnja gdje je kompletna privreda organizirana tako kako je u kapitalističkom načinu proizvodnje organizirana jedna tvornica. Znači, *ratio* je kriterij organizacije društva, a *ratio* se manifestira, očituje u znanosti. Znanstvena organizacija društva i ono događanje društva koje je u znaku znanstvene organizacije nazivamo znanstvenom poviješću. To je, dakle, takav rad koji se odvija u znaku planiranja, istraživanja, propitivanja, racionalnog verificiranja – *svijet rada*, koji nije podijeljen niti fundamentalnom diobom rada, niti tehnologijskom diobom rada, niti socijalnom diobom rada. Socijalne diobe rada nema jer su nestale klase; nema tehnologijske diobe rada, jer se između čovjeka i prirode javila mašina za koju je čovjek »čuvar i kontrolor« (Marx, *Grundrisse*) procesa koji se odvija između prirode i čovjeka, ali tako da preoblikovana priroda preoblikuje prirodu – automacija (anticipaciju automacije Marx iznosi 1857/58. u *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*).

Metodički, nema ničega što bi se znanstvenom uvidu, znanstvenom istraživanju, znanstvenom planiranju, znanstvenoj preradbi, znanstvenoj obradi, znanstvenom spremanju svega što jest, moglo oteti. Nema zasebnih fenomena – fenomeni svoju fenomenalnost dobivaju kao predmeti znanosti. I dalje, predmet je još uvijek nešto konzistentno, suviše samosvojno – a ne radi se o predmetima, već o *funkcijama i indikacijama*.

»Kulturni sektor« i duhovni bitak

»Kulturni sektor«, sa svojom bogatom institucijskom artikulacijom i ideološkim opravdanjem, temelji se u kapitalističkom načinu proizvodnje, ne samo historijsko-genetički nego i logički-strukturalno, na *razdvajanju* »duhovnih potencija« procesa produkcije od »materijalnog« rada, u užem smislu: manualnog rada.¹ S vremenom se *sve* manifestacije, *svi* momenti procesa rada – razmjerno stupnju njegovog (kapitalistički određenog) »razvoja«, suprotstavljaju, i socijalno-institucijski i ideološki-emfatički: kao »kultura«, i ekonomijsko-organizaciono: kao sektor proizvodnje, golom, reduciranom radu ruku. *Marxova* naročita zasluga baš je analiza radikalnih konsekvencija ovog »razdvajanja« i »suprotstavljanja«, u kojima valja tražiti »ekonomijsku« genuzu kulture. Stvari oko »kulturnog sektora« kompliciraju se u trenutku kad, s jedne strane, sam tehnološki proces traži, umjesto »jednostavnog« – »kompliciranog«, »multipliciranog« radnika – a s druge strane, »kultura« biva uključena u procese produkcije kapitala. Tada valja govoriti o posebnoj unutarkapitalističkoj »sintezi« rada glave i rada ruku,

¹ »Razdvajanje duhovnih potencija procesa produkcije od ručnog rada (Handarbeit) i njihov preobražaj u moći kapitala nad radom dovršava se . . . u velikoj industriji sagrađenoj na osnovi mašinerije. Detaljsko umijeće individualnog, ispražnjenog mašinskog radnika nestaje kao sićušna sporednost (Nebending) pred znanošću, čudovišnim prirodnim silama i društvenim masovnim radom koji su otjelovljeni u mašinskom sistemu i s njime čine moć 'majstora' (master)« – kaže Marx u *Kapitalu I*, Dietz, Berlin, 1962, MEW 23, str. 446; usp. i str. 531: »Koliko je proces rada čisto individualan, sjedinjuje isti radnik sve funkcije koje se kasnije razdvajaju. U individualnom prisvajanju prirodnih predmeta za svoje životne svrhe kontrolira on sebe samog. Kasnije biva kontroliran. Pojedini čovjek ne može djelovati na prirodu bez djelanja svojih vlastitih mišića pod kontrolom svog vlastitog mozga. Kao što u prirodnom sistemu glava i ruka pripadaju zajedno, sjedinjuje proces rada rad glave i rad ruke. Kasnije se oni rastavljaju do neprijateljskih suprotnosti.« – Oba mjesta imaju veliku metodičku vrijednost za istraživanje fenomenalnog sklopa tzv. »kulturnog sektora«. Prvo pokazuje da relativna autonomnost ovog područja, toliko hvaljena kulturnoznanstveno i kulturnofilozofijski, služi de facto podređivanju »kulture« specifičnom načinu proizvodnje. Drugo pokazuje da je sjedinjavanje »prirodno« međusobno pripadnog, da, istovetnog, posljednja ambicija *Marxove* kritike diobe rada i svega što se na njoj temelji. Naravno, ova dioba nije mišljena tehnički-područno, nego kao indeks ugroženosti sve utemeljujućeg procesa rada prije ekonomijskog, socijalnog itd. njegovog određenja. Ovu okolnost valja posebno istražiti jer se, više nego neka navodna implicitna »antropologija«, javlja duhovnom pozadinom *Marxovog* djela. – »Pojedini čovjek«, o kojem je ovdje riječ, ima više modelsko-postulatorno i orijentaciono-korektivno značenje – da ne kažemo »ontološki« – nego faktičko historijski-empirijsko. Etnografsko-antropološki (spec. znanstveni) studij *Marxa* i *Engelsa* motiviran je – kao, uostalom, i *Lukáčekovo* zanimanje za »prvobitno društvo (Urgesellschaft)« (u *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlin, 1923, usp. npr. str. 244) – ovim postularno-korektivnim značenjem *cjeline* »jednostavnih momenata radnog procesa« (l. c., str. 193).

koja – bez obzira na njeno izmijenjeno lično »doživljavanje« – produbljuje supsumciju rada pod kapital.²

Eminentno kapitalistička funkcionalizacija i autointegracija i heterointegracija »kulturnog sektora« u imanentni sistem priređeni su – kako vidjesmo – uopće rastvaranjem procesa rada na njihove »jednostavne«, sada: međusobno suprotstavljene »momente«: »svrsishodnu djelatnost« ili »rad sam«, »predmet«, »sredstvo«, »produkt« rada.³ Osamostaljivanje elemenata, razdvajanje, podjela radnog procesa, pretpostavka su već naznačene diobe rada na »rad glave« i »rad ruke«. U *kapitalu*, koji nije drugo nego dijelom već »opredmećeni« (vergegenständlichte), »mrtvi« rad (društveni rad),⁴ a dijelom »živi« rad koji prenosi i stvara vrijednost, *sve se produktivne snage* (društvenog) rada pokazuju *kao produktivne snage kapitala*. Kapital predstavlja »društvenu produktivnu snagu rada«, dok se »produktivni rad« (»skraćeni izraz za čitav odnos i način u kojem radna sposobnost figurira u kapitalističkom produkcionom procesu«) pojavljuje samo kao rad »pojedinačnog radnika«.⁵ – Da bi se sagledao sav zamašaj tog procesa »supsumcije« svega što postoji pod kapital i, ujedno, zamašaj njegovog *komunističkog prevladavanja* u »cjelokupnom radu«⁶ – potrebno je razlikovati »socijalnu«, »juridičku« itd. dimenziju pitanja od »ekonomijske« (kapital – najamni rad). »Personifikacija« odnosa među ljudima tu zavodi u bludnju ne manje od »postvarenja« i »fetišizacije«⁷. – Prerano miješanje dimenzija, metodička konfuzija »stvari«, »ličnosti« i »odnosa« ne dozvoljavaju razumijevanje ni tzv. neokapitalizma, s njegovim procesima »sinteze« jednostavnih momenata radnog procesa (»konzumcijsko društvo«, »društvo obilja«, »društvo suodređivanja« itd.), ni socijalizma – a, prema tome, ni onog što se u kapitalizmu zbiva na tzv. »kulturnom sektoru«, ni revolucionarne intervencije socijalističkog »radnog čovjeka« (izraz za tendenciju uspostavljanja »cjelokupnog radnika«) na tom »području«.

² Usp. sagledavanje čitavog procesa »supsumcije« – naravno: dan principijelno, tj. s obzirom na tzv. »unutrašnju mogućnost« – u *Theorien über den Mehrwert I*, Dietz, Berlin, 1963, MEW 26. I, str. 365–368, pod naslovom »Produktivnost kapitala.« Odjeljak je redakcijski označen kao: »a) Sve produktivne snage društvenog rada pojavljuju se kao produktivne snage kapitala.« Ovo mjesto u svojoj pojmovnoj pregnantnosti nadmašuje širinu *Marcuseovih* deskripcija u međuvremenu nastalih fakata, kolikogod se ovaj trudio da ih poveže s modernim, *Marxu* još nepoznatim tendencijama »industrijskog društva« (v. *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, passim). U svojim izvođenjima mi se, umnogome, oslanjamo na citirano *Marxovo* mjesto kao i na spis (*Theorien . . .*) u cjelini. Naravno, istaknuto, iznimno značenje produkcije »luksuznih dobara« u tzv. neokapitalizmu *Marx* nije predvidio, ne samo zbog nekog »empirijski-proročnog« nedostatka nego, mnogo važnije, iz sistematskih razloga svoje kritike kapitalizma.

³ Usp. *Kapital I*, l. c. str. 193–195.

⁴ To jest: »sredstva produkcije«, »stvarni uvjeti rada – materijala rada, sredstava rada (i sredstava života)«, usp. npr. *Theorien . . .*, l. c. str. 366.

⁵ Usp. *Theorien . . .*, l. c., str. 370–371. i *Kapital I*, l. c., str. 532.

⁶ Usp. *Kritik des Gothaer Programms* (1875), Dietz, Berlin, 1962, MEW 19, str. 20 – kao i ranije: *Kapital I*, l. c., str. 531, gdje je riječ o »cjelokupnom radniku, tj. kombiniranom radnom personalu« (podv. V. S.).

⁷ »Kapitalist« kao vlastodržac nad sredstvima za proizvodnju i život i, prema tome, vlastodržac nad »živim radom« samo je personifikacija kapitala, njegova funkcija, a ne obratno. Uostalom, nikakvi vlastodržci ne mogu stvoriti kapital: to što oni nisu npr. »robovlasnici« ili što drugo, ovisi o *načinu proizvodnje*, a ne o nekoj historijskoj »ulozi« koju bi oni ikada mogli samovoljno izabrati. Isto je s »najamnim radom«. Ovo je nužno imati na pameti pri olakim karakterizacijama socijalističkog načina proizvodnje. Pogotovo, to može izazvati konfuziju u pogledu uloge »kulturnog sektora« u socijalizmu.

Slijedimo »logiku« supsumcije kako ju je izradio *Marx* na nizu mjesta svog opusa a posebno na citiranom mjestu u *Theorien* . . .

Ponajprije, u jednostavnijem slučaju, *produktivnost* kapitala se sastoji, čak pri samo formalnoj supsumciji rada pod kapital, u *prisili* (»Zwang«) *na višak rada*, na rad preko neposrednih potreba (što je zajedničko kapitalističkom načinu proizvodnje i ranijim načinima, samo što kapitalistički način proizvodnje to vrši na način koji je daleko povoljniji za produkciju).⁸ Već u tom formalnom odnosu *produkcionalna sredstva*, stvarni uvjeti rada – materijal, sredstva rada – nisu supsumirani radniku. Naprotiv, radnik je supsumiran njima. »Ne primjenjuje on njih, nego ona njega«⁹. I baš po tom preokrenutom, pervertiranom odnosu – s obzirom na »jednostavni« i »prirodni« proces rada – *produkcionalna sredstva* su kapital koji primjenjuje rad. Nisu ona sredstva radnika, nego je on njihovo sredstvo, sredstvo koje, prvo, održava i, drugo, oploduje vrijednost.

U toj jednostavnoj relaciji radnika spram sredstava proizvodnje sadržani su već i procesi »personificiranja stvari« i »postvarenja persone«. Kapitalist *ne* nastupa *lično* spram radnika, kao npr. feudalac spram svoga kmeta itd. On ne vlada lično nad radnikom, nego samo »ukoliko je on 'kapital'»; njegova vlast samo je vlast opredmećenog rada nad živim, proizvoda radnika nad samim radnikom¹⁰. Ovaj moment je neobično važan za analizu *načina produkcije* (bilo u kapitalističkom, bilo u »socijalističkom društvu«) koji može ostati *isti*, pri najvećim »socijalnim« pokrenutostima, promjenama i preslojavanjima. (Povećanje »srednje klase«, »iščezavanje« proletera itd. primjeri su iz suvremene sociologije. S druge strane, imovinsko-pravni odnosi ne moraju, usprkos radikalnoj svojoj promjeni, značiti radikalni obrat u načinu proizvodnje.)

Odnos radnika i sredstava za rad (i život) opisali smo, po *Marxu*, do sada samo s *formalne* strane kao »opći oblik kapitalističke produkcije«. Taj odnos se, naravno, značajno komplicira, »čini se misterioznijim«, kada se radniku ne suprotstavljaju sredstva za rad samo u svom neposrednom materijalnom obliku, kao određene upotrebne vrijednosti i prometne vrijednosti [kao 1) stvarni uvjeti rada i produkti rada i 2) kao novac = opredmećeno opće radno vrijeme] kao »kapital«, nego se i oblici društveno razvijenog rada, kooperacija, manufaktura (kao vrsta podjele rada), fabrika (»kao oblik društvenog rada organiziran na mašineriji kao materijalnoj bazi«) pokazuju kao »*razvojni oblici kapitala*« – pa se iz ovih oblika (društvenog rada razvijene produktivne snage rada, a stoga i znanosti i prirodne sile, javljaju kao *produktivne snage kapitala samog*. Sve to stupa spram pojedinih radnika »tako strana i stvarno (sachlich) kao puki oblik opstojanja sredstava rada nezavisan od njih i vladajući njima«¹¹, kao što i sama sredstva za rad u svom »jednostavnom vidljivom liku« (materijal, instrumenti itd.) nastupaju kao funkcija kapitala »i zato kapitalista«¹².

Tako društveni oblici rada ili oblici društvenog rada radnika ostaju odnosi sasvim nezavisno formirani od pojedinog radnika. Kad radnici bivaju supsumirani pod kapital, postaju »elementi« ovih tvorevina koje njima ne

⁸ Usp. *Theorien* . . . I. c., str. 366.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Usp. *Theorien* . . . I. c., str. 367.

¹² Ibid.

pripadaju, naprotiv, postaju »likovi« kapitala samog, njemu pripadaju, iz njega potječu i u njemu se otjelovljuju. To postaje utoliko zbiljskije, »uzima utoliko realniji oblik«, što se više, s jedne strane, radna sposobnost modificira prema ovim oblicima pa postaje izvan ovog kapitalističkog sklopa »nemoćna« a, s druge strane, uvjeti rada, s razvojem mašinerije, javljaju se kao tehnološki vladajući nad radom te ga »nadmješaju, tlače, čine suvišnim« u vlastitom samostalnom obliku.

Društveni karakteri rada kao *kapitalizirani* suprotstavljaju se radniku poput stvari, a ove stvari poput »osoba«, poput »moći« kapitala. (U vrijeme kada je *Marx* opisivao ove procese, među »moćima« kapitala posebno je naglašavao »prirodne sile« i znanost = »produkt općeg povijesnog razvoja u njegovoj apstraktnoj kvintesenciji«¹³.)

Nije više čovjek u neposrednom odnosu s prirodom a »znanost« nije više njegovo razračunavanje s njom i održanje pred njom i u njoj, njegov sabrani duhovni opstanak u smislu grč. *episteme*. Između čovjeka i prirode se ispriječio odnos kapitala, koji ne samo da modificira čovjekov odnos spram prirode i znanost samu time što ih jednostavno sebi podređuje nego ih i specifično usmjeruje te ih transformira na svoju sliku i priliku, odjeljujući ih, ujedno, od njihova izvornog smještaja u procesu jednostavnog rada. Priroda i znanost javljaju se kao otjelovljeni u kapitalu, »realizirana znanost« u mašini suprotstavlja se radniku. Sve to i, kako ćemo u daljem izvođenju vidjeti, još i drugo, sva znanost, prirodna sila i produkti rada, samo su sredstva eksploatacije rada, sredstva prisvajanja viška vrijednosti, kapitalova sila nad radom¹⁴.

*Subjekt-supstancija*¹⁵ čitavog procesa je *kapital*, kapitalisti su samo njegove personifikacije. Čitav razvoj *proizvodnih snaga*, njihov *tip* i historijska *modifikacija* jesu »čin kapitala«. Ne samo da je pojedini radnik spram tih snaga pasivan nego se one zbivaju i protiv njega i mimo njega.

To je u kratkim potezima *Marxov* opis apsolutnog postavljanja kapitala, kapitala kao apsoluta, čije su personifikacije, akteri i agenti ljudi koji ga opslužuju.

Duhovni bitak čovjeka kao jednostavni sjedinjujući odnos spram zemlje i rasta u obrađivanju i obdjelavanju, uzimanju i davanju, ali ne u iskorišćavanju i pustošenju, gospodarenju, cijepanju i ranjavanju¹⁶, komplicira se u razjedinjujuću relaciju *rada* kao *energije* kojom se unaprijed, oduvijek dane

¹³ Ibid.

¹⁴ Usp. *Theorien* . . . I. c., str. 368.

¹⁵ *Hegelova* terminologija, koja označava samokonstituciju i samoodržavanje cjeline, rezervirana za »apsolutni duh«, ovdje je – zbog analogne uloge »*Kapitala*« ne samo na mjestu nego i nužna, ako smo spremni da uvidimo bitnu vezanost konstruktivno-spekulativne dijalektike za kapitalistički način proizvodnje.

¹⁶ Ova »slika«, kojoj će mnogi zamjeriti stanoviti prirodni »sentimentalizam« – a koja nije tako obojena samo od *Blochove* goetheovske spekulativne, naturfilozofijske »intuicije« (usp. *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2. Aufbau, Berlin, 1955, str. 194–273) i *Lukáčevog*, iz rane njegove faze prenesenog »estetizma« (sve do *Theorie des Romans*, pis. 1914/15, izd. 1916, odnosno 1920) te stanovite njegove idolatrije »prvobitnog društva«, kao i mjestimično naznačene slutnje o prirodi u vanfizikalnom i vantehnološkom smislu (u *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlin, 1923, usp. str. 149, 150, 152, 154, 243 i sl.) nego i priredena u, možda, feuerbachovski posredovanom pojmu »zemlje« (Erde) u samoga *Marxa* (usp. *Kapital* I. c., str. 193, uopće čitav: »I. Arbeitsprozess«) – legitimni je folio *Marxove* kritike kapitalističkog načina proizvodnje, jer je implicitna (mjestimično čak eksplicite naslućena i naznačena) pretpostavka »jednostavnog« procesa rada i »cjelokupnog« radnika. Ovo pokazuje urgentno razmatranja onih pitanja koja smo terminološki jednostavno pokrili »duhovnim bitkom«.

biti (to ti en einai) i vidovi (idea, eidos) kao svrha (telos) utiskuju u prirodu (materiju, hile) kao mogućnost, kako bi se aktualizirali u uradcima (ta erga, ta pragmata), u učincima.

Poznato je da je Aristotelu pri ispostavljanju njegovih metafizičkih načela neprestano pred očima lebdio ergates (izvršitelj, radnik), koji uspješno, tj. unosno radi (ergatesios) kao model. Riječ je o hoi ergasmenoi (tvorcima umijeća), o hoi demiurgoi (obrtnicima).

Ovaj Aristotelom opisani, od filozofijske tradicije preuzeti, Hegelom dovršeni opći karakter rada Marx preuzima kao jednostavni odnos spram prirode, uklapajući se u tradiciju zapadnjačke metafizičke misli baš tamo gdje joj se suprotstavlja. Za njega je taj jednostavni odnos takoreći neproblematičan, očevidan, on mu jednostavno proizlazi iz pojma rada: »Rad . . . uvjet egzistencije čovjeka, vječna prirodna nužnost posredovanja mijene stvari između čovjeka i prirode, dakle ljudskog života«¹⁷. »Jednostavni momenti radnog procesa jesu svrsi primjerena djelatnost ili rad sam, njegov predmet i njegova sredstva«¹⁸ te, kao četvrti moment, »u procesu rada djelatnost čovjeka izaziva pomoću sredstva rada promjenu radnog predmeta koja je unaprijed postavljena kao svrha. Proces se gasi u produktu«¹⁹.

Nije nimalo teško ovdje naći Aristotelove metafizičke »principe«: formu, materiju, uzrok i svrhu, kao i četiri njegova »uzroka«: causa formalis, causa materialis, causa efficiens, causa finalis. Nije, također, nimalo teško uvidjeti zašto u kapitalističkom načinu proizvodnje causa efficiens dobiva tako odlučujuće značenje da sve ostale uzroke supsumira.

Krećući se u horizontu ovih određenja kao u misaonom elementu, jednostavnom poput udisanja zraka, ne vidi Marx da je u »jednostavnim« određenjima rada već implicite sadržana njegova podjela na intelektualni i manualni rad, na rad glave i rad ruku (što se uostalom slaže s njegovom vlastitom karakterizacijom historijske epohe kojoj Aristotel pripada, klasne epohe, a što onda još više važi za Hegela, preko kojeg prima »određenja« koja je prvi izložio Aristotel)²⁰. Da je već u opisu jednostavnog procesa rada in nuce, potencijalno sadržan i sam kapitalistički način proizvodnje (kako je to Marx vidio na primjeru »robe«, koja ne sadrži samo podjelu rada nego i pretpostavlja rad kao takav), ne postavlja se samom Marxu kao pitanje. No to što neproblematski pripisuje radu kao jednostavnom odnosu spram prirode, eksplicira i artikulira Marx razvijajući ne naprosto historijsku, kronološki odredljivu, već povijesno-bitno-imanentnu »genezu« kapitala²¹.

¹⁷ Usp. Kapital I, l. c., str. 57.

¹⁸ Usp. Kapital I, l. c., str. 193.

¹⁹ Usp. Kapital I, l. c., str. 195.

²⁰ Aristotelovsko-hegelovske kategorije van eksplicitne metafizičke upotrebe, ali zato ne s manjom snagom, na djelu su u čitavom Marxovom opusu. Radikalni povijesni obrat, koji je on navještajući »komunizam« zahtijevao, traži radikalno propitivanje adoptiranih kategorija svugdje gdje je riječ, gdje mora biti riječ o različiti kapitalizma kao posebno istaknutog dijela prethistorije i same povijesti.

²¹ »Logika« Kapitala već je u nizu navrata uočena baš konfrontacijom s Hegelovom Logikom. Polazeći od ukazivanja mladog Marxa na Hegelovu Fenomenologiju duha kao na ključno mjesto za razumijevanje sistema, trebalo bi paralelu ovom Hegelovom djelu – pretpostavci sistema – potražiti u glavi Kapitala posvećenoj radu uopće (l. c., str. 192 i dalje). Uostalom, ovdje su – pod specifičnim kutom – resumirani rezultati tzv. Pariških rukopisa, koje je sam Marx doveo u vezu s Fenomenologijom duha. – Za odgovarajuća mjesta cit. rukopisa usp. MEW. Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 468 i sl., 553, 568–588, osobito 574.

Time nas rezultatom svoje kritičke analize, prethodno iznesene, sam stavlja pred pitanje fundamentalnijeg odnošenja unutar povijesnog sklopa, pred pitanje duhovnog bitka, razvijajući genezu »kulturnog sektora«.

Pred ova pitanja stavlja nas pogotovo »razvijeni« kapitalizam, »moderni« kapitalizam, »neokapitalizam« itd. koji je u svoju proizvodnju uključio i kontrolu nad »upotrebnim vrijednostima«, nad »potrebama«, nad kvalitetom potrošnje (»konzumciono društvo«, »društvo obilja« itd.), koji je osigurao svoj specifični konzumcioni proces i time sebe doista apsolutno postavio kao »upotrebnu vrijednost« širokih ljudskih masa koje supsumira.

U tom procesu sve veću ulogu igra »kulturni sektor« kao specifičan produkcionni sektor kapitala. Konkretni rad, koji stvara, po Marxu, upotrebne vrijednosti, postaje sam sve apstraktniji. Kapital nema samo potrebu za radom kao takvim, za trošenjem radne snage, koje trošenje oploduje kapital; on ima potrebu za radom »stručnjaka« itd, ne samo za radom visokokvalificiranih radnika. Time se u proces produkcije kapitala uključuje rad u onom apstraktnom liku koji su filozofi novog vijeka priredili u relaciji »subjekta-objekta« i tako se na čudno-perverzan način unutar kapitalizma, za Marxa još neslućeno, sjedinjuje manualni i intelektualni rad, da bi u potpunosti prikrilo duhovni bitak koji mu je u temelju.

Ako višak rada stvara višak vrijednosti a do njega je stalo kapitalističkom načinu proizvodnje – onda od jedinstvenog procesa rada (koji uključuje rad glave i rad ruke) onaj njegov moment: djelatnost-čin i učinak, trošenje radne snage-rad i uradak – ukoliko produktivni rad, tj. ovdje rad koji oploduje kapital – ima primat pred ostalim momentima radnog procesa (pred »svrhom« kao planom, pred specijalnom djelatnošću, pred sredstvom, pred materijalom). Zar je otuda začuđujuće što se s kapitalističkim načinom proizvodnje javlja određen tip znanosti s dominantnom kategorijom kauzaliteta (u smislu causa efficiens), kao znanost kat' egzohen? Ništa ne smeta što se s razvojem znanosti i produkcije, s mašinskom industrijom, s automatizacijom i automacijom, »supstancionalističko-metafizičko« karakter kauzaliteta ranije novovjekovne filozofije i znanosti profinjuje i zamjenjuje ispražnjenim verzijama npr. u statističkoj formulaciji itd. S druge strane, gledano sa stajališta rada, odgovara ovaj »razvoj« predominaciji apstraktnog, mjerljivog rada koji stvara prometne vrijednosti, vrijednosti i višak vrijednosti, nad tzv. konkretnim radom. Karakter modernih upotrebnih vrijednosti pokazuje neostvarljivo ali, po tendenciji, razumljivo »približavanje« prometnoj vrijednosti koju stvara apstraktni rad, trošenje ljudske radne snage kao takve. Ne samo da kapitalistički način produkcije, proces produkcije kapitala interesira samo tzv. produktivni, tj. apstraktni rad – nego, čini se da se i konzumacija sve više apstraktno orijentira, što znači da se i potrebe sve više ispražnjavaju. Tako imamo posla sa svojevrsnim »pomirenjem« biti i pojave u apsolutnom »postvarenju« i ujedno apsolutnoj »personifikaciji«. Uostalom, definiranje »modernog« ili »neokapitalizma« kao »društva obilja« i »konzumcionog društva« (spram kojeg kao da pitanje produkcije dolazi u drugi plan²² ukazuje na to da su »umjetne« potrebe životni uvjet kapitala danas. Tzv. fundamentalne ili prirodne potrebe, konstantne spram relativnih

²² Usp. J. K. Galbraithov interview RÉALITÉS-u (dijelom prenesen u NIN-u od 1. V 1966. str. 15) kao i uopće njegovo suprotstavljavanje »ekonomizmu« i zalaganje za prevladavanje »mita produkcije«, usp. The Affluent Society, Mifflin, Boston, 1958, str. 122, 138, 152 i sl. o stvaranju sintetičkih potreba itd.: str. 158; inače: passim.

potreba²³, iščezavaju do neznatnog dijela mase modernih potreba. Ono što je ranije izgledalo kao luksuz, sada je zbiljska potreba-standard (u oba smisla) i animator i movens proizvodnje. Ovaj proces je nezaustavljiv u kapitalističkom načinu proizvodnje. Ako »socijalističko društvo« (izraz je, kako vidjesmo, neprecizan; problematika »zajednica« – »društvo« u *Marxa*, ne npr. u *Tönniesu*) misli da mora dijeliti ovaj historijski rezultat, ove »potrebe« s kapitalističkim, ali zadovoljavajući ih na neki drugi način nego što to čini kapitalistički način proizvodnje, onda živi u optičkoj iluziji – koje se, izgleda, pomalo ali sigurno riješava. Umjesto da fundamentalnim potrebama, prvim životnim potrebama daje *novi povijesni lik* i utoliko radi na zadovoljenju potreba čovjeka umjesto na zaradi, profitu, višku vrijednosti, *identifikacijom* potreba dovodi ono u pitanje *specifičnost* svojeg načina proizvodnje. Vitalnost i »lukavstvo uma« kapitala posvjedočuje se time što je, bar u principu, bar tendencijski, prevladao suprotnost između produkcije i konzumacije, između lične, individualne i produktivne, odnosno reproduktivne potrošnje. Apologeti kapitalističkog načina proizvodnje spremni su da to dopuste kao ozbiljenje *Marxovih* htijenja, spremni su da to nazovu »socijalizmom« ili »socijalizacijom (*Galbraith*)²⁴ bez obzira na tamošnju (unutarkapitalističku) »popularnost« toga naziva²⁵. Taj proces uključuje stvaranje tzv srednje klase, »bijelih ovratnika« itd, smanjenje »siromašnih« na 1/5 pučanstva, podložnost, bar u tendenciji, residua pauperizma odgovarajućim manipulacijama u pravcu prosperiteta itd, intervenciju države-društva u privredu npr. putem budžetskog deficita, koji održava »rast« itd.²⁶

To je ono što *Marx*, kao čovjek zapadnjačke tradicije, nije mogao pretpostaviti, naimo *totalno pervertiranje potreba kao uvjet održanja kapitalizma* putem, prvo, državnog interveniranja, tj. održavanja »na visokom nivou kupovne moći privatnih lica«, ideologijske i realne mobilizacije snaga protiv neprijatelja, kojeg bi trebalo izmisliti kada ne bi postojao (država kao kupac i movens u takvim granama proizvodnje kao što su atomska energija, kozmos, vojna tehnologija, nadzvučni zračni promet i dr.). Drugo, u principu, i to je ovdje odlučno, »neprijatelj« nije jedini izlaz: nove tzv. *tehnološkijske potrebe* su dovoljne. Ne samo »spuštanje na Mjesec«, što *Galbraith* s

²³ Usp. MEW 3. Dietz, Berlin, 1959. str. 238–239. Tu *Marx* razlikuje *konstantne* »požude« (Begierden) »koje egzistiraju pod svim prilikama pa ih različiti društveni odnosi preinačuju samo po formi i smjeru« i *relativne* »požude« »koje svoje porijeklo zahvaljuju samo određenoj formi društva, određenim uvjetima produkcije i prometa«. Samo »na praktički način« može se, po *Marxu*, riješiti pitanje koje »požude« će »komunistička organizacija« »samo preinačiti«, a koje »ukinuti« (auflösen, aufheben). Ipak samo razlikovanje počiva na pretpostavci »fiksности« (Fixität) nekih »požuda«. Kako je ovdje bila riječ o prirodnim potrebama (»spolnom nagonu«, »potrebi za jelom« itd. itd.), za *Marxa* historijski zainteresiranog, ova distinkcija nije bila mnogo značajna; dovoljno je bilo reći: »komunisti . . . teže za takvom organizacijom produkcije i prometa koja će im omogućiti normalno . . . zadovoljavanje svih potreba«. Možda zbog toga *Marx* je ovo mjesto u rukopisu precrtao (usp. Thilo Ramm, *Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels*, u: MARXISMUSSTUDIEN, Zweite Folge, Mohr, Tübingen, 1957, str. 87, primjedba 1). *Historijski* značajna problematika potreba javlja se za *Marxa* u vezi s određenjima druge »više faze komunizma« gdje rad postaje »prva životna potreba« (usp. *Kritik des Gothaer Programms*, I. c., str. 22).

²⁴ Usp. nav. interview gdje se *Galbraithu* čini da »ovaj izraz (socijalizam, V. S.) proširuje teologijska protuslovlja« jer prikriva pravo stanje stvari (paralela »socijalističke zemlje«) Norveške i SR Njemačke »koja troši dvostruko više novca, po stanovniku, na razna socijalna davanja«; analogno tome: » . . . Sjedinjene Američke Države su na putu brze socijalizacije . . .«

²⁵ Ibid.

²⁶ Za sve te pojave: isti interview i cit. knjiga.

pravom navodi, nego i svakovrsne druge državom, grupama, skupinama pojedinaca itd. podržavane umjetne potrebe mogu – bez obzira na povijesno-smisleni anahronizam – održavati kapitalistički način proizvodnje bez ozbiljnijih potresa mnogo duže nego što to npr. uzima *E. Mandel*, razmatrajući uvjete strategije radničkih pokreta na Zapadu²⁷.

Uzeto *deduktivno* i *apstraktno*, tehnički napredak u okviru kapitalističkog načina proizvodnje dovodi do raskoraka produkcije i konzumacije, jer traži smanjenje najamnina i što veći dio profita za akumulaciju. Država tu može, i faktički jest, nakon velike krize 1929–1932, intervenirala na najrazličitije načine (usp. npr. metode New Deal) da bi smanjila, ublažila, tendencijski odstranila ovaj raskorak. Ona u tome ne bi uspjela da se radnička klasa industrijski najrazvijenijih zemalja, u ovom ili onom obliku, nije odazvala na zadovoljenje potreba koje joj je pružio kapitalistički način proizvodnje na svojim putevima samoodržanja. Prihvaćajući ponudu, koja socijalno, politički itd. relevantno varira od kapitalističke zemlje do zemlje, (od »american way of life« do nacističkog »SS-Sturmbanführera«), počela se ona, da upotrebimo *Marxov* izraz iz *Svete obitelji*, »dobro osjećati u otudnjenu«. SAD su instruktivni primjer i tamo valja u prvom redu studirati moderni kapitalizam. Druge kapitalističke zemlje ih u tome slijede, čak, poslije rata, dodaju svoja »iskustva«.

Drugim riječima: *između kapitalizma i urgentnosti socijalizma ispriječile su se specifične kapitalističke potrebe*. Smiješan je bio *O. Lange* kada je socijalizmu htio pripisati *ekonomijski* veće vrline (»racionalnost« i »efikasnost«) od kapitalizma.²⁸ Socijalizam u klasičnom, tj. *marksovskom* obliku nikada neće ekonomijski konkurirati modificiranom kapitalizmu s njegovom inventivnošću u pogledu potreba i mehanizama njihovog zadovoljavanja. Naprotiv, ako faktički socijalizam prihvati njegove potrebe – proces koji je započeo tzv. zainteresiranošću nekih, kasnije, bar tendencijski, svih proizvođača – mora to dovesti do modifikacije socijalizma samoga, do njegove adaptacije na uvjete brzog rasta proizvodnih snaga, koje je kapitalizam demonstrirao u posljednjih tridesetak godina, kao i u skoroj budućnosti, ne samo na probleme koji uopće proizlaze iz kapitalističkog načina proizvodnje kao takvog, nego na one koji su izraz današnjih njegovih urgentnih zahtjeva za brzom prodrom roba-produkata-dobara, koje probleme *Galbraith* npr. smatra centralnim.

Ova funkcija potreba u suvremenom svijetu pokazuje *značaj* tzv. »kulturnog sektora«. Jasno je da »konzumciono društvo«, »društvo obilja« itd, i sve ono što njemu tendira, moraju mijenjati »fizionomiju« radnika tako da tzv. »komplicirani rad« koji je za *Marxa* važio »samo kao potencirani i štoviše multiplicirani jednostavni rad«²⁹, pa se stoga mogao ograničiti na analizu jednostavnog kao tipičnog, dolazi u centar pažnje³⁰. I produkcija i

²⁷ Usp. *E. Mandel. Una strategia socialista per l'Europa*, u: PROBLEMI DEL SOCIALISMO, No. 3, Luglio–agosto 1965, str. 455; »u toku sljedećih deset godina«; uopće: passim.

²⁸ Usp. *O. Lange. Économie politique*, T. premier: *Problèmes généraux*, PUF, Paris, 1962, str. 202 i dalje, str. 236.

²⁹ Usp. *Kapital I*, I. c., str. 59 i str. 211–213. To naravno *kategorijalno* dostaje, ali je historijsko-empirijski (»socijalno« itd.) u danom momentu odlučujuće razlikovanje »jednostavnog« i »kompliciranog« rada.

³⁰ Usp. knjige *S. Malleta*, *P. Bellevillea*, *A. Gorza* i dr. posvećene »novoj radničkoj klasi«, članke *E. Mandela*, *L. Bassoa* i dr. u PROBLEMI DEL SOCIALISMO i dr. Ovi evropski autori, iz raznih motiva, otkrivaju 60-ih godina (od 1963 – do danas) ono što je već mnogo ranije bilo poznato iz američke sindikalne prakse.

konzumijska traže razvijanje i transformaciju sistema odgoja, obrazovanja, nastave itd. Posebno, kapitalistički razvijena automatizacija i automacija traže »stručnjake« iznad onog što je bilo poznato pod »visokokvalificiranim radnikom«. Smanjenje radnog dana, tjedna itd. dovodi, s druge strane, do uključivanja na širokoj osnovi u procese produkcije kapitala različitih »usluga«, »vještina«, »obrta« itd. (dakle, do tada »neproaktivnih« zanimanja). Valja, u doslovnom smislu, govoriti o zabavnoj, turističkoj i kulturnoj industriji kao vrlo rentabilnim granama proizvodnje kapitala. Ono što je za *Marxa* bilo samo periferna ili čak rana forma kapitala, beznačajna za cjelinu produkcije, predmet ironije i persiflaže, iako ga je načelno ravnopravno priznavao s tzv. materijalnom produkcijom kao kompleks pojave »nematerijalne produkcije kapitala«³¹: pisci, likovni umjetnici, govornici, glumci, učitelji, liječnici, svećenici, pjevačice itd. itd. – postaje, uz niz novih »struka« (designers, npr.) važnim granama industrijske proizvodnje kapitala, koje dakle ne žive od dijelova dohotka (revenue) nego produciraju višak vrijednosti. Iako sama B. B. stoji sa svojim prihodima izvan odnosa u kojem multiplicirani radnik stoji spram jednostavnog itd, njeni režiseri, scenaristi, pogotovo glumci manjih uloga itd. i, naravno, svi »materijalni« radnici u filmskoj industriji, donose Francuskoj za nacionalni dohodak, poput neke velike industrije automobila. Projektantski biro, znanstveni zavodi, bolnice itd. postaju ne samo producenti usluga-roba-vrijednosti, nego u »neo-kapitalističkoj« produkciji, producenti viška vrijednosti. Postoji ne samo industrija konfekcije nego prava modna industrija. Kako je zločinac historijski produktivan, kako doprinosi povećanju nacionalnog bogatstva, razvoju proizvodnih snaga, već je opisao sam *Marx*³². Što još nije imao pred očima jest to da različite »grane obrta« koje zločinac izaziva (policija, kazneno pravo, tamnice, suci, krvnici, porote, profesori krivičnog prava itd, itd.) mogu zajedno sa zločincem samim i njegovim kremenom, bar dijelom, postati industrijska grana, kako to pokazuje razvoj gangsterizma u SAD. Ove »usluge« su postale rad unajmljen od kapitala ne za ličnu potrošnju nego za *produkciju viška vrijednosti*. Umjesto da zabava, zločin, tzv. nematerijalna proizvodnja, likovna umjetnost i književnost itd. žive po strani od kapitalističkog načina proizvodnje kao nešto što je njegovim personifikacijama, kapitalistima, najamnim radnicima itd, potrebno za tzv. *neproaktivnu* potrošnju, postaju oni dio produktivne potrošnje. Time se kapitalistički način proizvodnje pokazuje još fundamentalnije neprijateljski³³ »stanovitim duhovnim granama produkcije, npr. umjetnosti i poezije«, nego kad je *A. Smith*, razmatrajući »duhovnu produkciju« samo sa strane njene konzumije materijalnog bogatstva, vršio razlikovanje »produktivnog« i »neproduktivnog« rada, s pozicije »otvoreno brutalnog bourgeois parvenu«³⁴. *Marx* koji je pri ovom kapitalistički važnom razlikovanju pristajao, analizirajući proces produkcije kapitala, uz *Smithovu* distinkciju, persiflirajući »obrazovne« apologete »obrazovanog« kapitalista, bio bi užasnut nad činjenicom da se »neprijateljstvo« o kojem je govorio sada pokazuje kao *stanovito prijateljstvo kapitalističkog načina proizvodnje spram tih grana »duhovne produkcije«*. »Obrazovanost« kapitalista, koja u 19 st. ima bidermajersko-akademski karakter i okus, postaje sada, kao već ranije prirodne

³¹ Usp. *Theorien* ... I. c. str. 377, 385, 386, i dr.

³² Usp. *Theorien* ... I. c. str. 363–364.

³³ Usp. *Theorien* ... I. c. str. 257.

³⁴ Usp. *Theorien* ... I. c. str. 260.

znanosti (»prirodne sile«), tehnike i tehnologije itd, »likom samog kapitala«³⁵, njegovom »moći« (Macht), njegovim »sredstvom eksploatacije rada«, »sredstvom prisvajanja viška rada«, njemu »pripadnom snagom«³⁶. Ne samo znanost nego i umjetnost itd, postaje produktivnom snagom kapitala, njegovom »produktivnošću«.

»Kulturni sektor« (naravno, više ili manje, ovdje ili ondje, u ovoj ili onoj »grani« itd.) veže se direktno za privredu ne samo time što je opslužuje nego što postaje sektor produkcije kapitala. Na tom sektoru produkcije uporabne vrijednosti postaju vrijednosti-robe, što opet djeluje na sam njihov karakter kao uporabnih vrijednosti – »dobara«. Zahvaćene kapitalističkim načinom proizvodnje ne postaju one samo robe, niti rad uložene u njihovu produkciju kapitalistički produktivnim (tj. onim koji stvara višak vrijednosti), nego *takve* robe čija uporabna vrijednost za potrošače, čiji karakter masovnog artikla, sa svim svojim asortimanom, pokazuje crtu koja bi zapanjila *Marxa*, naime, ove uporabne vrijednosti reflektiraju sam kapital kao masovnu uporabnu vrijednost sa strane radnika-konzumenta, koji (npr. u obliku »akcionara«) sam sudjeluje na njenoj potrošnji. Što bi zapanjilo *Marxa* jest to da je kapitalizam postao privlačan za radnike. Time kao da se izjalovljuje njegova nada da će proletarijat u ime svoje ljudskosti revolucionarno ukinuti kapitalistički način proizvodnje. »Dostojanstvo« ljudskog³⁷ u čovjeku integrirano je, na najbezbolniji način, putem »konzumentskog društva«, u kapitalistički način proizvodnje.

Ovaj rezultat kapitalističkog načina proizvodnje pripremljen je zbrinjavanjem tzv. »kulturnog sektora«³⁸, njegovom artikulacijom i organizacijom, njegovim institucijama i običajima, njegovim školovanjem, obrazovanjem, odgojem kadrova i uzgojem »dobara«, njegovim inventariziranjem i štokiranjem »vrijednosti« prošlosti i sadašnjosti, njegovom autopropagandom i postulatima subvencioniranja, njegovom neutralizacijom, benignificiranjem, njegovom neotpornošću i nemoći, njegovom »korisnošću«, idejnošću ili bezidejnošću (prema danju potrebi), njegovim ispražnjavanjem, formaliziranjem, desupstancijalizacijom. *Marx* je to znao kad je ovaj sektor nazivao »ideologijom«. Veliki napoleonski prezir usitnio se u međuvremenu u masu preziratelja, Napoleončića privrede, političke provenijencije, koji se unisono, radi »standarda«, »potrošnje«, »idejnosti« itd. blagonaklono odnose spram tog sektora. Sudbina tzv. »humanističke«, »duhovno-znanstvene«,

³⁵ Usp. *Theorien* ... I. c. str. 367.

³⁶ Usp. *Theorien* ... I. c. str. 367–368.

³⁷ Odatle se u mnogo radikalnijem vidu postavlja pitanje »carstva slobode« nego što je to u stanovitom »realističnom« paralelizmu sa »carstvom nužnosti« postavio *Marx* u *Kapitalu III*, Dietz, Berlin, 1964. MEW 25, str. 828. Sada ne samo s onu stranu materijalne proizvodnje nego uopće s onu stranu »rada« kao odnosa spram svega što jest i srži (»biti«) svega što jest, »počinje carstvo slobode«. Pouke »neo-kapitalizma i njegovog razvitka »proizvodnih snaga« traže produbljivanje misaonog temelja komunizma. »Ukidanje rada« o kojem je *Marx* govorio u *Deutsche Ideologie*, Dietz, Berlin, 1959. MEW 3, npr. str. 77, 69 i dr., ima i vanekonomijsku problematsku dimenziju, kao što se, s druge strane, s automatizacijom pitanje rada tek postavlja u svojoj relevantnoj čistoći.

³⁸ Rijetko je koji pojam toliko podložan ekvivokacijama kao onaj »kulture« te izaziva svakojake smutnje i sporove. (O tom usp. u novijoj literaturi npr. T. S. Eliotove *Notes Towards the Definition of Culture*, London, 1948, koje su u njemačkom prijevodu *Zum Begriff der Kultur*, Rowohlt, 1961, izazvale konfuznu repliku C. A. Emgea, *Die Frage nach einem neuem Kulturbegriff. Betrachtungen am Leitfaden der Auffassung von Th. St. Eliot*, Verlag der Akademie in Mainz, Wiesbaden, 1962. Sve ovo kao primjer konfuzije koja proizlazi iz temeljnog nehistorijskog pristupa »kulturi«.)

»socijalno-znanstvene«, »povijesno-znanstvene« itd, inteligencije kroz posljednje stoljeće i pol stvara posebni osjećaj niže vrijednosti pred »zbi-ljom«, pred »realitetom« kod širih slojeva ove nehomogene, svadalačke, surevnjive, filistarske, klaunovske, servilne, uslužne i ujedno protestantske, revoltirane, kritičke, kritikantske i kritizirane skupine. To, na svoj način i produbljeno, reproducira međusobnom konkurencijom oslabljene, neorganizirane proletere s početka kapitalističkog načina proizvodnje i jednako je dobro primljeno od direktnih i indirektnih »personifikacija« kapitala: kapitalista, menagera itd, itd. Povremeni buntovi – koji postaju manira – na svoj način održavaju kondiciju ove po sadržaju rada i po utrošku radne snage kapitalu (»konzumcijske« faze) interesantne skupine najamnih radnika. Smiješno je kako ovi gladijatori hoće pred kapitalom pokazati svoju životnost i snagu, licitirajući buntovne ispade i ekscese, pokazujući se društveno potrebnim. Apologeti, koji su, poput američkih pragmatista i post-klasičkih, antiklasičkih političkih ekonoma, htjeli da se »prikažu kao direktni producenti materijalnog bogatstva«³⁹, imaju sada doista prilike da budu svrstani u red produktivnih, tj. kapital oplodujućih radnika. S druge strane, kao liferanti uzoraka za industriju koja proizvodi za široku potrošnju, oni traže svoje institucionalno priznanje i zaštitu barem na nivou Trade uni- onsa.

»Društvena brig« za »kulturni sektor« sada postoji svugdje u svijetu, poduprta nizom staleških udruženja različitog nivoa, utjecaja, organizacione strukture. Već prema društvenoj osnovnoj koncepciji, temeljnom projektu, mijenja se formalno i sadržajno obujam ovog »sektora«: negdje je uračunata i znanost kao u prošlostoljetnoj tradiciji, negdje je znanost pala u posebnu »nadležnost«. Za »kulturu« je tada ostalo samo »bezazleno« područje više i niže umjetnosti kao i ustanova koje se o njoj brinu, spremaju kadrove itd. (literatura, likovna umjetnost, kazalište, film, muzika i oblici tzv. masovne kulture i njenih posrednika – mass media). Desupstancionalizirana, ispražnjena, no još uvijek »idejom univerziteta« nošena npr. novokantovska (*Windelband – Rickert*) koncepcija »kulturnih vrijednosti« istinitog, dobrog, lijepog i svetog, koje »nisu« ali objektivno »važe«⁴⁰ – pokazuje se kao, uglavnom, nepodesna za totalni angažman. Postavlja se zadatak operaci-onalizacije pojmova ovog »područja« koji, čini se, ništi ono »kulturno« u »kulturi«. Stoga nije čudo da se na onoj i sličnim koncepcijama »kulture« orijentiraju takvi kritičari kapitalizma kakvi su pripadnici tzv. Frankfurtskog kruga (*Horkheimer–Adorno*, naročito ovaj posljednji⁴¹ ili *Marcuse*, koji postulira svojevrstne rezervate kulture spram njenog totalnog integriranja u

³⁹ Usp. *Theorien* . . . , I. c., str. 259.

⁴⁰ O tome kako stoji s »vrijednostima« i »važenjima« o sebi usp. metodički značajan Marxov tekst u *Theorien über den Mehrwert III*, MEW 26. 3, Dietz, Berlin, 1968, str. 291: »Uporabna vrijednost izražava prirodni odnos stvari i čovjeka, in fact opstojanje stvari za čovjeka«. Koliko to, pak, traži stanovitu »vrijednošću« prožetu strukturiranost prirode same, usp. *Kapital I*, I. c., str. 193: »Sve stvari . . . su od prirode zatečeni predmeti rada«.

⁴¹ Usp. Horkheimer-Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam, 1947; M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, V. Masleša, Logos, Sarajevo, 1963; Th. W. Adorno, *Pris-men. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1955. Sve parcijalno vrlo oštroumne primjedbe npr. Adorna na račun »kulture kao takve« (v. npr. vezu »kulture« i tržišta, cit. djelo str. 17) razbijaju se na nedomišljenosti (možda »metodičkoj«?) njegove »otvorene« dijalektike koja živi od *razdvojenosti* »kulture« i »materijalne« produkcije, *razdvo-jenosti* koja je izvor svih zgoda i nezgoda »kulturnog sektora« i njegove kritike kao i kritike unutar njega. Razdvojeno bi, da sve bude u redu, trebalo da takvo ostane, ali da se »prosvjeti-teljskom kritikom« korigira do »uzajamnog djelovanja«.

kapitalistički način proizvodnje)⁴². Naravno, da ovi u biti više ili manje rezignirani protesti i povlačenja svjedoče o pasivizmu s obzirom na cjelinu i znak su priznanja faktičke nemoći tzv. »kritičke teorije društva«, kako u smislu »realnog« angažmana tako, što je mnogo važnije, u smislu zbiljskog pronicanja biti »kulture«, pa onda kapitalističkog načina proizvodnje, na kraju smisla podjele rada i rada uopće⁴³. Za *Marcuseovu* dijagnozu je karakteristično neutralno-neproblematsko tretiranje same »kulture«⁴⁴, samog »kulturnog sektora« i gotovo rezignirano praćenje unutrašnjih njego-vih procesa u pravcu operacionalizma itd. Da je sama »kultura« sobom, kao »sektor« rada, izvor nedaća o kojima govori – ne pada mu na um, tim prije što je za »kulturu« rezervirano ono područje »s onu stranu carstva nužnosti« (*Marx*) – dakle »carstvo slobode« koje mu se, doduše, čini danas ugroženo, ali je u principu već s onu stranu kapitalističkog načina proizvodnje. Među-tim, »carstvo slobode« shvaćeno kao »kultura« i »kulturni sektor« već je *manipulativni preparat za ekspanziju procesa produkcije kapitala*. Ukidanje podjele, ne samo na klase i unutar njih nego u svakom *pojedinцу*, ne može se, kao od *Marxa* postulirani zadatak koji *Marcuse* priznaje, ozbiljiti ni putem »sumacije« ni putem »sinteze«, ni s onu stranu rada automacijom iskupljenog itd. – nego ukidanjem načina proizvodnje koji, održavajući podjelu rada i na svoj je način danas prikrivajući (»stručnjaci« itd.), prikriva samo *temeljno* pitanje, *pitanje rada uopće i potreba kao takvih*.

Rekli smo da se između kapitalizma i socijalizma ispriječio *sistem kapita-lizmom evociranih potreba* koje pomalo postaju »općeljudske«. Socijalizam kao specifična povijesna konfiguracija potreba i djelatnosti-proizvodnje, koja se *revolucijom-obratom* vraća na iskonsko, prvobitno, duhovno bistvo-vanje čovjeka u odnosu spram svega što jest, a koje je zapretno ispod naslaga klasnog društva uopće, a posebno i radikalno: kapitalističkog – ne može, a da se unaprijed ne onemogući, jednostavno preuzeti pod svoje, usvojiti »kulturne tekovine« »kulturnog sektora«, kao ni njegove »materij-alne« tekovine, tekovine tzv. »civilizacije«. *Socijalizam bi, naprotiv, mogao da degenerira inficiran parazitarnim kapitalizmom koji se umjetno održava, zanesen njegovim uspjesima na području produkcije i konzumcije*. U biti je socijalizma da ne proizvodi radi viška vrijednosti nego *radi zadovoljenja potreba; temeljna je pak potreba čovjeka da bude čovjek*, a ne »personifika-cija« kapitala ili rada podređenog kapitalu, kao ni bilo kakva druga »perso-nifikacija« kao druga strana »postvarenja«, »fetišizacije«. No u uvjetima privredne ekspanzije kapitala, socijalizam ne može zapustiti tekovine kapi-talizma: on sam mora razvijati proizvodne snage koje je kapitalizam razvio u odgovarajućim ekonomijskim oblicima, on mora respektirati kapitalistički način proizvodnje uopće, a specijalno njegove tridesetgodišnje »rezultate« o kojima je bila riječ, on stoga mora razumijevati čovjeka »kroz« njegovu produktivnost, »kroz« njegovu materijalnu zainteresiranost, »kroz« njegove

⁴² Usp. H. Marcuse, *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*, u: *Kultur und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1965, npr. str. 161.

⁴³ U tom pogledu postoji kontinuitet od ranog Marcuseovog članka *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschafts-wissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (1933) i u njemu sadržane interpretacije Marxovog »carstva slobode« i »carstva nužnosti«, do cit. posljednjeg članka – (usp. cit. zbirku, str. 38–48 i str. 150 i sl.).

⁴⁴ Usp. cit. zbirku, str. 147: »Kultura se pojavljuje kao kompleks moralnih, intelektualnih i estetskih ciljeva (vrijednosti) koje neko društvo smatra svrhom organizacije i podjele rada i upravljanja njime – kao 'dobro' (das Gut) koje treba da bude postignuto načinom života koji je to društvo uredilo«.

široko-potrošne potrebe. Ali, da ovo »kroz« doista znači i »kroz«, a ne samo »putem« ili »pomoću«⁴⁵!

»Kulturna« politika, vodeći računa o potrebama čovjeka, može imati manje-više liberalne oblike, no ona može, poput kapitalističke, stvoriti diktaturu koja je anonimna. Čovjek u faktičkom socijalizmu je dugo živio od *ideologijskih pseudopotreba* umjesto od *duha: asketizam je naplaćivan pseudotranscendencijom*. On u relevantnim socijalističkim zemljama danas prestaje biti asket. Pitanje nije nipošto bezazleno, nego je, naprotiv, odlučujuće: *što sada stoji pred njim – »kulturni sektor« ili duhovni bitak?*

»Konzumcijsko društvo« obiluje »kulturnim dobrima«, kratkotrajnim, brzopotrošnim, ono raspolaze mnoštvom »kulturnih« imena i naslova podjednake stalnosti, ono za velike ljude zna preko bestsellera razne vrste. Publicity nije sredstvo, ono je *stil*. Veliki ljudi duha, koji je prije svega danas svojevrsna *patnja zbog nedostatka duhovnog bitka*, ovim su stilom – koji toliko vole »angažirani« à la *Sartre*, novoadaptirani »konstruktivni kritičari« socijalizma à la *Schaff* – iskrivljeni i kada su doslovno navedeni, citirani. No oni kao da sve više pripadaju prošlosti, ili se na brzu ruku kanoniziraju za života te postaju »kulturno« podnošljivi. *Tinova* »Svakodnevnica jadikovka« na svoj način je strašnija danas nego kad smo ga vidali po birtijama, jer se danas različitim putevima uklapa u »kulturni sektor«. Dobro je ako se to vidi! »Poludjele ptice« još uvijek lete. Dobro je, ako socijalizam bude našao mjesta za ovu vrst straha i pružio šansu za duhovnu ludost naspram racionalne, operacionalne gluposti koja se isplati i zato širi.

Duhovno biti, ne biti samo intelektualni ili manualni radnik, ili oboje zajedno – *jedan čitav svijet se traži za to!* Obrat potreba i biti čovjeka na djelu! Samo socijalizam je put k ovom »duhovnom biti«, pod uvjetom da prozre »kulturni sektor« s njegovim »vrijednostima«-»dobra« i da čovjeku, a ne broju, masi, omogućiti da bude čovjek u svojoj jednostavnoj veličini koju nikakav ekstenzitet manipuliranja i gospodarjenja ne može nadmašiti. Posljednje borbe u tom smislu, naravno, nisu izborne.

Pretpostavka za realizaciju *Marxovih* ideja na Zapadu bila bi sasvim druga osnovna (s obzirom na širinu) »superstruktura« nego što je postojeća. Nazivamo je »osnovna« jer se ovako i onako na njoj temelje i najviši oblici (filozofije, tzv. društvene znanosti, morala, »pogleda« itd, itd.). Riječ je o »masovnoj kulturi« Zapada. Stvarni, iako antihumani učinak kapitalizma je stvaranje umjetnih potreba, relativnih potreba, »historijskih potreba« koje ostaju pri nivou »materijalne« proizvodnje. Izuzev specifičnih, više luksuznih dobara-ropa s brzom prodom, očituje se »viša« konzumcija u zadovoljavanju onih »duhovnih« potreba kojih »dobra« podliježu industrijskoj proizvodnji. *Karl Marx*, kao čovjek zapadnjačke tradicije, nije mogao pretpostaviti potrebe »masovnog čovjeka« stvorenog modernim kapitalizmom. Ove potrebe su najveća antikomunistička i antihumanistička mobilizaciona poluga za manipuliranje »masama« protiv socijalizma. Borba u sferi tzv. »masovne kulture«, možda je, ako se ova razumije dovoljno povijesno promišljeno, najdalekosežnija antikapitalistička borba suvremenog svijeta.

⁴⁵ Na opasnost »ekonomizma« u »kulturi«, koja se može javiti u socijalističkoj konstelaciji, upozorio je G. Lukács u jednom intervjuu, u: L'UNITA (od 28. VII 1966): »Naravno, u kapitalizmu ona (»kulturna dobra« V. S.) imaju cijenu i prema tome se pretvaraju u robu... Pa ipak, socijalizam nije, ni u Staljinovom razdoblju, spontano slijedio tu tendenciju razvoja. Jedino u posljednje vrijeme pojavili su se naročito »progresivni« teoretičari – na sreću nisu naišli na znatniji odjek – koji žele učiniti »dohodnom« i »kulturnu proizvodnju«.

Bit kulture u socijalizmu

»Apstrakcije« doista nisu tek naknadna mislena »skraćivanja« realnih procesa, nego, naprotiv, pretpostavke-horizont smislene prakse.

O takvim pretpostavkama htjeli bismo nešto kazati s obzirom na temu: bit kulture u socijalizmu.

Najprije metodički. Termin »bit«, ovdje upotrebljen, može – ako marksistički insistiramo na historizaciji takozvane »esencije« – samo označavati kronologijski i, po strukturalnoj artikulaciji, dugotrajan i kompliciran proces, te se ne može odnositi ninašto što bismo mogli izolirati iz cjeline socijalističkog zbivanja i tako izolirano tretirati u njegovoj »samostalnosti« i vremenskoj neodređenosti. Razmatranja ovog »sektora« koji se tradicionalno zove »kultura« treba povezati s historijskom funkcionalizacijom njegove »biti«, njegove »esencije«.

Navikli smo bez mnogo razmišljanja usvajati tezu, o sebi nipošto jednostavnu i očevidnu, o odumiranju »etatističkih« struktura i o njihovoj postupnoj zamjeni strukturama koje odgovaraju zajednici, družbi slobodnih ljudi, slobodnih proizvođača.

Ovaj proces »odumiranja« jednog nadređenog i u sebi osamostaljenog dijela ljudske proizvodnje nije ništa manje značajno pratiti u takozvanoj »kulturi«, ali, kao da se čuvamo da na ovom »sektoru« primijenjujemo analogan – marksistički jednosmislen – metodologijsko-praktički pristup. Upornost tradicije ovdje je gotovo jača nego, na primjer, na političkom »sektoru«. Ona izaziva dvosmislenost u mišljenju-pristupu. To dolazi do izražaja kad se neki teoretičari tuže na prosječnu predstavu o tome što je »kultura«, na neodređenost pojma, kako u kvantitativnom tako i u kvalitativnom vidu, na neku neproblematičnost samog »sektora«, a ipak samim svojim izvođenjem doprinose produblivanju njegove benignosti i ispražnjenosti, gledano i mjereno »realnim procesima«. To pokazuje da na sam pojam »kultura«, posebno na pojam »kultura u socijalizmu«, ne gledamo historijski i, mislimo, da ne gledamo historijsko-materijalistički.

»Kultura« je historijska tvorevina, što znači da nipošto nije identična s duhovnim bitkom čovjeka koji je temeljni karakter totalnog procesa produkcije, a ne tek jedan njegov dio. »Kultura« je jedan pogon produkcije specifičnih »dobra« koja su, kao i sami takozvani stvaraoci i sama takozvana publika, preformirani, ispreparirani, osamostaljeni i »otuđeni«, *podjelom rada* učvršćeni oblik duhovnog bitka o kojem govorimo. Štoviše, »kultura« je preparat novijeg datuma, vezan baš u sadašnjoj »prosječnoj« upo-

trebi za specifične procese epohe kapitala. Nekima se pak obično čini da je »kultura« »operativni« pojam koji, bez mnogo ustručavanja, možemo usvojiti, podoban da posluži stanovitim akcionim svrhama. Sam pojam »kultura«, strogo socijalno-genetski određen, navodi, međutim, na probleme kompromisa i retardacije koji ne omogućavaju sagledavanje specifičnosti duhovnog bitka u socijalizmu, pa čak ova njegova neodređenost i neproblematičnost kriju u sebi »mogućnosti« koje mogu biti – u određenim prilikama – fatalne za socijalističku izgradnju. Takva prosječna predstava onda i omogućava laki transfer, onu pseudo-internacionalizaciju »kulturnih dobara« koje smo svjedoci, ono prenošenje »ideja« iz »istočnih« u »američke«, iz »američkih« u »istočne« relacije, »razmjenu« naših sa zapadnoevropskim, zapadnoevropskih s američkim itd. »dobrima«. Čini se kao da je kopiranje kulturnih dobara manje-više svojstveno svima, da je »pozitivno« i da je samo riječ o tome kako da se njihova produkcija »poboljša«. Međutim, »kulturna dobra« zadovoljavaju određene potrebe, a one u kapitalizmu i socijalizmu nisu iste. Historijski-epohalno značajne potrebe, potrebe koje svjedoče o *načinu* proizvodnje, jesu historijski određene potrebe. Poslije velike krize od 1929. do 1932. godine, plansko izazivanje »kulturnih dobara« posebne vrste u nizu zemalja, s Amerikom na čelu, široka konzumacija ne više na području doista fundamentalnih dobara, nego sekundarnih, pa i tercijarnih, gotovo apstraktnih dobara, naznačili su specifično kapitalistički izlazak iz temeljitog raskoraka produkcije i konzumacije u kapitalizmu. Duhovne pretpostavke komunizma o kojima, pored materijalnih, govori Marx, koje se rađaju već u krilu kapitalizma, time su u ovim zemljama vrlo ozbiljno ugrožene. Pervertirane potrebe infektivno djeluju na sve ostale zemlje i prijete da niveliraju lik čovjeka danas.

»Kulturna dobra« znače poseban sektor industrije, na primjer, u Americi, nisu van industrije, kao što ni radnici, uzeto prosječno, ne oni »vrhunski«, na tom sektoru nisu van ekonomijskih relacija koje važe za sve ostale »neposredne proizvođače«. Kod nas se sada u političko-ekonomijskoj literaturi nailazi na obnovljenu i ne svagda promišljenu distinkciju takozvanog proizvodnog rada kao »materijalnog« i »manualnog«, i neposredno neproizvodnog, između ostalog: »kulturnog« rada. Ta distinkcija, kako ju je, na primjer, Smith vidio a Marx u stanovitom kritičkom aspektu prihvatio, u Americi je, na primjer, samo reducirano na snazi. Ne mislimo samo na komplicirani rad, koji je postao – tehničkim razvojem – tipičan umjesto jednostavnog, neposredno materijalnog rada. Mislimo na ono što je Marx smatrao da je periferija društvenog načina proizvodnje u kapitalizmu, na netipični produktivni rad u takozvanoj »duhovnoj« oblasti. On sada postaje značajan na velikom sektoru takozvane »kulturne industrije«, koja sudjeluje u formiranju nacionalnog dohotka itd. Ona stvara specifična dobra, koja su daleko od toga da budu izraz »fiksni«, konstantni potreba (»požuda«), da upotrebimo Marxov termin iz *Njemačke ideologije*, ona stvara »luksuzna dobra«, udaljena od fundamentalnih dobara, specifična »apstraktna« dobra, ona svakodnevno snabdijeva čovjeka pseudo-dobrima koja vrlo široko cirkuliraju u potrošnji, pseudo-dobrima s obzirom na duhovni bitak čovjeka, ali vanredno relevantnim za razvijeni »kulturni sektor« produkcije na kojem se proizvode.

»Kultura uopće«, dakle, nije pojam koji bismo trebali olako primiti. »Kultura uopće« je rezultat 19. i 20. stoljeća. Prije toga je bilo različitih odnosa u podjeli rada na intelektualni i manualni rad, ili na rad glave i rad

ruku, ali »kultura« sa svojim akademskim i univerzalnim strukturama, sa svojim »društvima« i sekcijama, sa svojim filijacijama i derivacijama – prije nije postojala. Riječ je o historijskom preuređivanju ovog sektora specifične produkcije, koji se baš u Americi maksimalno i paradigmatički razvio. Marxova teza po kojoj je jedan od temeljnih uvjeta za višu fazu komunizma to da rad postane *prva životna potreba* (dijalektička istovetnost produkcije i konzumacije), a i implikacija te odlučujuće teze »riješena« je tu na drugačiji način, naime, prebacivanjem bogatstva ljudskih potreba iz intenziteta u ekstenzitet, iz koncentriranog duhovnog bitka čovjeka u njegovo »bogatstvo«, koje se očituje u vanjskim znacima. To »rješenje« je jedan od vrlo značajnih uvjeta da se moderni, kasni kapitalizam ili, kako neki hoće, neokapitalizam, održi u ovim zemljama. Napominjemo da ovdje pod »kulturom« razumijemo i kvantitativno najšire, najelementarnije oblike nekih materijalnih upotrebnih dobara, na primjer, »estetsku« njihovu stranu. Dakle, riječ je o dobrima najšire potrošnje.

»Kulturne vrijednosti« i »kulturna dobra« su se nekako u tim zemljama ispriječili između socijalizma i kapitalizma. Kapitalizam je sam postao »privlačan« zato što je stvorio »široku«, »bogatu« produkciju »kulturnih dobara« koja odgađaju pitanje socijalizma. Dovoljno je čitati, na primjer, Galbraitha, koji je nesumnjivo jedan od najinteligentnijih američkih ekonomista, pa da se shvati zašto je kapital to učinio. Motiv nije, naravno, obogaćenje »ljudske ličnosti« itd, duhovnog bitka čovjeka, nego zakon održanja kapitalističkog načina proizvodnje. Zato moramo biti rezervirani spram onoga što se danas zove »kultura«, a što je priređeno manje vulgarnim procesima konstitucije ovog »sektora« proizvodnje u ranijoj emfatičkoj tradiciji.

Razumljiva je intencija u nas da se »kultura« veže uz nosioca društveno-ekonomijskih zbivanja uz samoupravne procese, da se ona iz svog akademizma, iz zatvorenosti, koja je, uostalom, svojstvena ranijoj fazi kapitalističkog razvoja, a nije kao takva specifična za današnji kapitalizam, iz te izoliranosti opet poveže uz neposredne društvene procese, uz neposredni proces produkcije i najšire konzumacije. No valja neprestano imati na umu da *novi* način produkcije, kojeg je funkcija određena konzumacija, traži i razvijanje novih potreba kao svojih »duhovnih pretpostavki«. Stoga se valja boriti ne samo za povezanost »kulture« i neposrednih društvenih procesa nego, prije svega, za *novi* tip povezanosti koji odgovara tim procesima.

Evo, o fundamentalnoj potrebi čoveka, koja nije samo jelo, piće i ostalo, što Marx nabraja u *Njemačkoj ideologiji*, nego koja je *rad kao prva životna potreba*, kako kaže u *Kritici gothskog programa*, o njoj valja razmisliti kada je riječ o »kulturi« u nas. Naslijedili smo institucije, u njima živimo, kao što smo naslijedili stanovite oblike »materijalne« produkcije. Ali, kao što radimo na procesima »deetatizacije« na svim nivoima, kao što radimo na socijalističkoj funkcionalizaciji ekonomskih oblika, tako bismo morali raditi i na procesima koji »kulturu«, kakva nam je »sektorski« dana u nasljeđe, postupno rastvaraju u karakter proizvođača, u karakter »cjelovitog radnika«, u karakter čovjeka od kojeg nisu odijeljena sredstva za proizvodnju, predmeti rada, proizvodi rada, koji nije supsumiran pod sredstva za proizvodnju.

Tržište i razvijena robna proizvodnja u nas, zbiljski i nužni zbog niza eksternih i internih, imanentno-sustavnih uzroka i razloga jednog prelaznog

razdoblja socijalističke izgradnje, sadrže, dakako, svakojake devijantne mogućnosti obnavljanja starih struktura naslijeđenih od kapitalizma, ali mogu, pod stanovitim uvjetima, biti put kojim se sredstva za proizvodnju zaista, ne juridički, vraćaju »neposrednom proizvođaču«. Izbor i iskorištavanje te posljednje mogućnosti mora biti naša osnovna borbena linija danas na takozvanom »kulturnom sektoru«, koji je sam sobom samo jedan od rezultata podjele rada, koju valja ukinuti, kako na društvenom tako i na individualnom nivou. Redukcija »kulture« na čovjeka-proizvođača može imati neke konfuzne, pa i opasne implikacije ako polazimo od toga da je faktički neposredni proizvođač, ovaj ovdje, u ovom ili onom »konkretnom« »poduzeću«, u ovoj ili onoj »radnoj organizaciji«, mjerilo »kulture«. Ali, mi moramo stvarati takve uvjete u kojima on može postajati mjerilom. To je bitno problem orijentacije, razvoja i perspektive, a ne ideologija neposrednog proizvođača u njegovoj faktičnosti, poput neke obnove »proletkulta«. Neposredni proizvođač u samoupravnim zbivanjima jest »subjekt« u prelazu, on je to u odumiranju starih karakteristika koje nosi iz prošlosti, on se mijenja. Redukcija problema na proizvođača traži da odbacimo fiksnu kategoriju faktičkog čovjeka-neposrednog proizvođača i da »redukciju« i »čovjeka« shvatimo kao dinamično zbivanje. »Neposredni proizvođač« se sam mijenja ukoliko »kultura« više ulazi u njegove neposredne radne procese, ukoliko on postaje duhovni bitak, a ne usvaja samo u takozvanom slobodnom vremenu »sektorske« rezultate, ukoliko mu proizvodnja postaje prva potreba. Utoliko se, naravno, mijenja i sama proizvodnja.

Pogrešna je, s tim u vezi danas dominantna, gotovo općenito prihvaćena koncepcija o striktnoj podjeli na radno i slobodno vrijeme u socijalizmu. Naime, ponajprije se, s osloncem na fakticitet, dijeli radni proces u cjelini, pa se zatim slobodno vrijeme zamišlja, opet s osloncem na fakticitet, kao niz slojeva, od neradnih pojava kao što su transport, spavanje, gubljenje vremena na neproizvodnim procesima, do onog dijela slobodnog vremena u kojem je moguće trošenje »kulturnih« dobara. Ta je postojana slojevna shema van intencije Marxa, van srži marksizma. Nije riječ o tome da se smanji radno vrijeme u smislu povećanog trošenja »kulturnih« dobara ili većeg posvećivanja »vremena« »elementarnim« ljudskim potrebama van radnog procesa, nego o tome da radni proces dobije onaj jednostavni, »neprotuslovni« i »neotuđeni« karakter koji bi on trebalo da ima prema postulatima Marxove koncepcije više faze komunizma.

Ako pak ne pomišljamo na *prelaznost* i *prolaznost* »kulture« u orijentacionoj analogiji s drugim »postvarenim« strukturama koje odumiru – ako sistematski ne dovodimo u pitanje ovaj rezultat podjele rada koja ovjekovječuje odvajanje proizvođača od sredstava za proizvodnju, bez obzira na promijenjeni juridički oblik, bez obzira na nove socijalne forme, ako ne radimo na njenom ukidanju, onda sa svim pojedinačnim i prosvjetno-stručno-organizacionim rezultatima u »kulturi« ne ostvarujemo osnovni zadatak socijalizma, naime, da vrati taj »sektor« u neposredni proizvodni proces i da proizvodni proces tako mijenja i uzdiže u njegovoj organizaciji, u njegovoj djelatnosnoj i predmetnosnoj kvaliteti, predmetu rada, u odnosu prema radu, u razumijevanju slobodnog vremena, u potvrđivanju čovjeka. Socijalizam, ovako gledan, jest proces ukidanja podjele duhovnog i manualnog rada, u onom užem »realno-praktičnom« smislu riječi, jer »manualni rad«, kakav je još Marxu stajao pred očima, u visoko razvijenim industrijskim zemljama danas nije više dominantan, pa je riječ o drugim oblicima, o

specifičnim protuslovljima duhovnog rada i apstraktnog, mašiniziranog rada.

Kakva je uloga Saveza komunista u svemu tome? Uloga je mnogo veća nego što je bila prije, u »etatističkim« strukturama, kad je on mogao biti puka transmisija direktiva. Sada pak Savez komunista postaje u svakoj proizvodnoj jedinici, u svim procesima neposrednog proizvođenja i samoupravljanja – garantom da faktički proizvođač postaje punim čovjekom budućnosti. To silno povećava ličnu odgovornost, tu »direktiva« znači malo, to ujedno znači i izgradnju novog stila rada koji nismo uvijek sasvim spremni zaista primjenjivati. Vjerojatno je da će mnogo toga ne »osloboditi« funkcionalizirani procesi, ali mnogo toga ne izvana, ne mjerama, ne propisima ili rezimiranjem diskusija, pa davanjem na čitanje, nego djelovanjem takvih ljudi u tim radnim organizacijama koji su u stanju da ponesu »radnog čovjeka« put prevladavanja podjele rada. Stoga je sad politička uloga golema, ali, naravno, ne »politička« u klasičnom smislu te riječi. Pretpostavka takve političke uloge je svijest da »etatističke« strukture ne nestaju naprosto u anarhiji, nego u homogenoj, skladnoj zajednici, iz koje nije iščezao svaki »unutarjni« oblik. Naprotiv, taj »oblik« međuljudskih odnosa ima svoju vlastitu »autoritativnost« i »regulativnost«. Ne može se, naravno, nitko nametati, bilo u ime »prosvjetiteljstva« bilo u ime nekakve »karizmatičnosti«, proizvođaču, ali svako može i u ime čovječnosti mora neprestano raditi na prisutnosti budućeg u sadašnjem, što se u političkim dokumentima i deklarira. Idejna »strana« mora da bude jače prezentna nego što je bila ikada prije. U »etatističkim« strukturama zbiljska ideja, a ne ideologijsko kompenziranje zbiljskih nedostataka, manje je prezentna nego danas, pa stoga sad upravo raste uloga politike, jer je ona rad na asocijaciji slobodnih ljudi, slobodnih proizvođača. Ne možemo nikakvu »kulturu«, još tako bogatu, smatrati socijalističkom »kulturom« (sasvim uvjetan naziv) koja nije prodrla do posljednjeg radnika u posljednjem poduzeću, i to ne prosvjetom, nego potrebom, a ta potreba je na djelu kad njegov radni proces počinje dobivati karakteristike totalnog procesa duhovnog bitka.

Samoupravljanje je korak u tom pravcu. Ne znamo, moramo li misliti da je samoupravljanje, kakvo poznajemo u prelaznim prilikama, posljednje rješenje svih pitanja za bilo koje vrijeme: *danas* je to historijski ključ. Moramo se, stoga, sada boriti za razbijanje takozvanog institucionalizma, za razbijanje zatvorenih struktura, za promjenu funkcije univerziteta, na primjer, i u njemu fakulteta, ne zato da bismo ih samo vezali uz privredu i učinili »praktičkim« i »operativnim« nego da bismo baš one koji rade na duhovnom bitku čovjeka, još uvijek pod znakom »kulture«, vezali uz »neposrednog proizvođača« radi uspjeha samoupravljanja kao puta k »cjelokupnom radniku«, s onu stranu podjele rada. U svemu tome i u drugom kapitalizam već instruktivno prethodi ali i pokazuje sve opasnosti koje proizlaze iz nepromišljenosti postulata jedinstva znanosti, umjetnosti i slično i industrijske proizvodnje. Iz niza razloga, među kojima idejna temeljna orijentacija nije posljednji, naši »kulturni« radnici još su uvijek upućeni ili na jednu više-manje apstraktnu i »prosječnu« publiku ili na same sebe. Takozvani neposredni proizvođač nije, naravno, nijemi objekt »prosvjetnog« rada ovih radnika, demonstracija efikasnosti neke »pameti«, nečije masovne pedagogije ili andragogije. Samo ako uspijemo probuditi u čovjeku-radniku one »potencije«, »latencije«, »tendencije« koje on nosi sa sobom i za koje je prirodno zainteresiran kao čovjek, duhovni bitak cjelovite produkcije probit

će se kroz obnemočalu »kulturu« i svijetliti kao putokaz. Minimum-zadatak je sada da se suprotstavimo stvaranju pseudopotreba koje uzima maha, da se borimo za zbiljske potrebe. To se ne može tek deklarirati, za to nisu dovoljne ma kako dobro napisane knjige – to je svakodnevn, uporni, dugotrajan proces socijalističke izgradnje.

Narod i povijesno mišljenje

I. NAROD KAO OBJEKT I MIŠLJENJE NA NAROD

Mjereno u svakidašnjici rezultatima predmetnog pomišljanja, domišljanja i omišljanja te njihove primjene, ostaje pažljivo mišljenje *na* samu stvar, puštajući je da bude onakvom kakva jest, dvostruko, i ne slučajno, krivo ocijenjeno, naime: *precijenjeno* i *podcijenjeno*. Ako se, čini se s pravom, već u mišljenju s nečim ništa ne može učiniti, što preostaje za sam čin i sačinjanje? Čemu služi takvo mišljenje? Zar nije baš sadržajno mišljenje – za razliku od praznog – priprema za djelotvorno spravljanje? Misli *na* samu stvar – to čak nije ni – reklo bi se – apstraktno mišljenje filozofije koje, tobože isprvice otkriva u stvarima, samo stanjeno, ispražnjeno, zakinuto, s odbicima, ono što se doista u iskustvenom i praksom ojačanom postupku, ionako već utvrdilo i dobilo. Filozofiji se možda može pripisati, kao »slici o svijetu«, bar ta korist da nas skraćeno i zato valjda ekonomično općenito orijentira u svijetu. No mišljenje *na* stvar nema ni tu slabu praktičnu podlogu. Tako je svakidašnja »praktična« žurba brzo gotova s mišljenjem *na* stvar. *Precjenjujući* ga, kada zahtijevamo od njega da bude od neposredne koristi kako bi uopće nešto bilo, *podcjenjujemo* ga jer ne može zadovoljiti praktičnu potrebu. Pogotovo kad se dohvati teme kao što je »narod« u vrijeme urgentnih odluka za i protiv, čini se takvo mišljenje ne samo ispraznim nego čak i nepatriotskim, kao da u domorodaca pomućuje domoljublje.

Možda ipak nije na odmet, kad je tu riječ o »patriotizmu«, sjetiti se Goethea koji je o Njemačkoj i svijetu, bar o jeziku i književnosti, znao više nego što mnogi u nas znaju o svojim: »Ta što znači: ljubiti svoju otadžbinu, i što to znači: patriotski djelovati? Kad se pjesnik čitavog života trudio pobijati štetne predrasude, odstranjivati uskogrudne nazore, prosvijetliti duh svog naroda, očistiti njegov ukus i oplemeniti njegovu nakanu i način mišljenja, pa šta bi bolje trebalo tu da čini? i kako bi patriotskije trebalo tu da djeluje? No možda Goethe, koji je zamislio pojam »svjetske književnosti«, nije dovoljan i pouzdan svjedok. Najnjemačkiji pjesnik Hölderlin kaže: »Ništa ne učimo teže nego slobodno upotrebljavati nacionalno.« »Slobodna upotreba vlastitog je ono najteže« (V. 320, ed. Hellingrath, 2. izd.). Što je ovdje »učenje«, nikako nije usvajanje već omišljenog predmeta predanog na znanje, nego teško i skrbno mišljenje na narod, koje tek omogućuje »slobodnu upotrebu vlastitog«.

Ako mišljenje na narod nije naknadno šepesanje za i inače znanim i poznatim, ako ono ne pribavlja korist za ovčas, priprema ono mjerilo za pravi čas i pravu priliku, a time i za svako ponašanje i svako mišljenje o činima i učincima. Za svakidašnjicu apstraktno i strano, ovo mišljenje koje,

čini se, izmišlja poput pjesništva – nezamjetljivo, jer iz doslućivanja samog bitstva stvari – navlastito vlada postupcima, odlukama i držanjima na često još neslućenim putevima ljudskog povijesnog zbivanja. Stavljajući u pitanje svijet, a ne nešto intramundano, mišljenje na narod ne nudi »rezultate« za porabu, ne poučava kako valja računati s proračunljivim; ono stavlja, ako uspijeva, narod pred moguću vlastitost, pred ono što je za nj najdostojnije: pred *nezamjetljivi obzor njegova dohoda*, koji trud u svakidašnjici i današnjici nikad ne može dostići. Ako se mni da se bez njega može u »pravom«, radom dostupnom idućem i sljedećem, svodi se ovo već uvijek na ono što je bilo. Samo mišljenje na narod izvodi narod iz bitno gotovog, svršenog »stanja« u *dohod*, koji nije ničiji unaprijed osigurani dohodak. Iz svog dolaska, a ne prolaženjem iz prošlosti u sadašnjost k budućnosti – dobiva narod svoju najčešće nezamjetljivu *svjetovnu preobrazbu za uzore i mjerila vlastitog* kojima se tako *teško*, jer drugačije od zasigurnog nauka predmetnog mišljenja, *uči* na putu namišljanja na sebe i za sebe.

Svakidašnjica ipak nema krivo kad se snalazi po načelima predmetnog mišljenja. Kao svakidašnjica ona se već sklonila u sjenu jedne neumitne odluke. Tu je čuvaju i u tom je podupiru, u tom je navlastito i navlaš učvršćuju nositeljice i gojiteljice, posjednice i zastupnice pravog, u samoj zbilji operativnog *znanja*: znanosti; one su se već dugo domogle naroda, ne samo pod pseudoznanstvenim krinkama i izlikama, nego baš legitimno, kad su kao takve na poslu. Svakidašnjica nije s obzirom na mišljenje neutralna ili čak njega lišena: sve što danas i svakdan *jest*, *snalazi se* kao predznanstveno, znanstveno, vanznanstveno i nadznanstveno iz primjernog *središta* znanosti kao uzoritog predmetnog mišljenja. Što naše razdoblje kao »tehničko«, »industrijsko« itd. zaista *jest*, to poprima iz *biti* znanosti, iz *znanstvenosti* koja ga raznoliko ali jedinstveno unaprijed određuje. Čak i stavljanje suprot znanosti vrši pripremanje područja znanstvenog rada, i tzv. iracionalizam, kao paslika racionalizma, *zgotavlja* još neistraženo i neobrađeno *za* istraživanje, u njenu primjerenu obradu bića kao predmeta.

U svom oštrm neprijateljstvu spram, reklo bi se, »pukog« mišljenja *na* stvar, za znanost raspoložena svakidašnjica već se podvukla pod jaram predmetnog mišljenja. Tako ona iskazuje svoju pripadnost jednom svijetu koji je baš u njenim postupcima pažnje vrijedan i mišljenja dostojan, jer svakidašnjica je baštinica jednog svjetovnog podrijetla kojem je kumovala bit znanosti. Svakidašnjica nije nešto nebitno, ona je realizirajuće i realizirano carstvo »ideja«, »zakona«, »vrijednosti« itd, realizirajuće i realizirano carstvo biti znanosti. Što je ta znanstvenost? Prije nego se o tom propitamo, dobro je promisliti kako znanosti, kao specijalne i pozitivne, postupaju s onim što za njih i prema tome epohalno *jest* na način predmeta.

Na temi »narod« skupljaju se i sjedinjuju prirodne i historijske, društvene i duhovne itd, itd. znanosti. Zahtjev je »naroda« kao stvari čitavog čovjeka da već uvijek bude nekako s onu stranu strogo odvojenih predmetnih carstava. »Društvo« je još, možda, moguće, bar metodički i metodološki, odjeljivati od prirode; »narod«, naprotiv, nije moguće.

Sve moderne znanosti – kao znanosti, tj. kao specijalna istraživanja ograničenih isjeka i isječaka zbilje u svijetlu i pod vidom primjerene im teorije koja, koliko i bila ravnodušna spram svoje neposredne primjene, u svojem djelovanju sama je već bitno tehnologijska – udaraju svojom ustrojbom opredmećivanja o nešto *osebično* koje, na kraju krajeva, nisu same sebi podmetnule, nego s njim već moraju računati, kao s predmetno neis-

crpljivim, baš radi svog napredovanja i napretka na utvrđenom, neizbježnom prolaženju svojim putem.

Tako je »prirodno« ono *osebično* za fizikalnu znanost, koja ga sama, jer ne odlučuje o sebi kao znanosti, ne podmeće sebi, nego na njega nailazi, ne dohvaća ga u njegovoj vlastitosti i ne shvaća svojom konstrukcijom, nego već uvijek pretpostavlja u njegovoj nezaobilaznosti. Istraživanje i njegova otkrića zbivaju se u otporu i sustezanju tzv. tvari, materijala.

Tako je »ljudsko« ono *osebično*, nezaobilazno, otporno i sustegnuto, što se, tamno u svom podrijetlu, opire znanstveno-konstruktivnom postavljanju svake antropologije, psihologije, psihijatrije itd, koje ga svagda moraju pretpostavljati. Tako je »povijesno« ono *osebično*, nezaobilazno, otporno i sustegnuto, već uvijek pretpostavljeno, na koje je, nailazeći na njega, upućena historija u svom predstavljanju i predmetanju.

Tako je »zboreće« i »kazujuće« ono *osebično*, na koje, prije svih pisanih dokumenata i u njihovu tkivu ispodmukla, nailazi filologija kao znanost o jeziku i znanost o književnosti.

To *osebično* same znanosti *ne mogu naći unutar sebe* i tu ga odrediti i srediti, kao što ni sebe kao znanosti ne mogu na svoj način sebi predstaviti. Bitno povijesno podrijetlo znanosti ostaje i mora ostati znanostima, in actu i u samorefleksiji, radi samih znanosti, ne-mišljivo, nejasno i nerazgovjetno. Znanosti, doduše, znaju da su jednom nastale u vremenu (kronologijski shvaćeno), da, dakle, nisu oduvijek, pa za to onda i navode neke razloge, ali im se ovi čine toliko banalni da bi nekakav zahtjev da se neprestano misli na svoju realnu genezu i historičnost samo smetao u aktualnom poslu. Uostalom, historija svake znanosti i znanosti uopće već pretpostavlja znanstvenost znanosti, inače ne bi imala gdje i kada što tražiti. Historijski pogled historije na sebe kao znanost ništa ne govori o znanstvenosti historije. Kad je ovdje riječ o »znanstvenosti«, ne misli se, dakako, na nužno propitivanje i ispitivanje metoda i obrazovanje pojmovu unutar znanstvenog posla. Riječ je o *biti* znanosti koja se ne može sačiniti i rasčistiti sredstvima samih znanosti. Fizika fizikalnim sredstvima ne može bitno govoriti o sebi kao znanosti. Matematika računskim operacijama nikada ne može izvesti na čistac što je ona sama. Sama teorija jezika i književnosti kao takva nije dostupna filologiji, iako se, dakako, unutar nje vrše međusobna razračunavanja raznih teorija o predmetima i metodama radi boljeg filologijskog posla.

Za znanosti je ono *osebično* na predmetu i ono pretpostavljeno na njima samima doduše nezaobilazno, ali nedostupno, otporno i sustegnuto, te one svagda prelaze preko njega kao nečeg što je, mjereno tako uočljivim znanstvenim uspjesima, nezamjetljivo pa se može zanemariti i biti bez njega.

Međutim, zar nema znanosti koja se bavi samom znanošću kao takvom, zar nema znanosti o pravilnom i strogom mišljenju, zar nema znanosti o upravljanju i krmanjenju svim, a prvenstveno znanstvenim planiranjem, uređivanjem, ustrojavanjem? Zar baš praksa rada jedne znanstvene povijesti na pomolu ne traži epistemologiju, logiku i logistiku, kibernetiku, znanosti i nauku o organizaciji, prakseologiju, itd? Zar se s njima i u njima ne očituje odlučna promijenjena u postupanju s »prirodnim«, »ljudskim«, »zborećim« i »kazujućim«, »povijesnim« itd, tako da se klasične znanosti, da ne zaostanu, moraju orijentirati s obzirom na novu osnovnu znanost? – Zaista je tako!

S tim i sličnim znanostima, zbiva se definitivno etabliranje znanstvenog djelovanja (rada) u svom svijetu. U prirodnoj znanosti zametnuta, iz nje na druge znanosti prenijeta, zbilju pronoseća tehnolojska temeljna značajka znanosti sad se i neposredno očituje. No povijesno podrijetlo znanosti i tehnike, a s njim i osebičnost *nepredmetnog* u opredmećivanju i pretpostavljenost same znanosti u istraživanju, baš se ovim zbivanjem mirne savjesti apsolviraju: legitimno »realiziranje« i »kompletiranje« prije nadređene fizofije u podređenim znanostima, sad u znanosti kao samoj filozofskoj = znanstvenoj zbilji, kao vlastitom pronicanju i providnosti, *ugušnja*, čini se, i samo pitanje *povijesnog podrijetla* i time mišljenja na stvar kao neumjesno. Čini se da su osebično, nezaobilazno, otporno, pretpostavljeno, sustegnuto, podmetno, itd, postali sastavni momenti i suospostavljajuća načela znanstvenog događaja. No mišljenje na stvar, nezamjetljivu za predmetno operiranje znanosti, *raste* u razmjeru s isključivošću znanstveno-radnog svijeta. Život je *stariji* od svojih epoha. Baš faktičnost i efektivnost znanstvene istine i suprotstavljajuća načela znanstvenog događaja traže mišljenje na stvar koje *otvara* sve konstruktivno zatvoreno i načelno dovršeno.

Kako stoji s »narodom« u toj konstelaciji? I »narodno« je ono osebično, nezaobilazno, otporno i sustegnuto, makar na primjer i pod vidom poznate posljednje »neuradljivosti masa«. Znanosti o narodu, bavile se one njegovim plemenskim podrijetlom i sojem, rasom, fizičkim oblicima i strukturom, tlom koje naseljava, njegovom duševnošću, materijalnom i duhovnom kulturom, jezikom, društvenošću, političnošću, historijskom mijenom itd, itd, već su upućene, ne samo svojim orijentacionim prethodnim pojmom i dojmom, koji omogućuju istraživanje, nego i predpojmovnom i preddojmovnom *nerazrješivošću* u teorijskoj i praktičkoj ustrojbi, na narod u njegovoj *vlastitosti*, zamišljajući ga predmetno kao nešto etničko ili laotičko (od grč. *laos* = narodno mnoštvo, ljudi), vezano uz tlo, nastanjeno, porođeno, socijalno, političko, historijsko itd, kao *populus* (u raznim i suprotnim značenjima), kao *gens* i *generatio* (u raznim i suprotnim značenjima), kao *natio* (u raznim i suprotnim značenjima), kao *plebs*, kao pučanstvo, kao govorno srodnu skupinu, manje ili više složeno mnoštvo, kao nešto što ima »folklore« itd, znanosti ga, sa svojih različitih aspekata istraživanja *opredmećuju*, *spravljaju* za isto tako različite i znanstvene i primijenjenoznanstvene, naučne i tehnolojske (u užem smislu) svrhe, *kategorijalno*, a to sad znači: radno-hipotetički, *određuju* i *priređuju*, raščlanjuju, ograničavaju i razlučuju, ukratko: *zaokružuju*, sada se jedna, sada druga preporučuju na tom poslu, a da ga ni sumativno ni sintetički ne mogu u *cjelovitosti* njegove cjeline zahvatiti i shvatiti. Pogotovo ne tada kada su od njega, sa sebi primjerenim uspjehom, učinile predmet planiranja, operiranja, organiziranja, manipuliranja itd. prije nego što je nastupila ova ili ona »praktična« akcija višeg ili nižeg čina, u ove ili one svrhe. Jer, *pružajući* se predmetnom mišljenju kao sistematski i sistematizirani objekt već uvijek spreman za radnu akciju, *susteže se* on od pune informacije o sebi, nije tek obavijest za obaviješteno, obrazovano rađenje.

Narod je nešto što živi, ali *nije* zato *tek predmet* biologije (antropologije, prirodne historije hominida, ekologije, znanosti o rasama) ili čak eugenike; zoologija, npr. ne može, ni uz pomoć kemije ili fizike, »objasniti« život koji joj ostaje *zagonetka*. Stoga voli ili proglašiti pitanje: što je život? »metafizički« neumjesnim ili, prekoračujući svoju oblast, sama loše filozofirati kao »biologizam«.

Narod je nešto što na tlu stanuje, gradeći domuje, prebiva, uzgaja i njeguje, zbrinjava, što je na svojem mjestu, što se prostire, što je pod podnebljem, ali nije zato *tek predmet* geografije (specijalne geomorfologije, meteorologije, biogeografije, istraživanja prirodnog krajolika, genetičke kulturne geografije, poznavanja zemlje, geografije zavičaja, antropogeografije, fizičke i biolojske antropogeografije, geografije naseljavanja, seljenja, gospodarstva, kulturnih područja, historijske geografije, itd.). Podjednako, on nije *tek predmet*, ovako ili onako, znanosti o zemljoradnji i narodu koji u njoj sudjeluje, o prirodnoj i gospodarskoj proizvodnji, o poljodjelstvu, stočarstvu i šumarstvu, o poljskogospodarstvenom tržištu, o agrarnoj politici, agrarnom pravu, agrarnoj geografiji, agrikulturnoj kemiji i pedologiji, poznavanju poljodjelskih strojeva itd, itd. – Isto tako, on nije *tek predmet* populacijske geografije, historije, statistike, ekonomijske teorije.

Tlo, gradnja, domovanje, uzgajanje i njega, mjesto, podneblje itd. ostaju u svojoj vlastitosti za znanost *zagonetka*, koja je uočljivija kad se omjeri kakvim pretencioznim, npr. geopoliticističkim geografizmom.

Narod je nešto što kazuje, i zbori, ali nije *tek predmet* filologije (lingvistike: teorije jezika, sociolingvistike, geografije jezika, fonetike, fonologije, morfologije, nauke o tvorbi riječi, sintakse, nauke o rječničkom blagu itd, znanosti o književnosti: teorije literature, poetike, metrike, analize stila, historije književnosti i metodike znanosti o literaturi, tj. o filologijskom, usporednom, historijskom, estetičkom, duhovnoznanstvenom, psihologijskom itd. načinu promatranja predmeta). Zborenje ostaje filologiji *zagonetkom*, koju ni panlingvisticizam (npr. analitičke filozofije jezika) ni možda kakav panhistoricizam u znanosti i filozofiji o književnosti ni približno ne odgonetavaju, nego dapače produbljuju.

Narod je nešto što se združuje i suživljava, gradi zajednicu, za nju se ili protiv nje se bori, uspostavlja povijesno mjesto i bira puteve svog ustavljanja na njemu, ali zato nije *tek predmet* sociologije (ponajprije: etnosociologije i političke sociologije, onda raznih sociologija gospodarstva grada i sela, obitelji, prava, kulture javnog mnijenja, znanja, umjetnosti itd.) ili politologije (znanosti o unutarnjoj i vanjskoj politici, politolojske teorije o političkom fenomenu).

Združivanje, zajednica, borba, uspostavljanje i ustavljanje, ostaju *zagonetka*, kojoj najmanje mogu doskočiti sociologizmi i politologizmi različite vrste, provenijacije i primjene.

Narod je nešto što se o sebi brine, što se zbrinjava, što se skrbi, što gospodari, što se trudi i radi, poduzima, ali on *nije tek predmet* gospodarske znanosti (teorije, znanosti o prostornom uklapanju gospodarstva, poljodjelstva, industrije, o gospodarenju javnih tijela, o financijama, teorija o područjima gospodarske politike, o vanjskoj trgovini, o međudržavnom prometu kapitala, znanosti o gospodarskim pogonima, statistike pučanstva i gospodarske statistike, socijalne politike i unapređenja blagostanja itd.).

Svestrano ustrojstvo skrbnog opstanka naroda ostaje *zagonetka* za gospodarsku znanost, koja se u panekonomizmu tobože demistificira i deproblematizira, ali su svugdje, npr. u diskusiji o osnovama i ciljevima, vraća kao *zagonetka* neokrnjena.

Narod je nešto što prispijeva, dospijeva, uspijeva ili ne uspijeva, izložen je naspijevanju, zrijeva i dozrijeva, vremenit je, konačan, nedospiven, sa svojim dospjetkom izvan sebe, jest po vijesti u povijesti, ali *nije-tek predmet* historije (nacionalne i opće, njihova sredena i raščlanjena periodiziranja,

njihovih posebnih područja istraživanja različito metodički osigurane historiografije, različitih načina gledanja na zbivanja, heuristike i historijske kritike, diplomatike, paleografije, kronologije, sfragistike, epigrafike, heraldike, usmene i pismene tradicije, genealogije, historijske geografije).

Historicizam kao historija na krivom mjestu samo podcrtava zagonetku povijesnog zbivanja.

Narod je nešto što odgaja i vodi, daje da raste, oblikuje se, on sam i njegov. Naravno, on nije tek predmet pedagogije (npr. teorije narodnog obrazovanja, andragogije, socijalne pedagogije, teorije obrazovnih organizacija i ustanova, teorije gajenja i vježbanja tijela, uklapanja u radni svijet, nastave umjetnosti i znanosti, duševnog i duhovnog obrazovanja, itd.) koliko god se »odgojnim« i »idejnim« radom »u masama« nastojalo zahvatiti narod u gibanju. Pedagogija ne iscrpljuje zagonetku odgajanja i vođenja; prosvjetiteljski panpedagogizam, sa sekulariziranim propagandnim, agitacijskim i manipulacijskim integriranjem naroda u ekonomijske, socijalne i političke sustave, baš pripomažu iskršavanju nesatrtog odgajanja, npr. u nauci o »novom čovjeku«, o »novim potrebama« i sl.

Narod je nešto s podrijetlom, ali nije, kao pleme i soj, materijalna i duhovna kultura, itd. predmet etnologije, etnografije, folkloristike itd.

Baštinik djedovine postaje zagonetka, najmanje dešifrirana panetnologizmom.

Da zaključimo: pobranje istraživanja pod različitim znanstvenim vidovima o narodu kao predmetu, može se produžiti i faktički se produžuje (npr. u psihologiji naroda i kultura, socijalnoj psihologiji; u medicini, u tehnici, u znanostima o umjetnosti, religiji i filozofiji; u publicistici; u vojnoj znanosti; ali ne manje i s matematikom, fizikom, kemijom, astronomijom, geologijom, mineralogijom i petrografijom, paleontologijom, botanikom itd). Načelno se istraživanje naroda zaustavlja na granicama ljudskog svijeta, ali znanosti sustaju i pred njegovom osebičnošću, nezaobilaznošću, otpornošću, sustegnutošću. Znanosti, ni pojedinačno, ni u skupini ni u cjelini, ne rješavaju zagonetku naroda u svijetu, narodnog svijeta, kao što se ne mogu odlučiti kako će nagovoriti narod: što ili tko je narod, kao što u svom klasificiranju po opsegu ne mogu odrediti jednoznačno što je čemu podređeno odnosno nadređeno, čovjek narodu ili možda obratno.

Što je to narod, to nikad ne može sačiniti predmetno mišljenje o njemu ni raspolaganje njime. Predmetnost predmeta i subjektivnost subjekta znanosti prekoračuju obzorje znanosti. Mišljenje na narod mora stoga ujedno misliti na bit znanosti. Ne samo zato da bi utvrdilo kako znanosti, kada mniju da je njihovo odrediti što je narod, upadaju u poznate »izme« s pseudofilozofijskim pretenzijama, koje je, uostalom, lako odbiti. Nego nadasve zato da bi mislilo na udes i priliku – prigod – naroda u suvremenom svijetu. U razdoblju znanstveno-tehnički određene zbilje ne može se ova ozbiljno zanimariti nezbiljskim prekoračivanjem granica već prireknuta povijesna okruženja. Pa i tako utopijsko izmišljanje – prekoračivanje – što bi ono bilo drugo nego samo, drugim sredstvima, nastavljanje, širenje zbiljskog na još neozbiljeno. Poreobrazba ljudskog stajališta u biti svijeta mora se tamo zbivati odakle potječe, a njegovu središtu, a ne na obodu. S »izmišljanjem« se ne dolazi daleko, a svakako, propušta blisko. Krug predmetnog mišljenja ne zatvara se iscrpljivanjem svega što jest u opredmećivanju, nego u mišljenjem na stvar upriličenom susretu sa samim sobom. Krug opredmećivanja je u postupanju znanosti.

Mišljenje na narod nije jedan pokraj drugih mogućih slučajeva drugačijeg tematiziranja bića nego što je ono koje ih određuje kao predmete, funkcije, učinke. Mišljenje na narod uključuje, kao mišljenje na obuhvatnu vlastitost, mišljenje biti podrijetla svega što jest. Tako se ono susreće sa starom snagom filozofije i pjesništva, koje utemeljuju epohalne vidike, sa starom snagom već odlučениh mogućnosti i još neodlučenim prilikama povijesnih naroda, sa snagom njihova sabiranja u zboru i kazivanju i međusobnom spominjanju koji su – uza svu nacionalnu različitost – zajednički i prvobitno određeni epohalnim mogućnostima.

Mišljenje na narod, za razliku mišljenja o narodu, koje se kreće unutar relacije subjekt-objekt, skrbno čuva bit teme ne razlikujući misleći »subjekt«, koji sudjeluje u fenomenu, i »objekt«, koji ulazi, pokazujući se u »subjektu« (tj. biti čovjeka, existentii).

Prolazeći tim putevima, mišljenje na narod oprezno se brine za sebe i svoju stvar, za zakon svog povijesnog mjesta koji je odlučniji od zakona logičko-predmetnog mišljenja. I od njegovog uspjeha, također, zavisi hoće li se narod i narodi otvoriti za jasnu čistinu svoje bitno drugačije svjetovne zgrade ili će nastaviti – kao klase, slojevi, skupine, pojedinci i kolektivi, nacije i njihovi savezi pod odgovarajućim ideologijskim zastavama – na putu već određenom do kraja.

II. NAROD KAO SUBJEKT I MIŠLJENJE NA NAROD

U predznanstvenoj svakidašnjici, u znanstvenom stručnom pogonu i poslijeznanstvenom oblikovanju i obrazovanju »svijeta života« prema likovima i obrazima, prema obrascima i uzorima razne provenijencije i hijerarhijsko-vrednosne razine – narod je na mnogostruki način objekt računanja, čina i sačinjanja. U tom pogledu: znanstveno predmetanje, objiciranje, i predmetovanje njegovih predmeta, objektiranje, zajedno sa stvarnim znanstvenim procjembenim suđenjem o predmetu, s popredmećivanjem, objektiviranjem »iskaza« (u smislu njihove primjerenosti stvarnom predmetu i logičkom prikazu) kao takvih koji općenito važe i nužni su, tj. kao objektivnih, a ne subjektivno samovoljnih – samo je jedan, iako navlastit i primjeran predmetni pristup narodu kao, uostalom, i svemu što jest znanstvenotematskim dijelom u cjelini svijeta mogućih i činjeničnih predmeta. Jer, s narodom se, dakako, predmetno računa i postupa i izvan znanosti, na njega polažu ruku i rukom ga vode kao i za ruku povlače i u svakidašnjici i u iznimnim, prijelomnim, za njegovu cjelinu odlučnim trenucima. Međutim, znanost i znanosti pozivaju se ovamo ne samo radi legitimiranja u računanju i postupanju, ne samo radi dovoljnog osiguranja, njihove koristi i stvarne efektivnosti, nego, prije svega, radi pribavljanja prethodnog nabačaja (projekta), primjereno mjerodavnog za utvrđivanje zbilje (realitas) svih zbiljskih bića (rerum). Takav predontologijski, s obzirom na bitak (sada: »zbilju«) koji mu je meta, izričito nepropitani nabačaj jamči da su svaki račun i postupak doista zbiljski, a ne tek isprazna tlapnja.

Time je znanost, više nego što joj to dopušta njena eventualna predmetna i metodička samorefleksija, kad se ona još nalazi u modu intentionis rectae, više od onog što bi joj moglo pripisati bilo kakvo predmetnoteorijsko i metodologijsko uzvisivanje u epistemologijskom vidu, čak više od izričitog ontologijskog preferiranja njenog postupka pred drugim mogućim

postupcima, *pomaknuta u povijesno središte svijeta*, koje samo odlučuje, kroz znanost i pomoću nje, o raščlanjivanju svijeta za svako snalaženje u njemu.

Kako je do toga došlo, to same znanosti, sa svojom podgradnjom i nadgradnjom, ne znaju. O tome mnogo više znaju oni koji, kao npr. političari i poduzetnici, od znanosti traže ono što znanstvenici često još nisu spremni da im pruže. Ovaj pomak u Središte svijeta je *usud* znanosti koji se znanstveno ne može izvesti na čistac. O povijesnom razmjeru tog prigoda ni ne sluti dobroćudno akademsko rezoniranje kad se pita: »Što znači i u koju svrhu se vrši znanstveno istraživanje?« te se, u konzumentskom aspektu, brine za izvore financiranja i njihovu dovoljnost, dok se ujedno, u producerskom aspektu, trudi da ustraje pri tvrdj odluci da brani svoju »čistoću« i »slobodu« spoznavanja i istraživanja. Naravno, pogled političara i gospodarstvenika na znanost ne ide do same stvari, jer konstitutivno mora razlučivati pitanje vlasti i gospodstva od pitanja znanstvenog posla. Njemu je samo stalo do stavljanja znanosti u službu vanznanstvenih zadaća te time samo dokazuje postojanje jednog predmetnog polja postupaka i računanja na koje se tradicionalna znanost još nije odvažila. Prizivajući znanost u svoju službu, vanznanstveni pogled na znanost radi sebe uočava moguće a legitimno predmetno polje znanosti prizivajući tako i poznate učinke dijalektike gospodara i sluga, koji mu isprva nisu bili nazočni. Preobražaj znanosti i znanstvenika do suvremenog poziva i zadaće prati preobražaj politike i političara, gospodarstva i gospodarstvenika sve dok se ne susretne na zajedničkom mjestu na kojem se sjedinjuju i poistovećuju vlast i proizvodnja: u moćnoj praksi rada kao znanstvenoj povijesti. Ova se nigdje više na Zemlji ne može zaobići ili čak zadržati, iako je negdje više, negdje manje tek tendencija, čak samo latencija.

Tamo gdje se, kao u suvremenoj znanosti, čak predmet znanosti iz svoje dosadašnje supstancijalnosti (stalnosti kao podmetnosti i podstojnosti) rastvara i pretvara u svoju funkcionalnost (svakoputnu poslužnu zavisnost od svoje svaki puta mnogovidno utvrdljive promjenljive veličine) te postaje funkcijom i kompleksom funkcija znanstvenog pogonskog proizvođenja, ne ostajući više usebičnim proizvodom, »djelom« – tamo se stapa i sjedinjuje mnogostruko računanje s predmetima i njihovo sačinjavanje u jedan *jedinstveni*, čak jedini i *jednoobrazni* doduše: područno i oblasno različito ustrojeni i radi svoje zadaće postrojani, *način-postupak obrađivanja* svega i svačega u *svrhu* održavanja i razvijanja *same znanosti*. Drugim riječima: predmećući sve što kao predmet predmetuje, tj. što metnuto pred »nekog« ili »nešto« stoji i mijenja se kao predmet-funkcija, popredmećivajući svoje »iskaze«, tj. ustrojbene opise takvosti i kakvoće svega i svačega – *znanost* jest o sebi i postaje za sebe, o sebi i za sebe *se uspostavlja* kao vlastiti podstojni podmet, *supstancijalni subjekt*.

Sistem znanosti postaje od sređivanja znanosti prema različitim istraživačkim kriterijima i metodske-sadržajnim aspektima, osnovanog na predmetno-logičkim postupcima divizije i klasifikacije, sada *sustavom jedne jedine znanosti*, konkretnim, nikad nedovršenim, beskonačnim subjekt-objektom, koji vječno nalazi sebe u razlici sa sobom. Unutar tog sustava pokolebana su i nedovoljna kruta razlikovanja i podjele znanosti na iskustvene znanosti i znanosti o biti, materijalne i formalne znanosti, znanosti koje konstatiraju i nauke koje spravljaju: tehničke nauke u najširem smislu riječi; na prirodne i povijesne znanosti, na znanosti koje su produžetak

predznanstvenog računanja s predmetima i znanosti koje znanstveno postupaju s vanznanstvenim pojavama; na prirodne i duhovne znanosti; na prirodne i humane znanosti, na nomotetičke i idiografijske znanosti itd. Dilema: potpadaju li znanosti pod jedan pravi generički pojam ili su, kao znanosti, tek analogijsko jedinstvo? razrješava se u jednom razumijevanju znanosti koje njihovu znanstvenost ne izvodi više iz prosječnog samorazumijevanja znanosti, nego iz mišljenja na njihovo povijesno podrijetlo po kojem su same znanosti nešto osebično, nezaobilazno, otporno, pretpostavljeno, sustegnuto, podmetnuto, nešto, dakle, što, unatoč pričinu o njegovoj uvučenosti u imanenciju znanosti uz pomoć tzv. znanstvene filozofije npr. radikalno antimetafizičkog pozitivizma, *ostaje izvan znanosti omogućavajući ih kao znanosti*. Ovo mišljenje na omogućavajuće podrijetlo znanosti, koje ujedno misli *osebičnost* onog nepredmetnog, u našem slučaju: naroda, i već uvijek *pred-postavljenu* supstancijalnu subjektivnost znanosti same, susreće se, pri utiranju svog povijesnog puta, s onim bitnim mišljenjem o predmetu kao samomišljenjem koje je danas u svom zamašaju, u usporedbi sa znanošću, obezvrijeđeno i u svom domašaju zaboravljeno, iako traje kao inventar svake »kulture« i njenih institucija: npr. univerziteta. Mišljenje na stvar, kojem još nema mjesta u svijetu rada, i bitno mišljenje, kojem kao takvom više nema u njemu mjesta, jer se dovršilo u njemu, jer se dokrajčilo u znanosti i znanostima, bliski su jedno drugom i ujedno u sukobu jedno s drugim.

Samo za filozofiju, kao bitno tj: kategorijalno mišljenje predmetnih područja uopće je vidljivo i pojmljivo zbivanje (bitak) znanosti kao supstancije-subjekta. Svojim reduciranjem onto-logičkog značaja kategorija na upravljačku i orijentacijsku operacionalnost, svojim ispražnjavanjem teorije o biti svakoputnog predmeta i njegovog područja u modelsko-predmetno računanje, *znanosti* uspješno *provode i vrše* program bitnog nabačaja, ali ga navlastito *ne pojme i ne iskazuju, ne znaju ga*. Tim uspješnim neznanjem one doduše realiziraju, tj. u zbilju uvode, za samu filozofiju još onostrano carstvo »ideja«, »zakona«, »vrijednosti« itd. kojim je ona doduše pojmlila zbilju i tako je u njoj nužnosti uspostavljala, ali ju je, kao filozofija, ipak morala u njenom modu »pozitivnosti« i »danosti« ostaviti intaktnom čak i tamo gdje je, kao u Hegelovoj *Logici*, refleksijska određenja pojave, biti i zbilje *pojmom* dovodila do nužnosti. Konstituirajući svijet znanstvenog rada i činjenično dovodeći sve što jest u njegovu bitku u zavisnost od njega, znanosti su zaboravile filozofiju pojma (ideje) i duha te, pod jednako netematiziranim utjecajem tehnološke rada (Marx) kao znanstvene povijesti, uopće zaboravljaju filozofiju, pa onda i njen obrat u znanosti, kao svoje bitno podrijetlo. Ovo sada mogu znanosti sebi predočiti samo kao zapravo nebitno pitanje svoje faktičke historijske geneze. Pa i ta ostaje ograničena samo na neke iako sigurno važne znanosti. Ostale, čini se, vuku podrijetlo iz drugih, nefilozofijskih pobuda života.

Međutim, kao posljednja i odlučna mogućnost filozofije i njenog obrata, znanosti same upućuju mišljenje svojim zaboravljanjem bitnog podrijetla na sjećanje na njega, te iziskuju ne samo mišljenje na svoje podrijetlo, nego i ujedno otvaraju prostor za mišljenje na podrijetlo same filozofije i njenog obrata.

Po tom svojem podrijetlu i iz njega filozofija je uopće mogla pružiti bitni svjetovni nabačaj znanosti, ali to podrijetlo, kao filozofija, to znači: mišljenje o biću kao takvom (u njegovom bitku) i u cjelini nije mogla, pogotovu

pod vidom predmetnosti predmeta i subjektivnosti subjekta, ni tematizirati, a kamoli usvojiti.

Stoga naša izlaganja granica znanosti u odjeljku »Narod kao objekt i mišljenje na narod« nije vodio uzor predajom određenog uređaja znanosti u svrhu konačnog dodjeljivanja i podvođenja teme »narod« pod legitimnu nadležnost neke filozofije, kao da bi »narod« njoj, kakva i bila, trebao kao predmet pripasti, budući da svojom osebičnošću nije ušao u kompetencijski okvir nijedne posebne znanosti. Zar suvremena konstelacija znanosti, osim toga, uopće dopušta takvo prebacivanje nečeg tobože znanstveno nepokrivenog u kompetenciju jedne naročite znanosti, koja to jest i nije, u djelokrug filozofije? Navedeni prikaz sustajanja znanosti pred osebičnošću naroda ne orijentira se prema iscrpnom sistematičnom nabravanju predmetno-metodske aspektualnosti, kakvo još pripada 19. stoljeću, i njegovim retardacijama, gdje je znanost dio »kulture« i njene »akcije«, te navlastito sredstvo još neodređena života. Po svojoj biti znanost nije sredstvo, kolikogod na tome ustrajali bilo kakvi razlozi vlasti, nego svrha-domašaj koji mora sebe radi respektirati svaka vlast. – Naša tamošnja razmatranja bila su od početka usmjerena spram *mišljenja na narod iz podrijetla* filozofije i znanosti, kojem su ove zamele trag i tako jednoznačno predodredile način na koji se uopće može i mora misliti tako nešto kao »narod«.

Iako je blisko filozofiji po njenom promišljenom omogućavanju znanosti o narodu, mišljenje na narod u sukobu je s njom kad ona preuzetno hoće sama sa svojom baštinom odlučivati o narodu u njegovu podrijetlu. Stoga nam valja u mediju razmatranja osnova znanosti ispitati mogućnost jednog nepredmetnog mišljenja na narod. No što ima mišljenje na narod zajedničkog s filozofijskim promišljanjem znanstvenosti kao supstancije-subjekta? U našoj epohi mišljenje na narod stavlja ovaj, zajedno s načelom po kojem se uspostavlja epohalnost epohe (Rad), pred dilemu koja je – u svojoj zamašnosti – vidljiva samo na pozadini potpune, dovršene filozofijsko-znanstvene mogućnosti određenja naroda.

U obzoru filozofije, a izvan mišljenja na podrijetlo, postavlja se za narod kao *subjekt* u cjelini predznanstvenog, znanstvenog, i poslijeznanstvenog života odlučno pitanje: ako je po filozofijskom nabačaju znanost svoj subjekt, može li iz njega i iz znanosti narod dobiti svoju konačnu iskaznicu kao subjekt, do koje mu je epohalno toliko stalo (u vidu nacije), i kakvim se opet mnogostruko pokazuje u predznanstvenom i poslijeznanstvenom životu? Drugim riječima: Može li filozofija kao podrijetlo znanosti misliti narod kao subjekt i time ga izvući ispod jarma svakog predmetnog mišljenja o njemu, a da pri tome ne ukine predmetno mišljenje, nego ga tek potpuno etablira? Smije li se nagadati da je zbivanje koje iz znanosti čini supstanciju-subjekt isto ono koje iz naroda čini subjekt, a ne tek objekt za računanje, čin i sačinjanje? Zar nije već dugo tome tako da je sve zbivanje naroda oko oslobađanja – za ono što epohalno jest – bitno usmjereno na to da, kao i znanost, bude vlastiti subjekt? Tko je zapravo subjekt znanosti po kojem je ona supstancija-subjekt svega? Kako se narod kao subjekt odnosi spram znanosti kao subjekta? I kako je uopće moguć taj odnos, dakako: ne kao nešto slučajno što mnijemo kad govorimo npr. o hrvatskoj, njemačkoj, francuskoj itd. matematici, fizičici i sl, nego kao *bitni odnos*, po kojem je znanost subjekt i narod subjekt! Što je ono što ih oboje omogućuje, i to tako da kad jesu subjekti to jesu u uzajamnom odnosu?

Postoji li znanost koja misli o narodu – što ona kao znanost po svom ustrojstvu mora i činiti – ali koja tako *o njemu misli* da on, pritom, nije objekt, nego je *subjekt*?

U okviru njemačkog idealizma takvu je znanost prvi mislio Fichte svojom naukom (doctrina) o znanosti (scientia). Wissenschaftslehre, misleći o znanosti, trebalo bi da misli ujedno znanost kao subjekt, a ne kao objektom određeno predmetno mišljenje. Tko je subjekt ove nauke o znanosti? To je apsolutno ja, koje sve postavlja i samo se tako ispostavlja. Čovjek je empirijska slika tog jastva. Empirijski se ljudi razlikuju, između ostalog, po svojoj kakvoći, narodnosti. Ima li takvog naroda koji u svojoj svjetovnoj posebnosti odgovara apsolutnom jastvu, koje opet odgovara bogu? To je za Fichtea (*Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*, 1806) u povijesnom slijedu od pet perioda i na pragu četvrte, koja slijedi nakon treće periode »potpune grešnosti«, na pragu »započinjućeg opravdanja« iz kojeg tek može nastupiti razdoblje umijeća uma ili stanja »dovršenog opravdanja i posvećenosti« – njemačka nacija »u kojoj najodlučnije leži klica ljudskog usavršavanja«, pa zato uskrnuće čovječanstva mora početi od njemačkog naroda (*Reden an die deutsche Nation*, 1808).

On je jedini pra-narod novog vijeka, jer je jedini sačuvao svoj živi jezik te se zato uzdigao do stvaralačkog pjesništva i slobode znanosti. Kriterij po kojem se razlikuje njemstvo od inozemstva jest vjera odnosno nevjerovanje u iskonsku slobodu u čovjeku, u njegovu beskrajnu mogućnost poboljšanja i vječnog napredovanja. U svojim *Govorima* . . . Fichte poduzima odgojnu zadaću spremanja njemačkog naroda za aktualnu čudorednu reformu.

Kako ovo još uvijek subjektivističko i formalističko filozofiranje ostaje u supstancijalnom pogledu prazno, prevraća se u Fichtea neprestano subjekt u objekt za sve viši subjekt, koji mora svojom neodređenošću, koja tobože skriva puninu, nadomjestiti zbiljsku neutemeljenost. Stoga nije ni slučajno da prazni moralizam i humanizam u određenju čovjeka i naroda, kao empirijske slike apsolutnog jastva, podjednako navodi Fichtea, pod utjecaj prilika, ponajprije na odluke u smislu praznog kozmopolitizma i političkog univerzalizma, a zatim (s kraja života) na nacionalizam. Jakobinstvo i nacionalizam dvije su strane iste kolajne. No ovdje je za nas bitno da se narod u Fichtea, unatoč emfatičkom oslovljavanju, sam ne može uspostaviti kao supstancija-subjekt, nego ostaje objektom i materijalom dužnosti jednog od njega višeg jastva, kao što i znanost i znanosti ostaju u modu predmetnog mišljenja, koje svoje objekte, pa prema tome svoju subjektivnost, dobiva od apsolutnog čina apsolutnog jastva bez supstancijalnosti, jastva koje iz sebe postavlja svoje ne-ja. Nauka o znanosti, koja je htjela ispitati mogućnost znanja (običnog, ljudskog razuma i pojedinačnih znanosti), mogućnost iskustva u konstrukciji svijesti i u dedukciji kategorija, koje je Kant, prema Fichteu, samo točno opisao i pokazao, nije opunomoćila znanosti ni sebe u njima, nego je znanosti ostavila u samovolji njihovih predodžaba i čina, a empirijski individuum (čovjeka, narod, osobu) samo označila akcidencijama i sredstvima jastva, duhovnosti uopće. Prvi veliki pokušaj mišljenja o znanosti kao subjektu i o narodu kao subjektu – nužno se nasukao na pijesku još uvijek nedijalektičkog dijeljenja apsolutnog i empirijskog, formalnog i materijalnog, subjektivnog i objektivnog, subjektivnog i objektivnog, prirode i svijesti, bitka i čina, supstancije i subjekta u Fichteovoj filozofiji refleksije, kako ju je kritički odredio Hegel.

Dakle, poslije Fichtea, iako sad bolje priređeno, ostaje pitanje znanosti,

koja ujedno misli o znanosti i o narodu, ali tako da oni nisu samo objekt nego i subjekt.

To je znanost, kao »eter života« duha, »poimajuća spoznaja apsolutnog duha«, znanstveni sistem kao pravi lik istine, misleće razmatranje predmeta. Dakako, mišljenje se, pri tome, ne razumije kao formalno, prazno, subjektivno, itd. mišljenje, nego kao sadržajno i konkretno mišljenje koje razmatra kretanje same stvari. Ta stvar mišljenja je samo mišljenje u punom razmjeru svojeg svijeta (ideje, prirode, duha). Stoga ovakvo mišljenje naprosto ne proglašava i ne dekretira nešto (u našem slučaju: narod) kao subjekt, nego, kao apsolutna znanost, znanost apsoluta (mišljenje mišljenja) kroz medij predmetnog mišljenja ujedno misli subjekt tog mišljenja, pa se samo mišljenje uspostavlja kao supstancija-subjekt. Uopće: subjekt i objekt samo su modifikacije apsolutnog mišljenja. Takvo mišljenje, dakle, ne misli nešto u njegovoj pukoj danosti i predmetnosti, konačnosti i relativnosti, nego ga ujedno iz moda »drugobitka« (Anderssein), iz drugčijosti kao samootuđenja privodi sebi kao samopotvrđivanju, tj. osebičnosti i zasebičnosti, subjektivnosti i samosvojnosti, beskonačnosti i apsolutnosti. To vraćanje mišljenja samom sebi jest zbivanje »duha« (Geist), »čiste djelatnosti«, »apsolutne negativnosti pojma kao identičnosti sa sobom«. Duh ima prirodu kao svoju pretpostavku a sam je njena istina, »njeno apsolutno prvo«. Priroda je njegova najbliža pretpostavka, kao što je logička ideja njegova prva pretpostavka. Duh se objavljuje kad se ideja prebacuje i prevraća u neposrednost izvanjskog i pojedinačkog tubitka: on se, nadalje, očituje u dijalektičkom ukidanju izvanjske prirode te je »u sebi reflektirani, za sebe obstojeći, samosvijesni, probuđeni duh«, »duh kao takav«; konačno, apsolutni duh sebe shvaća kao onog koji postavlja bitak i »proizvodi svoje drugo« (i drukčije), »prirodu i konačni duh« – duh je proizvodnja apsoluta, ideje (u smislu: genit. subjectivus et objectivus) i njihova proizvedenost. On, dakle, nije ni nešto spiritualističko, ni nešto samo objektivno. U svojoj posljednjoj knjizi Lukács je prepoznao Hegelovu filozofiju duha kao poprište sinteze ontologije prirode i »društvenog bitka« (usp. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1971). Sa svojeg, u biti dualističkog stajališta, on nije mogao vidjeti značenje sinteze ideje (logičkog pojma) i prirode u duhu, kao što je i Marx tezom da humanizam jest naturalizam i obratno, samo dijelom bio pravedan spram Hegelove filozofije duha, naime: toliko koliko to dopušta njegov temeljni antropologijsko-historijski obzor. Zbog punine i sadržaja koji se kriju pod terminom »duh«, valja vam – s obzirom na našu temu – naglasiti da je Hegelova filozofija duha ono najviše što je filozofijsko (metafizičko) mišljenje postiglo i dostiglo u poimanju totalnosti svega što jest, kao što je dijalektika »narodnog duha« (i »narodnih duhova«) i »svjetskog duha« ono najviše što je filozofija kao takva uopće u stanju misliti o narodu.

Narod kao duhovno (u gore naznačenom smislu) zbivanje jest jedinstvo subjektivnog i objektivnog duha, koje sobom upućuje na apsolutni duh. Kao subjektivni duh narod je u prijelazu od prirode k duhu i povijesti, pa on, dakle, nosi značajku prirodnog duha (usp. npr. važnost geografijske osnove u Hegelovoj *Enciklopediji*, § 393 i *Filozofiji povijesti, Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, str. 187 i sl.). Utoliko ga Hegel, po uzoru na rimske pisce, terminologijski obuhvaća kao »naciju«. Nacija je narod »kao rođen«, dakle, po svojoj »prirodnoj posebnosti«. Prelazeći u slobodu i samobitnost (teorijsku i praktičku), kao istinu prirodne, čuvstvene, zbiljske

duše i svijesti, samosvijesti, uma, narod je duhovna posebnost i po njoj stupanj u razvoju duha: prirodno svojstvo naroda kao nacije odgovara duhovnom principu u redu duhovnih oblikovanja. – Kao objektivni duh narod svoju supstancijalnost ne dobiva više samo od prirode (kao što to po svom nastanku, iako ne po smislu, dobiva subjektivni duh), nego od svog pravnog određenja u čitavoj širini formalnog, apstraktnog prava, moralnosti i običajnosti (Sittlichkeit), u obitelji, građanskom društvu i državi. Na području objektivnog duha, gdje duh jest u obliku realnosti kao svijeta koji on proizvodi, narod je posebno određenje zbilje običajnosne ideje, supstancije koja slobodno sebe zna i u kojoj je apsolutno trebanje (Sollen) isto tako bitak. Tek tu zapravo narod kao konstitutivni čimbenik ulazi u tijek povijesti. Svrha ove jest duh (napredak u pojmu) slobode. Dakako, to nije nikakvo puko subjektivno mišljenje o sebi kao slobodnom, nego sloboda u širini svih kategorija objektivnog duha. Pa i tu, na poprištu povijesti, narod još nije potpuni subjekt. Još uvijek je kao realizirana sloboda samo tvar, supstancija za viši subjekt, kao pravu supstancijalnost, naime: za apsolutni duh sam. Tek u umjetnosti, religiji i filozofiji, a ne samo u obitelji, kao prirodnom duhu etične supstancije, u građanskom društvu i državi, pogotovo ne tek u subjektivnoj moralnosti, a nikako samo u puko objektivnom apstraktnom pravu, narod je u punom smislu povijesna supstancija-subjekt. Povijest religije, umjetnosti i filozofije prati objektivnu, političku povijest naroda i daje ovoj apsolutni karakter, iako dakako, u imanentno ograničenom obliku. Narod je, dakle, konkretna povijesna konfiguracija i konstelacija prirodno-psihičkih, subjektivno svjesnih i umnih, objektivno etičko-društveno-političkih i apsolutno osjetilno-predodžbeno-pojmovnih momenta duha. Drugim riječima: narod je konkretno logičko, prirodno (prostorno-vremensko) i duhovno očitovanje apsoluta. U svojoj *Filozofiji povijesti* Hegel kaže: »U njoj (tj. u posebnosti i određenosti duha kao osebnog principa koji čini stupanj u razvoju svjetske povijesti, V. S.) izražava on (određeni duh naroda, V. S.) kao konkretne sve strane svoje svijesti i htijenja, svoje čitave zbilje; ona je zajednički kov njegove religije, njegova političkog ustava, njegove običajnosti, njegovog pravnog sustava, njegovih običaja, i njegove znanosti, umjetnosti i tehničke umješnosti« (*S. W.*, XI, ed. Glockner, str. 101). To potpuno određenje naroda, kakvo nikad nije ni nabranjem oznaka, a kamoli pojmom, nigdje drugdje u filozofiji i znanosti, bilo postavljeno, Hegel naziva *Volksgeist*.

Povijest je mijena narodnih duhova na putu k pojmu (to za Hegela znači: k jedinstvu bitka, biti i subjektivnog pojma) slobode, kojeg supstancija-subjekt jest »svjetski duh« (Weltgeist). Svaki narodni duh doprinosi svoje na tom putu, on je nužni trenutak cjeline, ali, ujedno samo jedna etapa na putu. Sve konačno, relativno itd. prevladava se u beskonačnom: svjetska povijest je svjetsko sudište. Narodni duh je posebno određenje svjetskog duha koji je prava supstancija-subjekt svih individualnih narodnih duhova. Ovi su prolazni, svjetski duh je vječan. On je prava otadžbina i zavičajno prebivalište subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha kao povijesnih veličina. Sama povijest nije utoliko tek vanjsko (prostorno-vremensko) očitovanje duha, nego *objavljeni* (tj. realni) duh kao subjekt čitavog kruga apsoluta (logosa, prirode, duha), kruga ideje. Pred njim se narodni duhovi ne mogu dalje potvrđivati i održavati i tako za sebe zadržati u svojoj posebnosti. Njihova je sudbina da kao važni i odlučni sastavni momenti nestanu u krilu svjetskog duha. Njegov povijesni lik, empirijsko,

konkretno očitovanje načelno prelazi svaki posebni narodni duh, iako u faktičkoj adekvaciji jest jednak s onim narodnim duhom koji u sebi otjelovljuje i odjelovljuje svu širinu određenja svjetskog duha. Za Hegela je taj svjetski duh nazočan prema »položaju u sadašnjosti« u Francuskoj, Austriji, Engleskoj i, konačno, naravno drukčije nego u Fichtea, u Njemačkoj. Taj suvremeni položaj jest posljednji stupanj i moment svjetske povijesti u posljednjem »carstvu«, u »germanskom carstvu« (ostala carstva: orijentalno, grčko, rimsko carstvo) koje je ispunjenje i oblikovanje *principa jedinstva i pomirenja* unutrašnjeg i vanjskog, općeg i zasebičnog, objektivnog i subjektivnog, supstancijalnog i samosvjesnog, božanske i ljudske prirode, ovostranog i onostranog. No svjetski duh nije istovetan s božanskim duhom, naime, s apsolutnim duhom samim: on je još uvijek samo duh kako on egzistira u svijetu. Stoga Hegel kaže (1826/27): »Svjetski duh je sistem tog procesa (naime: kretanja duha u kojem se on čini onim što jest, što je njegov pojam, V. S.) čime duh za sebe producira istinski pojam sama sebe« (usp. *Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, 1955, str. 262). Svjetski duh još nije, dakle, božanski duh u svojoj zajednici (Gemeinde) nego »duh svijeta kako se eksplicira u ljudskoj svijesti« (l. c., str. 60), primjeren božanskom, tj. apsolutnom duhu, ali ne i s njim identičan, kao što ni svjetska povijest, povijest uopće, nije identična s osebičnošću i zasebičnošću apsolutne ideje kao apsolutnog duha.

Ukoliko narodni duh jest duh, ukida on svoju puku prirodnost (prirodnu nužnost) i duhovnu konačnost (državu i njene vremenske interese, sistem zakona i običaja) i uzdiže se do znanja o sebi u svojoj bitnosti: narodni duh je u znanju o mislećem duhu u njegovoj konkretnoj općenitosti ujedno znanje o sebi u svojoj bitnosti. *Volksgeist* je subjekt znanosti, naravno kao posebni stupanj i moment u razvoju svjetskog duha, koji se opet zna kao subjekt na temelju znanja o apsolutnom duhu. Tako se dijalektika posebnih narodnih duhova i njihovog znanja, »svjetsko sudište«, preko mislećeg duha svjetske povijesti, koji je sa sebe skinuo i odbacio ograničenost posebnih narodnih duhova i svoju vlastitu svjetovnost, završava u zbivanju apsolutnog duha, kojim se znanjem, naposljetku, duh uspostavlja kao vječno zbiljska istina u kojoj je um koji zna slobodan za sebe, te su nužnost, priroda i povijest samo njegova objava i »posude njegove časti«, kako kaže Hegel, ili »jedan posao čitavog čina« (*Enzyklopädie*, § 549).

»Narodni duh« – što je za Hegela daleko više nego samo »nacija« koju po uzoru na stare dovodi u vezu s prirodom i njenom elementarnošću, a pogotovo više od puka kao staleškog momenta ili plebsa kao sirotinje – jest mnogo dublje određenje naroda nego što ga ikad pogoditi može moderni pojam nacije kao naroda koji suvremeno konstituira državu i u njoj živi. »Narodni duh« je *zbiljski* povijesni narod koji suspostavlja »svjetski duh« i od njega dobiva zbilju, kao što je ovaj dobiva od apsolutnog duha samog. Znanost – a filozofija je odbacila svoje ime kad je postala pravo, zbiljsko i istinsko znanje o apsolutu kojim znanjem apsolut sebe zna – jest posljednji egzistencijalni oblik naroda kao naroda, znanja i zbilje naroda, ali oblik koji, kao »Volksgeist«, još ima »imanentnu ograničenost«.

Ovako visoko nije nikada nijedan nacionalizam postavio narod, ali je ujedno ovaj ukinut u svjetskoj povijesti i širini njezinog sadašnjeg principa. Apsolutna znanost apsoluta ukinula je, u sebi podigla i u sebi sačuvala ono bitno, naime konkretno ozbiljeno znanje svakog povijesnog naroda. Na kraju krajeva, supstancija-subjekt znanosti je ničim izvana ograničena, od

svag relativnog odriješena znanost sama. Apsolutna znanost svagda treba znanje narodnog duha, ali se na njega ne svodi, nego naprotiv ovaj, po onom što je njemu bitno, uvodi u sebe.

Tako se plaća cijena konstitucije naroda kao subjekta po znanosti i u njoj.

Marxova je epohalna zasluga što je svojom dijalektikom produkcijskih odnosa i proizvodnih snaga, uz primat ovih posljednjih, u Hegelovoj znanosti apsoluta, kritikom njene filozofičnosti, prepoznao *rad* svjetske povijesti, svjetski rad. Uspostavljanje ne samo paradigmatičnosti nego i jedinstva znanstvene proizvodne snage, kao i, ujedno, uspostavljanje društva kao samodjelatnog subjekta, Marx je povezao s oslobođenjem znanstvene produkcije radi produkcije. Ipak mu je antropologijski obzor (Feuerbach) kritike Hegelove filozofije spriječio potpuno, tj. tehno-logijsko uviđanje apsolutnosti rada, koja se ne može olako apsolvirati ateističkim raskrinkavanjem najvišeg bića.

Suvremene znanosti jesu baštinik apsolutne znanosti, tog filozofijskog nabačaja znanstvenosti znanosti kao supstancije-subjekta i njenog postmetafizičkog realiziranja. Narod u suvremenom svijetu je posebno otjelovljenje i odjelovljenje, konačno i prolazno, ali koje svagda iskrsava i uskrsava, totalnog kruga, znanosti = produkcije, svjetskog rada u čijoj službi stoji, tj. jest. Svim romantičnim predodžbama usprkos, narod kao *subjekt* jest put (methodos) samoizgradnje svijeta rada. Ali, narod kao subjekt, kao i narod kao objekt – što je bitno isto – *nije* posljednja mogućnost mišljenja. Mišljenje *na* narod misli narod iz njegova predmetafizičkog podrijetla, radi njegove prvobitne mogućnosti u svijetu rada.

Za mišljenje *na* narod, narod se nikad ne uzdiže tako visoko da već prema svom razvojnom stupnju, »bude onaj koji vlada svijetom« (Weltbeherrschend) (Hegel, *Enzyklopädie*, § 550, *Rechtsphilosophie*, § 347), niti ga ono opet ukida u njegovoj »slučajnosti« i »ništavnosti«, čak »ništičnosti« (Nulligkeit), nego da ostavlja da bude što jest izvan kruga moći supstancije-subjekta.

Narod stoji u epohi znanosti i rada pred izborom: hoće li biti *potpunom nacijom u cjelini* metafizičkih atributa te podložan dijalektici ukidanja, i uzdizanja na viši stupanj čuvanja, hoće li svoju »prirodnost« i od nje dobiti »posebnost« (usp. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 346) staviti u službu svjetskog duha i rada, svjetske znanosti qua produkcije – ili će svoju zakašnjelost u svjetskoj povijesti obratiti u priliku za prigod drukčijeg iskona koji je njegova domovina.

Mora li i hrvatski narod, kao »nepovijestan« u smislu »filozofijske povijesti«, ne u smislu »historijske povijesti« (Hegel), sasvim poći putem i primjerom drugih naroda, kad su postajali i postali »narodni duhovi«, tj. svestrane nacije, i s njima nestati, propasti na korist i uspjeh »svjetskog duha«, svjetske znanosti, svjetskog rada, žrtvujući se pod vidom svojeg ozbiljenja za ono što je tu i bez njega ili može – *znanošću još posve nedefiniran* – nacijama epohe otvoriti, pokazati, kazati, *domovinu* do koje im je pod raznim epohalnim likovima, svima kao suvremenicima biti ovog svijeta, naposljetku stalo?

Mora li on, dakle, silom ili milom, dobrovoljno ili protiv svoje volje, pod bilo kojim likom ući u dijalektiku konačnih narodnih duhova, staviti se pred »svjetsko sudište« od kojeg ga je njemu maćehinska svjetska povijest do sada bar dijelom sačuvala – ili će možda uzmoći nekako ostati na svom

svjetsko-obratnom putu u domovinu, koje je više od pukog zavičaja i od još tako moćne otadžbine.

Mišljenje na narod, dakako, ne bi htjelo – kao da to uopće može! – sprečavati narod, koliko je već nacija i subjekt, da se na epohalno određenom putu bori i oslobodi za bitnu pripadnost epohi. Stoga ono nikako ne poziva na pasivnost tamo gdje je životno-zbiljski važna i nužna aktivnost. Ono samo upozorava na povijesno otvorenu mogućnost, prvu mogućnost, s onu i ovu stranu pasivnosti i aktivnosti, o kojoj naposljetku sve zavisi: da narod bude i više i manje nego samo svjetski, da narod obratom u bitno koje sobom nosi, ali s njim ne raspolaže, gradi u samoj svjetovnosti svoj dom, koji bi mogao zauvijek izgubiti u unutarsvjetskom trudenju.

III. NAROD I SVIJET RADA

Tema narod i svijet rada nije birana slučajno ili prigodno. Bitak ljudskog bića, koji se očituje samo u povijesnom sklopu, jer je njegov smisao vremenitost po kojoj sve dozrijeva (vremenuje) – jest narod, a kroz njega vlastitost i red osobe i zajednice, za razliku od individuuma, kolektiva (društva). Samo narod kazuje i iskazujući pokazuje prikaz kazaljvog prigoda. Narod je vjesnik vijesti zgrade po-vijesnog zova, poziva i odaziva. Posao je pjesnika i mislilaca da zbore zbor (logos) povijesnog sklopa.

Narod nipošto nije puk, masa ili gomila, skupina. Narod nije nacija u novovjekovnom političkom smislu. Pravo, neartificijelnoj konstruiranoj prirodi može se približiti samo narod i njegovi naraštaji, jer od prirode govore prirodno.

Pitanje je: kako na prijelomu svjetova misliti tako nešto kao što je stanje stvari, opterećeno mnogostrukim ekvivokacijama, označeno kao »narod«?

Kako god bilo, »narod« je, čini se, stvar »čovjeka«. Zar može biti dvojbe da je narodnost jedan od atributa, jedno od svojstava supstancijalno-subjektivo shvaćenog bića koje nazivamo »čovjek«!

Suvremena misao, misleći iznimni i uznositi položaj čovjeka danas, snalazi se, ovako ili onako, prema naporednicama koje je iznijelo odjelovljivanje biti vremena u Marxa i Nietzschea. Nietzscheov pravi utjecaj na razdoblje, koliko god da je, površno promatrano, golem, odvija se putevima koji su odveć zakučasti da bi bili očevitni; zato je Marxovo djelovanje bjelodano, svakidašnje, čak institucijsko i organizacijsko. Pogledajmo njegovo određenje, njegov misleni okvir, one naporednice koje stavlja na ugled našem promišljanju svih i svakih pitanja.

Dvije su temporalne dimenzije na djelu u Marxovom, i eksplicitnom i implicitnom razumijevanju čovjeka. Iako metafizičko podrijetlo tih temporalnosti nije Marxu naročito nazočno, ipak mu je »povijesno zbivanje« (neosvijetljeno u ontohronijskoj genezi) ključ za rješavanje svih, u njegovom obzoru mogućih pitanja. Ta metafizičnost dokumentira se karakterističnim sumračjem u samorazumijevanju »povijesnog zbivanja«; antropološki i općenito metafizički okvir svagda su zajedno djelotvorni, iako sad onaj, sad ovaj preteže.

»Povijesno zbivanje« je, sad, zbivanje čovjeka u njegovom radu, sad pak, zbivanje rada *samog*, koji tek omogućuje i temporalno-epohalno individuira čovjeka. U interpretira – marksista, nemarksista, marksologa – prevladava antropološki okvir tumačenja: tamo gdje on bode oči i u suženo-

sti smeta nadomještaju se njegovi neostaci pseudosupstitutima za opći metafizički uvid, a ovi, po pravilu, kolebaju između posebnometafizičkih opredjeljenja* u smislu filozofijske teologije ili filozofije prirode, ili je pak oboje zajedno na djelu: u »materiji«, »dijalektici prirode« itd. Ova dvosmislenost koja izaziva dvojbe u manje značajnih interpretata, nije logička nekonzistentnost, nego zakonit položaj suvremene misli: čovjek u praksi totalnog rada ne ugrožava samo sebe, ispražnjujući se do puke službe, sredstva i učinka-uratk »radnog procesa« nego, ujedno, i zatvara povijesnu otvorenost i mogućnost svega što jest u njegovom neiscrpljivoj »jest«. Ta kritična dvosmislenost prikriva se, podnošljivo se čini i benignom prima u spomenutom interpretativnom sumračju.

Ponajprije, za Marxa »čovjek« je ukinuto i sačuvano ali otvoreno sintetičko određenje svoje povijesti putem rada. Ona je rezultat, učinak, a ne puka činjenica: u zbilji *nema* čovjeka *prije* radne povijesti. Njen unutrašnji, imanentni realni telos jest prevladavanje diobe rada (kao djelatnosti, sredstva, predmeta i proizvoda), izazvane stupnjem razvitka proizvodne snage rada. Sva društveno-institucijska postvarenja i, s obzirom na imanentni telos radne povijesti, otuđenja osnivaju se na načinu proizvodnje, to znači: na produkcijskim odnosima, koji su funkcija, stimulans ili kočnica proizvodnih snaga. Naposljetku, sve što se povijesno zbiva individuira se, oposebnjuje se, jest što jest, uslijed razvoja i razvitka, oslobađanja i oslobođenja proizvodnih snaga rada. Indeks povijesnog trenutka jest u tome da su proizvodne snage sada takve, na tom svom stupnju, kad je moguće, promjenom odnosa u proizvodnji, ukidanje-prevladavanje – uz stvarnu sačuvanost – svih rezultata diobe rada koji su ne samo sprečavali nego i bogatili unutrašnji samorazvoj i samopostizanje, dovršavanje i usavršavanje rada kao rada, proizvodnje kao proizvodnje. Razvitak, »riješena zagonetka povijesti« je samoposredovani (tj. radom posredovani) cjelokupni i čitavi čovjek-radnik u svijetu rada.

Temporalno ustrojstvo, zidanje i složenost ovog Marxovog shvaćanja čovjeka nosi značaj i osebinu prvenstva budućnosti pred sadašnjošću i prošlošću. Engels citira Goethea: »Alles was besteht, ist wert, dass es zugrunde geht« (usp. MEW 21, 267). Sve što postoji, uz nadopunjenje prošlim, *doista* jest – u radikalnom prevrtanju puke faktičnosti – tek iz budućnosti i po njoj, upravljenoj i uperenoj zbiljskom svrhom zbivanja. To povijesno vrijeme je funkcija svrhe. Vrijeme ovisi o bitnoj kakvoći bića u bivanju, a ne određuje ih.

Time se pak mijenja pravac vremenskog gibanja. Prekida se ireverzibilnost, kako se čini, realnog vremena, te putovanje u budućnost, njom upućeno, dobiva impuls od svrhom određenog raz-položaja i na-redenja (dispositio), od prethodnog pristavka realnog gibanja. Odatle, unutar marksizma, svi mogući stilski obrati o »ispunjavanju vjekovnog sna«, o »snivanju unaprijed«, o »načelu nade« i »učenoj nadi«, o »realnoj utopiji« itd. Bloch je, u svojoj navodnoj schellingovskoj filozofiji prirode i materije, samo na vidjelo izvukao jednu unutrašnju temporalnu koordinatu Marxove misli.

Teza, po kojoj je sve što postoji vrijedno da propadne, prevrće se u tezu po kojoj sve, što doista jest, ostaje, nikada se ne gubi, vrijedno je da se realno uspostavi. Tako vrijeme ne teče samo iz budućnosti u sadašnjost i prošlost nego i iz prošlosti u sadašnjost i budućnost. Oba tipa vremena su na

* Opredijeliti, čitam: uzeti udio; sudjelovati i odlučivati se za . . .

djelu. Tu se korijeni marksistički obrat o kulturnom »naslijeđu« o »racionalnoj jezgri« itd. Tu je izvor spekulativne misli o »otudjenju«: čovjek, rad, nikad se ne bi mogli otuditi da već uvijek nisu pri sebi. Sistemsko vrijednosno mjesto »zavičaja«, »domovine«, »slobode« i sl. pomiče se iz prošlosti u budućnost i iz budućnosti u prošlost, i to ne slučajno. Ontologijski rečeno: historijski egzistencijalizam postaje, uz primat modalne kategorije »mogućnosti« kao osnove realne teleologije, logičkim esencijalizmom. Ovaj nosi, u jedinstvu i istovetnosti s onim, čitav krug unutrašnje i vanjske, idealne i realne povijesti, tj. samorazvoja rada i njegova samopostignuća u razvitku radnog svijeta.

Otvorenost tog svijeta, naspram zatvorenosti Hegelovog sistema vječne sadašnjosti u faktičkoj povijesnoj sadašnjosti jest *neprestano*, samo u načelu završeno, *obnavljanje* u svojoj faktičnosti ukinute, diobom rada u pukoj datosti određene, čitavom revolucijom posredovane, iz budućnosti privedene, prošlošću priređene prave sadašnjosti: *prisutnosti rada o sebi i za sebe*. Zbilja, ono što doista jest, je neotklonjiva, nužna prisutnost rada kao takvog. Sve što zbiljski jest radom se uspostavlja i radi njega ukida, prevladano i sačuvano u njemu. Sve je samo konačni dio njegove cjeline koja se neprestano – u beskonačnosti istog, ne: jednakog, nego pri-ličnog i sličnog – obnavlja i ponavlja u ukidanju i čuvanju svojih konačnih momenata. Sve je samo rabota (operacija), predmet (tvar, sirovina), sredstvo (instrument), proizvod (uradak) na putu (u »sadržajnoj metodi«) rada. Sve je manje više zbiljsko, manje više trajno ili trošno, održivo ili neodrživo, pa zato: točno ili netočno (istinito ili krivo), lijepo ili ružno, dobro ili zlo, sveto ili opoga-njeno, tek tijekom rada. Samorad, samočin nema kraja: sve spada u neutralni, ravnodušni inventar svijeta rada, iz kojeg se ništa ne gubi, ili u kojem ništa ni pred čim nema prednost (usp. Nietzsche, *Werke III*, ed. Schlechta, str. 916–917).

Dioba rada, dosadašnji otuđeni oblik kretanja, nadomješta se dvojstvom opredmećivanja i predmetovanja bez definitivne sinteze. To je ono što je Lukács mislio da može, prolazeći od mladog Marxa, suprotstaviti Hegelovom poistovećivanju otuđivanja i opredmećivanja u apsolutnom poimanju.

Što nam tako govori iz Marxova djela nije njegova izmišljena konstrukcija. Kroz Marxa, kao učitelja o »nužnom liku i energičnom načelu najbliže budućnosti« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, str. 596), progovara ustroj, ustaljeno gibanje, sustav i ustav, razastav (dispositio) suvremenog svijeta, koji se tako nedovoljno naziva tehničkim, industrijskim i sl. razdobljem. Taj svijet je rastvorio supstancijalnost sviju stvari u jedinosti supstanciji-subjektu, jedinom konkretnom objekt-subjektu: u radu kao općem rukovanju svega i svačega svim i svačim. No u desupstancijalizaciji svega, on je sačuvao posvemašnu funkcionalnost svega. Dvojstvo ukidanja i čuvanja proizlazi svijetom i mišlju, vlada njima.

Može li se stanje stvari, označeno i nazvano »narod«, oteti tom udesu-usudu? Može li se *factum* rastvoriti u svom *fieri*? Ili nam se valja, radi održanja nas takvih kakvi jesmo, zadovoljiti promjeravanjem, prolaženjem prostorom koji nam je odmjerila, dodijelila konstelacija ukidanja i čuvanja svega što služeći djeluje i time jest? Ima li druge mogućnosti od tapkanja i kolebanja na već unaprijed udijeljenom mjestu?

Nasuprot dobranamjernih ili zlonamjernih, manje više plitkih i prizemnih branitelja svojih unutarsvetovnih interesa, mjesta u parcijalnim regijama, položaja i položajčića, nasuprot onih koji bi s narodom, nacijom i

pukom ovako ili onako, već kako im treba, kako ih rabe – valja upozoriti da, unutar Marxove misli koja nam približava ovaj svijet, nema samovolje privatnog interesa, neodređenosti mnivanja i slučajnosti procjenjivanja.

Valja nam, dakle, napomenuti da je odnos »narodnog« i »društvenog« u »socijalističkoj izgradnji« jednoznačno dijalektički određen. Postupak ukidanja građanske političke tvorevine: novovjekovne nacije i njene ideologije nacionalizma ne znači odbacivanje nego baš čuvanje narodne osebnosti, narodne misli i čina, narodnog duhovno-zbiljskog djelovanja, samosvojnog govorenja, »jezika« – kao što ni proces ukidanja građanskog individuuma i njegove ideologije individualizma građanskog ego-a i egocentrizma nije odbacivanje nego očuvanje osobe i osobnosti, kao što ni proces ukidanja države ne znači odbacivanje nego baš čuvanje strogog ustrojstva zajednice, kao što ni proces ukidanja čovjeku nadređenih, od njega otuđenih ekonomijskih struktura ne znači odbacivanje nego tek pravo uspostavljanje gospodarstva i ekonomiziranja, itd, itd.

Na Marxa se, dakle, ne mogu pozivati ni unitaristički ili separistički usmjereni nacionalni i primitivni, zoologijski, sad već zakašnjeli šovinisti, kao što se na njega ne mogu pozivati ni kvaziinternacionalistički univerzalisti, apstraktni, sad bijesni, sad sentimentalni humanisti. Sljepoća za pojave, prava ili hinjena, nema pokrića u Marxa. Još manje se takvi mogu pozivati na »zbiljski« tijek stvari u suvremenom svijetu. Njegovo stalno samonadmšivanje ne zna za takva navodna uporišta i idejne oslonce.

No ostaje pitanje, posvećeno onima kojima je stvar naroda doista na umu i srcu, tj. onima što su otvoreni pitanjima naroda s onu i ovu stranu svjetovne i svjetske konstelacije koja se čini jedinom, a možda to ipak nije.

To pitanje, na putu promišljanja mogućnosti naroda, jest: Tko je zapravo onaj čovjek Marxove »družbe slobodnih ljudi« (MEW 23, str. 92)? Ako njegova čitavost uključuje *neprestanu radnu gradnju* zajednice, naroda, osobe, duhovnog bitka, govorenja, koja je *ujedno razgradnja*, ne lomi li taj njegov egzistencijalni egzistentno neutralni pa. stoga, i sve egzistentno tek omogućavajući poziv onaj bitnopovijesni prolom iz dubine kojeg provaljuje nezaustavljiva punina, nikad još naredenih, određenih zgoda bitka, vremena i čovjeka? Nije li narod, uz ostalo, ona zadaća koju, s ovim vremenom radi drugog, moramo promišljati, za nju misliti, za *nju se spremati na jednom neprokušanom putu*, još nedostupnom za etnologijske, filologijske, političke i sl. pristupe što se čine tako odlučujućim i neodoljivim? Ako se u toj zadaći za svoj narod usidrimo, nitko i ništa nas ne može pomaknuti iz povijesti.

IV. NAROD I POVIJESNI SKLOP

Kao što je egzistencija čovjeka svagda moja, tako je ona i narodnog karaktera.

Pluralitet naroda odgovara pluralitetu osoba i njihovom redu. Kozmopolitizam nije internacionalizam, koji korelativno suponira naciju, nego »nacija« (politička skupina) »anacionalnih«.

Ako se narod kao samosvojno i naše izvanredno i bitno svojstvo u smislu povijesnog sklopa ne može odrediti objektno (predmetno mišljenje o . . .) ni kao subjektno (modifikacija dijalektike »svjetskog duha«), onda se mišljenje na narod kao eminentno povijesno mišljenje ne može odvijati ni u

znanostima, ni u filozofiji, nego je navlastita tema mišljenja povijesnog sklopa kao jedan od konstituensa biti čovjeka unutar tog sklopa. Narod nije društveno-politička tvorba, nacija u svijetu rada, nego kazivajući posrednik bitka i vremena, su-bitka i bića u svijetu kao poprištu »káže«, nedostupan lingvistici ili filozofiji jezika. Kao što ne želimo nivelaciju u kojoj iščežava individualnost individua, tako nećemo ni uniformnost i nihilizaciju naroda i njegova kazivanja. Dijalektika nacije je ukidanje, čuvanje i dizanje na viši stupanj naroda. Dijalektika jezika je ukidanje (usp. esperanto), čuvanje u posebnosti i dizanje na viši stupanj káže i kazivanja. Cjelina ovih procesa može se preboljeti samo u povijesnom mišljenju.

Ako se za Marxa priroda pojavljuje kao neeksplicitni, ali osebični rad, a čovjek bitno kao radnik – povijesna proizvodnja, odjelovljivanje i kazivanje u odlučujućim riječima najavljuju preboljevanje svijeta rada.

Pod narodom se razumije personalno-egzistencijalna struktura čovjeka, bit čovjeka koja se očituje u biti kazivanja, a ne »jezičanja« ni »govorenja«. Narod nije ma kako određena masa, nego činom (Rang) artikulirani skup su-ljudi; narod nije apstrakcija, nego samstveno-temporalno-horizontalno (poprište vremena-prostora) zajedništvo kvalitativno različitih osobnih opstanaka.

Skrb za kazivanje osigurava bit narodnog za razliku od svakog pozitivno-znanstvenog pristupa jeziku. To ne implicira pripadnost »kulturi« nego omogućuje duhovni bitak čovjeka. To jednako odbija svako rasno, nacionalno, narodno-psihologijsko, etnografijsko, etnologijsko itd. instrumentaliziranje s kazivanjem kao nečim samo ljudskim. Da bi došlo do kazivanja potrebna je zgoda povijesnog sklopa. Ova se pak mora čuvati od svake historicističke tradicije u ime prave, neprikosnovene baštine i otvorenosti misli za još neiskazano koje lingvisti tako olako nazivaju »neologizmima«.

Mišljenje nije kao sadržaj forma jezika; mišljenje je bit kazivanja. Informatika i komunikologija počivaju na drugom kategorijalnom sistemu koji ni ne dotiče sklop kazivanja.

Iz mraka nekazanoga i nekazljivoga povijesna zgoda u pružanju bitka i vremena omogućuje, ali ne primorava, bit čovjeka na primanje pokazanoga i njegov prijenos na su-bitak otvorenih ljudi priređujući zajednicu koja je usud koji ne odumire nego se povijesno mijenja i produbljuje. Historizam je znao za svakokratnu danost prirode i čovjeka; povijesno mišljenje se skrbi oko povijesnog značenja riječi prirode i čovjeka koji se u sklopu kazuju kakvi su sami sobom dok su kategorije prirodne znanosti i antropologije samo približno i aproksimativno određene konstrukcije, njihova pozitivnost i nije ono što se od sebe samo pokazuje i kao takvo misli nego rezultati u najboljem slučaju računanja, a nikako mišljenja koje čuva i tako spašava fenomene u kojima se daje sama stvar.

IV.

MOŽE LI SE PREGORJETI EPOHA?

Ne traži li probijanje metafizičkog kruga mišljenja možda pad ispod njegovog nivoa?

MISLENI SKLOP HEGEL-MARX-ENGELS-LENJIN

Pitanje svijeta u svoj njegovoj širini i predmetnim regijama inkludira pitanje odgovarajućeg čovjeka i njegove biti i time za njegovu bit najavljuje pitanje o biti tehnike, znanosti i tehnološke biti cjeline suvremenih stvari i procesa. To pitanje, povezano i u svojim začecima artikulirano, stoji, ovako ili onako, u središtu suvremene i zbiljske, to jest aktualne misli. Da bismo mogli razumjeti misleni sklop od Hegela do Lenjina, s obzirom na tu suvremenu i zaista središnju problematiku koja zahvaća u samu bit epohe, moramo za to sebi pripremiti put. Mnogi putevi vode do tog središnjeg, raščlanjenog, artikuliranog pitanja epohe. Jedan je put preko Lenjina Hegelu, put koji je na svoj način, i za nas još uvijek suvremeno, zaokružio tu problematiku tako da se i prividni proboji izvan toga kruga – na primjer, u okviru opće povijesti marksizma, kod Blocha, Marcusea, Adorna i drugih – uvijek vraćaju natrag u zaokruženost ove, već kod Hegela artikulirane problematike, ne probijajući je. Polazeći od Lenjina, počeli bismo s onim što je on na svoj način vidio i dohvatio i što je – a to je bitno – sačuvaio u svojoj misli, zatim reflektirano unio u realizaciju i u praksu svojega političkog i društvenog djelovanja, naime s onim što je uvidio u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* i što svojim temeljnim rezultatom djeluje i u *Filozofskim bilježnicama* i u testamentarnom članku za časopis *Pod zastavom marksizma*.

Kada u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* polemizira protiv Dietzgena, Lenjin na jednome mjestu kaže da ne možemo reći kako je misao sama materijalna jer bi to bila konfuzija. Materija je materija, a misao, svijest, psihičko itd. za Lenjina su sinonimi jer su ono što jesu. Možda je, veli on, Dietzgen htio reći da materija opstoji isto onako kao i misao. A na to što znači opstojati ne možemo odgovoriti niti tako da je ono jednoznačno materijalno niti da je jednoznačno misaono. Tako pitanje što znači opstojati izlazi iz granica dileme što ju je u okviru suprotnosti materijalizma i idealizma Lenjin u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* utvrdio kao temeljnu suprotnost u filozofiji. Odnos mišljenja i bitka, bitka koji se kod Lenjina pojavljuje sada kao materija, sada kao priroda, onda kao ono fizičko, potom kao nešto o nama neovisno – sva ta određenja on više ili manje taksativno nabraja i sinonimno upotrebljava – tu dvojnost on nije mogao prevazići, iako se mora reći da je i jednoj i drugoj strani te relacije (a pitanje se bavi samom relacijom) zajedničko to da im, a na to smjera Lenjin u svome odgovoru Dietzgenu, treba pripisati egzistenciju.

Ako tako odredimo problematiku i na toj je točki zahvatimo, teško ćemo je moći domisliti na podlozi pukog tekstualnog ponavljanja *Materijalizma i empiriokriticizma*. Stoga valja ukratko pokazati u kakvoj se tematici, s

obzirom na tadašnju disciplinarnu situaciju problematike, kreće taj spis. Riječ je o Lenjinovom takozvanom spoznajnoteorijskom ili gnoseološkom okviru problematike »dijalektike« posredovane mišlju prije svega Engelsa i nekih njegovih suvremenika. Taj spoznajnoteorijski, gnoseološki obuhvatni pristup ma kojoj, ali prije svega filozofijskoj problematici, već upozorava na jedno stajalište značajno za put razbijanja kruga odgovora koji je ispod dosega dijalektičke misli Hegela i Marxa. No sada ipak razumijemo taj spoznajnoteorijski okvir i njegov odnos spram dosega Hegela i Marxa na temelju razbijanja identiteta mišljenja i bitka i stajališta o dualizmu subjekta i objekta, na temelju znanosti za koju povijest nije konstituens ili bar konstitutivni dio dijalektičkog događanja, već područje aplikacije dijalektičkog događanja općih zakona kretanja i razvoja, kako to kaže Engels u *Anti-Dühringu* i *Dijalektici prirode*. Dualizam subjekta i objekta onemogućava uvid u povijesnost dijalektike i u povijesnost svjetske epohe u cjelini. Upravo Lenjinov, u okviru marksizma iznova postavljeni dualizam subjekta i objekta, čije nadmašivanje kao da naslućuje navedeno mjesto iz *Materijalizma i empiriokriticizma* i to kroz problematiku egzistencije misli i materije – u čemu se, gledano u cjelini idejno-povijesnog događanja, Lenjin spušta s razine Hegela i Marxa – omogućava, čini se, bar poneki put ka razbijanju onoga kruga što ga obilježava Hegelova spekulativna dijalektika i koji je za nas još uvijek suvremen i istinski aktualan. Materijalizam na razini ovoga spisa je, disciplinarno gledano, spoznajnoteorijski realizam – a metafizički je, kako se vidi iz dijela odgovora Dietzenu što smo ga naveli, na riječima monizam, a djeluje kao dualizam mišljenja i bitka uz implikaciju objektivnog, ne apsolutnog već objektivnog – idealizma. Poduprimo ovu tvrdnju citatom iz *Materijalizma i empiriokriticizma*: »Ako je istina oblik ljudskog iskustva, kako misli Bogdanov, onda ne može biti istine neovisne o čovječanstvu, ne može biti objektivne istine.« Taj je materijalizam svojevrsni psihofizički paralelizam. Kozmološki naturalizam, ako usvojimo tezu o odražavanju kao jednome od bitnih obilježja prirode, materije, bića itd. kako to kaže Lenjin, jest naturalizam sa začecima panpsihizma u reduciranome obliku. Naposljetku, kada se ova školska disciplinarna struktura zatvara u teološku problematiku, to je svojevrsni ateizam koji se ne može osloboditi pitanja o materiji kao najvišem biću te stoga ima teološke implikacije. U takvome disciplinarnom nabranjanju, takav se, s jedne strane naturalizam a s druge ateizam, sa svim navedenim implikacijama, povezuje s realizmom, dualizmom i psihofizičkim paralelizmom u nekoj vrsti protuslovlja. Upravo nas to proturječje navodi na misao da je u toj knjizi po sasvim laganoj misaonoj prečici moguće doći do načina da se uzmogne suočiti s kruženjem kruga o kojemu je riječ.

Takvim tezama i razumijevanjem materijalizma Lenjin je zapravo nemoćan pred objektivnim i apsolutnim idealizmom pa ga zato, ako ga želi kritizirati, uvijek mora svoditi na subjektivni idealizam. To je opća Lenjinova metoda u *Materijalizmu i empiriokriticizmu*. On protivnika uvijek *ad absurdum* tjera u subjektivni idealizam i potom u solipsizam, dakle u empirijski subjektivni idealizam, a nipošto ne u transcendentni subjektivni idealizam. Transcendentalnu problematiku je inače vrlo lako dokazati kod samoga Lenjina, primjerice, kada nadovezuje na Engelsov nauk o dijalektici relativne i apsolutne istine. Taj je Lenjinov determinizam zapravo samo odgovarajući partner empirijskom idealizmu tadašnjeg pozitivizma, empiriokriticizma i imanentizma; uzgred: svo zalaganje sovjetskih filozofa da u polemici

sa suvremenim mislenim pojavama metodološki iskoriste teze iz spisa o kojemu govorimo jalovo je već kada je riječ o logičkom pozitivizmu i novom pozitivizmu, koji ima posve drugačije stajalište, različito stanovište prema apriornom s jedne i znanstvenoteorijskom s druge strane, koje se razlikuje od utilitaristički, ekonomistički, pragmatistički usmjerenog starijeg pozitivizma.

U pogledu dijalektike, u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* moramo, isto tako disciplinarno, razlikovati sljedeće: Gnoseološki, Lenjin sve vrijeme inzistira na jedinstvu relativne i apsolutne istine u spoznavanju, na jedinstvu subjektivnog i objektivnog – čak na onome mjestu gdje interpretira Engelsovo kritičko stajalište spram Dühringa – i na apsolutnom nejedinstvu apriornog i aposteriornog, iako za apriorno nedvosmisleno i jednoznačno rezervira empirističko senzualističko stajalište njegove geneze. Lenjinova dijalektika je u tom smislu inzistiranje na ponavljanju unedogled, sve do te apsolutne istine, relativnih istina, koje sve zajedno nisu kadre dati apsolutnu istinu, već je daju kao fragment i segment same te apsolutne istine; to je teza da je svijet u cjelini regulativno načelo svake fragmentarne, sektorske, segmentne forme spoznavanja i istraživanja. Poznata je razlika između regulativnih momenata u spoznavanju i konstitutivnih momenata za spoznavanje u Kanta. Hegel je u trećem svesku *Predavanja iz povijesti filozofije* takvo rješenje toga pitanja nazvao inzistiranjem na lošoj beskonačnosti i izričito se suprostavio Kantu, a taj bi se moment mogao potkrijepiti i ulomkom iz Engelsova spisa *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*. Lenjinova dijalektika je metafizički realizam, a metafizički je realizam dinamičan. Njegova teza u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* glasi: »Svijet, to je materija u vječnom kretanju i razvijanju.« Čas izričito čas implicitno, zagovara on monizam supstancije i dualizam akcidencija.

Taj monizam supstancije i dualizam ili pluralizam akcidencija, po Spinozi, imao je odjeka u usporednom spisu iz toga vremena – Staljinovom *Anarhizmu i socijalizmu*. Psihološki, ta je dijalektika empiristički pluralizam oblika psihičkoga na temelju genetičkog monističkog senzualizma. Važna je uloga apstrakcije u svijesti, dinamički odnos apstraktnog i konkretnog; kozmološki, ta je dijalektika inzistiranje na važnosti primarnosti determinističkog laćanja svega što jest i sekundarnosti momenata slobode, momenata dvostruke svijesti itd. Značajno je da je ta dijalektika prikazana kao svojevrsni evolucionizam, sa središnjom kategorijom razvitka, protiv mehanističke statike usmjerenog dinamizma sa centralnim kategorijama kretanja. Teološko je ono vječno gibanje koje ne dopušta egzistenciju prvog uzroka to jest čitave problematike uzročnog niza u *Materijalizmu i empiriokriticizmu*, sve do konačne teze da nema nepokretnog pokretača.

Upravo kao što bi materijalizam jedva mogao obračunati s nekim drugim partnerom osim sa subjektivnim idealizmom – i to sa njegovom empirijskom inačicom, isto tako teško možemo zamisliti da prikaz dijalektike kako ga razabiremo iz *Materijalizma i empiriokriticizma* ili spisa kao što su *Karl Marx* (1914) ili *Marksizam i revizionizam* (1908) može ozbiljnije taknuti primjerice Bergsona, pa čak ni Spensera. Naglašavanje katastrofičnog momenta revolucije u toj i takvoj koncepciji razvoja nije nešto što bi moralo biti strano stajalištu, recimo, Bergsona. Dovoljno je pogledati njegova djela od *Sivara-lacke evolucije* pa do posljednjega da bismo vidjeli da je stvaralačka evolucija upravo u tome da računa s katastrofičnim momentom, momentom revolucije, momentom skoka, prijelaza, na temelju nekog osnovnog monizma. Na povijesnoj razini takva dijalektika ne može biti takmac niti onom residuumu

dijalektike njemačkog idealizma što ga u to vrijeme nalazimo u Diltheya. Uopće, problematika o kojoj je riječ, s njezinim tezama o kretanju, ne proistječe iz filozofije i morali bismo je u tom pogledu nekako pokriti. Stoga nije čudno što Lenjin u tzv. *Filozofijskim bilježnicama* kaže: »Marksisti su na početku dvadesetog stoljeća kritizirali kantovce i humeovce (riječ je o empiriokriticistima en bloc, V. S.) više feuerbachovski pa i büchnerovski nego hegelovski«. To je dovoljno za samokritiku Hegela, nakon Lenjinova čitanja *Wissenschaft der Logik*. Kod svih tih kritičkih primjedbi što ih danas možemo izreći protiv Lenjina, ne s neke posebne filozofijske pozicije već sa razine školski artikulirane filozofije toga vremena, sa svim prigovorima što ih s te pozicije (ako je to uopće pozicija) možemo uputiti Lenjinu, ipak treba naglasiti da se s njime dovršava pitanje da materija opstoji i da misao opstoji. Do odvajanja materije ili misli od egzistencije Lenjin dolazi na temelju svojih dualizama, bez obzira da li je riječ o materijalizmu ili dijalektici. Kao što je rečeno, Lenjin u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* dolazi do pitanja o bitku i mišljenju, mišljenju koje pripada bitku, a ne obratno. Lenjinov filozofijski doseg je put ka razbijanju kruga filozofije što ga je načelno za filozofiju dovršio i kao anticipaciju za zbiljnost svijeta – i onoga svijeta što ga posve nedostatno nazivaju staljinizmom – konačno etablirao Hegel. Hegel se ne pita što znači biti jer je njemu unaprijed jasno da je bitak disponiran, raspoloživ nasuprot pojmu. Stoga je bitak samo neodređena neposrednost, dok je pojam preko biti vezan kao istina bitka Hegelovim riječima posredovana neposrednost.* To znači da je kod njega od samoga početka riječ o pojmu, o mišljenju kao poimanju, dakle o otkrivanju svega što jest a ne o otkrivanju samome. Stoga se on ne pita dalje od pojma o tome što znači poimati već poimanje razumije u njegovom neposrednom izražavanju i izvršavanju. Krug mišljenja i poimanja, krug mišljenja i bitka je dakle zatvoren, izvan njega nemamo se više nizašto pitati. Mada su pojmljeni, bitak i mišljenje ostaju nepromišljeni. Legitimni učinak toga postupka je odsutnost posebnoga, zatimičnog mišljenja o filozofiji u okviru Hegelova sistema. Takozvana znanost filozofije je ponavljanje kruženja kruga, naime filozofijsko – a to ponajprije znači spekulativno filozofijsko ili umsko – razumijevanje povijesti filozofije kao vremenske uzastopnosti i napredovanja po-sebi-i-za-sebe izvanvremenskih kategorija. Da se mišljenje o filozofiji može zbivati samo kao njezino otpravljanje ili čak destrukcija, ili možda tako da je ostavimo po strani, to je temeljno pitanje što ga postavljamo Hegelovoj filozofiji: usprkos svih prije navedenih nedostataka *Materijalizma i empiriokriticizma*, velika je i za našu misao značajna Lenjinova zasluga otvaranje uvida u takav položaj filozofije. Putevi koji vode ka prevazilaženju filozofije kakvu daje Hegel su putevi obnavljanja pitanja o smislu bitka i mišljenja izvan pojmljenoga kruga; da filozofija napokon nije stvar filozofije same, to pokazuje misleni sklop od Hegela do Lenjina, sklop o kojemu govorimo. On nam nalaže da mišljenje ne povežujemo nedvosmisleno sa sudbinom filozofije. On nas istovremeno uči da residuume i derivate filozofije – s njome legitimno povezane, iako joj se suprotstavljaju, derivate poput strukturalne analize, historicizma, teorije informacija, kibernetike, logike kao logistike i svezahvaćajuće antropološke problematike – ne pomiješamo s mišljenjem

* Budući da je jedva vjerojatno da je Lenjin u vrijeme *Materijalizma i empiriokriticizma* znao što o Hegelovoj *Wissenschaft der Logik* to mu se bitak i egzistencija, bitak i njegov Dasein, bit i njegova egzistencija još uvijek ne nalaze u horizontu pa sinonimno upotrebljava bitak, materija, egzistencija i sl.

koje si daje zadaću da misli bit filozofije a ne da naprosto misli u već otvorenom obuhvatu filozofiranja, u već otvorenom ali nepromišljenom svjetlu filozofije.

Znanost je u svome posebnom liku ne samo nedostatna i baš zato uspješna, nedostatna obzirom na to pitanje, već ni filozofija sama u vlastitom okviru ne može promisliti pitanje o svom bitnom porijeklu. Za ovo, na prvi pogled spekulativno pitanje, koje je za nas na koncu izrazito odlučno, moramo sebi priskrbiti vrijeme i misaoni napor jer se u tom i takvom području nipošto nije lako naseliti, a nestrpljivost je neprijatelj toga bitnog mišljenja. Hegel je naime mislio to jest poimao totalitet svega što jest, totalitet imanencije i transcencije itd., u elementima filozofije. Put kritike – a na njemu je i Lenjinov uvid iz *Materijalizma i empiriokriticizma* koji je tako instruktivan – jest da se tome totalitetu suprotstavi drugi element zbilje, volju, praksu, kako to Marx vrlo dobro zna iz svojih Pripremnih radova za *Disertaciju* ili, još više, iz svoga širokog zanimanja za pitanje postaristotelovske filozofije koja mu se iz tog motiva čini analogna posthegelovskoj. Hegel je pustio sve da bude takvo kakvo jest, s tim da je sve dohvatio, zahvatio u pojmu: Marx sve kritizira, sve postavlja u pitanje s obzirom na zbiljsko neslaganje s pojmom. Postavljanje zbiljnosti nasuprot pojmu korelativira u postavljanju pojma nasuprot zbiljnosti. I pojam i zbilja traže svoje rješenje, *Auflösung*, u svome zbiljskom, ne više spekulativno-filozofskom jedinstvu. Otuda i razlike u dijalektici. Za Hegela negacija negacije uspostavlja pozitivno, dok za Marxa ona rastvara čitav krug – tezu, antitezu i sintezu.** Za

* Jedno moguće mišljenje je shvaćanje beskonačnosti negacije negacije kao totalnog procesa, nezaustavljivost i nedefiniranost onoga što se u drugoj negaciji pozitivno afirmira.

U Predgovoru *Priloga kritici političke ekonomije* kaže Marx da su »građanski proizvodni odnosi posljednji antagonistički oblik društvenog produkcijskog procesa«; »antagonističan« dolazi od riječi *anti* što kod nas znači oči u oči, protiv, i riječi *agonizomai*, boriti se; dakle znači boriti se protiv nekoga i u toj se borbi poništavati. Raspravljati s nekim o nečemu, *dialegesthai*, zapravo znači ogovarati, govoriti protiv, tako da se u razgovoru sama stvar, pobijanjem jedne ili druge strane, ispostavlja kao stvar koja doista jest. Da li u tome posljednjem antagonističkom obliku o kojemu Marx govori u vezi s građanskim društvom postoji negacija ili ne? Kakva je dijalektika zamišljena za onu pravu povijest koja dolazi tada kada prođe predpovijest u kojoj vladaju antagonističke suprotnosti ili čak proturječja? Naime, suprotnost sama po sebi nije protuslovlje. Ako navodimo suprotnosti time još ne ukazujemo na dijalektičku strukturu nekog procesa. O dijalektici u strogom smislu riječi možemo govoriti samo kada je riječ o takvim antagonističkim suprotnim stanovištima, dakle o antagonističkim suprotnostima. Hegel u § 81 *Enciklopedije* kaže sljedeće: »Dijalektičko je pokretačka duša znanstvenog napretka, načelo po kojemu jedino dolaze u sadržaj znanosti imanentna veza i nužnost«. Dijalektika koja ne bi sadržavala to načelo povezanosti i nužnosti koje proizlaze iz cjeline antagonističnih odnosa ne bi se smjela zvati dijalektikom. Ako kod Engelsa i drugih utvrdimo da takvi odnosi nisu na djelu već da se radi o običnim suprotnostima koje se između ostalog i dijalektički mijenjaju, onda to moramo posebno utvrditi i istovremeno razlikovati od imanentno dijalektičkih teza o kojima govori Marx u svojem *Predgovoru*. Tzv. dvočlana ili otvorena dijalektika – na primjer u Adornovom slučaju, u njegovoj *Negativnoj dijalektici* ili u Blochovim filozofskim spisima poput *Principa nade* i spisu što ga je posvetio Hegelu, *Subjekt-objekt* – zaustavlja vječnost protuslovlja (antagonizama) bez sinteze i stoga je za nju radikalna revolucija nemoguća, nemoguće je prekinuti sa dosadašnjom poviješću, koja kontinuirano traje i dalje, ili nije dijalektika već nekakva razumska teza. *Wechselswirkung*, uzajamno djelovanje. Kod Marxa su prisutna oba momenta. Kada naime govori o cjelini te posljednje ekonomske formacije društva, kapitalizma, u kojoj djeluje takva dijalektika koja se ispunjava u negaciji negacije a koja ipak nije, kao kod Hegela, konstrukcija cjeline i sistema, već destrukcija toga sistema, razvija on dijalektiku koju moramo razlikovati od odnosa između dva carstva: carstva nužnosti i carstva slobode koja je mišljena i na razini *Grundrissa* (1857–59) i na razini *Kapitala*, *Teorija o višku vrijednosti* i priprema za druge knjige *Kapitala*. Samo dvočlanu dijalektiku između carstva nužnosti i carstva slobode možemo uvjetno nazvati dijalektikom ako je za nju bitna antagonistička suprotnost koja

Supstancija-subjekt ili povijesni sklop?

Hegela je dijalektika put konstrukcije cjeline, za Marxa je ona put njezine destrukcije. Cjelina je indeks svoje vlastite negativnosti. Ovu veliku Spinozinu misao Marx je uzeo za ozbiljno. Hegel posljednju determinaciju ne razumije više negativno, Marx stoji na tlu apsolutne negativnosti, Hegel na tlu apsolutne pozitivnosti, poimanje je za njega pomirenje, *Versöhnung*, za Marxa je ono kritika. To moramo poštivati kada danas razmišljamo o dijalektici; jer ako tu dijalektiku budemo miješali s realističkom, materijalističkom itd. tada ćemo, svjesno ili nesvjesno, s manje ili više opreza, ponavljati ono što je učinio Hegel; tada nećemo imati mogućnosti ne samo da promislimo bit filozofije već i da promislimo svoje vlastito vrijeme kako bismo dohvatili tu zastrašujuću zbiljsku realizaciju novovjekovnih idejnih mogućnosti kakva je npr. staljinizam. Konačno, to je ono pitanje koje se čini tako spekulativnim, dilema između filozofije i znanosti, pitanje bitnoga mišljenja koje stavlja u pitanje samu filozofiju i znanost da bi ih promislilo, ono je, na koncu, put dostatne pripreme da u sebi – a to je najvažnije – savladamo staljinizam.

Da bismo *doista* uspjeli u toliko urgentnom razgovoru o marksizmu danas, moramo se, prethodno, dovoljno, tek dostatno za to pripremiti.

U mnogim aktualnim diskusijama marksista i socijalističkih teoretičara raznih orijentacija ostaje neproblematiziran Marxov *fundamentalni kategorijalni sustav* – nazovimo ga *esencijalnim* – za razliku od nižih, »konkretnijih« (»pojavnih«, »aposteriornih«, »iskustvenih« itd.) pojmovnih razina, koje su, također, prisutne kod Marxa, ali i u svojem najsvakodnevnijem obliku suponiraju suvislu cjelinu bitnih iskaza, izričaja, u kojoj su utemeljene, kojom su nošene, unatoč koje imaju svoju mjestnu vrijednost.

Problematizirati taj sustav ne znači samo ponovo ga osvješćivati, aktualizirati i prezentirati, takoreći predočavati nego ga, prije svega, dovesti u vezu s njegovim »rodnim mjestom«, tj. zapadnjačkom mislenom tradicijom koja se u njemu produbljuje i nastavlja u definitivnom obliku svoje »realizacije«, učvršćuje, bez relevantnog ideologijskog zavoja i omotača, u zbilji, odgovarajući i prikladno revolucionarnoj njenoj modifikaciji. Tako gledan, kategorijalni sustav Marxove misli nije tek puki, da tako kažemo, literarni program izgradnje socijalizma, prve faze komunizma, s višom fazom na vidiku, nego je prvi revolucionarni korak koji sam subjekt čitavog procesa čini u smjeru svojeg zbiljskog etabliranja. To je korak subjekta koji legitimira svoj faktički – historijski instrument – proletarijat, radničku klasu, a ova se u partiji, političkoj avangardi, konstituira iz klase o sebi (*An-sich*) u klasu o sebi i za sebe (*an-und-für-sich*) (usp. Marx, *Bijeda filozofije*). Naravno, tako određena klasa i njezina partija, nisu neposredno identični ni s kojom faktičkom klasom i partijom. One su, da tako kažemo, transcendentnalni uvjeti mogućnosti svake klase i partije koja bi da nastupi kao nosilac historijske uloge negacije kapitala i najamnog rada te uloge pozicije (negacije negacije) izgrađivanja svakog mogućeg socijalizma.

Temeljni kategorijalni sustav Marxov kao bitno, raščlanjeno određenje subjekta povijesti nije tek Marxova, na tradiciji zapadnjačkog »duha« utemeljena posebna jedna spekulacija pored drugih, poznatih iz historije npr. filozofije, kojima je nekako nadređena – nego je, u specifično misaono djelo odjelovljeni sam subjekt povijesti. Kroz Marxovo djelo *kritike* kapitala kao načina proizvodnje sa svim idejnim i zbiljsko-socijalnim implikacijama dolazi do riječi, namjesto kapitala kao otuđenog, postvarenog i personificiranog (u kapitalistima i proleterima) subjekta – oslobođeni, već u samom kapitalskom obliku prisutni, subjekt povijesti – *rad*, u socijalizmu poznat kao »udruženi rad« s tendencijom k »asocijaciji slobodnih proizvođača« koji to jesu po radu samom koji pak nije samo subjekt i supstancija »socijalizma«

oblikuje cjelinu i dovodi do negacije negacije... Ali jesmo li mi još uopće dorasli do toga da »vječne zakone dijalektike« sagledamo povijesno umjesto da ih kao »vječne« povijesti namećemo?

ni samo pravi subjekt u otuđenom obliku kapitala, nego je, sad unatrag i unaprijed gledano, subjekt-supstancija čitavog procesa različitih epohalnih načina dosadašnje povijesti, tj. predhistorije ljudskog društva (Marx).

To je supstancija-subjekt koji je stvorio čovjeka i njegovu povijest (i kao predpovijest i, ubuduće, kao pravu, istinsku povijest) i u toj povijesti nastupajuću prirodu za čovjeka (priroda kao sobom postavljeni predmet, od prirode dani predmet ljudskog rada). To je konačni smisao Engelsovog stava: *Rad je stvorio čovjeka*. No povijest nije samo povijest čovjeka, stvaranje čovjeka pomoću njegova rada, nego je, ujedno i prije svega, povijest, ozbiljenje na sebe samoga postavljenog Rada (causa sui) kao vremensko-prostorskog očitovanja supstancije-subjekta, apsoluta. I upravo to jest ujedno završavanje predpovijesti i započinjanje prave povijesti rada samog. Filozofijski gledano tu se usavršuje i dovršava filozofijska ambicija od Platon-Aristotelovog posljednjeg htijenja preko Hegelovog apsolutnog filozofijskog sistema apsoluta do Marxove realizacije-ukidanja i ukidanja kao realizacije filozofije u osmišljenoj zbilji pomirenoj s idejom – u praksi Rada kao znanstvenoj (sebe znanom) povijesti. Kad se to ima u vidu *problematizacija* fundamentalnog *Marxovog* kategorijalnog sustava znači *problematizaciju čitave mislene tradicije* u kojoj se on smješta i, preko nje, *problematizaciju čitave zapadnjačke povijesti, problematizaciju epohe supstancije-subjekta* povijesti i, dakako, svih njezinih derivata do evropocentrizma itd, itd.

Kako je moguća ta problematizacija, a da ujedno ne znači destrukciju »identiteta« Zapada? To je stvar Zapada da u rekursu na svoje izvore potraži puteve drugog i drukčijeg počinjanja, početka povijesti kao izvršavanja testamenta Marxovog traženja prave, istinske povijesti. To traganje na putevima drugog i drukčijeg počinjanja (preslabo označeno samo kao »novum«) nazivam *povijesnim mišljenjem*, tj. mišljenjem za koje su i Marxov temeljni kategorijalni sustav, i njegov supstancijalno-subjektivni korelat sam, samo – povijesni fenomeni. Jasno je, mislim, bez daljnijega, da takvo povijesno mišljenje, s jedne strane, sponira dosadašnju povijest a, s druge strane je podvrgava kritici, ali svagda kao legitimni nasljednik njezine vlastitosti koju ne može napustiti radi bilo čega izvana radi »novih« *subjekata* kao što su npr. »afrički genije«, »afrička ličnost«, ili kakvih religioznih supstituta za primarni subjekt-objekt, supstanciju-subjekt. Međutim, kao povijesno mišljenje, ono je otvoreno za moguću svjetsku povijest, za povijest svijeta, za povijest drugih »paralelnih« dosadašnjih i sadašnjih okvira zbivanja, gibanja, bitka (esse, eina).

Jedino tematizacija i problematizacija Marxova kategorijalnog sustava dopušta promjenu, proširenje, modifikaciju pa i obrat sustava samog, s jedne strane, i opravdava, s druge strane, suvislo govorenje o takvim elementima sustava kao što su »subjektivne snage« i »objektivni činoci«, »faktori socijalizma«, kao što su »socijalistička svijest«, kao što je »sloboda«, »znanost«, »kriza«, »eksproprijacija«, »ideologija« i »ideologije«, »ličnost«, »čovjek«, »humanizam«, »čovječanstvo«, »determiniranost« i »budućnost«, »svjetski proces socijalizma«, »društvo« itd. Samo unutar jednog sustava mišljenja ti pojmovi imaju svoju mjestnu vrijednost; kad sustav ne postoji ili unutar neproblematiziranog sustava, postaju prazne riječi. Drugim riječima, smišljeno govorenje počiva na *konstantnoj problematizaciji* suvislog sustava, jer nema unaprijed za svagda osiguranog i neproblematičnog, tj. nepitajućeg mišljenja. Golo ponavljanje, čak doslovno uzeto, samo je padanje ispod razine pretpostavljenog sustava,

njegovo ahistoriziranje, prazna verbalna dogmatika, za koju je sam Marx rekao: »što se mene tiče, ja nisam marksist«. Uostalom, pri spomenu Marxovog kategorijalnog sustava, koji počiva na zapadnjačkoj tradiciji i baštini, a nije s neba pao, valja nam reći da nam je kao promišljeni sustav i *jedino* poznat, zajedno sa svojom implikacijom socijalizma i komunizma, komunizma prve i druge faze – jer u sebi sadrži u kritičkom obliku kako filozofiju tako i političku ekonomiju, tako svaki dobronamjerni apstraktno i konkretno orijentirani utopijski socijalizam. Da se kao takav naziva »*znanstvenim* socijalizmom«, nije razlog u dominantnom scitifizizmu 19. stoljeća, nego i opet u njegovom *bitnom* porijeklu, jer je npr. Marxova »jedna jedina znanost« iz *Njemačke ideologije* direktno vezana, dakako kao pendant, uz znanost u onom smislu o kojem je o znanosti govorio Hegel.

Bez problematiziranja tog sustava ne može se otvoreno razgovarati – *otvoreno*, to znači, naposljetku, *spretno za novum* (koji je stariji od starog i prošlog) – jer se ne može otvoriti spram onog što je bilo, a nije prošlo, što jest, a nije tek efemerno sada, i što će biti, a nije tek puka odsutnost onoga što još nije, jer se ne može otvoriti za zbilju (»bilj«) i smisao – istinu – otvorenost – čistac onoga »biti« (u verbalnom, a to znači u temporalnom aspektu).

To, nadalje, znači da je evropocentrizam, tj. zapadnjačka povijest, onaj koji valja problematizirati i kritički otvoriti, *temelj* takvih pojmova kao što su »subjekt« i »subjektivno«, bolje: »subjektivno«, koje jest zapravo »objektivno«, a trebalo bi bolje reći: »objektivno«, te je uz njih vezana vrtnja u krugu subjekt-objekt relacije u logičkom, formalnom i materijalnom, u dijalektičkom vidu, tj. ne samo u uzajamno-djelujućem aspektu – nego i kretanje u totalitetu krugova supstancije-subjekta, sad u ontologijskom smislu.

Da se još zadržimo na »subjekt-objekt odnosu«.

Ovdje je izgledalo kao da je on nešto gotovo sasvim jednostavno, neproblematično. Kao da možemo ovako govoriti, da ne moramo dati poseban račun o »subjektivnom« u psihologijskom, antropologijskom, sociologijskom itd. smislu, o »subjektivnom« kao do intimizacije »suženom« u samorefleksiji. A zapravo je pitanje mnogoslojno: nije li on historijski odnos ili znači nešto nehistorijsko? Jesu li se u njegovom obzoru kretali Grci, helenizam i Rimljani; srednji vijek, patristika, skolastika? Ako je ahistorijski odnos, gdje je ukorijenjen? U naravi ljudskoj (i kao takav predmet – u obliku pitanja o biti/esenciji čovjeka – pitanje filozofijske antropologije)? Ili, možda, predmet *antropobiologije*? Čak, po paradigmatičkom slučaju Todora Pavlova, s haeckelovskom varijantom marksizma, koju je ocijenio kritički, čak samokritički, Lenjin u *Filozofijskim bilježnicama* – možda *kosmologijski predmet*? Je li on apriorna shema za svako moguće razumijevanje ljudskog ponašanja, ali ne samo ljudskog nego i svega živoga, i ne samo njega nego i svega uopće? Je li on središnji problem filozofije bez kojeg ona nije ono što jest te je kao takav uključen u sve razine od univerzuma do najintimnije sfere? Nije li, anticipirajmo – upravo obratno, *izlaženje* iz okvirne tematike subjekt-objekt-odnosa, sa njezinim ontologijsko-metafizičkim konsekvencijama u zbiljskom apsolutu, u realiziranoj filozofiji rada – mogli bismo to radikalizirati tako da umjesto ontologije kažemo tehnologija rada – nije li ono to koje sponira pravi zadatak promišljanja iskona u prvobitnom povijesnom odnosu, u kojem je možda naknadni subjekt-objekt-odnos tek derivativno situiran? Ako je taj odnos

historijski, znači li to da je jednom, doduše nastao u historiji: ali od tada za njega historije nema? Ili je pak jednom nastao, »osuđen« da nestane, a onda je, drugim riječima, epohalno vezan? Prostire se ta epoha na novovjeku povijest uopće, na ono što nazivamo »kapitalizam«, i na njegovu negaciju u komunizmu prve faze, ili čak više faze? Dijeli li on, za razliku od »prirodnih« kategorija, sudbinu kategorije političke ekonomije? Ili važi i za razdoblje ukidanja tih kategorija? Ako je začel i priredel u Grka, npr. u Platona i Aristotela, Demokrita i Epikura, važi li on za kozmognijsko, teognijsko mišljenje i za tzv. fiziologe (*peri fiseos*)? Važi li on za Indijce, Kineze, Perzijance, Egipćane starog vijeka, važi li za tzv. meksičku »kulturu« etc, za arapsku »kulturu«?

Nije li on vezan samo uz faustovsku »kulturu«, namjerno upotrebljavamo Spenglerove termine, preciznije od Toynbeejevih – njihova »aktualnost« (!) u sadašnjem zbivanju socijalizma kao svjetskog procesa upravo pokazuje koliko smo kao marksisti daleko od toga da razumijemo ono što je doista na djelu u svem zbivanju, primjenom neadekvatnih i dogmatskih nakakvih naših »marksističkih« shema i shemica koje doista nisu dovele u pitanje Marxov kategorijalni sustav.

Jesmo li uopće spremni da se ogledamo s tim pitanjima, mi koji tako imperijalno i tako naivno baratamo tim odnosom i njima sličnim »problemima« i njihovim »riješenjima«? Zar nije već Hegel u načelu sve to riješio neusporedivo bolje, dakako s pozicija eternizacije te problematike, od Lukácsa, Blocha, Adorna i njihovih učenika koji bi da izigraju predhegelovske pozicije na račun Hegelova sistema svojom »negativnom dijalektikom«, svojim loše beskonačnim »uzajamnim odnosom«, svojom »filozofijom identiteta« ili pak eterniziranjem »dijalektike« na račun »sistema«? Je li ona uopće moguća van sistema? Itd. Ova pitanja važe, mutatis mutandis, za sva pitanja filozofije, pa i za pitanja njezine ukidajuće realizacije.

Primarni *missoni* zadatak evropskih, tj. zapadnjačkih socijalista i komunističara sa svim svojim sudrugovima na istoku, zapadu, sjeveru i jugu, bilo gdje se oni sada faktički geografski, geopolitički nalazili, situirani bili, jest, dakle, *povijesna analiza* te kategorijalne strukture Marxove misli i tradicije u kojoj ona jedino stoji te, ujedno, destrukcija implicitnog i eksplicitnog evropocentrizma i njegovih filijacija na svim kontinentima, u svim blokovima, sistemima, procesima i van njih. Nipošto se ne radi o adaptirajućem ljepljenju i krpanju neproblematizirane strukture, dolazila ona sa zapada (evrokomunizam npr.) ili istoka, juga i sjevera, i to spravljati prema nekim aktualnim pitanjima i uzorcima pragmatičke naravi, za koje nije osigurano primjereno, adekvatno stajalište i sudište (kriterij).

Tad se može, na bazi utvrđenog identiteta i zakona povijesnog mjesta (toponomije), tj. individuacije Marxova sustava, tek govoriti o primjerenosti njegove misli suvremenom zbivanju i gibanju, kao i otvaranju i *otvorenosti* za ono što se već bitno zbiva na istoku i zapadu, na jugu i sjeveru ovog svijeta koji gubi svoj specifični svjetovni, mundijalni karakter i sve više biva pukom održavanjem nečeg bitno prošloga, u svojoj biti definiranoga, ograničenoga, historijski-relativnoga.

Navedimo, radi raščlanjenijeg razgovora, samo *neke* Marxove pretpostavke koje su ujedno pitanja za nas. U formalno-ontologijskom smislu:

(1) Historijsko zbivanje shvaćeno kao kontinuirani diskontinuitet, kao proces sa skokovima, prelazima, kvalitativnim promjenama, uz očuvanje identiteta.

(2) Proces kao napredovanje, rangiranje epoha; stupnjevi identifikacije.

(3) Nije to samo proces u kome su istaknutije i još više istaknute neke epohe spram drugih epoha nego je to i epohalna i globalna historijska teleologija (upozoravam na poznata mjesta iz *Priloga kritici političke ekonomije* i iz *Kapitala III*); (sloboda u napredovanju i zbiljskom napretku).

(4) Subjekt kao supstancija-subjekt. Tko ili što je to?

U materijalno-ontologijskom smislu:

(5) Tko je taj »subjekt« (nosilac, »podbačaj«) svih zbivanja? Da li je to »društvo«? Čovjek u smislu »ensembela društvenih odnosa«? Ili je, naprotiv, »društvo« od pravog subjekta već otuđeni njegov oblik? Da li su to »odnosi u proizvodnji« na bazi razvoja i razvitka »proizvodnih snaga«, ali čijih, od koga? Karakteristično je da u *Grundrisse* Marx govori o razvoju i razvitku proizvodnih snaga *individuum* (ne u pluralu, nego u singularu). Tko ili što je to?

(6) Historijski proces je *nastajanje* i *nestajanje* načina proizvodnje, ekonomijskih formacija društva. Tko je to u »društvu« na djelu ako nastajanje i nestajanje ne bi trebalo misliti biologijski? Kakva je njihova temporalna struktura?

(7) Subjekti-supstancije (u pluralu) svaki na svoj način, ostvaruju kapitalistički način proizvodnje koji (u singularu) figurira kao »kapital«. Odnos kapitala (singular) i kapitala (plural)? Stupanj njihove realnosti? Odnos transcendentalnoga, apriornoga i empirijskoga, aposteriornoga, esencijalnoga i egzistencijalnoga? Ako nije samo odnos u smislu dijalektike, da li je to odnos u smislu spekulacije (Hegelovo značenje riječi)?

(8) I dalje, u tom historijskom procesu načina proizvodnje, tih subjekata-supstancija (u pluralu) i unutar jednog područja djelovanja nekog faktičkog kapitalizma, na djelu su unutrašnja protuslovlja, unutrašnje modifikacije, unutrašnje varijante, unutrašnje specifičnosti. Gdje treba da stane rastvaranje općega u pojedinačnom?

(9) Tko je, zapravo, u pojmovno obujamnom odnosu, subjekt-supstancija (singular) svih faktičkih epohalnih, artikuliranih i individualnih subjekata-supstancija (plural) koje su međusobno ponajprije koordinirane a, zatim, redosljedno rangirane. Formalno-logička definicija definicije (viši rodni pojam i specifična razlika, genus proximum et differentia specifica), pretpostavlja ontologijski primat esencije pred egzistencijom; sve što jest u svojem je *što* (quid) određeno, definirano ograničeno i time negirano (Spinoza). Npr. kapitalistički način proizvodnje bitno je gotov (»kapital je svoja granica«, Marx), iako još faktički traje.

Da bismo na ta fundamentalna pitanja odgovorili i da bismo, dakle, mogli s osiguranim kategorijalnim sustavom ući u konkretna pitanja društvenog zbivanja, i procesa, u socijalističke procese, u procese koji su po latenciji i tendenciji socijalistički, moramo ovaj esencijalni nivo pitanja prethodno promisliti. Tko je, de facto, subjekt kapitalizma načina proizvodnje? Kapital! Ali, kapital je samo postvareni čovjek u svojim međuljudskim odnosima. A što je čovjek u tom načinu proizvodnje? On je samo personificirani kapital. Tako je subjekt-supstancija ono jedinstvo koje omogućuje i ljudsku djelatnost i međuljudske odnose, i prirodu, i proizvode, ona postvarena veličina, pravi, zbiljski nadomjestak Hegelovog apsoluta, koji se sad konkretno-historijski zove »kapitalistički način proizvodnje« ili jednostavno »kapital«. Koji bi subjekt mogao, na osnovu razvoja proizvodnih snaga i revolucioniranja odnosa u proizvodnji, nadomjestiti u socijalizmu i komu-

nizmu ovaj i ovakav subjekat, kao izvor i postvarenje, i personificiranja, dakle, jedan naknadni, dopunski odnos zamijeniti na račun neposredno-čitavog odnosa?

Naoko apstraktna – tko tu zapravo misli apstraktno – to su pitanja od odlučujućeg značaja za npr. najkonkretnije političke solucije.

Za nas ovdje ostaju direktivne takve naputnice kao što je »udruženi rad«. Udruženi rad s tendencijom ozbiljenja Marxove »asocijacije slobodnih proizvođača«. Pa i ti slobodni proizvođači jesu *slobodni* proizvođači tek utoliko ukoliko vladaju pretpostavkama proizvodnje, a da bi njima ovladali moraju se ravnati prema nivou proizvodnih snaga, još dalje, prema svemu onome što je subjekt-supstancija tog odnosa u prijelazu, tj. *rad sam*. Kakva je politika primjerena svijetu rada?

Kako »socijalizam« nosi, još uvijek, karakteristike onog oblika, načina proizvodnje iz kojeg je nastao, obilježen crtama, biljezima, »madežima« staroga, drugačije organiziranog društva, on je kontinuirano a ipak revolucionarno nastajanje, »prelazna epoha«, »prva faza komunizma«, o kojoj sâm Marx, međutim, govori samo na bazi raspodjele, a ne na bazi načina proizvodnje. I to sasvim konsekvantno, jer tamo gdje je način proizvodnje dominantan nad ljudima, nema slobode, pa nema ni slobodne asocijacije udruženih proizvođača. Prema tome, Marx ne sugerira formiranje jednog novog odnosa među ljudima u procesu proizvodnje koji bi bio njima nadređen, nego zahtijeva kritičko negiranje takvih odnosa u procesu proizvodnje koji su se kao kapital osamostalili, da bi ljudi tek mogli odjeloviti, putem udruženog rada, same konačne zadatke svoje supstancije-subjekta, tj. rada samog po kojemu jesu, što jesu uopće.

Dakako, sve to suponira tradiciju filozofije od Platona i Aristotela do Hegela kao često neproblematiziranu atmosfersku pozadinu i sjenu, tradiciju jednog totalnog organologijskog i scientificko-tehničko-tehnologijskog odnosa koji obuhvaća sve što jest u njegovom »biti« (*esse*).

Tek tada je vidljivo da nije riječ o izigravanju jedne verzije marksizma sa strane druge, ili drugih.

Središnje pitanje ostaje otvaranje čitavog sistema ovakvog načina mišljenja spram nečega drugoga i drugačijega, spram drugačijeg povijesnog odnosa biti čovjeka i bića i onoga što omogućuje sam odnos.

To pitanje traži, dakle, kritiku totalnog antropocentrizma i evropocentrizma i jednako tako kao što je prethodno značilo jednu kritiku totalnog otuđenja čovjeka-rada, bilo u vidu kapitala, bilo u vidu duha, apsolutnog duha – ali bez gubljenja, uvjetno rečeno, zapadnjačkog »identiteta«, njegove vlastitosti.

Gubljenje se, međutim, ne može spriječiti tako da se čuvanje vlastitosti pomišlja u smislu nekog njezinog dijalektičkog prevladavanja (*Aufheben* = ponere, tollere, conservare) kao baze jedne nove konstruktivne dijalektike à la Hegel, još manje u smislu nekog samokastracionog kompleksa ili bilo kakve liberalne tolerancije u kojoj gubi vlastitost, nego kao *preboljevanje* jedne epohalnosti svih dosadašnjih epoha, na bazi primjerenog *predrazumijevanja* njezinih pretpostavki.

Gdje valja tražiti porijeklo sveodređujućeg rada i *kako* misliti to porijeklo? U povijesti Zapada, u zbivanju njegovog iskona, u njegovoj jednokratnoj genezi iz sklopa koji je, međutim, za povijesno mišljenje vidljiv samo u temeljnom okviru Zapada u pitanju. Mi nećemo nikada uspjeti da se otvorimo ako izgubimo svoju vlastitost.

Jedan pokušaj pregorijevanja epohe

METAFIZIKA – IGRA SVIJETA – POVIJESNO MIŠLJENJE

Uvjereni smo da je Axelosovo mišljenje* – kao svojevrsni, katkad susta-jući, ali svagda obvezujući sažetak neuništene *suvremene potrage za bitnim* –

* Prof. Kostas Axelos (rod. 1924. u Ateni), član pokreta otpora, sudjeluje u građanskom ratu, jedna desničarska vlada ga osuđuje na smrt, emigrira iz Grčke, odlazi u Paris 1945, gdje nastavlja na Sorbonni studije ratom prekinute. Od 1950–1957. radi u Centre Nationale de la Recherche Scientifique (u odsjeku za filozofiju). Od 1957. do 1962 – glavni urednik vrlo značajnog časopisa *Arguments* (28 brojeva), u kojem su surađivali kao urednici i pisci Edgar Morin, Roland Barthes, Jean Duvignaud, Francois Fejtö, Pierre Fougeyrollas (jedno vrijeme: Serge Mallet), a priloge pisali npr. Joseph Gabel, Henri Lefebvre, François Chatelet, Pierre Broué, Maximilien Rubel, Bertrand de Jouvenel, Jean Fourastié, Alain Touraine, Pierre Naville, Pierre Francastel, Louis Berthe, Georges Lapassade, George Friedmann i mnogi drugi. Od stranaca u primjercima časopisa nalazimo radove Leszeka Kolakowskog, Herberta Marcusea, André Stawara, Wenera Heisenberga, Martina Heideggera, Waltera Schulza, Normana Mailera, Th. W. Adorna, Romana Jakobsona, Daniela Bella i dr.

K. Axelos je osnivač i direktor zbirke *Arguments* (u nakladnoj kući »Éditions de Minuit«), koja nastavlja tradicije časopisa, ali je strože profilirana u duhu vlastite Axelosove orijentacije. Uostalom, u posljednjem broju časopisa, Edgar Morin, koji je u prvo vrijeme vršio urednički posao s Duvignaudom, kasnije s Axelosom, ukazao je na karakter rada na časopisu: »Nema 'argumentalizma' (za razliku od personalizma časopisa *Esprit* i egzistencijalizma i sartromarksizma časopisa *Les Temps Modernes*). Mi u ekipi bili smo sve više vezani prijateljstvom, ali smo se sve više udaljavali jedan od drugoga . . .«, naime: udaljavali kako svojim stajalištima tako i svojim djelima.

Zbirka koju izdaje Axelos donosi francuskom čitaocu ono što je, tražeći, najživlje u svijetu i u Francuskoj, što dotiče krucijalna pitanja filozofije i metafizofijske misli, probleme historije, ekonomije, politike, psihologije i psihijatrije, književnosti i umjetnosti. Njena je zadaća da, po riječima Axelosa, »integrira i propita tekovine znanosti o prirodi i znanosti o čovjeku kao i marksizma, psihoanalize, fenomenologije, filozofije egzistencije i strukturalizma da bi u tom toliko problematičnom svjetlu planetarne ere pripremila novu i mnogodimenzionalnu misao, produktivnu misao koja pita i sama sebe stavlja u pitanje, misao koja se usuđuje sučeliti s istinom kao lutanjem«.

Iskustvo nerazmršive pomiješanosti najvećih ekstrema ove ere, kojom dominira glavna moć: tehnika, iznova izriče staro i buduće temeljno pitanje: *Što je bitak koji postaje svijetom?* To pitanje se, po Axelosu, ne može pitati polazeći od ideje ili od realnosti temelja, nego samo otvarajući se iskustvu vremena kao *igre*.

S tim programom Axelos je objavio knjige Bataillea, Blanchota, Chateleta, Lefebvrea, Morina, Lapassadea, Fougeyrollasa, Brouéa, Deleuzea i dr. ali i Finka, Hjelmsleva, Jakobsona, Wittfogela, Marcusea i dr. Od klasika prisutni su Hegel i Novalis, sigurno ne slučajno. Sam Axelos je za svoju zbirku u zajednici s Jacqueline Bois preveo Lukácsevu *Povijest i klasnu svijest* te je popratio predgovorom, a predstavio Korschov *Marksizam i filozofiju*. Za knjigu Wilfrida Desana *Planetarni čovjek* piše pogovor. U zbirci je objavio i svoja djela, tetralogiju *Le déploiement de l'errance* (Razvijanje lutanja): *Heraklit i filozofija* (1962), *Marx – mislilac tehnike* (1961; ponovo: 1963), *Spram planetarne misli* (1964), *Igra svijeta. Fragmenti cjeline* (1969).

Preveo je na francuski u suradnji s Jeanom Beaufretom Heideggerov spis *Što je to – filozofija?* (1957). Prikazao je i preveo Heraklitove *Fragmente* (1958).

Axelos predaje filozofijsku propedeutiku na Sorbonni.

podobno izazvati odlučujuće prepiranje oko *onoga što je prijeko potrebno* da bismo iz njega, njime preboljeli epohu. Potonjim razmatranjima potkrijepili bismo to uvjerenje.

I. MISAO

Naslovi knjiga Axelove tetralogije pokazuju izvore i orijentaciju njegove misli. Od Heraklita do Marxa, u rasponu od predfilozofijskog do postfilozofijskog mišljenja i u njemu do planetarnog mišljenja i igre svijeta, kreće se Axelosova vlastita misao, radikalizirajući i pojednostavljajući Heideggerovo bitno mišljenje, za koje »lutanje« (die Irre) pripada u izvornu bit istine. Odatle i naslov tetralogije. Za ovu misao »lutanje«, naravno, nije ni zabluda ni pogreška u suđenju kao mjestu istine u smislu tradicionalne koncepcije, u smislu *homiosis*, *adaequatio* mišljenja (kao suđenja) i stvari. »Lutanje« je pitanje i traženje odgovora, izvor *ljudskih* istina koje su fragmentarne, razbijene, kao i istine *svijeta* na koje se odnose i s kojima se sjedinjavaju, a koje su opet i same, pripadajući bitku *kao* vremenu, fragmenti cjeline – »razbijenog (brisé) kruga bitka«. »Lutajuće istine svijeta i istinita lutanja čovjeka sučeljuju se i tvore igru« (*Vers la pensée planétaire*, str. 328). I »krug vremena« ostaje nedovršen: misao bitka jest postajanje svijesti mišlju i postajanje misli svijetom – tj. vrijeme, koje indicira ono »postajanje« (devenir), nije nikada gotovo: kao zbivanje (u kojem se jedine bitak, svijet, misao, čin i vrijeme samo) ono skriva svoje porijeklo (son origine) u otkrivajućem razvijanju (l. c., str. 30). U odnosu čovjeka i svijeta, u misli bitka svijeta i misli bitka čovjeka, koje se uzajamno impliciraju, jedna igra-dijalog je na djelu – vrijeme. Ono je lutajući ritam koji nosi i odnosi sve što jest (l. c., str. 34–35). Bitak sam, više nego da ga zamišljamo u vremenu, jest vrijeme, vrijeme jest bitak. Biti znači vremenovati. Sjevremenitosti vremena ne suprotstavlja se nikakva vječnost. »Ono nije ni pravocrtno i progresivno, ni kružeće i ponavljajuće, ni sukcesija trenutaka ili momenata, ni čisto trajanje koje teče. Njegov početak je neshvatljiv a njegov kraj nepredvidljiv. Vrijeme se očituje svagda u odnosu spram ljudi – kao kretanje, kao produktivna negativnost, kao postajanje, kao povijest. Ono je trodimenzionalno, prošlost, sadašnjost, budućnost bez prestanka se nadigravaju i sigravaju jedna s drugom. Njegov kraj nam bježi: jer jedinstvo njegovih triju dimenzija pretpostavlja razvoj i kraj u početku koji se otkriva samo u razvoju i 'kraju'; tako se okreće totalna spirala vremena. Vrijeme se ne može prijeći jer je ono samo prelaženje koje čuva i nadmašuje. Ono se daje izrezati; živjeti, interpretirati i mjeriti na mnogo načina. Ono je prebivalište svega što prolazi i zbiva se. Deformirajuće i poliskopično sjećanje, bljeskavo i mutno shvaćanje onog što je prisutno i/ili odsutno, anticipacija koja prezentira i aktualizira svoje načine bitka, načine bitka samog bitka u postajanju totalitetom svijeta« (*Vers la pensée plentaire*, str. 35). – Naveli smo ovaj duži citat jer dobro pokriva Axelovo shvaćanje vremena kao igre svijeta, fragmentarne i totalne, njegovu identifikaciju bitka i vremena, svijeta kao nastajanja i nestajanja, ujedno: početka, razvoja, svršetka totalnog zbivanja vremena. Svi momenti (bitak, čovjek sa svojom mišlju i akcijom, vrijeme, svijet i njegova nezavršena igra) jesu, sabiru se u »igri«. No ona nije posljednja riječ, nova i komotna, sama opet metafizička lozinka, nego igra ostaje u *svom posljednjem* nemišljena, nemišljiva, nerečena, te nije pod-

ložna prakticiranju. »Čak bi bilo moguće da je ta igra (svijeta) samo jedna od igara Vremena ili da je samo vrijeme jedna od partija Igre« (l. c., str. 328). Igra ostaje, kao i vrijeme, svagda otvorena. U tom je i ključ naše epohe koja, jednoznačno određena tehnikom, nije definitivna.

Da bismo to razumjeli, potrebno je da s Axelosom, na temelju rečenog o igri i vremenu, promislimo tok i hod svjetske povijesti.

Samo djelo Axelosovo (njegova tetralogija) ustrojeno je prema shvaćanju temporalnosti igre: 1. *Heraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité* (1962) razmatra povijesnu prošlost, predfilozofijsku misao koja otkriva svu sadašnjost i budućnost svijeta (totaliteta) u nastanku; 2. *Marx penseur de la technique. De l'alienation de l'homme à la conquête du monde* (1961, ponovno izdanje: 1963) govori o sadašnjosti koja prevladava prošlost i filozofiju tako da je upotpunjuje, dovršava i dalje pronosi. Kriza čovjeka, socijalna i ljudska, otvara svijet tehničkog zbivanja-lutanja; 3. *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée* (1964) osvjetljava shvaćanje prošlosti i sadašnjosti, pokazuje djelovanje prošlosti u sadašnjosti, sadašnjost kao dovršavanje prošlosti i pripremanje budućnosti, te sprema buduću, planetarnu eri primjerenu metafizofijsku i, ujedno, poetičku misao koja bi joj mogla doskočiti jer je otvorena, pokazuje se na mnogo (mnoštvo) načina, jer prije svega pita, ne tražeći brze odgovore, jer je svijetu pripadna i svjetska. Toj misli pridružuje se, kao planetarna, tj. lutajuća, planska i neplanska, utemeljena i bez temelja, akcija novog stila u pomolu. Tako povijest, kompletirajući početak i kraj kao dovršetak, prošlost, sadašnjost i budućnost u temporalnoj igri bitka koji postaje fragmentarnim totalitetom i, postajanju svijeta mišlju i misli svijetom, postavlja pred Axelosa zadatak mišljenja *same igre svijeta kao takve* [*Le jeu du monde. Fragments de la totalité* (1969)].

Da bismo ušli u nju, ne kao u svijet igre ili igru u svijetu, u kojima već svagda sudjelujemo, nužan je, kako Axelos 1967. (»Brève introduction au jeu du monde«, u: *Courrier du centre international d'études poétiques*, 60, str. 3) kaže, *uvod* koji je za našeg autora bio dugačak: tetralogija *Le déploiement de l'errance* (o kojoj smo govorili) pokazuje razmjer tog uvoda. Taj uvod, za Axelosa, znači sad *razmjer* pitanja o *igri svijeta samoj*, pitanja s onu stranu svake teologije i metafizike, filozofije i etike (l. c., str. 31) koje su mogle sagledati igru samo kao ljudsku šalu i tričariju, lišenu ozbiljnosti. Za značenje igre – van tih okvira – znali su nekako, dvijetisućpetsto godina poslije Heraklita koji ju je u svojoj ujedno »poetičkoj i spekulativnoj« ali predfilozofijskoj misli pokazao, i Hegel, koji je jednom (Axelos citira Lassonovo izdanje njegovih *Erste Druckschriften*, Leipzig, 1928, str. 128) označio igru kao nešto što je u svojoj indiferenciji i »u svojoj najvećoj lakomislenosti ujedno najuzvišenija i jedino citirana ozbiljnost« (jer je prijeporno da li taj tekst pripada Hegelu ili Schellingu, vjerojatno je ovaj posljednji redaktorski snažno intervenirao¹), i Schiller, koji kaže da »se čovjek igra samo tamo gdje je u punom smislu riječi čovjek i nije potpuno čovjek osim kad se igra«, i Novalis, koji je pisao: »istina je potpuna zabluda« i »pjesnik, retor i filozof gramatikalno se igraju i komponiraju«. No tek s erom metafizofije igra se počinje doista istraživati, te se tek tu očituje sva plodnost Herakli-

¹ Usp. sada G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, Herausg v. H. Buchner u. O. Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg, 1968, str. 126, i editorsko izvješće, l. c., str. 542.

tove misli za sadašnjost i budućnost. Heraklitovoj predfilozofijskoj, izvornoj misli jednoga-svega, koja je omogućila kasniju sistematičku konstituciju filozofije u disciplinama, i svojom izvornom dijalektičnošću sve kasnije platoničke, teologijsko-kršćanske, hegelovske i marksističke dijalektike – odgovara metafizofijska i postfilozofijska misao i epoha (era) u cjelini, planetarna era. Na njenom početku susrećemo Marxa. Prije nego što je pristupio promišljanju igre budućnosti – u kojoj se očituje sama igra svijeta – Axelos je morao, po vlastitim riječima, uči u »živi i anticipirajući dijalog s osnivačem marksizma« (l. c., str. 5). Propitivanje »središta« Marxove misli, »otkrivanje Arijadine niti« njegova djela u cjelini (od mladenačkih do završnih radova) pokazuje snagu kojom su misao i djelo mogli navijestiti i uobličavati realnost sadašnjice i budućnosti, ostajući, po Axelosu, u horizontu onog što kritiziraju i revolucioniraju i, ujedno, najavljujući – antiteički – drugu stranu tog horizonta. Obje strane Marx je gotovo prikazao u *Kapitalu* kad je pisao da je rad sprječavanje radnika da »uživa u igri vlastitih tjelesnih i duhovnih snaga« (modificirani citat, usp. Marx-Engels, *Werke*, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1962, str. 193). Marksizam pak, kao i prepoznati nihilizam, mogu se situirati u prvu stranu tog horizonta unutar koje se odvija danas dvoboj svjetova koji pokreće u borbu čovjeka, otuđenog (no pitanje je: od čega, zapravo?), i sadašnji svijet (koji, pitanje je, treba li osvojiti ili nadmašiti?). Nietzsche, pozivajući se na Heraklita, pronalazi i otvara put igre svijeta. Bog i »pravi«, nadosjetilni svijet – kao i njihova jednostavna osjetilna preokretanja – mrtvi su. Nihilizam vlada i prostire se. Možda će problematični lik natčovjeka moći, uzdižući se i padajući, prihvatiti volju za moć i vječno vraćanje jednakog, nevinost bivanja – s onu stranu dobra i zla, istinitog i lažnog – igru svijeta. Smisao, za Nietzschea, jednak je bivstvovanju svijeta, sam svijet ga nema, ali nije ni apsurdan, on je igra. – Valjalo bi, međutim, Axelosu primijetiti da je za Nietzschea igra ona koja proizlazi iz stalnog nadmašivanja volje za moć koja sebe hoće i u bivanju se neprestano održava kao vječno vraćanje jednakog (tj. jednog te istog), a nije igra ta koja se igra voljom za moć i vječnim vraćanjem. Nije bit igre s onu stranu smisla i bez-smisla, nego zatvoreno-otvoreni svijet volje za moć kao vječnog vraćanja jednakog jest bez-smisao, krajnja udaljenost od smisla. Međutim, Axelosovo razumijevanje Nietzschea signifikantno je za njegovo, po našem mišljenju, još uvijek metafizičko razumijevanje »igre«, kao što ni Heraklitovo izlaganje igre vremena, na kojem Axelos insistira, ne prelazi granicu metafizike, nego je unaprijed, predfilozofijski, ocrtava i omogućuje. To pokazuje da on nije razumio – unatoč sjajnog članka »Zašto studiramo pred Sokratovce?« (*Vers la pensée planétaire*, str. 67 i slj.) – ni zašto se Heidegger obraća »početnom mišljenju«, naime, radi sasvim »drugacijeg« početka. Za Axelosa pak pravi (tj. heraklitovski) početak je već mogućnost »promicanja (promotion) jedne nove misli«, jer on »može oploditi buduću misao« (usp. *Brève introduction au jeu du monde*, l. c., str. 4 i 5). Zato on najavljuje »pripremanje boljeg shvaćanja svjetske tehnike« nego što je ono koje su pružili Marx i Heidegger (usp. l. c., str. 5), i mnogi drugi, umjesto da – napustivši konkurenciju – drugacije i izvornije misli. [Radi potpunosti navodimo čitavo cit. mjesto: »S onu stranu Marxa i marksizma, Heideggera i egzistencijalizma, težilo se za pripremanjem boljeg shvaćanja svjetske tehnike, za promicanjem jedne nove misli: otvorene i mnogodimenzionalne, pitajuće i planetarne« (ibid.)]. Stoga on ima krivo kad kaže da se Heidegger »veže uz Heraklita i Nietzschea« (l. c., str. 5),

kao što u svojoj interpretaciji, široj i dubljoj od mnogih koje se danas pružaju, nije omjerio sve mogućnosti Marxove misli. Kad Marx npr. govori protiv Fourierovog shvaćanja rada kao igre (*Grundrisse* . . ., Dietz, Berlin, 1953, str. 505 i 599) – kojem inače priznaje veliku zaslugu što je kao posljednji cilj izrekao ne ukidanje distribucije, nego samog načina produkcije u viši oblik – što on razumije pod »igrom«? A. Smith, kaže on, »uzima rad kao prokletstvo«. »Mir« se čini adekvatnim stanjem identičnim sa »slobodom« i »srećom« (str. 505). Smithu je »sasvim strano« da individuum ima »i potrebu normalne porcije rada i ukidanja mirovanja« (ibid.). Isto tako, po Marxovim riječima, Smith ne sluti da je »to prevladavanje zapreka potvrđivanju slobode«, te da »izvanjske svrhe gube privid puke prirodne nužnosti« kad »bivaju postavljene kao svrhe, koje sam individuum tek postavlja« (ibid.). Rad je »izvanjski prisilan rad«, nasuprot »neradu kao slobodi i sreći«, kad »sebi još nije stvorio subjektivne i objektivne uvjete (ili ih je naspram pastirskog stanja itd. izgubio)«, da bi bio »travail attractif« (na francuskom u originalu, V. S.), »samoostvarenje individuum«, »što nikako ne znači da je on puka šala, puki amusement, kako to Fourier vrlo grizetski naivno shvaća« (ibid.). – Ovdje se, dakle, Marx ograđuje od shvaćanja rada kao neozbiljne igre, kakvo shvaćanje igre je – kao što smo vidjeli – strano i Axelosu. A da bi blizina Marxovih misli Axelosovim bila veća, Marx na istom mjestu dalje kaže: »Zaista slobodno radenje, npr. komponiranje baš je ujedno najprokletija ozbiljnost, najintenzivnije naprezanje« (ibid.). Kao što smo prije vidjeli, Axelosov svjedok Novalis govori o *komponiranju* pjesnika, retora i filozofa kao o igranju. Marx, nadalje – a mjesta bi se dala nizati – govori o »ukidanju neposrednog rada« radnika, koji »stupa pokraj procesa produkcije, umjesto da bude njegov glavni agens« (l. c., str. 593), naime kad se, uslijed automacije koju Marx predviđa (str. 592), javlja kao »čuvar i regulator produkcijskog procesa« (ibid.). Time ostaje mjesta za »slobodni razvoj individualiteta«, stvara mogućnost da se reducira uopće »nužni rad društva na minimum, kojem (reduciranom radu, V. S.) odgovara umjetničko, znanstveno itd. obrazovanje individua putem vremena koje je za sve njih postalo slobodno, i stvorenim sredstvima« (str. 593). Naravno, propitati valja sadržaj i oblik tzv. »više djelatnosti« u tom slobodnom vremenu (l. c., str. 599), djelatnosti kao »ljudskog razvoja snaga koji sebi važi kao samosvrha« (*Kapital III*, MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, str. 828), jer gornjim citatima Marxa još nije odlučeno pripada li ona i kako u metafizički horizont te ostaje li u sadašnjoj eri povijesti. Na svaki način, misao »igre svijeta«, s onu stranu smisla i apsurdna, još nije apsolvirala Marxovu misao; naprotiv, ova, čini se, bolje odgovara igri suvremenog svijeta, suvremenoj igri svijeta od Axelosovih dubokih ali ipak suviše globalnih refleksija, koje se same nisu osigurale od metafizike. »Prijelaz« drugacijem svijetu, »igri svijeta« nikad nije ništa drugo do *obrat u biti* tradicije, a ovaj radikalna, konsekvantna Marxova misao priređuje »bolje« od Axelosove.

Krivo je, nadalje, Axelosovo razumijevanje Heideggerove misli igre, jer ovaj ne misli sam bitak kao igru (Axelos, *Brève introduction* . . ., str. 5), nego, naprotiv, kaže: »Dade li se bit igre, primjereno stvari samoj, odrediti od bitka kao temelja naovamo, ili moramo bitak i temelj, bitak kao bez-dan (Ab-Grund) – misliti iz biti igre naovamo . . .« (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, str. 186). Ako su, za Heideggera, bitak i temelj (Grund) isto, pa kao takvi sami bez temelja (l. c., str. 188), onda svako

»jer« tone u igri koja nema »zašto«. Bitak – kao bez-dan – »igra onu igru koja nam pri-igrava kao otposlani udes bitak i temelj« (ibid.). To znači da za Heideggera, bit igre govori o nečem drugom nego što su bitak i temelj, što drugo pak igrom daje bitak i temelj (i vrijeme i svijet). Tu bit igre Heidegger ne promišlja u cit. knjizi, koju Axelos (l. c., str. 6) navodi nerazumijevajući ni igru ni bitak u Heideggera. O toj biti Heidegger govori npr. u *Identität und Differenz* (Neske, Pfullingen, 1957, str. 28–29) kad imenuje *ono što daje* da se međusobno daju i uručuju čovjek i bitak u epohalnoj konstelaciji po-stavlja (Ge-stell), koje je bit tehnike. Ova konstelacija čovjeka i bitka jest, po Heideggeru, predigra (Vorspiel) onog što je daje, omogućuje, a što Heidegger zove *Ereignis* (moglo bi se, iz razloga u koje ovdje ne možemo ulaziti, prevesti kao »Prigod«, V. S.). »Prigod« ne ustrajava nužno »u svojoj predigri«, jer u njemu »govori mogućnost da puko vladanje po-stavlja usuče (i »preboli«) u početnije prigađanje (događanje i davanje, V. S.). Takovo usuknuće po-stavlja iz *Er-eignis-a* u ovog donijelo bi pri-govor, dakle nikad čovjekom samim učinljivo, uzimanje tehničkog svijeta iz njegova gospodstva natrag k služenju unutar dosega (Bereich) po kojem čovjek navlastitije dosiže u *Er-eignis* (Prigod koji iz-vlašćuje, iz sebe o-vlašćuje, V. S.) (l. c., str. 29). Bit igre, dakle, nije »bitak u postojanju svijetom«, niti bitak = igra, nije ni vrijeme, kako Axelos misli da može, interpretirajući Heideggera, reći i sam misliti. Misao Heideggerova, dakako, nije laka, tako da je i najbolji njen interpret do danas, Otto Pöggeler, nije shvatio smatrajući da je smisao, tj. istina bitka = Ereignis: »Bitak kao Ereignis«. ² Shvaćajući istinu bitka kao vrijeme, izvornije nego što je obično vrijeme s predominacijom »sadašnjosti«, smatrao je Pöggeler da je u Ereignis sumišljeno vrijeme, »u čijem svjetlu je bitak na otkriven način već uvijek bio shvaćen« (ibid.) te tako nije shvatio, iako su mu bili dostupni Heideggerovi neobjavljeni radovi (primjerice, navodi da je Ereignis promišljen već 1936, što baš neće stajati), da i vremena i bitka ima samo po Ereignis. No nije mu to jasno ni u inače odličnoj knjizi *Der Denkweg Martin Heideggers* (Neske, Pfullingen, 1963) iako je, priređujući knjigu u najužem kontaktu s Heideggerom, mogao iz predavanja *Zeit und Sein* (od 31. I 1962) vidjeti da su i bitak i vrijeme dani od Ereignis. Uostalom, u spomenutoj knjizi on čak izjednačava Ereignis i »svijet« (str. 254).

Ovim ekskursom o, po našem mišljenju, najboljem dosadašnjem interpretu Heideggerove misli, ne bismo htjeli ispričavati Axelosa za njegovo nerazumijevanje Heideggera. Htjeli bismo samo na primjeru filologijski vjernog pristupa Heideggeru pokazati kako Heideggerova »destrukcija tradicionalne ontologije« (*Sein und Zeit*, 1927) i prebolijevanje (Verwindung) metafizike mogu još uvijek izazvati metafizičke interpretacije, pri čemu Heideggerovo *stalno premašivanje vlastite misli*³ i približavanje jedinoj »zvi-zjedi« svojeg mišljenja⁴, naime: pitanju o smislu bitka – svjedoči o stalnom

² Usp. O. P., »Sein als Ereignis – Martin Heidegger zum 70. Geburtstag«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII, H. 4, 1959, str. 596–632, posebno 622.

³ To premašivanje počinje od »Kehre«, obrata od »Bitak i vrijeme« u »Vrijeme i bitak«, s predavanjem *O biti istine* (1930) (usp. M. H., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Francke, Bern, 1947, str. 72), do gore spomenutog predavanja *Zeit und Sein* (31. I 1962, prvotno pristupačnog u *L'endurance de la pensée*, Plon, Paris, 1968) i teksta prvotno poznatog u francuskoj verziji *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (kolokvij UNESCO-a, Paris 21–23. travnja 1964, u *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966), sad mjerodavno objavljenih u *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.

⁴ *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1954, str. 7.

hrvanju s metafizičkim mišljenjem. Naposljedku, još nije odlučeno da li »bitno mišljenje« ili »otvorenost« Ereignisa ostaje prazna za mislioca, koji se, ipak, nada da je »uputna i vodeća riječ u službi mišljenja«, riječ »Ereignis«, istog čina kao i grčka *Logos* i kineska *Tao* (*Identität und Differenz*, l. c., str. 29).

Još jedan poimenični izvor svoje misli navodi Axelos: Finkovu knjigu *Das Spiel als Weltsymbol* (1960)⁵ koja nastavlja na Heraklita, Nietzschea i Heideggera. Svijet je, po Finku, igra bez igrača, a čovjek je igrač i igračka. Igra je ujedno realna i irealna vežući čovjeka i svijet, ali taj odnos prethodi onom što se u odnosu odnosi, naime: čovjeku i svijetu. Igra svijeta, »odnos noći svijeta spram dana svijeta«, »dopuštanja-obećanja i povlačenja«⁶ u kojem je čovjek »stavljen u igru«, jest u biti »ništa« (Nichts): »Pojava (igre svijeta) jest maska iza koje 'nitko', ništa nije do baš samo ništa« (l. c., str. 241–242). Usp. Axelos: »Iza maski nitko i ništa se ne skriva, ako to nije igra svijeta« (*Vers la pensée planétaire*, str. 20). Jer, »neki, osobe, ljudi i bogovi« uopće jesu tek u svijetu (Fink, ibid.). Svako biće u svijetu je igračka i sami igrači su samo igrani. Postavlja se pitanje ontologijskog statusa svijeta: iako čovjek u svojoj egzistenciji »transcendira« sebe u igri i u toliko je »svijetu otvoren«, svijet sam samo je, kao igra, *simbol*, pa se o njemu može govoriti samo »u odlučno poremećenoj i time razbijenoj usporedbi« (ibid.); svijet se pojavljuje »prelomljen kroz dvojstvo zbilje (Wirklichkeit) i nezbilje (Unwirklichkeit) . . .« (l. c., str. 239). U igranju amo-tamo igre svijeta očituje se njegovo »ništa« kao »moć univerzalne individuacije« svega (npr. l. c., str. 26. i sl., passim). Metodčki se pojam igre ne može dobiti na golom unutarstvetskom fenomenu igara, nego samo iz cjelokupnog odnosa koji sam traži da se »premise« igrine strukture ljudske igre (usp. l. c., str. 60 i sl.).

Nadovezujući na Heideggera, ali ostajući u horizontu »igre kao filozofijskog problema« (uvod u cit. knjigu), Finkova metafizička analiza igre svijeta, kao nečeg što jest i nije kao zbilja bića, a njegova »pojava« (Erscheinung) skriva samo ništa koje sve individuira, ni ne postavlja, kao svojevrсна neokosmologija, pitanje povijesnog mišljenja, do kojeg je Axelosu ipak stalo, pa on s pravom može ovako ocijeniti Finkovu misao: »Ipak, Fink čini iz ljudske igre moment egzistencije, a iz igre svijeta simbol« (*Breve introduction . . .*, str. 6), označujući je tako kao pripadnu filozofijskoj, tj. metafizičkoj tradiciji.

To su izvori Axelosove misli, pokraj drugih modernih shvaćanja i istraživanja, restringiranih, koja se odnose na igre: to su ona logičke i lingvističke, antropologijske i psihologijske, sociologijske i političke, umjetničke i estetičke, književne i poetičke, matematičke i kibernetičke prirode, koja i sama znače svojevršne igre.

Unutar svjetovne cjeline, svagda fragmentarne i fragmentirane, javljaju se, za Axelosa, stalne »velike moći« (*Vers la pensée . . .*, str. 16) koje otkrivaju, transformiraju svijet i njime upravljaju, a obuhvaćaju u svojoj mreži mislioca i misli, forme i sadržaje svake vrste. To su mitovi i religija, pjesništvo i umjetnost, politika, misao, znanost i tehnika. »Velike moći čine jednu cjelinu«, vezane su međusobno i djeluju jedna na drugu, umiru i obnavljaju se, mijenjaju lice i razmijenjuju svoja lica, prodiru jedne u druge

⁵ Francuski prijevod u Axelosovoj zbirci »Arguments« 1966.

⁶ E. F., *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, str. 101, i sl.

i svaka teži za gospodstvom, pa se čini da jedna među njima upravlja pojedinom epohom, postajući način bitka i privilegirano shvaćanje. Nitko ne može pokazati njihovo jedinstvo i zajedničko središte, ograničiti i odrediti njihove odnose, još manje igre epohalne dominacije. Tako one sačinjavaju povijesno zbivanje koje se otima svim pokušajima dugoročnog predviđanja.

Tehnika nastoji unapredak, od sada na dalje, da preuzme brigu o svemu. Ona nije samo nešto vanjsko, nego i sama naša unutrašnjost: tehnika je način bitka (*mode d'être*) koji obuhvaća cjelinu bitka. Svojim zupcima ona zahvaća mitove i religiju, pjesništvo i literaturu, umjetnost i politiku, znanost i misao; njena vrtinja veže proizvodnju i potrošnju. Tehnika povezuje u cjelinu prirodu i povijest, te je konstelacija koja kuje i obuhvaća sve a u njoj se odigrava sudbina čovjeka. U borbi s njom humanizam je nemoćan. »Humanizam i tehnika uzajamno se proizvode. Tehnika rezultira humanizmom, ona je učvršćeni a ipak stalno tečni humanizam« (l. c., str. 17). Stoga je humanistička perspektiva za čovjeka i tehniku prekratka. No s prevladavanjem humanizma ne nestaje problem čovjeka: on se tad tek postavlja, zapravo počinje, »kad se čovjek ne interpretira više kao Sunce, nego kao planet« (l. c., str. 18).

U tehnici kulminira splet velikih moći, ona ih mobilizira, obilježava, uobličuje.

Same velike moći, koje ulaze i igraju konstelaciju epohe, u službi (au service) su »*fundamentalnih snaga*« (forces) koje pokreću čovjeka i svijet. To su: jezik, rad, ljubav (i smrt), borba (i moć, pouvoir), igra. Svaka od njih, opet, obuhvaća sve ostale i prodire u njih. U cjelini, one pokreću »velike moći«, oduševljavaju i potresaju prebivališta i institucije: crkve i univerzitete, umjetnička djela, obitelji, države i političke pokrete, akcije i ljudske strasti.

Još izvornije, i »velike moći« i »fundamentalne snage« i institucionalizirana prebivališta postavljaju se u dijalog *kazivanja* i *činjenja*, u kojem, opet, jedno prelazi u drugo, sjedinjuju se, poistovećuju i razilaze se, razlikuju međusobno.

No igra nije samo jedna od »fundamentalnih snaga«, jedna od »konfiguracija«; ona ih sve obuhvaća, u sve prodire. »Velike moći« i »velike snage«, koje se otkrivaju u kazivanju i činjenju, *razvijaju se*, tj. *jesu* kao igre. U njoj se ustrojava i rastrojava sve: bitak i nebitak, priroda, bog i čovjek. Njena pravila su otvorena; ako ih uopće ima, svakako ih nema van sebe. Nikakva misao i nikakva akcija nikad nas ne mogu dovesti pred svijet i njegovu igru, pred igru i njen svijet; mi smo položeni u fragmente igre i raz-položeni unutar njih; sama igra jest ona *sama*.

Odnos misli i svijeta ostaje problem. Pripada li misao svijetu, je li ona misao »u« svijetu, ili logos svijeta, ili samo vlasništvo čovjeka? *Ni jedno ni drugo, i jedno i drugo*. Svijet postaje misao, misao svijet. U tom odnosu sadržana je trojstveno-jedinstvena shema, od početka, a naročito od židovsko-kršćanske povijesti, obuhvaćajući, zaokružujući logos, prirodu i čovjeka u uzajamnom odnosu. Ta shema je prisutna u čitavoj filozofiji, počevši od postplatonovske podjele na logiku, fiziku i etiku. Shema se obrće kao krug (l. c., str. 26), no njeno kruženje i vrijeme nije bilo sagledano u punom svom značenju, pa je shema kojom misao misli svijet ostala »tajna« i »zagonetka«. Tu »tajnu« ne rješava ni misao svijeta kao igre, igre svijeta, ali je čuva i, svagda fragmentarno, razumijeva jer je situira u zbivanje vre-

mena, koje je »lutajući ritam« koji donosi i odnosi sve što jest. Vrijeme sabire početak i kraj: »tako se okreće totalna spirala vremena« (l. c., str. 35). Nije li i povijest samo ponavljanje – u spirali? Ono početno, koje ne prestaje, upravlja sadašnjošću i budućnošću, nikad identično, svagda u mijeni. Sve je već bilo, sve će biti, sve jest na različite načine, u konstelacijama, konfiguracijama. Za razliku od arhajskog, orijentalnog, azijskog i afričkog ljudstva, koje se vrti oko stanovite prisutnosti i predstave prirode i bogova, zapadnjački čovjek ima tri »osovine«, tri »kruga« (l. c., str. 39): prirodu, boga, čovjeka (i ljudsko društvo), koji koegzistiraju iako svaki za sebe ima prvorazrednu važnost u svojim epohama. Nije li i njihovo porijeklo u početku, razvijanju i kraju igre vremena koja ne prestaje, ali, nakon reda i redosljeda »smrti« prirode u bogu, boga u čovjeku, ni ovaj sam neće izbjeći sudbinu »prelaženja«, obnavljajući i rušeći prethodno i sebe, jer se *vrijeme* ne zaustavlja, ono »luta« rastvarajući sve i sve dugačije vraćajući. Kraj civilizacija odaje horizont igre vremena. Tok i hod svjetske i svjetovne povijesti je *itinerantan* (iterare i errare kažu isto, l. c., str. 41), putujući, pa je »istina« njegova »lutanje« (errance). Kad su igre odigrane, igra sama se nastavlja. Čovjek nije posljednja karika u lancu bivanja koje veže sve što jest u krug vremena; povijesno vrijeme se čini zatvoreno, ali vrijeme samo preuzima prošlost i sadašnjost u pravcu budućnosti. Igra traži, ispunivši svoj krug, da se sve u njemu, priroda, bog i čovjek, prevlada započinjući drugačije postavljanje i shvaćanje: igra traži, nastavljaajući se, samu sebe, čovjeka i sve, kao *novu* mogućnost. U međuvremenu, svako proroštvo, svaka utopija, svaka sanjarija prekratki su, nestaju pred negativnom silom igre. Sve se mijenja i u mijenjanju dolazi na vidjelo *sama mijena*, iako fragmentarno, što ne znači relativno (spram apsolutnog), jer oboje ukazuje na svoju mogućnost: na igranje igre same. U igri svijeta sve se negira, prevladava, ništa ne ostaje što jest i što je bilo, a ipak »lutanje« u sebe uzima, preuzima prošlost i sadašnjost i nosi ih u budućnost. Sama cirkularnost, kružnost kruga vremena kao igre svijeta traži izravnavanje svega, eksperimentiranje svega i sa svime, prelaženje jednoga u drugo i u sve, pripremanje svega i njegovo spremanje za igru samu. U dubokom smislu riječi, koji se ne da odvojiti od stvari (l. c., str. 46), naša i igrina epoha je *planetarna* era, obuhvaćajući čitavu planetu Zemlju i njene odnose spram drugih nebeskih tijela, no ne ostajući samo u ekstenzitetu nego putujući, lutajući u neprestanom kružećem kretanju. Ona je planetarna i zato što sve jest subjekt i objekt planifikacije, volje za organizacijom i predviđanjem koje anticipira krug igre svijeta. Ona je planetarna jer je carstvo *platitude*, plitkosti. Planetarna je naša era i u smislu (kao le planétaire) neke vrste tehničkog mehanizma, zupčanika (usp. l. c., str. 46). Takvoj eri ne može biti doskočeno još tako modificiranim mišljenjem po tipu znanosti, pjesništva, vjere, filozofije, politike i institucija prošlosti i modernosti. Univerzalizacija, mundanizacija i prevladavanje prošlosti i sadašnjosti traže otvaranje problematike novog puta misli, nove misli koja odgovara planetarnoj eri. K toj misli na putu je Axelosovo mišljenje »igre svijeta« koje je izazvala planetarna tehnika u svojoj sve prožimajućoj, sve problematizirajućoj cjelini. U međuvremenu, međuigri [usp. *L'Interlude* (l. c., str. 321–328): »Mi smo . . . u međuigri. Što smo i što nismo je međuigra, ne samo među dvjema igrama nego i u igri« (l. c., str. 322)] kad su se stopili misao koja postaje svijet i svijet koji postaje misao, ostaje kao zadatak mišljenja igra svijeta, *svijet sam kao igra*. U sveopćem prevladavanju, mišljenju igre svijeta nedorasli su »istina« i

»realnost« kako su se dosad razvili: 1. istina kao vrst otkrivanja, način adekvacije misli i stvari, slaganje misli sa samom sobom i s realnošću, konformnost onog što se kaže s onim što se čini i jest; istina »postaje pitanje, problem, ispitivanje, u igri lutanja« (l. c., str. 47); 2. realnost kao način bitka i shvaćanja bića, kao prisutnost, reprezentacija i predmetnost, stvar za istraživanje i transformiranje putem ljudske subjektivnosti; realnost »postaje samo pitanjem, problemom, ispitivanjem same igre« (l. c., str. 48). Mogu li istina i istinito, realnost i realno odgovarati »lutanju« u vremenu i vremenima? »Istina i realnost zgrabljeni su igrom bitka-ničega . . . svega-ničega tako kako se ono otkriva i prikriva ljudima koji ga ne mogu pročitati ili mu fiksirati istinu, smisao, temelj, a mogu početi da se otvaraju lutanju« (ibid.).

Staro jedinstveno trojstvo istinitog, lijepog i dobrog ostaje nemišljivo, neostvarljivo iako još muči naš jezik, našu afektivnost, naše akcije. Ono je razbijeno jer ga više ne čuvaju osigurane logike, estetike i etike. Možda se, van tih granica, ponavlja nova misao koja sjedinjuje *što?* i *kako?* misliti sa *što?* činiti. Što, dakle, činiti! »Igrati igru« (ibid.). Pustiti da nas nosi igra vremena koja je – istodobno? – kretanje i mirovanje, usredotočivanje i raspršivanje, sabiranje i raspuknuće. Kao fragmenti totalnosti, možemo činiti samo isto, čuvati ga i revolucionirati, činiti ono što se čini, što se sačinjava i raz-činjava, činiti ono što nas čini, sačinjava, raz-činjava. I to, s najvećom mogućom intenzivnošću i, ujedno, s mnogo više opuštenosti, obavezni zahtjevima najbližeg i pažljivi za pozive distancije, u približavanju i udaljavanju, orijentirani spram otvorenosti cjeline lutajuće igre, udarajući protiv granica i ograničenja. Igra sama, međutim, preuzima sve što nam daje da bismo mislili, činili, živjeli i umirali (l. c., str. 48–49).

Kako misliti igru svijeta? *Što* misliti kao nju samu? I to, imajući u vidu da su se u planetarnoj eri rastvorile granice mišljenja i svijeta, mišljenja i čina.

Kako? Planetarno zbivanje i planetarna misao sjedinjuju svako fiksiranje realnosti i misli u toku cjeline koja ostaje fragmentarna, fragmentirana: ujedno, istodobno totalitet i dio. »Velike sile« i »fundamentalne snage«, staro i novo, kriza koja zakrčkava svoj permanentni karakter, praćena restauracijama, i kritika, koliko i bila radikalna, sa i bez tabua, jedinstvo i razlike, smisljeno i besmisleno, ozbiljno i groteskno, bojazan i nada nerazmrsivo su pomiješani i svi su pod gospodstvom glavne moći: tehnike. Ona sve unutarstvetske igre čini tehničkim igrama: od materijalne proizvodnje preko umjetnosti i pjesništva do kibernetiziranja misli. Tako se ona čini *samom* igrom svijeta. Međutim, ni misao, ni stvaralaštvo, ni činjenje, iako su izgubili granice, ne svode se bez ostatka na tehniku, pružajući joj, s jedne strane, stalni otpor koji ona stalno prevladava, s druge strane, i kroz samu tehniku prevladavajući je u razlici i udaljavanju od fragmentarnosti tehničkog projekta, s osloncem na neiscrpnost igre svijeta koja dalje igra.

Ova situacija ukazuje na karakter misli koja misli igru svijeta planetarne ere i njene budućnosti. Ona je već zbrisala distinkcije među sistematskim jezikom-mišljenjem (više ili manje otvorenim) – kako se klasički izrazilo u Hegelovoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti* – i fragmentarnim jezikom-mišljenjem (manje ili više koherentnim i aforističkim) – kako se klasički izrazilo u Novalisovoj *Pjesničkoj enciklopediji*. Obje odgovaraju, po Axelosovom mišljenju, jedna drugoj (*Brève introduction . . .*, str. 7). Sljedeći korak je unifikacija njihova u jednom misleći-pjesničkom govoru. S onu

stranu svih i svakovrsnih sistema, prevladavajući ih, tj. čuvajući i ukidajući, otvara se mnogodimenzionalna ravan mišljenja igre svijeta. Zadatak je izradivanje artikularnog i otvorenog jezika i mišljenja, koji bi sve doveli u gibanje i problematizirali, sve pitali, propitali, ispitali. Samo takvo mišljenje u govoru, govorenje misli, govor-misao podobno je da shvati i transformira pjesničke, književne i umjetničke, političke, znanstvene i tehničke, življene i sanjane aktivnosti i obrati ih »u stil i način ponašanja i izražavanja planetarne epohe, to znači putujuće, jer u lutajućem hodu« (*Langage systématique et fragmentaire*, *Courier du centre international d'études poétiques*, 55, Bruxelles, 1965, str. 3). Tako je mišljenje igre svijeta u planetarnoj eri »polivalentna kombinatorika teorijskih i praktičnih igara koja, daleko od toga da obuhvati igru svijeta, ostaje obuhvaćena i razmrvljena igrom« (*Brève introduction . . .*, str. 7).

Što misliti kao igru samu? Iz karaktera novog mišljenja, stila i ponašanja proizlazi da se *sama* igra »ne može imenovati« (*Brève introduction . . .*, str. 7). Sve riječi, rečene i neizrečene ulaze u okvir, u »mreže nesporazuma« (*Langage . . .*, str. 4) kojim se upotpunjuje i promašuje sama igra svijeta. Htjeti dovesti samu igru svijeta do riječi, skriva opasnost da se igra shvati kao »posljednja riječ«, kao »lozinka«, »parola« (*Vers la pensée . . .*, str. 328). Stoga: »jedinstven i ukazujući na cjelinu, takav pokušaj (dovođenja same igre do riječi, V.S.) može se odvijati samo fragmentarno i s rupama« (*Einführung in ein künftiges Denken*, Niemeyer, Tübingen, 1966, str. 100).

Danas je riječ o tom da se prevlada metafizika, riječ je, dakle, o »ukidanju temelja i smisla, ali ujedno i nihilizma koji ništi bitak, temelj i smisao i sama sebe« (l. c., str. 102). »Riječ je o prevladavanju subjektivnosti i objektivnosti. Riječ je o kraju povijesti i dosadašnjeg čovjeka« (ibid.). No i ta radikalna pitanja, koliko god mogu doprinijeti otvorenosti igre, mogu izazvati i nova zatvaranja. Igra sama igra kroz povijest svijeta. Posljednje je pitanje: »Da li 'jest' igra samo zagonetka svijeta, ili 'jest' svijet samo lik igre?« (l. c., str. 103).

Mišljenje igre svijeta, svjetske igre je spram sadašnjeg (metafizičkog), buduće mišljenje, ali ne ostaje za svagda takvo. »Ono je već bilo tu, već jest tu, tek dolazi« (l. c., str. VIII). Ono je dođuće, iduće, putujuće, igrajuće, lutajuće mišljenje. Takvo mišljenje zajedno je s igrom vremena i, u njoj, vremena koje sve sabire i poništava, počivajući u svojoj cjelini. »Tako igra lutanje u čijoj igri svako kretanje, u počinku, počiva« (l. c., str. IX).

II. KRITIKA

Axelos, dakle, nastoji prevladati metafiziku. Imali smo već prilike, gdje je to samo izlaganje njegove misli i njenih izvora tražilo, pokazati koliko je još u putanju metafizike. Govorenje o ukidanju itd. »bitka«, »temelja«, »smisla« itd, o prevladavanju dosadašnjeg čovjeka, shema misli kao što su ona o istinitome, dobrom i lijepom, o Logosu, prirodi i čovjeku, nadmašivanju suprotnosti čovjeka i svijeta, misli i svijeta, govora, poezije itd, itd. i svijeta, istine i realnosti, institucija i akcija unutar planetarne svjetske povijesti – sve to još ne znači doista raz-čistiti s metafizičkom mišlju. To, naprotiv, znači *legitimirati* kraj metafizike i povijesti jednog svijeta, čija je misao, sveodržavajuća, sveprožimajuća, sveuspostavljajuća metafizika sama. Kraj kao dovršavanje, kulminacija i kompletiranje, poremećuje tradi-

cionalni red, ali je baš poremetnja njegova »realizacija«. Povratak u bit tog poremećenog reda, reda i stalnosti u poremećenju, ne može biti igra svijeta metafizike, metafizičkog svijeta, nego stavljanje same te igre u njenoj svjetovno-metafizičkoj individuaciji u pitanje. Axelosovo dovodenje svega u vezu sa svačim upravo priječi mišljenje biti igre. Koliko god se od toga ograđivao, igra kao ono posljednje jest metafizička igra, igra metafizike, njegovim jezikom rečeno: vrtnja i obrtanje »planetarne ere« u sebi samoj. Jer, Axelos nije ni pokušao misliti od »planetarnog« k *izvoru* njegove epohalnosti; naprotiv njegova dvočlana dijalektika posvemašnjeg suprotstavljanja i proturječja svega svemu održava tok, zasipajući izvor. U biti, ona nije ništa drugo do stara suprotnost i proturječje forme i sadržaja, »svijeta« i »velikih moći«, »fundamentalnih snaga«, biti i pojave (»igre« i »igara«), dijela i cjeline, vanjskog i unutrašnjeg, temelja i utemeljenog, uzroka i posljedice, snage i manifestacije, onostranog i ovostranog, refleksije u sebi i refleksije u drugome, potencije i akta, esencije i egzistencije, bitka i bivanja, bitka i mišljenja, bitka i trebanja, bitka i privida itd, itd. Samo u takvom suprotstavljanju i međusobnom izigravanju ostaje igra igrom, tj. ona sama, a ne postavlja se pitanje *biti* igre. Ovo mišljenje-akcija, mišljenje-govor, mišljenje-pjesništvo u kojem jedno postaje drugo, drugo prvo, te se oboje ništi i opet uspostavlja, preokreće se metafizika i baš u tom preokretanju ostaje na snazi. Axelosovo mišljenje doista odgovara epohi neprestanog premještanja, promjene, prevladavanja, nadmašivanja, ukidanja i uspostavljanja, totaliziranja i fragmentiranja. Ono je blisko, iako nema taj čin, Nietzscheovom mišljenju, formalizirajući ga, izbjegavajući konsekvencije, ponavljajući se do monotonije u igranju jedne jedine note: *svetopće poremetnje*, i prema tome odustajanje od makar provizornog smisla, ustaljavanja u besmislu. Kroz Nietzschea, bez njegove dubine, razumije Heraklita, iako ih ponor dijeli, uza svu Nietzscheovu sklonost da u Heraklitu vidi srodnog mislioca, metafizički opravdanu jer se kraj nekako vraća početku, udaljujući se od njega. Kroz Finka, bez njegove akribičnosti u opreznim, fenomenologijski školovanim formulacijama, razumije (ili ne razumije) Heideggera ni njegov odnos spram Nietzschea i Heraklita. Axelos je postmetafizičar, i kao takav pripada metafizičkom mišljenju, jer nije svladao metafizičko mišljenje »prevladavši« ga samo tobože, prividno i površno. Da bi se doista mislila i mišlju primila »planetarna era«, epoha tehnike u njenoj biti, trebalo je bolje, to će reći primjerenije, razumjeti Nietzschea, a prije svega Hegela i Marxa koji, prevladavši apstraktnost razumske refleksije kojoj pripada Axelosova dvočlana dijalektika, u spekulativno (tročlano) artikuliranoj dijalektici, *misle* cjelinu ovog svijeta, svaki na svoj način, jedan kao filozof rada u obliku konkretnog, tj. apsolutnog pojma, drugi kao realizator filozofije u praksi rada kojoj odgovara mišljenje-zbivanje totalne (znanstvene) tehnologije. Umjesto mišljenja epohe, Axelos – to je njegov metafizički čin – pruža monotonu reviju »planetarnog kretanja«. Jedno je, međutim, iz njegova djela vidljivo: razmjeri zbivanja epohe. U svojoj knjizi *Igra svijeta – Fragmenti cjeline Axelos*⁷ načelno ne kaže više nego u *Spram planetarnog mišljenja* i *Uvoda u dođuće mišljenje*. S postavkom svog pitanja može on samo proširiti i probuditi *deskripciju* planetarnog

⁷ U ovom ogledu ne ulazimo više u one Axelosove spise koji samo razrađuju, primjenjuju, ali čak ni ne modificiraju osnovne, načelne misli iznijete u spisima koje podrobnije raščlanjujemo. Usp. K. Axelos, *Arguments d'une recherche*, ed. de Minuit; isti, *Pour une éthique problematique*, ed. de Minuit – u zbirci »Arguments«.

mišljenja, da tako kažemo, »tehnički« ga usavršiti, ali stazom (metodom) kojom je pošao ne može *bit* igre staviti u pitanje.

Razmotrimo konkretnije, na odlučujućim mislima »vremena« i »igre svijeta«, nenadmašenu pripadnost Axelosova »planetarnog mišljenja« metafizici koju bi da prevlada.

1. Treba se vratiti njegovoj interpretaciji Heraklita da bismo vidjeli koliko u njegovoj misli još govori Hegelova dijalektika iako u verziji otvorenosti, što znači: dvočlanosti, bez »sinteze«. Ono treće, koje destruiira svaku sintezu, pa kad bi se ova htjela predstaviti i kao »igra« sama u smislu svoje definitivnosti, jest *vrijeme* koje »gradi i razgrađuje«. »Vrijeme je dijete koje se igra, premještajući kamačke: kraljevstvo djeteta« (Heraklit, fr. 58), »ritam univerzalnog kretanja« (Axelos, *Héraclite* . . . , str. 54). No ovakvo vrijeme ipak je samo vrijeme vječnog vraćanja jednakog – to je posljednja metafizička formula za vrijeme (Nietzsche) – vrijeme koje nije sabrano u logici svega što jest (Hegel), koja prekoračuje običnu verziju temporalnosti kao prolaznosti, nego je vrijeme u prolaznosti samoj sabrano do identiteta s vječnim, Hegelovski rečeno: loša beskonačnost jednog te istog. A time se – to je bit metafizike – vrijeme u svojoj vremenitosti zaustavlja u *trajanju*, jednako, kao što se u Hegela, prepušteno sebi kao samo prolaznosti, nebitnosti, zaustavlja u vечноj logičnoj strukturi apsolutnog pojma.

Da s ovom primjedbom nismo Axelosu nanijeli nepravdu, svjedoči ovaj njegov tekst: »Započinjanja, završeci i ponovna započinjanja sjedinjuju se u nerastavljivom krugu (cycle) vremena – kako bi novo moglo iskrsnuti ako nije već bilo?« (*Vers la pensée planétaire*, str. 328).

Axelosovo »vrijeme« – kako ga je ispreparirao radikalizirajući Heideggerovu vremenitost kao »horizont svakog razumjevanja bitka uopće« (*Sein und Zeit*, str. 1) u smislu Heraklitovog *Aion* (»Totalitet jest u kretanju i to kretanje je vrijeme«, Axelos, *Héraclite*, str. 54), koje opet vidi – kao za misao koja shvaća ovu igru – u Hegelovoj projekciji jedne »dijalektike« »shvaćene mišlju koja se budi« (ibid.), ali tako da vrijeme ostaje temelj dijalektike (»vrijeme utemeljuje dijalektiku«, ibid.) pa misao i vrijeme nisu odijeljeni: »misao je misao vremena, i . . . vrijeme je . . . življeno i mišljeno« (l. c., str. 55), iako sad težište nije na misli, nego na vremenu (»jer vrijeme je prisutno od prvog trenutka« misli, ibid.) – to Axelosovo vrijeme *nije* prevladalo metafiziku u njenoj biti, nego je postmetafizička koncepcija jedne otvorene (»fragmentarne i fragmentirane«) dijalektike.

2. Svako govorenje o »igri svijeta« – čak i kad se, slijedeći Heideggera⁸ pokušava bitak i temelj misliti iz biti igre, ali se to u Axelosa čini tako da bit njena u njoj ostaje, makar ona sama i ne bila definitivna, tj. sva se iznova zbivajuća, pa stoga vremenita – nije drugo do *metafizika*, tj. razumjevanje bića iz bića kao takvog i u cjelini ili iz bitka bića, te nam se sama »igra« pretvara u *nešto* (aliquid, ens) – koliko god se inače oprezno ograđivali od igara u svijetu kao mjerila »igre« – jer ne propitujemo i promišljamo dimenziju same *biti* igre. *Vrijeme* – za Axelosa, kad nadovezuje na čuveni 52. fragment Heraklita, »totalitet bitka je u kretanju a to kretanje je vrijeme« (*Héraclite et la philosophie*, Paris, 1962, str. 54) – međutim, *nije isto što i bitak*, kako to zapravo ispada u Axelosa kojem je bitak (l'être) upućen na svijet te se zbiva kao svijet, te je, kao zbivanje, vrijeme, koje opet, nemajući van sebe ni u sebi temelj, jest igra (le jeu). Naprotiv, kao i

⁸ *Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, str. 186.

bitak i temelj, i samo vrijeme *pripada u bit igre*, a nije, i nisu, igra sama. Razlika »igre svijeta« i *biti igre svijeta* odlučuje o metafizičkom karakteru Axelosova mišljenja.

Za Axelosa je igra svijeta sama temeljno pitanje: u igri sve je stjecaj i konstelacija bez mete i svrhe, osim ako njena zaokruženost u sebi ne bi bila nekakva meta i svrha; za razliku od Hegela, za Axelosa, igra svijeta, kad se kao igra promisli, samo je fragmentarna, nikad definitivna: shvatimo li je kao definitivnu i jednu, postaje ona nadomjestak povijesno poznatih temelja: logos-physisa, boga, čovjeka – koji svojom ozbiljnošću i zbiljom prikrivaju igru, koja se u svojoj čistoći pokazuje tek sa bez-temeljnim zbivanjem u »planetarnoj eri«; u svojoj fragmentarnosti igra ukazuje preko sebe kao određene igre na ono što je kao igru održava, ostajući, u svakoputnoj njenoj određenosti, ne-mišljeno, ne-izrečeno, ne-činjeno: utoliko »igra svijeta« jest svagda iznova pitano pitanje o bitku koji postaje svijet itd.: »igra svijeta je pitanje« (*Vers la pensée planétaire*, Paris, 1964, str. 328), pitanje: Qu'est-ce que l'étre en devenir du monde? s odgovorom u kruženju kruga igre. Tako je Axelosu nemoguće da postavi pitanje o *biti igre*.

Heidegger je, u posljednjim domišljanjima⁹ svojeg jedinog pitanja o smislu bitka, bitak i vrijeme, vrijeme i bitak, oboje zajedno, iako različite ali međusobno pripadne (*Zeit und Sein*, l. c., str. 20), doveo u vezu zajedničkog izvora promišljanjem onog takozvanog bezličnog (u gramatičkom smislu) »es gibt«: »es gibt Sein, es gibt Zeit = ima bitak, ima vrijeme, ali u vidu pitanja za onim, tko ili što? ima i tako svoje imanje i vlasništvo (Eigentum) daje i na god (= veliki praznik, usp. Vuk, *Rječnik*, 1852, str. 91) prigoduje (tj. događa), što pak Heidegger naziva Ereignis = Prigod [koji godi, tj. odlučuje (goditi = decerno, usp. Vuk, str. 92) godinovanje (Vuk, *ibid.*) u kojem čovjek godinuje (Vuk, *ibid.*), kako bismo od naših riječi naovamo mogli misliti Heideggerovu »formulu«, a za nj je nemoguće reći: jest ili ima ga, kao što se izvor ne može izvesti iz bujice (*Zeit u. Sein*, l. c., str. 24). »Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen, Sein und Zeit ereignet im Ereignis. Und dieses selbst?« (l. c., 22–23). (»Bitak, odpuštanje i dopuštanje prisustvovanja pridešeno u prigodovanju, vrijeme pruženo, na god dano, u prigodovanju, bitak i vrijeme prigodeni u prigodu. A ovaj sam?«) »Što ostaje da se kaže? Samo to: prigod prigoduje (prigodi). Time kažemo od istog, k istom, isto. Kako se čini, to ništa ne kaže. Pa i ne kaže dok kazano čujemo kao puki iskaz (stav) i izručujemo ga preslušavanju od strane logike. Kako je pak, ako kazano nedopustivo kao oslonac za razmišljanje preuzmemo i u tome promislimo da to isto nije čak ni novo, nego najstarije od starog u zapadnjačkom mišljenju, prastaro koje se krije u imenu *A-letheia*. Iz toga što je tim početnim svijuu uputnih riječi¹⁰ mišljenja pred-kazano govori obaveza koja

⁹ Nešto od toga nalazi se već na razini četiri predavanja pod naslovom *Einblick in das, was ist* iz 1949/50 (za sada su tri objavljena: *dva* u *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, i to: *Die Frage nach Technik*, str. 13–44, izvorni naslov: *Das Gestell*, te *Das Ding*, str. 163–185; jedno predavanje objavljeno je u *Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962; četvrto, još neobjavljeno nosi naslov *Die Gefahr*. Naročiti dokumenti posljednjeg misaonog obrata Heideggerovog jesu *Zeit und Sein* i *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* u M. H., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, str. 1–25 i 61–80. Osobito je instruktivan jedan zapisnik uz seminar o *Zeit und Sein* (11–13. rujna 1962), koji je sačinio Alfredo Guzzoni (str. 27–60).

¹⁰ U jednom stenogramu predavanja stoji *Leinworte*, u sad objavljenom, inače dopunjenom, tekstu *Leimotive*. Preveli smo po stenogramu.

veže svako mišljenje, uz pretpostavku da se predaje zapovijedi onog što se ima misliti« (l. c., str. 24–25).

A u članku *Kraj filozofije i zadaća mišljenja* Heidegger priznanje da je krivo bilo *Aletheia* kao ne-skrivenosti pripisati karakter istine, pa i one bitka – jer je ona svagda istina iskaza (stava) u smislu slaganja i točnosti (već od Homera na dalje), dok je *Aletheia* otvorenost koja se skriva, te bitak kao prisutnost (Anwesenheit) nije dovoljno misliti iz obzora vremena, nego naposljetku baš iz tog otvorenog koje je čistina (= Lichtung, kao što kažemo npr.: dovesti nešto na čistac, čistinu). Stoga ono što je već u *Sein und Zeitu* 1927. bilo intendirano sad treba da stoji pod uputnim naslovom *Sein* (tj. Anwesenheit) und Lichtung¹¹.

Na osnovi posljednjih Heideggerovih domišljanja – od kojih je Axelos bio obavezan da promisli bar gore citirano mjesto iz *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957, str. 29) – vidljiv je odlučni pomak Heideggerove središnje misli s transcendentalne razine tzv. »ontologijske diferencije« k diferenciji povijesnog prigoda (Ereignis) i povijesnih udesa (epoha) smisla bitka i vremena. Tek s tim pomakom, radikalnijim od obrata (Kehre) od pitajuće teme »Bitak i vrijeme« u onu »Vrijeme i bitak«, Heidegger je našao misleni oslonac, svojevrstu povijesnu misao, kojim je u mogućnosti da jasno sagleda »zadatak mišljenja« nakon Hegela i »realizacije« odnosno »oživotvorenja« metafizike. Ostajući ovdje u tematici njegovih domišljanja, podvlačimo – s obzirom na Axelosovu središnju misao »igre svijeta« – one konsekvencije koje nas uvjeravaju da Axelosov pokušaj prevladavanja, nadmašivanja, preboljevanja metafizike ipak ostaje u okviru-mogućnosti metafizičkog mišljenja.

Igru – to je imanentna, na Heideggerovom tragu, primjedba Axelosu – valja raz-položiti (situirati), »uigrati«, tj. mišlju, koja je »inständing, iskreno i svesrdno u u-stojeća u . . .«, spremite – zajedno s »vremenom« i »bitkom« – u *samu povijesnu otvorenost*, »čistinu«, tj.: *igra sama valja da bude promišljena povijesno*, to znači: kako van spekulativne eternizacije tako van historicističke redukcije. Povijesna otvorenost – iskonska sloboda – nije temelj (Grund, ratio) vremena, bitka, igre – igra je bez temelja – (Sein *ist* ohne Grund, u kojem »stavu« ono »ist« dobiva smisao iz Ereignis) – i sve kao igra utemeljuje – nego je ona obujmljujući-ograničavajući *igralište* igranja igre, *igrište* (usp. Vuk, l. c., str. 217) i sigrište s kojeg ona sigra (saltans descendet, usp. Vuk, str. 678) do igrača da bi igrajući igre, pro-iz-igrao¹² sebe, igre i igrano samo. U igri sve je u njenom *uigravanju u igralište* (metafizički izraz: »mogućnost«), a *ne* u igri *samoj* prepuštenom igranju *na igralištu* kao na *svojem* tlu i *samo* temelju igre. Samo igralište (igrano i neigrano), kao povijesna otvorenost i uskraćivanje sebe, naposljetku odlučuje šta će se ili ne igrati, kako i da li uopće. Stoga sve igre, a Axelosova »igra svijeta« i sama je tek igra među igrama, dobivaju svoju povijesnu mjeru s igrišta (sigrišta). Računajući već s ovim ili onim (s »velikim

¹¹ Usp. *Zur Sache des Denkens*, str. 71–72, 77.

¹² U smislu: započeo sam igru (saltare, ludere coepi) i igrao neko vrijeme i pomalo (paullum et paullatim salto, ludo) poigravam, za malo (paulisper) je proigravam (amitto per ludum), ali svagda ne zahičem, zabacujem (perdo), i tako, proigravajući uz igralište, odigram svoje. Sve ja to pak mogu ako proigravajući već iz-igram igralište igranja igre, u smislu: igram ga, tj. sa svoje strane uspostavljam igrajući igre, kao i: igrajući mimo njega izigram (de-ludo et e-ludo) sebe i njega, puštajući igrano (otvoreno) u vlastitom mu neigranom koje čekajući nalazi svog igrača, dolazi k njemu. (Za »jezičnu« stranu usp. Vuk, str. 606).

moćima« i »temeljnim silama«) razumije se »igra svijeta« ovdje metafizički, te ne može, kolikogod se Axelos ograđivao, izgubiti karakter puke igre među igrama. Tako shvaćena igra samo je analogon – ako je to? – Nietzscheovoj »volji za moć« kao »vječnom vraćanju jednakog« ili Marxovoj praksi rada kao znanstvenoj povijesti, čak dijalektičkom međusobnom izigravanju dijelova i cjeline, bez spekulativnog njihovog prevladavanja (Hegel) dakle: »loša beskonačnost«: Der Progress ins Unendliche . . . kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den bieten Seiten desselben (*Enzyklopädie* . . . , Hamburg, 1959, § 136).

Uz pitanje ozbiljenja filozofije

EKSKURS O JEDNOM HEIDEGGEROVOM RAZUMIJEVANJU
MARXA*

Marxovo djelo već uvijek stoji u obzoru bitka, kako je taj obzor otvorila, odredila i dovršila-ispunila (i time kao *obzor* zaboravila) novovjekovna

* Za pristup, susret s Heideggerovim mišljenjem odlučno je razlikovanje imanentne kritike tog mišljenja i tranzeuntne konfrontacije s njim, koja uopće nije kritika u Marxovom duhu nego »polemika« u stilu dugogodišnje prakse staljinističke dogmatike. Da su i »kritičari svega postojećeg« sposobni za takvu »kritičku« konfrontaciju svjedoči jedno mjesto iz intervjuva uvaženog kolege Gaje Petrovića. On kaže: »Najvredniji kritički prilozi o Heideggeru potekli su, mislim, iz pera 'filozofa prakse' (nedavni tekst Milana Kangrge u 'Delu' još je jedan značajan prilog tom kritičkom dijalogu)« (OKO, br. 329. 25. X – 8. XI 1984, str. 7).

Citirajmo spomenuti tekst iz časopisa »Delo« (*Fundamentalna ontologija« i vrijeme*, br. 10/1982) po knjizi M. Kangrge *Praksa, vrijeme, svijet* (Nolit, Beograd, 1984) gdje autor rezimira svoje dvojako shvaćanje »problema vremena« (str. 265–266): »I. Metafizika ili ontologija (generalis) mora baratati pojmom vremenitosti kao vječnosti (ili čiste neodređenosti, dakle apstraktne onostranosti) i polaziti od njega, da bi tako tek naknadno, posve nemotivirano, neposredovano i misaono neopravdano dospjela do pojma vremena i povijesnosti (kao svog vlastitog 'produkta!'), pa time za svoju poziciju čini pravi *salto mortale*, budući da nju ta povijesnost upravo – *ukida!* Jer, *postojanost* bitka . . . bitno primjerena njegovu pojmu – ne može se istovremeno zbivati, a još manje *dogadati se u vremenu*, što znači ujedno *bitno se mijenjati*, pa dakle ni određivati u bilo kakvom pojmu *realnog (povijesnog) vremena*, a da taj bitak i ta njegova (misaona) postojanost ne bi ujedno. istim časom bila (i realno i misaono) ukinuta, budući da bi to bilo najočevidnije *unutrašnje protivurjeđe* (što je stara metafizika dobro znala!)«.

Autor, dakle, odbija »metafiziku ili ontologiju (generalis)« u ime *zbivanja, dogadanja* u vremenu »realnog (povijesnog) vremena«. Bez obzira na totalnu nepreciznost terminologije koju Heidegger rabi a autor zlorabi, uvaženi Gajo Petrović dobro zna da tako shvaćen bitak i bivanje (»zbivanje«) upravo svjedoči o tome da autor nije, vjerojatno, uopće čitao Heideggerov *Uvod u metafiziku* (GA, Bd. 40) jer se jednostrano odlučuje za bivanje, dok je Heidegger pokazao u navedenom spisu četverostruko ograničenje bitka u razlikovanju bitka i bivanja, bitka i privida, itd. kao svojstveno metafizici, a autor se u spomenutom časopisu i knjizi kreće unutar tih ograničenja i razlikovanja kao putu izlaska iz metafizike. Uopće je autorov tekst dokument metafizike i, uz sve grdnje i nipodaštavanja ontologije, pa zvala se ona i fundamentalna ontologija, znači prilog metafizičkom mišljenju.

Pod točkom 2 autor ovako izlaže: »Stoga se vremenitost kao bit vremena ne da u metafizici realno ni misliti . . . i zato ona insistira na pojmu bitka poput Heideggera . . . *Povijesnost*, naime, a ako je ona nešto realno, to jest ako je realna bit realno-konkretnog (povijesnog) vremena, onda je *identična s vremenitošću* (i obratno, dakako), ne može biti 'predmet' metafizičkog ili ontološkog mišljenja, jer je ono samo par excellence, po svom vlastitom samorazumijevanju – *izvanpovijesno ili nepovijesno!*« (ibid.).

Bez obzira na terminologijsku konfuziju, u ovom je zaključku drugim riječima ponovljeno ono što je već rečeno u prvom. Stoga ćemo se zadržati na terminologijskoj konfuziji koja omogućuje takvo »argumentiranje«. – Vremenitost *nije* bit vremena nego specifično vrijeme kao horizont razumijevanja bitka tu-bitka. »*Povijesnost . . . identična s vremenitošću . . .* ne može biti 'predmet' metafizičkog ili ontološkog mišljenja!« – Zar Gajo Petrović, koji je napisao opširni uvod Šarinićevom prijevodu *Bitka i vremena*, ne zna da povijesnost, vremenitost, bar u Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji, *jesu* ekstatičko-horizontalna, eksplikativna tematika »Drugog odsječka« *Bitka i vremena* i da »predmet« metafizičkog ili ontološkog mišljenja

filozofija i, posebno, apsolutna metafizika. Tako za njega nisu problematični takvi pojmovi kao što su »svijet«, »zbilja« (Wirklichkeit), »bitak« (Sein), »sloboda« (pa čak ni takav pojam kao što je »čovjek«). S tim u vezi on već unaprijed disponira verzijom mišljenja kao filozofijom = metafizikom; on unaprijed zna što je filozofija. Kritizirajući apsolutnu metafiziku, on ne kritizira njen sadržaj, nego njen oblik: teorijsko tumačenje svijeta prebacuje se sada i mijenja u praktičku preinaku (Veränderung) svijeta radi ozbiljenja, realizacije filozofije. Ova je njeno ukidanje (prema obliku), ali i sačuvanost, čuvanje (njenog sadržaja), primjereno dvo-troznačnosti njemačkog glagola aufheben (= tollere, conservare, elevare).

Marx nikada nije poricao svjetlo apsolutne metafizike, koje je pokrilo svaku tamu svijeta, izborilo svoju borbu s njom (i time svijet u njegovoj svjetovnosti kao pitanje pogotovo zamračilo, i to filozofijski definitivno: svijet je učinak čina apsoluta (ideje, duha, volje etc). Apsolutna metafizika, naprotiv, omogućuje sve Marxove uvide. Stoga Marx s pravom kaže u 11. tezi o Feuerbachu:

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt* darauf an,** sie zu verändern« (Filozofi su svijet samo različito interpretirali, odlučujuće je da se on preinači).¹ To pak ne znači da nije važna interpretacija svijeta, da ona nije odlučujuća, nego da ono što jest (bića) u cjelini filozofi kao filozofi samo interpretiraju, i drugačije kao filozofi i ne mogu, dok ono što jest u cjelini (svijet) ostaje drugačije nego što ga posreduje i tumači filozofija, pa ga valja, u skladu s onim što je ona interpretirala (a to je bit svega što jest, bitak bića), preinačiti, tj. iz »drugobitka«, »drugačijosti« (Anderssein) proizvesti u »bitak o sebi i za sebe«, osloboditi (iz »otuđenja« izvesti i uvesti natrag u »zavičaj«), te time sam svijet (cjelinu bića) uskladiti sa sadržajem filozofije. Stoga Marx u 11. tezi ne govori o filozofiji, nego o »filozofima«, zahtijevajući radi sadržaja filozofije, sada, u ovom odlučujućem trenutku (toponomija), umjesto njih, preinačitelje svijeta, tj. revolucionare, preokretače svijeta iz njegove biti (ne samo: puke reformatore).

Drugim riječima: Ne radi se u citiranoj rečenici, stavu Marxovu, Marxu o primatu preinake uopće pred svakom interpretacijom, o primatu čina (actus) kao takvog pred mišlju, nego o određenoj (teorijski, mišlju posredovnoj) preinaci nakon (toponomija) »totalne filozofije«.²

Jedan od najznačajnijih mislilaca u kontekstu naših pitanja o ozbiljenju

nije nešto »izvanpovijesno ili nepovijesno«, kad hvaleći iznimno značenje Praxisa navodi tekst u »Delu« kao »značajan prilog« među »najvrednijim kritičkim prilogima o Heideggeru? Očigledno – svi »filozofi prakse« imaju epohalno značenje u povijesti filozofije! Intervju u OKU iz 1984. i najnoviji u tjedniku DANAS (br. 280, 30. VI 1987) posvećeni su »dokazivanju« tog iznimnog položaja »filozofa prakse«.

Počeli smo ovu napomenu razlikom kritike i konfrontiranja. Pisanje autora u »Delu« i spomenutoj knjizi ne spada u kritiku nego u nepromišljeno suprostavljanje Heideggeru s »pozicije« koju je Heidegger ostavio za sobom već u priređivačkim predavanjima s početka 20-ih godina i u knjizi Bitak i vrijeme (1927).

* »2. i 3. lice jednine glasi u pisaca 18. st. sve do posljednjih desetljeća najčešće kako i sada u ophođenju s preglasom kömmt, kömmt« (usp. Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 6. izd., str. 360). Engelsova verzija teza nema preglasa.

** Ankommen – usp. Gerhard Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 1968, str. 387 za ovaj prevod.

¹ MEW 3, Dietz, Berlin, 1959. str. 7.

² Usp. Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie (1839–40). 6. bilježnica, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 214.

filozofije, mislilac »kraja« filozofije, Martin Heidegger osvrnuo se jednom prilikom na Marxovu rečenicu-stav³.

On kaže: »Pitanje o zahtjevu preinačavanja svijeta (Weltveränderung) vodi natrag k mnogo citiranoj rečenici-stavu Karla Marxa iz 'Teza o Feuerbachu'.

Citirat ću je točno i pročitati: 'Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern'« (str. 68).

»Pri citiranju te rečenice i pri slijeđenju te rečenice previda se da preinaka svijeta pretpostavlja inačavanje (Änderung) predstave svijeta (Weltvorstellung) i da se predstava svijeta može postići samo time da se svijet dostatno interpretira.

To znači: Marx počiva na sasvim određenoj interpretaciji svijeta, kako bi zahtijevao njegovu 'preinaku' te se time ova rečenica pokazuje kao nefundirana rečenica. Ona budi dojam kao da se odlučno govori protiv filozofije, dok je u drugom dijelu rečenice upravo neizrečeno pretpostavljen zahtjev za filozofijom« (str. 69).

Ponajprije valja reći da nitko, čak ni najgori tumači Marxa, ne »previda« da »preinaka svijeta pretpostavlja inačavanje predstave svijeta«. Naprotiv, baš ovakvi tumači insistiraju na tome da je Marx tzv. spoznajom svijeta u znanstvenom (polit. ekonomijskom, sociologijskom, itd.) istraživanju građanskog društva kao znanstvenog predmeta stvorio pretpostavku za njegovu moguću i pravu, tj. znanstvenu (a ne utopijsku, itd.) preinaku. Baš odatle naziv: znanstveni socijalizam. Ovakvi interpreti Marxa razumiju citiranu rečenicu ovako: Marx nije u spekulativnoj filozofiji, nego u znanstvenom istraživanju stvorio sigurnu bazu za preinaku svijeta, jer se znanstveno istraživanje ravna prema zbiljskim procesima i tendencijama svijeta. Kako znanost traži svoju logiku i spoznajnoteorijsku fundaciju, to je kompletna (filozofijska i znanstvena) interpretacija pretpostavljena radi preinake svijeta. Kod ovakvih tumača Marxa sad shvaćanje filozofije kao pretpostavke nužne za posebne znanosti, varira jednom u pravcu filozofije kao znanosti o ljudskom mišljenju (nadovezujući na Engelsa iz Dijalektike prirode i predgovora Anti-Dühringu) kad su posebne predmetne znanosti (prirodne i historijske) u sebe upile »dijalektiku«, drugi puta u pravcu filozofije kao znanosti o općim zakonima prirode, ljudskog društva i mišljenja (Engels, Lenjin: logika, dijalektika, gnoseologija.), treći put eksplicitno naglašavajući ontologijski karakter dijalektike (Lukács, Bloch i dr.).

Nitko, međutim, ne »previda« pretpostavku inačenja predstave za preinaku svijeta! Pa kako baš da to jedan tako ozbiljan mislilac, kao Heidegger, tvrdi? On to tvrdi jer bolje od gore navedenih tumača Marxa sluša što rečenica kaže: filozofi su samo interpretirali svijet, odlučno je da se on preinači. Gornji tumači Marxa su s tom rečenicom izlazili na kraj tako da su joj podmetali svoj smisao: »Idealistički filozofi (prije svih Hegel) su svijet samo interpretirali, odlučno je (ili: radi se o tom) da se on (nakon materijalističke spoznaje) preinači«. Tako su, uostalom, tumačili i Marxov zahtjev za ukidanjem filozofije (iz Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1843) kao zahtjev za ukidanje idealističke filozofije, kao što su kritiku filozofije uopće »shvatili« kao kritiku »stare« (idealističke) u ime »nove« (materijalističke), donekle po Feuerbachovoj shemi (ali doista samo

³ Usp. M. Heidegger um Gespräch, Herausg. v. Richard Wisser, K. Alber, Freiburg-München, 1970, str. 68–69.

donekle, jer već Feuerbach zna: »Meine Philosophie ist keine Philosophie«).

Nasuprot ovakvim tumačima, Heidegger bolje zna da je *sama* filozofija u pitanju, a ne neka njena verzija. Stoga i kaže da citirana Marxova rečenica budi, izaziva dojam »kao da se odlučno protiv filozofije govori«. Drugim riječima: Marx misli da govori protiv filozofije.

Što sad kod Heideggera slijedi jest kompletni promašaj! Njegovo tumačenje rečenice ide u ovom pravcu: Da, to Marx misli, mniva, *no de facto* »neizrečeno«, prešutno sa zahtjevom za preinakom svijeta *pretpostavlja* »sasvim određenu« interpretaciju svijeta, dakle, »pretpostavlja se zahtjev (implicitni) za filozofijom« tamo gdje se protiv nje prividno (prema dojmu, Eindruck) govori. Odatle Heideggerov zaključak: »ta rečenica (stav) pokazuje se kao *nefundirana* rečenica (stav)« (podcrtao V. S.). *Odlučno* za razumijevanje Heideggerova mišljenja o Marxovu stavu je to što on rečenicu razumije (prema dojmu, ovaj put svojem), »da se odlučno govorilo protiv filozofije«. Drugim riječima: Heidegger Marxu pokazuje da njegov *tobožnji* govor protiv filozofije jest govor za filozofiju koje Marx nije svjestan, koju »previda«, iako je zapravo pretpostavlja.

Međutim:

1. Marx ne govori protiv filozofije, nego protiv filozofa – što smo već vidjeli!

2. On govori protiv filozofa, a za revolucionare, jer filozofi insistiraju na obliku filozofije, kad je došlo vrijeme ozbiljenju njezinog sadržaja, što pak mogu učiniti samo revolucionari.

3. Marx, doista, *pretpostavlja* jednu filozofiju (interpretaciju svijeta) koja daje predstavu svijeta, i to *potpunu predstavu*, ali to ne čini nesvjesno, neutemeljeno, neizrečeno, nego *promišljajući posao* filozofije kao filozofije, s jedne strane, a *njenu*, njenim poslom posredovanu, *sadržinu*, s druge strane.

Totalno-revolucionarna preinaka svijeta, to za Marxa znači: građanskog društva (usp. 9. i 10. tezu, *ibid.*), tj. kapitalskih odnosa u proizvodnji – *pretpostavlja totalnu* – [tj. na *stajalištu* »novog materijalizma« = »ljudskog društva ili društvenog čovječanstva« (10. teza) za razliku od *stajališta* »starog materijalizma« = »promatračkog (anschauenden) materijalizma«, »koji osjetilnost ne shvaća kao praktičku djelatnost i koji je zamjedba pojedinačnih individuuma i građanskog društva« (9. teza)] – »osjetilno ljudsku djelatnost, *praksu*« (1. teza), »*revolucionarnu praksu*« (3. teza), koju je »apstraktno u suprotnosti spram materijalizma . . . razvio idealizam« (1. teza)⁴. Drugim riječima: Sadržina idealističke filozofije (tj. filozofije nje-mačkog idealizma, tj. apsolutne metafizike) je *supozicija* totalne revolucionarne preinake svijeta. Iz citiranih mjesta moglo bi nekom izgledati kao da Marx ipak insistira na novoj jednoj filozofiji kao filozofiji, naime na »novom« materijalizmu. Stoga je potrebno navesti što on pod tim »materijalizmom« (već od Feuerbacha na ovamo) misli. Citiramo Marxovu *Kritiku Hegelove dijalektike i filozofije uopće* (redakcijski naslov) iz *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa* (1844).

Da je to ranije mjesto opravdano citirati s obzirom na teze iz 1845, jamče bilješke sa 16 str. bilježnice, u kojoj se (poslije 51. strane) nalaze

⁴ Svugdje je kurziv naš, V. S.

znamenite teze. Na toj stranici (usp. MEW 3, I. c., str. 536) Marx *ponavlja* svoju kritiku »Hegelove konstrukcije Fenomenologije«.

To mjesto iz *Priloga kritici nacionalne ekonomije* (iz tzv. *Pariških rukopisa*) glasi: »Feuerbachs große Tat ist:

2. die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*«⁵.

Ovaj *und* (i) se ima razumjeti *eksplikativno!*

Postavlja se pitanje: što je »pravi materijalizam« i »realna znanost«, s jedne strane, a što je »ljudsko društvo« ili »društveno čovječanstvo«, s druge strane?

Heidegger tu opet nasjeda na Marxovu, ni njemu samom svagda jasnu formulaciju kao da *subjekt* čitavog modernog zbivanja = *društvo*, umjesto da iz cjeline Marxova djela uvidi »*proizvodne snage*« (tj. znanstveni rad, rad znanosti, s onu stranu podjele na prirodne i društvene, prirodne i historijske, itd.) kao *pravi subjekt*.

Heidegger kaže (I. c., str. 68): »Man muss zuerst fragen: Was ist Gesellschaft? und muss darüber nachdenken, dass die heutige Gesellschaft nur die Verabsolutierung der modernen *Subjektivität* ist« – »Ponajprije se mora pitati: Što je društvo? te se mora o tome promisliti da je današnje društvo samo apsolutiziranje moderne *subjektivnosti* . . .«

A u *Zur Sache des Denkens*⁶ kaže isto unutar svojeg misaonog konteksta: »Die Philosophie endet – im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden« (str. 64). »Filozofija završava u suvremenom razdoblju. Ona je našla svoje mjesto u znanstvenosti društveno djelujućeg ljudstva.« – Tu stranu Heideggerova mišljenja razradio je najšire K. H. *Volk-mann-Schluck*⁷.

Toj tvrdnji Heideggera valja nam se promišljeno suprotstaviti, jer:

1) *nije* znanstvenost atribut društvenog ljudstva (čovječanstva), nego je, obratno, društvenost kao bit čovjeka atribut znanstvenog rada, rada znanosti; ne konstituirala se rad u društvu, nego je društvo za razliku npr. od horde, omogućeno njime;

2) *nije* »društvo« apsolutiziranje moderne subjektivnosti, nego je ono, obratno, relativna organizacijska funkcija znanosti kao rada koji je moderna subjektivnost koja traži organiziranog radnika s onu stranu diobe rada.

Heidegger misli da je svojim stavovima uzeo u obzir i priznao osobito značenje Marxove misli danas. Međutim, ozbiljno uzeti Marxovu misao znači preći preko socio-logičkog apsolutiziranja društva k *ergo-logičkom* uviđanju »proizvodnih snaga«, kao supstancije-subjekta modernog svijeta. Nije, da to kažemo Engelsovim riječima, društveni čovjek stvorio rad, *nego je, obratno, rad stvorio društvenog čovjeka!*

⁵ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 569–570, usp. i str. 577. Feuerbachov veliki čin je: 2. utemeljenje istinskog materijalizma i realne znanosti . . .«

⁶ M. Niemeyer, Tübingen, 1969.

⁷ Usp. *Was ist die moderne Gesellschaft? Versuch einer ontologischen Bestimmung*, POLITIČKA MISAO, br. 2/1970, str. 285–290, prev. B. Hudoletnjak.

Dodatak

Iznimnost Heideggerove misli

ZA NJEGOVU I NAŠU STVAR!

Martin Heidegger je umro 26. svibnja 1976. godine, a listovi kao »Monde«, »Zeit« i drugi već su se pobrinuli, kao da im je baš to zadaća, za sasvim suprotne proturječne ocjene o veličini: sva je prilika, dakle, da će nagadanja, najrazličitije razine i namjere, o tome kakav je on bio – potrajati i preko groba, na zadovoljstvo onih koji odgađaju pitanje: do čega mu je bilo stalo?

A ipak, tome je pedesetak godina (od izlaska *Sein und Zeit*, završenog u travnju 1926, u *Godišnjaku za fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, sv. VIII, 1927) što nekako znaju svi, recenzenti, interpreti, kritičari i polemičari, pristaše i protivnici, sljedbenici, poštovaoci, ponavljači, pa čak i bijedni potkazivači ili jeftini omalovažitelji na bilo kakav, na svakakav način, svi oni koji su ga razumjeli, koji su predmnijevali da ga razumiju, koji su nešto naslutili, koji nisu ništa shvatili, naposljetku i oni koji ga nisu čitali, nisu mogli čitati, svi koji su ovako-onako došli, makar sasvim rubno, u dodir s iznimnom snagom nekoga njegova nasumce izabranog, tako brižno izrađenog, doradenog testa, čak: navoda, što svi oni zapravo znaju da je Heidegger netko izvan običnog reda i iznad prosječne vrste kompariranja.

Znali su, svaki na svoj način, tadašnji najbolji mislioci, i prije pojave kapitalnog djela da je on izniman: Heinrich Rickert, kod kojega je, kao disertacijskog koreferenta, promovirao (1914), kod kojeg je habilitirao (Freiburg, 1915); Paul Natorp, koji je, u sumrak novokantovstva, nastojao oko Heideggerova poziva na ekstraordinarijat u Marburg, na osnovi jednog fakultetski traženog, do danas neobjavljenog rukopisa o tumačenju Aristotela (1922), a njegova posthumno objavljena *Filozofijska sistematika* (1958) svjedoči o plodovima uobičajenih razgovora s Heideggerom; Edmund Husserl, koji ga je smatrao svojim najznačajnijim učenikom i nastavljajem, koji, međutim, nije sasvim razumio zašto je Heidegger, kao njegov asistent, u seminarima inzistirao baš na šestom od njegovih *Logičkih istraživanja* (u 1. izd.), niti primio sve značenje Heideggerovih lapidarnih primjedaba prilikom redakcijske pomoći na članku o fenomenologiji za *Britansku enciklopediju* (1927), a ipak ga predložio za nasljednika na ordinarijatu u Freiburgu (1928).

Znali su to njegovi tadašnji kolege i prijatelji, najznačajniji njemački filozofi dvadesetih godina i kasnije: Nicolai Hartmann, Max Scheler, Karl Jaspers, a znao je to i njegov sugovornik i protuslovnik na davoškim visokoškolskim tečajevima posvećenim Kantu (ožujak 1929): Ernst Cassirer.

Što da se kaže o njegovu utjecaju: jedva da bi se mogao naći misaoni suvremenik koji se nije ovako-onako susreo s njegovom mišlju, na nju

odgovarao, s njom se razgodio, i to, dakako, ne samo u užoj »struci«: filozofiji. Mnogi znanstvenici (npr. W. Heisenberg, C. F. v. Weizsäcker, L. Binswanger, H. Kunz, R. Heiss, E. Frankl, E. Staiger, W. Schadewaldt, R. Bultmann, H. Ott, B. Allemann, H. W. Petzt, E. Pretorius, M. Boss, J. Lohmann . . .), umjetnici (npr. G. Braque, H. Arp, H. Grieshaber . . .), pisci i pjesnici (npr. R. Char, E. Jünger, F. G. Jünger, S. D. Podewils, C. Podewils, H. Heissenbüttel . . .) na raznim putevima i u sretnim prilikama iskusili su izazovnu, pozivnu, nezaobilaznu moć njegovih pitanja.

Suočen s tom moći, kojoj nema ravne u suvremenom mišljenju, mogao je – četrdeset godina nakon *Sein und Zeit*, četrdeset godina nakon svoje prve studije o historijskom materijalizmu (»Philosophische Hefte«, br. 1, 1928 – Herbert Marcuse, filozofijski najznačajniji i najproduktivniji od »frankfurtovaca« – pošto je kod njega učio, zatim ga napadao i prešućivao – bez okolišanja reći: »Heidegger je jedini koji misli« (»Spiegel«, br. 25, 12. lipnja 1967, str. 104), još premalen ako je bila riječ o razmjeru i zadaći jednog drukčijeg mišljenja čak i tamo gdje mu vlastiti najprodorniji uvidi nose nezatajiv trag njegove misli.

Moguće je da se Husserl i Dilthey, Pierce, Russell i Wittgenstein, Bergson i Blondel, Hartmann i Scheler, Jaspers, Marcel i Sartre, Bloch i Lukács, priznavajući im veličinu, razumiju iz kontinuiteta tradicije od koje i sram koje dobivaju svoje značenje i novost.

Razumijevanje Heideggera pak pretpostavlja misaoni prijelom s tradicijom. U tom smislu on je u razlici ravan samo odlučujućim navjestiteljima postmetafizičkog, nefilozofijskog mišljenja: *Marxu* i *Nietzscheu*, i pravi je njihov sugovornik. S njima, ujedno, dijeli sudbinu: da se o njima mnogo govori, da se na njih pozivaju, da ih »pobijaju«, funkcionalno prekrajaju gotovo svi, a da ih, u tom šarenilu i voluminoznosti nepregledne sekundarne literature, svjetonazornih prijepora i školskih razmirica, akademskih rasprava i političkih diskusija, nadovezivanja, kanonizacija i anatemiziranja, slavljenja i ruženja, sitnih invektiva, slaganja i neslaganja, psihologističkih »razotkrivanja«, žurnalističkih, senzacionalističkih »otkrića« i definitornih, konačnih fiksiranja pa sve do subalternih brbljarija i ogovaranja – jedva netko uopće sasluša s obzirom na stvar do koje im je stalo.

Kad se možda jedanput slegne i staloži »duhovno« javno mnijenje, kad stane poliaspektno valoriziranje i rubriciranje, kad se odlijepe etikete i raspadnu, rasprše priručni informacijski preparati, vidjet će se koliko malo o njima znamo, koliko smo se bojali da o njima mislimo, a komoli da promišljamo ono što je njihova i naša navlastita tema.

Heideggerovo pitanje u pogovoru za *Iskon umjetničkog djela*, pisanom dijelom poslije 1936, još i zadugo obavezuje: »Koji strah je danas veći od onog pred mišljenjem?«

Takva ocjena svjedoči ne samo o veličini nego i o iznimnosti.

U čemu je iznimnost Heideggerove misli?

Ova se ne dokumentira samo, ni prije svega, njegovim djelovanjem na pravce i stremljenja suvremene filozofije, iako su bez njega nezamislivi: i današnja »fenomenologija«, i današnji »strukturalizam«, i »poststrukturalizam«, i »personalizam«, i »egzistencijalizam«, i »filozofije egzistencije« i »filozofijska antropologija«, i »hermeneutika«, pa i današnji »marksizam«, »neomarksizam« i »promarksizam« i mnogo štošta drugo; puko nabranje značajnijih imena ispunilo bi prostor ovog članka.

Iznimnost Heideggerove misli (toliko puta neshvaćene, krivo razumljene, po njezinoj intenciji interpretativno promašene; s namjerom da ukloni prve nesporazume oko *Sein und Zeit*, sam je napisao anonimnu autorecenziju, koju ipak nije objavio) jest u tome što je, nasuprot uhodanoj tradiciji najrazličitije provenijencije, postavio neophodna pitanja koja premašuju svaku tradicionalnu interpretivnu shemu, fiksiranu u okvirima ontologije, gnoseologije, logike, etike, estetike, filozofije prirode, društva, povijesti, tehnike.

On je bolje od bilo koga poznao povijest filozofije i čitavog života se njome bavio, ali nije bio njezin historičar, čak ni u onom najvišem, hegelovskom smislu; on je središnja filozofijska pitanja produbljivao do njihova određujućeg iskona, ali sam nije pretendirao da bude filozof. Taj naslov činio mu se previsok ako je trebalo dati rješenja za urgentne probleme vremena.

Heidegger ostaje *iznimni mislilac*, čak i onda kad se primijene najviši kriteriji ocjenjivanja po kojima se ulazi u povijest filozofije. Najviše komparacije ne pogađaju bitno: nije dobro reći: on je bio najveći, jer prava istina je da je bio *drukčiji* mislilac, pa valja ostaviti intaktnim pitanje do kojeg mu je stalo ili mu se skromno približavati, naime: pitanje o urgentnoj *zadaći drukčijeg mišljenja* s obzirom na tradiciju.

»Marksistička filozofija« u »cjelini marksizma«

Ništa nije neproblemsko, ništa nije jednom za uvijek riješeno, pa možemo mirno dalje nastavljati, nego je u početku, u svojoj osnovi – pitanje. Najprije valja utvrditi opći misleni horizont u kojem tema »Marksistička filozofija i njena uloga u cjelini marksizma« ima svoje mjesto.

Već je iz naslova teme vidljivo da nam je zadatak doista mnogostruko predodređen:

prvo, marksizam se svugdje, implicite i eksplicite, shvaća kao revolucionarna teorija, za razliku od revolucionarne prakse, pa se postavlja problem odnosa takve teorije i takve prakse;

drugo, marksizam je, kao revolucionarna teorija, cjelina koja ima dijelove;

treće, marksistička filozofija je jedan dio te cjeline i ima ulogu u njoj;

četvrto, marksizam – kao teorija u cjelini i u dijelovima s njihovom ulogom – ima nekoliko odlučujućih znanstvenih, ideologijskih, socijalno-klasnih i praktično-revolucionarnih »karaktera«.

U ovakvom horizontu govoriti o temi filozofija i Marxovo djelo – znači već kretati se u fiksiranom horizontu određene interpretacije marksizma. U svojoj biti, volens-nolens, ta interpretacija jest dogmatska. Zbog toga, umjesto da se krećemo u horizontu, problematizirat ćemo sam horizont i zadržati se na jednom jedinom pitanju – pitanju fiksiranom u sintagmi »marksistička filozofija«.

Da bismo uopće vidjeli problematičnost horizonta, potrebno je postaviti nekoliko pitanja:

Marxovo misaono djelo i marksizam – je li to jedno te isto? Da li se možda Marx smatrao marksistom? Da li se Engels smatrao marksistom? Od kada datira naziv marksizam? Da li je to, samo po sebi, zapravo bezazleno naslovljavanje Marxovog misaonog djela, tek neko benigno, školsko, historijsko rubriciranje i etiketiranje u raznim historijama političke ekonomije, socijalizma i filozofije a, naravno, mogli bismo dodati, i u historijama teorija klasa i njihove borbe, historijama teorija revolucije, posebno socijalističke revolucije, teorijama države, prava, politike, i redom, što bismo onda sve nekako naprečac uokvirili ne mnogo misleno i sa minimalnim efektom kao »historija marksizma«?

U pitanju je, naime, sama sintagma »marksistička filozofija«. Ta je sintagma analogna sintagmi »marksistička politička ekonomija« kao i sintagmi »marksistički socijalizam« odnosno komunizam. I naravno, čim su se uhodali ovi nazivi, nezadrživ je dalji njihov slijed u duhu recepcije tradicionalne filozofije svijeta, kao što su »marksistička etika«, »marksistička

teorija spoznaje«, »marksistička formulna logika«, »marksistička dijalektika«, »marksistička ontologija«, »marksistička filozofija prirode«, »marksistička filozofija čovjeka«, »marksistički ateizam« – kao jedno određeno rješenje na teologijska pitanja, »marksistička lingvistika« i tako redom. Potom na terenu tzv. pozitivnih znanosti: »marksistička teorija države i prava«, »marksistička psihologija«, »marksistička politologija« i dalje. K tome još, kako se otkrivaju pojedini rukopisi, Marxovi izvori, stvara se i nova sintagma »marksistička etnologija«. I tu se, naravno, opet kao eminentno marksistički pristup navodi iz lingvistike izvedeni i dalje filozofijski razvijeni strukturalizam kao mjerodavna supstitucija za dijalektiku, koja ostaje u *clairobscuro* i za koju se ne zna kako bi zapravo s njome trebalo postupiti. Jer, kao sadržajna, vrlo brzo dovodi u opasnost hegelovske retardacije, a kao formalna, čak formalizirana, uz upotrebu simboličke logike, matematske logike itd. dovodi do rezultata koji se srozavaju na jednu od mogućih tema svakoj posebnoznanstvenoj metodologiji nadređene epistemologije, znanosti o znanju. I rezultat je jasan. U Blocha, inače značajnog mislioca, kao dalju implikaciju nalazimo zametke »marksističke filozofije tehnike«. Ne bi bilo nikakvo čudo da se isto tako jave i različite »marksističke filozofije medicine« i koliko je globus *intellectualis* velik, toliko u njemu ima marksističkih znanosti u smislu *scientia*, marksističkih disciplina u smislu nauka, marksističkih doktrina, marksističkih primenjenih i marksističkih fundamentalnih znanosti.

Što je tu na djelu?

Jednostavna recepcija građanskih klasifikacija znanosti, određenja specifičnosti predmeta, tek modificirana i etiketirana jednom mišlju koja je svoju inspiraciju nalazila u prelaženju preko disciplina, ne u smislu interdisciplinarnih suradnje, nego u smislu prelaženja izoliranosti znanosti. Zbog toga je potrebno (s obzirom na temu) da se zadržimo na sintagmi »marksistička filozofija« i da ne idemo dalje.

Obično se pod »marksističkim« razumijeva logički ureden, neprotuslovan skup pojmova, sudova, zaključaka, teorija, hipoteza i metoda koje je – ovdje-ondje – u svom djelu upotrijebio Marx. Kao logički ureden, ovakav skup mora nositi karakteristiku sistema. Koliko god se, iz ovih ili onih motiva, ograđivali od toga da govorimo o marksističkom sistemu, on je implicite na djelu ne samo u okviru sistematike nego i u vidu sadržajnih odluka i solucija ovako priređenog marksizma.

Zadržimo se na metodi.

U metodologiji su poznate različite metode. Marx je samo dotakao dvije: metodu istraživanja i metodu prikazivanja. Sva problematika koja se nameće ovom razlikom (Marx je sam formulirao tu razliku) pokušava se nekako dijalektičko-sintetički premostiti sintagmom koja je u posljednje vrijeme u modi, naime, sintagmom o logičko-historijskoj metodi. Kao da smo sintezu dobili ne poznavajući ni tezu ni antitezu, kao da smo ne poznavajući poziciju dobili odmah negaciju u negaciji. To su primjeri *quasi* dijalektičke upotrebe termina. I ta metoda istraživanja s jedne strane je empirijsko-analitička, induktivna, oslanjajući se na neke tekstove Marxa od početka do *Kapitala* i kasnije. S druge strane je pojmovno sintetička, reduktivna. Oba momenta ili aspekta, obično se tako kaže, sačinjavaju jedinstvenost dijalektičke metode.

Naravno, odmah se otvara pitanje: Što je jedinstveno u toj jedinstvenosti? Što sačinjava to jedinstvo?

Razumije se, daju se brzi i brzopleti odgovori u smislu kategorije uzajamnog djelovanja. Koja kategorija nije dijalektička kategorija? Ni kategorija jedinstva suprotnosti, napomenimo, nije dijalektička kategorija. Ona je uvijek bila poznata u formalnoj logici. Riječ je o nečem drugom – o jedinstvu protuslovlja, proturječnosti – ne: suprotnosti, kontrarnosti. Ali, na tom jedinstvu protuslovlja manje se insistira zato što ono implicira dalje probleme koji nisu baš sasvim jasni. Kako logičko, s jedne strane, i historijsko, s druge strane, bivaju kontradiktorni i to u jedinstvenoj dijalektičkoj metodi u Maxovoj verziji jedinstva metoda prikazivanja i istraživanja? Kako shvatiti to jedinstvo protuslovlja?

O dijalektičkoj se sintezi govori tako dugo dok se ne zna što je de facto dijalektika. Koliko nam je poznato, u literaturi nigdje nije jasno razvijeno ono što se podrazumijeva pod dijalektičkom sintezom. Postoje, recimo, primjeri koje je Lenjin već znao. Ali u čemu je misaona strana sinteze? O tome ima mnogo radova, naročito u talijanskih marksista, no rezultati su sasvim mršavi. Naime, da bi se došlo do sinteze, potrebno je misliti nešto što je kamen spoticanja pri ovakvom izlaganju jedinstva metode predstavljanja i metode istraživanja, metode prikazivanja i metode analiza. Taj kamen spoticanja je ukidanje.

Što znači ukinuti? U kakvom je odnosu logičko prema historijskom, ako logički ili dijalektički način prikazivanja jest u jedinstvu protuslovlja s metodom istraživanja? Što, dakle, znači ukinuti?

Odgovorimo kratko: Riječ je o trostrukom značenju njemačkog termina *Aufhebung* u smislu *tollere, conservare, elevare*. Što znači: odstraniti, sačuvati i dići na viši stupanj? Pa ni tu nismo više sigurni da li je ta interpretacija uvijek točna, jer ima marksista koji su skloni riječ *Aufhebung* tumačiti u smislu *ponere, tollere, conservare*: postaviti, odstraniti, sačuvati. Misle da su na taj način bliži sadržajnoj interpretaciji, bliži onome što se od Hegela naovamo zove negacija. Međutim, zaboravlja se da je dijalektička metoda sasvim jasno locirana u Hegelovom sistemu, a nejasno locirana u navodnom sistemu Marxovog mišljenja. Ona tamo slijedi nakon racionalne metode, a nju, dijalektičku metodu, u cjelini preuzima i na viši stupanj diže tzv. spekulativna metoda. Godinama se u marksizmu izigravala racionalna metoda protiv dijalektičke metode nazivajući ovu racionalnu metodu metafizičkom u pejorativnom smislu te riječi. Spekulativno je bilo apsolvirano tobože s mladim Marxom. Jer, što je to spekulativno? To je ono što s materijalizmom, realizmom, empirizmom, okrenutošću stvarima – nema veze. Međutim, stvar nije tako jednostavna. Kad se samo promisli struktura *Kapitala*, proces produkcije kapitala, proces cirkulacije kapitala, cjelokupni proces kapitala, pogotovo kad se uzmu u obzir različiti programski planovi rada samoga Marxa, od predgovora *Kritici nacionalne ekonomije* (1844) preko predgovora iz siječnja 1859, do planova *Grundrisse* (1857–58) i do planova u tzv. *Teorijama o višku vrijednosti* (1862–63), vidi se da je tu na djelu temeljni stav spekulativne metode. Naime, stav koji je Hegel izrazio i od koga Marx nikada nije odstupio: *istina je cjelina*. Sad je vidljivo da se ne insistira na jedinstvu protuslovlja općenito, već na takvom jedinstvu protuslovlja koje vodi do konstrukcije cjeline koja je istina. Prema tome, nismo načisto niti s time – dijelom zbog formulacija samoga Marxa – u čemu se razlikuje njegova metoda od Hegelove metode. A da ne govorimo da je metoda za Hegela kretanje same stvari koja je jednom određena kao Svijest, drugi put kao Duh, treći put kao Apsolutna ideja. To su tri nivoa

razvojnog stupanja do sistema u *Enciklopediji*: sam se sadržaj u metodi kreće. Metoda nije pristup nečemu što je transcendentno metodi. Metoda je duša samoga sadržaja. Kako sad izaći na kraj s onim spoznajno-teorijskim realizmom, koji je na djelu u Marxovu Predgovoru *Ka kritici političke ekonomije* (1859), gdje se čuva dualizam subjekt-objekt relacije i upravo na tome realizmu postupka gradi sve što nije u konstrukciji Apsoluta, sve je prebačeno u znanstveni uvid, u konkretno-historijski apsolut koji se zove kapital? Ova nijansa jednog gnoseologističkog realizma u Marxovom djelu stanoviti je korak natrag u odnosu na spekulativni moment kod Hegela, u kome je subjekt-objekt dvojstvo prevladano. Zato su svi mogući marksizmi, u smislu gnoseologizma, padanje na predhegelovske, a ne predmarksovske pozicije. To je, s jedne strane, ono što bi davalo karakteristiku specifičnosti naziva marksizam.

S druge strane, tu su nastavljanja, razvijanja u duhu Marxa, na njegovom tragu, na njegovom putu, čime se bavi historija marksizma. Da bi bila smisljena, da ne bi bila bacanje materijala jednog pored drugog, da se ne bi izgubio princip klasifikacije pojedinih etapa, da prikaz ne bi prešao u puku kronologizaciju – historija marksizma postaje sistem. Inače, ostalo bi nemi-saono ređanje i pripovijedanje priča, koliko god te priče bile, čak anegdotski, interesantne u detaljima. Problem pisanja misaone historije marksizma je na djelu i kod nas i u svijetu. Jer, nema historije marksizma ako marksizam nije sistem. Postoji kronologija marksizma, postoji datiranje. Ali do čega dovode prazna, vanjska, prostorno-vremenska ređanja događaja? Ona dovode do toga da se u marksizmu sad računa previše, sad premalo; sad su uključeni mislioci koji su se tako deklarirali, sad pak i oni koji se nisu deklarirali, ali su se eventualno, prema mišljenju autora, služili nekim stavovima koji su marksistički. Tako, sa svoje strane, historija marksizma učvršćuje predodžbu o sistemu marksizma, a predodžba o sistemu marksizma učvršćuje iluzorni i, sad doista u pejorativnom smislu, spekulativni sistem koji nigdje i nikada nije postojao.

Naravno, ova se pitanja uvijek prekidaju, mora se reći, kojekakvim filozofskim skandalima koji se povremeno događaju u nas. Netko se u nervozi sjeti da je već dovoljno napredovao, te da bi mogao »praktički« i u ime svog quasi filozofskog puta intervenirati u quasi praktički realitet. I što se događa? Prestaje posao misaonog opredjeljivanja za i protiv. Novine su pune rasprava, raspravljaju i forumi. Oko čega? Oko nečega što misaono ne vrijedi ništa. Da je bar bila u pitanju kakva antimarksistička misaona predložena solucija, »platforma«, o kojoj bi se možda mogla organizirati kakva rasprava. To su zapravo sporadični, kriptomarksistički, neomarksistički, prividno marksistički, quasi marksistički stavovi zbog kojih se uzrujava čitava politička javnost.

U ovakvom načinu uzrujavanja, naravno, ostaje po strani mirni način razumijevanja onoga što je Marx mogao misliti, što nije sa svoje pozicije i svog stajališta mogao uočiti. Temeljno pitanje: što jedan filozofijski napor u okviru samoupravljanja može značiti – ne dolazi na dnevni red, jer su na njemu već skandali. U povodu onih koji su se pozivali na to da su marksisti, odnosno da nisu marksisti, navest ću upravo Marxov stav. Marx veli: »ja nisam marksista«. Što to znači? Koje su implikacije Marxova stava? Bojazan od iste dogmatike, od onog istog sistema koji je u različitim historijama marksizma na djelu, koji je u različitim disciplinama marksističke filozofije na djelu, koji je ustoličen u pošto-poto forsiranoj, izmišljenoj filozofiji s

njenim disciplinama preuzetim u nekritičkoj analogiji s buržoaskim disciplinama. Zato valja promisliti: »baratanje« terminom marksizam i marksistički već implicira dogmatiku. U određenom aspektu čitava historija marksizma nije drugo nego historija revizije Marxa.

Što je uloga »marksističke filozofije« u »cjelini marksizma«?

Dugo je vremena važila fama (iako je bilo napisano i dokumentirano da nije tako, iako su postojala Marxova djela itd.) da je Marx bio filozof, pa je kao filozof pisao svoju disertaciju, te da nije bio samo filozof već i hegelovac. Kakav je osjećaj oslobođenja u tom pogledu izazvao članak Togliattija, koji se usudio tvrditi da Marx nije bio hegelovac i da nije bio filozof u vrijeme razračunavanja s Hegelom. To do danas nije shvaćeno i još se uvijek govori o marksističkoj filozofiji, Marxovoj filozofiji. Jednom za uvijek: Hegelov sveobuhvatni sistem filozofije bio je za Marxa filozofija *kateg-zohen* i *par excellence*. Ovdje-ondje, u detalju, taj se sistem mogao korigirati, što su i činili neposredni nastavljači, desni i lijevi. Proces korekcije Hegela u detalju, u redoslijedu kategorija, u rasporedu materijala, traje do danas. Ali, u principu, to je bio vrhunac filozofije. Vrh. Ne samo njemačkog idealizma nego i cjelokupne novovjekovne filozofije; i ne samo novovjekovne filozofije nego i filozofije od predsokratovaca do inclusive Hegelove. To je bila filozofija, i nije bila riječ o tome da se ta filozofija zamijeni nekom novom i reformira u smislu Feuerbachovih *Teza za reformu filozofije* ili *Prethodnih teza za reformu filozofije, Načela filozofije budućnosti*, nego je bilo do toga da se, kako kaže Marx u jednoj slici, u svojim primjedbama uz disertaciju – pronade novi element, novi teren, kao što je Temistokle htio utemeljiti Atenu na novome elementu. Filozofija je Hegelovim djelima kompletirana. Marxova kritika filozofije ne odnosi se samo na Hegela kao jednog među filozofima, nego se odnosi na filozofiju kao takvu; kao što se njegova kritika političke ekonomije ne odnosi tek na kritiku apologetske, vulgarne političke ekonomije, niti na kritiku klasične političke ekonomije, nego na političku ekonomiju kao takvu.

22. veljače 1858. Marx piše Lassalleu: »Rad o kojem se ponajprije radi, jest *kritika ekonomijskih kategorija* ili, if you like, sistem građanske ekonomije kritički prikazan. To je ujedno prikaz sistema i u prikazu kritika sistema«.

To je prvi zadatak što ga Marx sebi postavlja. Drugi zadatak je kritika političko-ekonomijskih teorija i socijalizma. Niti taj socijalizam nije socijalizam koji kontinuirano raste od početka socijalističke misli do naše danas. I to je drugačiji socijalizam koji je prošao kroz kritiku.

Analogija ne može stati samo pri pukom analogiziranju. Treba vidjeti zašto je to tako. Marx je faktički historijski počeo s kritikom filozofije. Kad je filozofija bila dovršena, ona se postavila kao jedan blok, zatvoreni blok spram bloka realiteta, spram bloka svijeta. »Novi element« koji se traži za otkrivanje mogućnosti svijeta ne može više ostati na filozofijskim pozicijama. On se mora potražiti negdje drugdje. Traži se neki drugi princip. Naravno, ne u misaonom svijetu, ne u filozofijskom svijetu, nego u elementu koji će staviti u pitanje i realitet i filozofiju. Nužno je filozofiju kritizirati realitetom i realitet filozofijom koji će filozofiju učiniti – kako se Marx izražava – svjetovnom a svijet filozofijskim. Ova mundanizacija filozofije i filozofikacija svijeta, to je – mnogo prije Feuerbachovog kritičkog odnosa spram Hegela 1839 – genuina Marxova misao. Marx nije bio ni hegelovac ni feuerbachovac. To su legende posredovane raznim razlozima.

Ali u miru jednog socijalizma, kad se očekuje razvoj misli a ne njena degeneracija, opterećujuća mjesta u interpretaciji Marxa moraju danas na miru biti odvađnuta; u razgovoru, umjesto u galami i skandalima.

Ako je samoupravljanje veliki historijski eksperiment u kome nema ništa što bi bilo tako osigurano da bismo se mogli odmarati, onda možemo samo svakodnevnim zalaganjima nešto učiniti. Tako isto stoji zadaća mišljenja koje se neće kititi starim perjem prošle historije, predhistorije, nego će iz sebe naći snagu da stvori misao koja je adekvatna. I ne samo adekvatna nego i doista anticipatorska.

NEKE KONSEKVENCIJE TEKSTA

Proizvodne snage i odnos spram prirode

Bez problematike proizvodnih snaga i bez problematike odgovarajućih prirodnih znanosti, tehnike i tehnologije, uopće se ne može ozbiljno govoriti o suvremenom svijetu. Svi koji nastoje misliti na Marxovu tragu na neki način, i zbog Engelsovih dobronamjernih ali nedomišljenih teza o dijalektici prirode, čitavu dimenziju prirode ostavljaju po strani. A bez proizvodnih snaga nema naravno ni odnosa u proizvodnji, i suvremeni marksistički mislioci često se kreću u sociologizmu, u pansociologizmu. Sjetimo se samo početka toga procesa: Lukácseve teze, u povodu Buharinova *Historijskog materijalizma*, da je priroda socijalna kategorija, sociološka kategorija. Opasna je ta prevalencija sociologijskog momenta, socijalne dimenzije. Izgleda da se čitavo veliko problematsko područje reducira na područje odnosa među ljudima u procesu proizvodnje i daljoj nadgradnji nad tim odnosima. U nas postoje ozbiljni radovi i istraživanja koja imaju ovakav naslov i sadrže u sebi čitavu metodologiju: »Osnovna organizacija udruženog rada kao polazište i subjekt društvenog oslobađanja rada i samokonstituiranja društva«. Kad je riječ o marksizmu i samokonstituiranju društva, taj je organicistički, organizacionologijski aspekt u marksizmu prevladao. To nije slučajno. Dimenzija proizvodnih snaga i čitava problematika prirode i odnosa čovjeka spram prirode i čovjeka kao prirode u cjelini prirodnog zbivanja – ispušteno je iz vida. I, prema tome, ispušten je iz vida osnovni kompleks pitanja, unutarnji kontinuirani motor povijesnog razvoja: razvoj proizvodnih snaga. Sve implikacije koje taj razvoj sobom nosi danas su aktualne. Ekologija je doista bar toliko aktualna problematika koliko je i, recimo, problematika socijalne pravde. Meritorni glasovi govore danas o granicama rasta. U diskusijama se javlja jedna nejasna, teorijski nejasna formulacija. Ona, naime, ukazuje na pitanje. Počinje se govoriti ne samo o društvu, ne samo o ekonomijskoj itd. nego i o tehnologijskoj alijenaciji. Kako je to spojivo? Kakva je to vrsta alijenacije? Kako tu naći rješenja? Ta pitanja uključuju ozbiljnu problematiku razumijevanja povijesti, povijesne intervencije u duhu Marxa.

Sistem u Hegela i Marxa

Ni Hegelov ni Marxov sistem nije sistem u smislu dogmatike. Takav sistem je proizašao iz kompletne duhovne blokade 30-ih godina, sa staljinizmom. Druga stvar je dijalektička struktura cjelovitosti istraživanja pred-

meta, istraživane stvari, koja se mora isto tako pokazivati i u strukturi djela o toj stvarnosti. U Staljina postoji distinkcija, strogo lučenje sistema – koji je, kako Staljin kaže, do kraja reakcionaran – i metode dijalektike koja je od početka do kraja progresivna. To je u najmanju ruku primitivizam. Sistem u Hegelovom i Marxovom smislu – da, ali naravno ne sistem koji pokriva zbilju i koji uspostavlja, u »dijalektici«, pragmatističku vezu s funkcioniranjem određene partijske linije, i koji se onda nameće u dogmatskom obliku u internacionalnim razmjerima. Razbiti taj blok dogmatike – prvi je korak u oslobađanju mišljenja na kome mora raditi samoupravljanje, baš tako kao što radi na oslobađanju rada. Jer, i misao je, na kraju krajeva, jedan oblik rada.

Kritika svega postojećega

»Kritika svega postojećega« je legitimno Marxova misao. Ta je Marxova misao iz pisma Rugeu u *Njemačko-francuskim godišnjacima* pervertirala u kritičku filozofiju ovog ili onog u općem kretanju u pravcu socijalističkog samoupravljanja, kao puta od kapitalizma prema asocijaciji slobodnih proizvođača. Marx, naravno, nije kriv što je njegova parola upotrebljena za kritiku svega postojećeg, što su je razumijevali i u smislu kritiziranja svega postojećega.

Da bi se kritika uopće razumjela, potrebno je ući u temporalnu strukturu kritike. U kritici svega postojećeg odlučujuća je dominacija prošlosti. Jer samo nekoliko redova poslije toga, u pismu Rugeu, stoji ovaj stav: »Mi ne izmišljamo principe, nego iz same stvari izvodimo principe«. Drugim riječima, ono što kritiziramo već je u pozitivnom obliku prisutno, immanentno samoj zbilji i treba se kritički razlučiti oblik u kome se javlja ono pozitivno. A to je smisao koji će i kasnije kod Marxa doći do izražaja. Primjerice, kada 1859. piše: »Na izvjesnom stupnju svoga razvoja dolaze materijalne proizvodne snage društva u protuslovlje s postojećim odnosima proizvodnje . . . iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove«. Ljudi se odnose. Odnosi mogu biti odnosi u smislu razvoja i odnosi u smislu okova. Odnosi u smislu razvoja: u specifičnim odnosima u proizvodnji proizvodne snage se mogu dalje razvijati. Tad tek dolazi pitanje sadašnjosti i budućnosti te kritike. Kritika svega postojećega odnosi se na kritiku prošlosti, točnije: na sve postalo, na svaki postali oblik – kako se može zaključiti iz Marxova Predgovora drugom izdanju *Kapitala*; u onome što je tu, već je sadržano sve što omogućuje kritiku u smislu sadašnjosti i budućnosti.

Teorija odraza

»Odraz« se obično lako apsolvirao nevještim sovjetskim verzijama teorije odraza, koje jednostavno nemaju tehnički filozofijski nivo. Svakog znanosti je potreban određeni nivo – da bi se uopće moglo znanstveno raditi. Gdje postoji predznanstveno dobro ili loše mišljenje, tu je nemoguća njegova znanstvena kritika, znanstveni dijalog. Međutim, teorija odraza je na svoj način prisutna i u famoznom *Uvodu za kritiku političke ekonomije*

(1857). Tu se pokazuje razlika između konkretnog i apstraktnog u spoznavanju između Hegela i Marxa. Nešto kao teorija odraza. Ne u smislu golog pasivnog, nego aktivnog preobražavanja, teorijski preobražavajućeg akta. S tim je u vezi i pitanje dualizma kod Marxa. Kad tog dualizma ne bi bilo, on ne bi imao potrebu da sebi osvještava prirodu svoje dijalektičke metode. Marx se vraća na predhegelovsku poziciju subjekt-objekt relacije da bi tu učvrstio primat onoga što je kao predmet o sebi, za razliku od onoga što kao spoznaja slijedi i ravna se prema predmetu, da bi čuvao dragocjenu činjenicu: svaka spoznaja znači svojevrstnu transcendenciju duha k nečemu što je o sebi i za sebe, a ne uvlačenje svega u imanenciju duha – imanenciju kojoj je objekt uvijek samo, hegelovski rečeno, drugobitak ideje ili duha. Treba se, dakle, vratiti da bi se dobio misleni »zalet«. Ne radi pereniranja subjekt-objekt relacije, nego radi, u Marxovu horizontu, prevladavanja subjekt-objekt relacije; jer, ako se ona ne može prevladati, onda je nemoguća revolucija! Ako se ostaje pri tome da je spoznaja beskrajna aproksimacija u onom što valja spoznati, ako se spoznaja neprestano razvija u smislu »dijalektike« relativnog i apsolutnog, onda se nikada ne zna kad treba kapitalu reći ne, nikad se ne može izgovoriti definitivna riječ o kapitalu. Ovdje se rađaju mnoge kontroverze oko Marxa, dakako i posljedice toga što se olako kaže: pa, Marx je to mislio-pisao za svoje vrijeme, vrijeme se promijenilo, sad moramo u Marxovom duhu misliti na naše vrijeme, netko drugi će ovo naše revidirati za treće vrijeme, i tako u beskrajnost.

Ovako shvaćena, teorija odraza jest apologetika postojećeg stanja. Ta teza, kako smo je razumjeli, zapravo tvrdi da postojeće ne može biti iscrpno spoznato, prema tome nema mjesta akciji i nema joj mjesta tako dugo dok ne završi spoznaja. A spoznaja je, veli se, beskonačna, pa se i akcija beskonačno odlaže. Suprotno tome, stoji bitno revolucionarni karakter logičko-spekulativnog momenta u Marxovom *Kapitalu*: Marxova teza da je kapital sâm svoja granica jest osnova revolucije. To znači: bez obzira na svoje faktičko trajanje, kapital je u sebi završena cjelina. On je u sebi sistem. On je u sebi prešao i prelazi u nešto – u historijskom smislu, kronološki – prošlo. Ali da bih to mogao reći, moram se staviti u poziciju iz koje u principu znam sve što je bitno za kapital. Ako to ne znam, na djelu je aproksimacija, u tom smislu teorija odraza: ona je, kao aproksimacija, stoga i postala ideološki instrument onima koji su od plenuma do plenuma čekali soluciju za dalje razvijanje filozofije, a praktički znači dalje razvijanje određene političke, ekonomijske itd. društvene situacije u vlastitoj zemlji. Teorija odraza jednako tako dobro brani jedan postojeći poredak realnog socijalizma u smislu državnog kapitalizma, recimo, kao što teorija odraza u verziji Tome Akvinskog brani feudalni poredak. Adam Schaff, tek primjera radi, u svojoj teoriji spoznaje, u »marksističkoj teoriji spoznaje«, u formulaciji teorije odraza nije neotomist, nego tomist: praksa se javlja kao korektiv eksperimentalnih naravi. Tome je doprinijelo i nekoliko nespretnih Engelsovih formulacija iz *Ludwiga Feuerbacha i ishoda klasične njemačke filozofije*. Trebalo je insistirati na tome da mi doista ne govorimo o konstrukciji, nego o realitetu. Ali onda se išlo predaleko. Pustilo se da realitet živi neovisno o nama. Sâm čovjek se najedanput podvaja u sebi. S jedne strane na objekt, s druge na subjekt. S jedne strane sam kao ativan politički itd. filozofski čovjek, a s druge strane sam poprište objektivnih zakona. Taj dualizam, koji se javlja i u teoriji odraza, podjednako je opasan za revolucionarnu akciju kao i prebrzi sintetički subjekt-objekt identitet.

Eksperimentalno mišljenje

Kad u knjizi *Praksa rada kao znansvena povijest* govorimo o tehnologiji rada, ne mislimo na tehnologiju u običnom smislu te riječi. To je vidljivo iz knjige. To se izričito kaže. Riječ je o tome da se namjesto filozofijske interpretacije svega što jest, javlja transformacija, izmjena i preinaka svega što jest kao ključni moment. Subjekt nije više ideja. Subjekt nije pojam. Subjekt subjekata jest ponajprije samoupravno određen rad, pa udruženi rad, pa asocijacija slobodnih proizvođača i, na kraju krajeva, rad sam. Ono što njemu odgovara, njegovom zbiljanju, jest jedna tehnologija, ali tehnologija ranga koji bi, recimo, u filozofiji imala ontologija, a ne tehnologija u običnom ili zlorabljenom manipulativnom smislu. To ne možemo ovdje izvoditi. Možemo samo naznačiti jedinstvo ontologijskog i aksiologijskog i sfere prakse u užem smislu riječi, tj. etičkih, političkih međuljudskih odnosa i tehnopoetičke sfere – koja se okreće prema stvarima, kao i teorijske sfere. Sve se to zajedno javlja i sve se to zajedno kritički transformira u ovom eksperimentalnom mišljenju.

Monizam u Hegela i monizam u Marxa

Hegelova filozofija se dijeli na logiku, filozofiju prirode i filozofiju duha. Filozofija duha se dijeli na filozofiju subjektivnog, na filozofiju objektivnog i na filozofiju apsolutnog duha. Filozofija objektivnog duha se dijeli na apstraktno pravo, prirodno pravo, moralitet i etičnost ili običajnost. U prvim kritičkim razračunavanjima s Hegelom Marx je – u neobjavljenoj kritici Hegelovog državnog prava, koja se odnosi ne na paragrafe nekompletne problematike filozofije objektivnog duha ili filozofije prava, nego samo na one koji se tiču države – u centar pitanja stavio građansko društvo. Marx je za *Njemačko-francuske godišnjake* napisao poznati *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*.

Dalje, on je u mnogim svojim radovima prije svega reflektirao na ovu problematiku koja je sadržana u Hegelovoj *Filozofiji prava*, sve tamo do famoznog Predgovora (1859). Istraživanja su ga dovela do uvida da je korijen pravnih odnosa i oblika države u materijalnim odnosima života »čiju je cjelokupnost Hegel, po ugledu na Engleze i Francuze 18. stoljeća, obuhvatio imenom 'građansko društvo', a da se anatomija građanskog društva mora tražiti u političkoj ekonomiji«. Čitajući Hegela, Marx je našao onu točku koja je, po njegovom mišljenju, bila odlučujuća, naime, problematika tzv. građanskog društva. On nije uzeo državu kao centralno pitanje. Kritika filozofije – u predradnjama i u primjedbama za disertaciju – publicistički radovi 1842. i 1843. godine kulminiraju u kritici Hegelove filozofije građanskog društva. To nije Lukásevo otkriće. Marx je znao da Hegel poznaje klasike političke ekonomije. Ono što je Hegel dao čitavim svojim sistemom jest – s obzirom na ovaj dio koji sada akcentuiramo – filozofija građanskog društva. On je znao da se to društvo nalazi u ćorsokaku i da je jedino rješenje u državi. Marx je prihvatio tu temu i pitao se: gdje je ta fundamentalna znanost koja se bavi samom strukturom građanskog društva, anatomijom građanskog društva? To je politička ekonomija. Dakle, to je put od kritike filozofije do kritike političke ekonomije; razvojni put (i odluka) u kome su se sabrala sva tri famozna dijela: filozofija, politička ekonomija i

socijalizam. Sad je bilo postavljeno pitanje kako se odnosi pluralitet empirijskih pozitivnih pojedinačnih znanosti spram filozofije; u kakvom je to odnosu; i dalje, kako u Marxa stoji s kritikom filozofije, odnosno kritikom političke ekonomije. Valja podsjetiti na famozno mjesto iz *Njemačke ideologije*, nastavak koji je doduše precrtan: »Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Povijest se može promatrati s dviju strana, nju se može podijeliti u povijest prirode i povijest ljudi. Međutim . . . dokle ljudi egzistiraju, uvjetuju se međusobno povijest prirode i povijest ljudi«.

Dakle, jedna jedina znanost.

Iz toga su izvedeni dalekosežni zaključci u smislu historicizma. I Gramsci je nastavio u smislu ovog historicizma koji može biti isto tako fatalan kao nepovijesno gledanje. S Marxovom mišlju treba vrlo oprezno postupati; ne opredjeljivati se prerano da bi se na temelju nekih teza ušlo u neku vrstu akcije koja isto tako može biti ideološka. Ne smije se zaboraviti da u podjeli na ideologiju i bazu politika, na primjer, spada u ideologiju, kao i pravo, religija, filozofija itd. (1859. godine u Predgovoru). Dakle, anatomija. U toj kritički osvjetljenoj anatomiji građanskog društva sabire se sve što se može reći o građanskom svijetu u cjelini. Ponaoprije, tu je data kritika prirodnih znanosti. Naime, u čemu? U njihovoj političko-ekonomskoj određenosti. Poznato je iz *Teorija o višku vrijednosti* da snage znanosti i tehnike, snage prirode, u kapitalskom načinu proizvodnje postaju snage kapitala. Kako je to moguće? Samo tako ako su prirodne znanosti – u svojoj novovjekovnoj verziji, koja datira od Galilea – već bile nekako tako priređene da su prijaše, »godile«, kapitalskom načinu proizvodnje. Prema tome, s Marxovom kritikom političke ekonomije postavlja se i pitanje kvalifikacije prirodnih znanosti. Ne u tom smislu da bismo, gradeći i razvijajući socijalizam, imali nekakve druge proizvodne snage nego što ih ima kapital; da bismo imali drugačije, kvalitativno drugačije, strojeve nego što ih ima kapital itd. Ali u toj kapitalskoj sveobuhvatnoj funkciji pravi je princip klasifikacije znanosti u uvjetima podjele rada, diobe rada i taj princip treba kritizirati. Preko kritike fundamentalne znanosti u građanskom društvu – političke ekonomije.

Marksizam i konfrontacije u njemu

Svima je poznato: unutar jedne zemlje i unutar jedne partije postoji nekoliko marksizama. Jedan smjer ide više prema Hegelu, jedan smjer ide prema pozitivistima, jedan smjer teče u gramscijevskoj tradiciji itd. Interesantno je što Gruppi kaže da je kod toga zapravo najvažniji supstantiv, ne imenica, nego pridjev: »marksistički«, »hegelovski« marksizam, i tako redom. Konfrontacije dolaze od pretežne recepcije eminentno građanskih filozofijskih orijentacija, zbog fundamentalne sterilnosti marksističke dogmatike u Staljinovoj verziji. Ta recepcija je proces oslobađanja misli. Nju ne treba a priori osuđivati. Postoji šest takvih tipova recepcija koje smo, davno prije nego što su o tome Talijani raspravljali, pokušali izložiti. Na žalost, ta je recepcija bila jedini put da se olabavi, da se pokoleba sterilna i primitivna dogmatika. I ne možemo odbaciti te puteve, konkretne puteve kojima su ljudi išli da bi opet došli na onu cjelinu koja je Marxovom kritikom političke ekonomije mišljenjem već zahvaćena. To znači, s druge strane, da put do te kritike može voditi samo preko metodičke refilozofikacije Marxa, meto-

dičke za razliku od sistematične u dogmatskom smislu. Metodička refilozofikacija Marxa traži od nas napor i uvid u filozofiju koja je na djelu u Marxovoj kritici političke ekonomije, da bismo tu filozofiju mogli razumjeti u onom kritičkom smislu u kojem je Marx kritizirao filozofiju. U strukturi našeg sistema obrazovanja, npr., te pojedinačne, pozitivne i ostale znanosti moraju i dalje biti na djelu s filozofijom. Jer i to treba negdje učiti, treba negdje tradiciju prenositi. Ali treba sačuvati Marxovu viziju, koja nalazi potrebni kritički princip klasifikacije: konkretno revolucionarni princip podjele znanosti. Njega treba sačuvati.

Znanost u Marxa

Netko je dobro rekao da je znanost u Marxovom *Kapitalu* bliža Hegelovoj nego znanosti u pozitivističkom smislu. U *Kapitalu III* nalazi se Marxov metodički stav: svaka bi znanost bila suvišna ako bi se bit stvari i njihov pojavni oblik podudarali. Istoznačni Marxovi stavovi nalaze se i na drugim mjestima njegova djela. Paralelu s ovakvom znanošću imamo samo u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*, prvi nivo – kad se iskustvo transcendirira kao znano iskustvo svijesti.

Druga paradigma – Hegelova *Logika*. Tu je ključ. Ako s tim znanostima usporedimo Marxovu znanost povijesti, onda tek znamo što Marx misli pod znanošću. Svaka bi znanost bila suvišna ako bi se podudarali bit stvari i njihov pojavni oblik – odnosi se na vulgarne i apologetske političke ekonomije, to jest na one koji dijele mišljenje kapitalista, koji iza robe ne vide društveni odnos, koji iza cijene rada ne vide da rad nema vrijednosti, iako stvara vrijednost, koji ne znaju, ukratko govoreći, tajnu najamnog rada. I tako redom. Sve političko-ekonomijske kategorije jesu kategorije koje su dobivene na taj način što je pojavni oblik, za koji se veže buržoaska ideologija, razbijen i fundiran na znanost u smislu ovog esencijalnog momenta, tj. momenta koji se ne može identificirati, nego se može razumjeti tek kad se razumjelo ono što je Hegel rekao u *Logici* i u *Fenomenologiji duha*. I zbog toga nije slučajno to što se može uspostaviti paralela između prve kritike nacionalne ekonomije u *Pariškim rukopisima* – zamišljenima kao kritika nacionalne ekonomije, pa do kraja *Kapitala*, i *Logike*. To nije samo biografski podatak. To je bitna informacija. Uostalom, Lenjin u najsvjetlijim trenucima, u svojim *Bilježnicama*, kaže: Marksisti nisu razumjeli Marxa, jer nisu razumjeli *Kapital*, a *Kapital* nisu razumjeli jer nisu čitali Hegela. U tom smislu Lenjin je i danas aktualan.

Rekonstrukcija cjeline Marxova djela

U pokušajima rekonstrukcije cjeline Marxova djela uvijek postoji opasnost da se ta cjelina shvati u smislu sumiranja ili, ako se hoće, verbalne dijalektičke sinteze. Tako dugo dok se Maxovo djelo misli iscrpno interpretirati vlastitim Marxovim kategorijama, neće uspjeti sinteza. Ona neće uspjeti tako dugo dok misaonim putem ne nađemo ishodište koje znači korak dalje od Marxa . . .

Naš pokušaj (za razliku od npr. Habermasove rekonstrukcije, koji je u stvari destruirao historijski materijalizam i Marxovo djelo) nalazi svoj smi-

sao u jednoj refilozofikaciji Marxa – da bi se ponovo dobila distanca spram filozofije koju je Marx zahtijevao u ime svog najoriginarnijeg momenta – prevladavanja filozofije, da bi se dobila distanca s koje je potrebno izvesti kritiku filozofije. Ta transfilozofijska pozicija u dijalektičkom smislu čuva sadržaj filozofije odbacujući formu. Ali, i sadržaj filozofije ostaje realizirana filozofija, ili filozofijska realnost. I pitanje je: može li se to promisliti, a da se nema jedna pozicija koja ne spada u dijalektički krug ukidanja nego omogućava razumijevanje Marxovog djela kao dijalektičkog kruga pitanja. O čemu je riječ? Teorija klasne borbe, buržoazije i radničke klase, na primjer, uz nju vezana problematika države, politike uopće i tako dalje, rezultira u ukidanju klasne borbe, u ukidanju klase. Revolucija, socijalistička revolucija i njena teorija rezultiraju ne samo u ukidanju antagonizma koji zahtijevaju revolucionarnu intervenciju u zbilju, nego i u ukidanju same takve teorije koja bi zahtijevala antagonističko konfrontiranje kao motor povijesnog razvoja. Dakle, ukidanje same teorije socijalističke revolucije. Dalje. Kritika političke ekonomije zapravo je povijesna kritika političke ekonomije. Ono što Marx zamjera političkim ekonomistima, prije svega klasičnim, ne vulgarnim i ne apologetima, jest to što ne shvaćaju povijesni karakter ekonomijskih kategorija. Znači to je jedna znanost koja je povijesno nastala i povijesno nestaje. Povijest je sudište nad tom znanošću. U tome je posljednji smisao kritike. Kritika je mnogodimenzionalna. Ona je dijalektička, ona je sad i povijesna.

Rekonstrukcijom Marxova djela, dakle, nalazimo se pred pitanjem onog neophodnog spomenutog misaonog koraka i ishodišta koje je i korak dalje od Marxa. Ali kako? U Marxa se već preko Hegela, samo da se uzme ta strana, rezimira dosadašnja povijest filozofije, rezimira povijest političke ekonomije i rezimira povijest socijalizma. Ali, da bi se mogla i sama ta rekonstrukcija promisliti do kraja, treba na jedan drugačiji način misliti. Riječ je ne toliko o filozofijskoj osnovi, koliko o transfilozofiji, o kritičkoj verziji, kritičkom poimanju i dizanju na viši stupanj filozofije. Ali ne u obliku filozofije, nego u obliku kritike kao što je kritika političke ekonomije, kao što je to kritika društva, koja se osamostalila do predmeta jedne specijalne nauke o društvu – sociologije, koja isto tako pripada građanskom društvu kao što mu pripada i politička ekonomija. Veliko je u Marxa to što je shvatio da svako vrijeme ima svoju znanost, svoje znanosti. Time se nalazimo pred osnovnim pitanjem rangiranja Marxovih koncepcija povijesti. Jer, riječ je očigledno o povijesnom mišljenju, kao centralnom u Marxa.

Rangiranje Marxovih koncepcija povijesti

Kako rangirati tri postojeće koncepcije povijesti kod Marxa? Historijski, to znači kronološki, prva je ona koja se podrazumijeva pod takozvanom teorijom otuđenja. Centralna kategorija je otuđenje, razotuđenje. Čega? Druga, u *Manifestu* izložena, kaže da je dosadašnja historija bila i jest povijest klasnih borbi. U kakvom je odnosu teorija otuđenja prema teoriji historije kao klasne borbe? I treća, izložena u Predgovoru *Prilog kritici političke ekonomije* (1859), koncepcija o odnosu proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Da li se ove Marxove koncepcije povijesti međusobno isključuju?

Althusser je mislio da mora već tamo negdje 1845, s *Tezama o Feuerbachu* i *Njemačkom ideologijom*, postaviti cenzuru u Marxovo djelo. Znači: dotad je bilo nekakvo filozofiranje, ono jest na putu onome što je Marx, ali nije to još pravi Marx. On je to tek od 1845. nadalje, pa i tu zapravo nije još potpuno, nego tek s rubnim glosama uz Wagnerov udžbenik političke ekonomije. Tu je Marx došao do sebe. Dakle, tu je Marx tek Marx. Odatle slijedi: otpada teorija alijenacije, za strukturalizam čovjek je mrtav; teorija alijenacije je jedna antropološka koncepcija, a historija klasnih borbi je jedna izvedena koncepcija političke naravi. Dakle, osnovno je: znanstvenost – strukturalna zakonitost koja proizlazi iz borbe i jedinstva proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Postavlja se sljedeće pitanje: da li je vječan zakon odnosa proizvodnje, proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, ili je i to povijesno dano?

Na najboljim stranicama knjige *Povijest i klasna svijest*, Lukács je pisao o funkcionalnoj mijeni historijskog materijalizma. Lukácsu historijski materijalizam nije bio jedna za svagda rečena filozofijska koncepcija, nego jedna koncepcija koja ima svoj vijek; on traje i važi koliko i kritika političke ekonomije, teorija klasne borbe i teorija revolucije same. Vidi se, dakle, da se u samom Marxu, u vezi s njegovim shvaćanjem povijesti, pa i samo to shvaćanje, u različitim svojim verzijama, najedanput pojavljuje kao povijesno shvaćanje koje samo postaje deplasirano kad se ozbilji. To nije odnos slojeva. Na primjer, teza o bazi i nadgradnji u smislu recimo, Nikolaia Hartmanna i njegove teorije slojeva: anorgansko, organsko, psihičko, duhovno, socijalno i tako dalje, od kojih su ovi donji egzistentno moćni, a gornji aksiologijski vrijedniji slojevi. I to jednom za svagda. Odnos baze i nadgradnje nije vječni odnos čovjeka i njegova sudbina. To je adekvatna teorija za onu situaciju u kojoj odnosi među ljudima vladaju nad čovjekom. To jest, historijski materijalizam ima svoju funkciju tako dugo dok će ostaci građanskog društva biti prisutni i u svakom mogućem realnom socijalizmu.

Iako je najranije nastala, dakle, u vrijeme kad Marx još nije izvršio svoju kritiku političke ekonomije u onoj meri i onako razvijenu kao što će kasnije učiniti, teorija otuđenja je po svom logičkom rangu najviša teorija. To nije jedna teorija o svim mogućim oblicima ljudske bijede, teškoća, nevolja, ako se hoće i bolesti. Danas se govori i o tehnologijskoj alijenaciji i misli se da je alijenaciju uopće moguće negdje empirijski naći. Alijenacija se konstruira na bazi onog bitnog i za pojave omogućujućeg.

Odnos proizvodnih snaga i produkcijskih odnosa nije nadređen teoriji alijenacije. On je pokazivanje konkretne povijesnosti ekonomijskih struktura društva. Ali s društvom pitanje nije riješeno. Ukidanjem klasnog društva, ukidanjem klasa – stavljeni su u pitanje samostalna egzistencija, entitet društva, jer je on stvoren zbivanjem, poviješću. I sad možemo reći: teorija otuđenja je moment općeg, posebnog, pojedinačnog. Kao što je u kritici političke ekonomije ona esencijalna struktura, pojam, misao, presjek itd. Taj esencijalni moment je ono opće, pa ima svoje posebno i konačno – empirijsku posebnost. Tek sve zajedno daje pojam.

S teorijom alijenacije stvar nije sasvim jasna. Teorija alijenacije je teorija koja počiva na primatu esencije nad egzistencijom. Ona počiva na primatu sfere općega nad posebnim i pojedinačnim. Prvo je nešto neotuđeno, onda se od sebe otuđuje i na kraju sebi vraća. Prvo je nešto o sebi, onda je u svom drugobitku pa se vraća sebi, te postaje o sebi i za sebe. To je shema Hegelovog sistema i shema *Fenomenologije duha*. U *Fenomenologiji duha*

su tri momenta: svijest, samosvijest i znanje. Kad se znanje ispuni, duh je na djelu. Ta tri momenta se kod Marxa u obrtanju Hegelovog sistema pokazuju kao tri momenta rada. Rad o sebi, rad u svom drugom bitku, rad o sebi i za sebe – oslobođenje rada, vraćanje rada sebi samom; dakle, cjelokupna historija kao samokonstitucija rada i to ne rada koji bi bio s druge strane znanosti i pojma, nego pojam i znanost i obična svijest i klasna svijest, u svim svojim aspektima, etape su na putu *jedne znanosti fenomenologije rada*. Ako se hoće paralela, koju je Lenjin još dublje vidio, *znanosti logike rada*. Riječ je o pojmu rada koji, pojam rada, treba shvatiti u oba smisla: u smislu genitiv subiectivum i genitiv obiectivum, tj. pojam koji poima rad i ujedno pojam koji pripada radu. Tad *Kapital* nije knjiga među knjigama, nego je *Kapital* za sve nas mogući misaoni horizont po onomu što jesmo i kud idemo. Mi nismo marksisti jer smo se uvjerali u logičnost Marxova izvodenja i u relativnu aproksimativnu istinitost njegovih teza, nego zato što je s Marxovim djelom samosvijest nas samih uspostavljena do znanja. Ali, da bismo tu cjelinu, krug, mogli doista misliti dohvatiti i rekonstrukciju u potpunosti izvršiti – moramo učiniti korak dalje. Za taj korak dalje – jedina je smetnja, kako izgleda, ostatak dogmatike u glavama ljudi, a ne nekakva institucionalna prepreka koju bismo morali prevladati.

Rehabilitacija praktičke filozofije

Habermas je izvršio reviziju osnovnog Hegelovog stava. Revizija se sastoji u tome da, prema Habermasu, postoji kvalitativna razlika između teorijskog uvida, praktičnog ponašanja i radno-tehničkog odnosa čovjeka prema prirodi; da to nije jedan kontinuitet, jedan blok, nego da su to tri različite sfere.

Čitava problematika tzv. rehabilitacije praktičke filozofije u Njemačkoj – koja je jasno profilirano vezana uz liberarne krugove i uz libelarne krugove u okviru socijaldemokracije čiji je glavni nosilac Habermas – insistira na razbijanju monizma, monizma misli, modifikacija misli, i hoće dvije stvari: prvo, teorijski uvid različit od praktičkog odnosa, a praktički odnos odvojen od radno-tehničkog odnosa.

Poznato je da se u Aristotela nalazi podjela znanosti na teorijske, praktičke i poetičke. Pod poetičke se onda svrstava i ono što bismo zvali umijeće, tehnika. Praktička sfera je sfera etičko-političko-retorička. Teorijska sfera: matematika, fizika i *prote philosophia*, prva filozofija – metafizika koja se pita za biće kao biće, biće kao takvo, za ono što čini biće bićem, za biće u cjelini i ujedno za najviše biće.

Podijelivši te tri sfere, Habermas je učinio nešto što znači ostajanje pri *status quo* građanskog društva. To je implikacija jedne visoke teorijske misli za praktičko-političku situaciju. Odijelivši skoro opredjeljivanje praktičkog u sferi dnevne i opće politike od teorijskog uvida u ono što jest i od tehničkog mijenjanja prirode, on je elemente – koje je Marx svojim pojmom prakse doveo u jedinstvo – ponovno razdijelio. I sve njegove priče o Hegelu i sve priče i koketiranje s Marxom razvijaju se na ovom metodičkom odvajanju teorije, prakse, u užem smislu te riječi, i tehnopietike.

Tome je pomalo sklon i Rogen, također zastupnik rehabilitacije praktičke filozofije. *Jedanaestu tezu o Feuerbachu* (»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern« –

»Filozofi su svijet samo različito *interpretirali*, sve je na tome da se on *izmijeni*«) on tumači ovako: pa prirodni svijet mi i tako ne možemo izmijeniti. Prirodni svijet ima svoje zakonitosti, pod praksom se razumije međuljudski odnos, svijet društva, svijet etičko-politički u aristotelovskom smislu, svijet retorike. Praksa, dakle, kod Rogena najedanput dobiva značenje prakse u međuljudskim odnosima i čitavo nasljeđe centralnog situiranja prakse u odnosu na teoriju i tehnopietiku koju je izvršio novi vijek, gubi se jednim potezom, rehabilitacijom tzv. praktičke filozofije u međuljudskim odnosima.

Kod nas imamo jednu odgovarajuću liberalnu struju kako ona odgovara liberalnim intelektualcima u Zapadnoj Njemačkoj. Ona misli da treba strogo razlučiti tzv. ontološke probleme, teorijske probleme, probleme posebnih znanosti, od problema praktičke naravi, od problema koji se mogu riješiti samo međuljudskim odnosima. A kako je marksizam poznat po tome što mu je stalo do izmjene odnosa u proizvodnji, to je marksizam jedna varijanta praktičke filozofije – on je šutke prešao preko momenta proizvodnih snaga, preko momenta tehnike, preko momenta tehnologije, čak je to zanemario. To je kriva interpretacija. Prvo, filozofijski kriva; drugo, praktički opasna – jer ona znači preferiranje socijalne sfere po kriterijima manje ili više jasno izraženim u vidu humanizma i ostalih vrijednosti, preferiranja aksiologijski određene sfere praktičke filozofije pred sferom teorije i pred tehničko-tehnološkom sferom.

Adorno je svojedobno izrekao obrat spram Hegela – njegov spis *Minima moralia* ima motto – *Cjelina je neistina*. To je bio način da se odgovori totalitarizmu, svakom, a za svaki totalitarizam, kao viši rodni pojam, i za fašizam i za komunizam staljinske verzije – primarna je »cjelina« nad dijelom.

Vidljivo je kako se radi očuvanja sloboda revidira bitni Marxov monizam naslijeđen od Hegela i čitave koncepcije, široke koncepcije, emocionalne volitivne i intelektualne sfere, koja je kod Hegela i kod Marxa na djelu u ime očuvanja onih sloboda koje su s jedne strane fašizam a s druge staljinizam ugrozili u svakodnevnom životu i u mislima. Opravdana reakcija na apsolutizam, fašističkog ili staljinskog tipa, svršava u reviziji marksizma. Revizija marksizma znači: Marx je kriv za Staljina; i dalje, Marx, kao Hegelov učenik, prenosi dalje Hegelov grijeh. Hegel je kriv za sve – ostavimo se te monističke koncepcije teorije, prakse i tehnopietike i vratimo se na jasno razlučivanje: ovo je etička sfera, ovo je politička sfera, ovo je retorička sfera, ove su sfere tehničke, a ovo je sfera teorije, matematike, čiste fizike i filozofije.

Iza toga se skriva bojazan da će se narušiti individualne građanske slobode. To je razumljivo. Ali zato nije kriv Marx. Marx je – od prvih radova do posljednjih – htio društvo u kome se doista uspostavlja potpuna sloboda pojedinaca, *vis-à-vis* društva i cijelog društva *vis-à-vis* prirode, uvlačeći prirodu u društvo i društvo u prirodu. Onda imamo totalitet. Rehabilitacija praktičke filozofije u ime pojedinačnih sloboda narušava veliku viziju cjeline u ime opravdane zabrinutosti za individualne slobode.

Rad kao fundamentalna monistička činjenica

Pitanje: »U kojoj je mjeri izlaz u radikaliziranju rada kao jedne u totalnom smislu fundamentalne monističke činjenice, čak monadički konci-

pirane« – je na mjestu. Naprosto, na mjestu, jer insistira na jedinstvu teorije, prakse i tehnopoeitike; jedinstvu koje ide do identiteta i sadrži opasnost hipostaze rada do principa ne samo ljudskog egzistiranja nego do principa svega što jest. U knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest* zastupa se to u vidu metodičke refilozofikacije Marxa. Tu metodičku refilozofikaciju treba izvršiti. Rad treba staviti na to najviše mjesto kako bismo, stavivši ga tako visoko, znali u čemu je njegova povijesna granica. Ako ga tako visoko ne postavimo, onda lutamo u residuumima građanskog društva. Samo preko refilozofikacije, preko tog visokog rangiranja rada – imamo šansu da izademo iz građanskog društva, ali metodički. To nije jedna metafizika rada, nego, naprotiv, refilozofikacija preko centralne kategorije rada radi daljeg nastavka Marxove kritike filozofije, a ne radi konačnog uspostavljanja apsolutne znanosti o radu.

Ukratko, treba visoko staviti rad da bismo mogli vidjeti njegovu granicu. U čemu se sastoji ta granica? Marx ju je anticipirao. To nije nešto mimo Marxa. U jednostavnoj rečenici Marx kaže da treba radu vratiti njegov karakter umjetnosti.

Jedno od središnjih pitanja modernog svijeta je pitanje velikog i malog. Da li beskrajni rast proizvodnih snaga za sobom povlači, da se tako izrazimo, jedan teritorijalni imperijalizam, sve veće uvlačenje i širenje. Mislim da je jedna od najvećih zasluga jugoslavenskog samoupravnog gledanja i puta u tome što je stvorio jedinice u kojima je moguća prava komunikacija. Ali, da bismo vidjeli u čemu je vrijednost ovih malih jedinica, moramo metodički refilozofirati implikaciju čitavog Marxovog stava o oslobođenju proizvodnih snaga od okova odnosa u proizvodnji. I kad oslobodimo rad do te mjere, postaće jasno u čemu je njegova granica.

Veliko pitanje je pokatkad dublje od vrlo praktičnog odgovora

Mi to ne smijemo zanemariti, ne smijemo sebe potcjenjivati, jer netko je jednom rekao: veliki ljudi su oni koji odgovaraju na velika pitanja života. Tome bih dodao: ne samo oni nego su veliki i oni koji postavljaju velika pitanja života, ne nalazeći odmah rješenja. Veliko pitanje je pokatkad dublje od vrlo praktičnog odgovora.

Dodatak

Što je marksizam?

Po dominantnoj verziji odgovora na pitanje: »Što je marksizam?« – marksizam je *mixtum compositum** triju sastavnih dijelova koji se u historiografiji marksizma očituju kao tri sastavna dijela, odgovarajući tako svojim izvorima u povijesti filozofije, političke ekonomije i socijalizma (Lenjin).

Bit veze izvora i sastavnih dijelova najčešće se pokazuje kao svojevrsna sinteza koja već s formalne strane protuslovi kazivanju o »sastavnim« dijelovima. Priroda ove sinteze (sadržajna strana odgovora) zbog deklarativnog karaktera sinteze, ostaje najčešće nepropitana. »Sinteza« ostaje formalna floskula ako nije kao sinteza promišljena i svodi se na sumativno taksativno zajedništvo bez unutrašnje materijalne povezanosti. Stoga je prirodno da se u monografijama i udžbenicima dijalektičkog i historijskog materijalizma marksizam izlaže formalno-sistematski i disciplinirano u duhovnim oblicima jedne filozofije, jedne političke ekonomije i jednog socijalizma koji se, prema shemi tradicionalne klasifikacije znanosti i bez obzira na povijest i pripadnost jednom načinu proizvodnje, pretvara u sociologiju kao znanost o društvu i njegovim strukturama. Tako prepariran marksizam, doveden u vezu sa svojom klasnom funkcijom i ishodištem, postaje nekakav *cjeloviti nazor na svijet i život pored drugih* suprotnih ili konkurentnih nazora, s drugim klasnim funkcijama i podrijetlom. Iako se po svojoj sadržini takav marksizam prikazuje kao besprimjerno nadmoćan drugim *sistematskim dogmatikama*, on prema svojim formalnim shemama i parametrima ostaje samo jedna formalna ograničena misaona struktura pokraj drugih slično uređenih dogmatskih metafizika koje sve zajedno, uključujući i marksizam, pretendiraju na ekskluzivni posjed istine. Rezultat je nužno ovaj: marksizam je nastao u povijesti pod stanovitim prilikama prostora i vremena ali jednom nastao, o sebi samom, on više nema načelnu povijest, nego samo razradu, dogradnju i razvoj, prema konkretnim prilikama i neprilikama posebnih klasnih situacija, strateškim i taktičkim funkcijama u radničkom pokretu, u realnom socijalizmu i svjetskoj tj. globalnoj povijesti. On dakle nije, ovako shematski uređen u svojim principima i osnovnim tezama, *promjenljiv*, nego samo državno, nacionalno etnografskiji i geopolitički različito *primjenljiv*. Marxova, u osnovi povijesna misao, iščupana je iz povijesti, osamostaljena od nje i primjenljiva prema različitim povijesnim konstelacijama. Marksizam se tako javlja kao svojevrsna *philosophia perennis* analogna položaju tomizma u katoličkoj teologiji i konfesiji. Njihova strukturalna sličnost daje se do u podrobnosti pokazati.

* Usp. poticajnu izjavu Gaje Petrovića u intervjuu tjedniku DANAS (br. 280, 30. VI 1987, str. 35): »Marksizam je, najkraće rečeno, samootuđeni oblik Marxove misli«.

Vrhunac »marksističke« dogmatike jest famozna Staljinova četvrta glava *Historije SKP(b)* sa svojim. Marksovom duhu totalno protivnim, čak protuslovnim kanoniziranjem samovoljno izabranih fragmenata iz djela tzv. klasika marksizma. Taj produkt [obavezan za KPSS pa i za partije bloka s residuumima dogmatskog primitivizma i u ponekim skupinama »mislioca« u nas (usporedi zbornik Hegelovog društva NUOS)] nije jedna moguća verzija interpretacije Marxove misli kako su skloni da je vide zastupnici pluraliteta marksizma nego je, u svojoj biti, antimarksistička.

Kao reakcije na taj dogmatizam u glavama pojedinih »filozofa«, a bar residualno i u glavama ponekih funkcionera SK, nastala je ideologija »pluraliteta marksizma«, kao *paslika* te, u blokovskom socijalizmu vladajuće »dijamatske« redukcije. Programski, problematski i tematski proširena ideologija »pluraliteta marksizma« u odnosu na »dijamat« otkriva, nema sumnje; svog Marxa, kojeg se ne dâ sabiti u skućene okvire staljinske dogmatike i službene koncepcije internacionale i blokova. No izbor iz Marxova djela, kao i revizija nekih njegovih eminentnih tema, kao prirodna konsekvencija jednokratnog povijesnog istupanja ne svjedoče ni o čemu drugome nego o taktičkoj preobrazbi »čitavog« marksizma prema trenutnim zahtjevima partijske ili grupne politike u pojedinim zemljama i njihovim regijama. Filologijski točnije poznavanje Marxa daleko od duha i biti Marxova mišljenja postaje ipak samo razmrmljenost i izoštrenost, promjenljivost i prilagodljivost *kratko-trajnih dogmatika*, a ne prekid sa svakom mogućom dogmatskom interpretacijom Marxa. Stoga je orijentacija na legitimnost mnoštva marksizma samo *paslika* isključivosti staljinske dogmatike. Korijen dogmatike i dogmatika dakako nije samo vulgarizacija za efikasnije djelovanje i propagandno osvješćivanje masa, niti zabluda pojedinih predstavnika takvoga marksizma, nego *prilagodavanje teorije* praksi i taktici pojedinih partija na vlasti ili na imperativnom povećanju biračkog tijela u trci sa građanskim partijama i rastu utjecaja u parlamentu. Svo to šaroliko, pa i uzajamno kritičko i polemičko suprotstavljanje »marksizma«, očituje se kod nas u širokom dijapazonu od samovoljnih predavanja pseudomarksističkih udžbenika na sveučilištima, preko samostalnih znanstvenih radova o Marxu i marksizmu sustavno ili problematski prezentiranih, do diskusija na pojedinim forumima SK, npr. u ekonomskim diskusijama koje nastaju u situaciji stabiliziranja privrede i više se kreću oko makroekonomske problematike i palijativne recepcije ekonomskih koncepcija razvijenog kapitalizma nego oko aplikacije kritike političke ekonomije u uvjetima transformacione periode. Iako nam Ustav i ZUR bar načelno pružaju mogućnosti za aktualnu primjenu ili bar realne modifikacije Marxove misli o asocijaciji udruženih i slobodnih proizvođača, praktična, neposredna primjena u razvoju našeg socijalizma odgađa i srozava ovu misao na krhotine, revizije ili naprosto njezino svjesno ili nesvjesno odbijanje zbog tobože »utopijskog« karaktera ove misli.

Kako se svo Marxovo misaono i revolucionarno praktično nastojanje sabire u navedenoj, kantovski rečeno, konstitutivnoj i regulativnoj ideji asocijacije slobodnih i udruženih proizvođača kao putu razvijanja i njegovom ishodu to je teorijska i praktička reekonomizacija *zajednice* (»asocijacije«) pripremljena i popraćena nemarksističkom refilozofikacijom i resociologizacijom Marxove misli. Ako je Marxov misaoni put, obilježen kritikom filozofije i kritikom nadmoćnosti i osamljenosti društva nad zajednicom slobodnih ljudi, doveo do kritike političke ekonomije koja je ujedno i njeno kategorijalno i sustavno izlaganje, onda inzistiranje na izgradnji i artikulaciji jedne

filozofije marksizma kao i jedne marksističke sociologije kojoj se pridružuje ne kao kritika nego kao pozitivno zasnivanje marksističke politologije, dovodi do izgrađivanja pozitivne afirmativne marksističke političke ekonomije pa se cjelina revolucionarnog zbivanja svodi na zamjenu dotadašnje »prehistorijske« (Marx) zbilje baze i nadgradnje nekom drugom bazom i nadgradnjom, nekom drugom nadmoći odnosa u proizvodnji nad dotadašnjim, nekim drugim *društvom* nadređenim zajednici kao svom slučaju. Ukratko, misao i praksa revolucije zamjenjuje se reformom misli i prakse po tipu dosadašnjih načina proizvodnje, ekonomskih formacija društva. Po riječima jednog građanskog mislioca (K. Löwit), Marx je najveći hegelovac 19. stoljeća.

Ako je to tačno samo utoliko da je prihvatio, promijenio i primijenio dijalektiku, onda se ona izgubila u praksi i teoriji (ma koliko bila verbalno ponavljana, svojatana, isticana) novoga »društva« koje izgrađujemo i razvijamo. Marx je primjerice ukinuo po formi filozofiju, i to ne samo Hegelovu (kako to hoće uporni filozofski interpreti Marxa), ali je i sačuvao po sadržini (materiju) filozofiju dignuvši je na viši stupanj identifikacije ideje i realiteta i ujedno sagledao u modernom proletarijatu onu klasu građanskog društva koja svojom revolucionarnom egzistencijom jamči i praktički provodi realizaciju filozofije, ukidajući klasnu strukturu uopće i ozbiljujući besklasnu zajednicu slobodnih ljudi.

Njegov program, od dijalektičke kritike filozofije do dijalektičke kritike političke ekonomije, razvodnjen je u trajnom *status quo* filozofije i političke ekonomije i sociologije. Ozbiljno uzeta, njegova kritika političke ekonomije je osnova zbiljskog preboljevanja te anatomije građanskog društva u ime zajednice slobodnih proizvođača. Slobodnih od nadređenih im i osamostaljenih odnosa u proizvodnji, od postvarenja međuljudskih odnosa i naknadne personifikacije takvih odnosa u obliku kapitalista, zemljišnih rentijera i najamnih radnika.

Ozbiljno uzeta, kritika filozofije suponira fundamentalnu diobu rada na djelatnost, predmet, sredstvo i proizvod rada kao i na derivate te diobe, na podjelu manualnog i intelektualnog rada, grada i sela, muškog i ženskog rada itd. To implicite znači, u slučaju filozofije, ukidanje diobe filozofije na teorijsku, praktičku i tehno-poetičku filozofiju i podjelu na filozofijske discipline koje odgovaraju toj diobi. To dalje znači ukidanje diobe na *bitak* i *svijest* i njeno prevladavanje u *svjesnom bitku*. Ako sadržina filozofije treba da prođe u zbilju a zbilja da se dovine do razine te sadržine, onda to znači da je komunizam ozbiljenje filozofijske sadržine, društvene sadržine političke ekonomije i zajednice (komune) kao posljednje riječi sociologije. Ovi procesi i dijalektičke tendencije impliciraju kvalitativnu promjenu karaktera novovjekovne znanosti, tehnike i tehnologije, jer komunizam nije samo rješenje međuljudskih odnosa nego i rješenje odnosa zajednice i prirode, essentie i existentie čovjeka. Tako sagledan marksizam (Marx sam nije volio taj termin jer ga je podsjećao na školu sa njenim sljedbenicima umjesto na teški put k istini kao obliku realiteta ideje) doista je u principu nadmoćan svim posthegelovskim filozofijama, postricardovskim političkim ekonomijama i postsaintsimonovim osnovnim idejama sociologije. Tek tako sagledan, marksizam je sposoban da vodi otvoreni i kritički dijalog sa suvremenom mišlju Istoka i Zapada i može se po nivou upuštati u ravnopravne kontakte s najboljim dostignućima građanske i realnosocijalističke misli.

Mjesto obrata u svijetu rada

NEKI REGULATIVI ZA »SOCIJALISTIČKO SVEUČILIŠTE«

I.

Ovaj pokušaj nije historijski, a nije ni logičko-sistematički zamišljen, bilo u smislu posebne neke znanstvene sistematičnosti i određenosti istraživačke problematike, bilo u smislu filozofijske spekulacije – on je mnogo manje od toga, a opet sadrži pretenzije spomenutim pristupima nedostupne. Riječ je o nekim regulativima, koji su apelativi, za bilo koju određenu koncepciju »socijalističkog sveučilišta«, kako oni proizlaze iz jednog pokušaja *revolucionarno-povijesnog* mišljenja svijeta rada.

Svaki put kada se bavimo doista revolucionarnom temom, a za nas je takva i ova: »Sveučilište i svijet rada«, impliciran je u mišljenju, ukoliko ono odgovara temi, ne tek preobražaj ili preinaka u svagda ponajprije prosječno tamatiziranom, nađenom ili danom stanju stvari nego nadasve *obrat* u povijesnoj *biti* svijeta, koja se susteže olakim, prebrzim teorijskim i praktičkim zahvatima orijentiranim na unutarsvjetovne danosti.

Drugim riječima: revolucionarna tema uključuje *mundanu*, svjetovnu temu kojoj je nemoguće doskočiti pobrajanjem ili zbrajanjem *intramundanih*, unutarsvjetovnih »regija«, »oblasti«, »slojeva«, »sfera« itd. *Svijet nije univerzum bića nego povijesni proizvod*. I to ne samo zato što u njemu nalazimo bića kojih nema »od prirode« nego, i prije svega, zato što ni prirodna bića ni priroda sama ne mogu kao ona što jesu nastupati van povijesnog svijeta.

Revolucionarna tema oslobađa *povijesnost* svijeta i time *mogućnost* svega faktičkog, mogućnost koja nije, u egzistencijalnom smislu, nešto manje od zbilje i još manje od nužnosti, nego – aristotelovski rečeno – iskon i vinovnik svega zbiljskog i nužnog, kao i onog samo mogućeg. U tome je, za čovjeka odlučujući, *primat revolucionarno-povijesnog mišljenja pred računanjem s faktima, danostima*. U tome je primat revolucionarnog mišljenja pred znanošću, primat koji samo »realistično« politikanstvo, bilo kojeg podrijetla, srozava u tzv. pragmatizam koji nikad nije oslobodio povijesnost svijeta, nego se samo snalazi i probija među danostima unutar njega. Revolucionarno mišljenje nije samovolja, ono se ne može apsolvirati kao »voluntarizam« i sl, nego stoji pod zakonom povijesnog mjesta (toponomija povijesne igre za razliku od »autonomije« samozvana izigravanja), pod zakonom koji nadilazi i tzv. subjektivne motive i tzv. objektivne prilike. Ako ne računa s faktima, misli revolucionarno mišljenje na iskonsku mogućnost, koju ne mogu iscrpiti ni još tako smiona futurologijska predviđanja ni utopijske konstrukcije aktivirane »realnošću«.

Uspjeh ili neuspjeh revolucionarnog mišljenja* ne zavisi, naposljetku, od njega samoga (tj. zamišljenog kao *puko* mišljenje), nego od *povijesne* mogućnosti spram koje je na putu ili pak na stranputici. Njegova radikalnost, tj. dopiranje do korijena, do *povijesti same*, prečesto se pričinja kao iskorištenost, te se kao takva žigoše ili prepušta sebi. Ništa zato, samo ako se povijesna mogućnost sama ne uskraćuje pružajući se pod vidom *masivne zbilje* koja se sve više zgušnjuje, neopozivo osuđujući mišljenje na puku »futuresologiju«, »utopiju« i slične promašaje-ogrješaje o povijest. No o tom pitanju *nemoguće je odlučiti prije revolucionarnog mišljenja; samo ono može predmnijevati gdje je sustalo zbog same stvari, samo ono, ako itko, može raščistiti kako je sa samom stvari*. Stoga je revolucionarno mišljenje u višem smislu *eksperimentalno* od bilo kojeg eksperimenta bilo koje znanosti.

Ovako orijentirano i u orijentaciji izručeno povijesnoj mogućnosti, *pret-hodi* ono (ni vremenski ni logički, nego *po povijesnom rangu*) razmatranjima, istraživanjima i odlukama orijentiranim na danosti jednog svijeta kojeg bit stavlja u pitanje. Institucionalna i procesualna, duhovna i čimbena artikulacija svijeta u pitanju uvjetuje teorijske, poetičke i praktičke pristupe i zahvate koji *ne sežu do razine pitanja revolucionarnog mišljenja*. Ovo nije ni znanstveno, ni umjetničko, ni religiozno, ni moralno, ni pravno, ni političko, iako misli *među* njima, *s* njima, *kroz* njih. Ono se ne može preporučiti sličnim *rezultatima* u svijetu, nego *dela na njegovom obratu*. S njim, po njemu stvari postaju svjetovnije, da tako kažemo: *čistije, a da se nisu preobrazile ili preinačile*. Promjene na koje smjera su *epohalne*, »na dugu povijesnu stazu«, ali ne »epohalne« u smislu senzacionalnosti, fascinantnosti, spektakularnosti; naprotiv: *svi preobražaji i preinake počivaju u*

* Da bi se izbjeglo konfuziju dvaju dimenzija mišljenja, ovdje je mjesto da, za ovo izdanje, napomenemo:

Kritički i revolucionarno mišljenje međusobno su korelativna, koordinirana, a subordinirana su dijalektičkom mišljenju koje se odnosi spram *totuma*, kao metodi istraživanja i prikazivanja, bila to konstruktivna, »pozitivistička« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 581) metoda konzerviranja svega u smislu negacije negacije koja je totalna afirmacija svega u njegovoj ideji, apsolutnom pojmu i istini; bila to destruktivna, bespoštedna kritika svega postojećeg, metoda negacije i kvalitativnog prelaza na drugo i više, metoda revolucioniranja svega u negaciji negacije koja je totalna negacija u zbilji, u oslobađanju kao formalno-materijalnoj identičnosti svega i gubljenju svake diferencije. Duh ima kao supstancija-subjekt svoje vrijeme; identitet čovjeka, društva i prirode jest loša beskonačnost dvaju carstava (»slobode« i »nužnosti«).

Dijalektičko mišljenje je derivat povijesnog mišljenja i od metafizičkog mišljenja na ovamo pravo čudo: ispod logičkog i kvazilogičkog krije se druga dimenzija mišljenja – sponira se primarnije i osnovnije mišljenje da bi se ono prvo (logičko) uopće moglo mnivati. Tzv. logički principi dijalektičko-spekulativno prevladani, ali i sačuvani »logički« (transcendentalno), pretpostavljaju živi misaoni tijek povijesnog mišljenja koji potražuje toponomiju i hrononomiju kao svoju »disciplinu«.

Dijalektika negacije negacije ne bi se mogla zbivati bez zgodne i pravodobne *ujednosti bitka i ništa, vremena-doba i ništa, biti tu-bitka i ništa, bića i ništa, svijeta i ništa*, koje nije ništavno i prazno nihil, nego *ništa* koje, nedomesticirano, u toku drži povijesni sklop u njegovoj konačnosti pa povijesno mišljenje prethodi svakom metafizičkom, svakom mišljenju koje se stabilizira ne priznavajući ništa ili ga omalovažavajući kao kontrarno mišljenje bitka i pričina, bitka i bivanja, bitka i mišljenja, bitka i trebanja.

Odlučujuće je da je povijesno mišljenje konačno, suzdržano, epohalno, dok je dijalektičko dobro ili loša beskonačnost kruga ili jedne linije. Dijalektičko i povijesno mišljenje nisu uopće korelati nekog relevantnog mišljenja »jedinstva suprotnosti« (protuslovlja). Ta mišljenja nisu ni suprotna ni protuslovlja – to su drugačija mišljenja, mišljenja koja pripadaju drugim i drugačijim dimenzijama. (Usp. i str. 25–28.) *Razgovor umjesto predgovora* (1986).

krilu svjetovne promjene. – No revolucionarno mišljenje nije ni filozofijsko, iako, nakon Marxa, jasno nosi ovaj biljeg, iako nas možda okvir misaonih navika, na temelju dosad rečenoga, usmjeruje na taj pričin.

Kad ovo mišljenje nazivamo »revolucionarnim«, dajemo mu taj naslov po onome što vrši: *smjerajući na povijesnu proizvedenost jednog svijeta, obraća je u iskonsko proizvođenje samo, rastvarajući ustanove i rasude u njihovu podrijetlu radi mogućnosti drugog i drukčijeg povijesnog svijeta.*

Ako operiramo i kalkiliramo danim, nekako razumijevajući već svagda – u unutarsvjetovnom stavu – i »sveučilište« i »rad« i »svijet«, iako priznajemo da oni doduše traže posebne kvalifikacije i determinacije kako bismo mogli reći da o njima kao danostima, bar opisno, nešto novo »mislimo«, istražujemo i nalazimo – zadržavamo se u okviru pozitivno »mogućeg« iskustva. (Čak i »neočekivani« rezultat ne prekoračuje rečeni okvir.) Svako takvo iskustvo, još tako »teorijski uopćeno«, još tako prožeto i osmišljeno kategorijalnom strukturom, ostaje, baš i kad je takvo, u temporalnoj određenosti sadašnjosti koja se pomiče u prošlost, naročito kada se npr. futurologijski pokušava dokopati »budućeg«, »novog«, »odlučujuće aktualnog« i sl. Temporalna struktura revolucionarnog mišljenja različita je i od znanstvene i od aplikativno-praktičke, da ne kažemo: od pragmatističko-aktivističke temporalne strukture; sabirajući se u misli svjetovnog obrata, smjera revolucionarno mišljenje na izvornu vremenitost povijesne proizvodnje, spram koje svako drugo, fizikalno ili metafizičko, vrijeme ima samo derivativni značaj. Stoga za revolucionarno mišljenje nema odlaganja pitanja za »budućnost«, za »sutrašnjicu«: ono traži svjetovne solucije čim i dok je na djelu.

Svako govorenje o npr. politologijskom, politekonomijskom i ekonomijskom, sociologijskom, državno-pravnom itd, itd. vidu pitanja o »socijalističkom sveučilištu« ostaje u prosječnom, tj. na već danom orijentiranom razumijevanju takvog nečeg kao što je »sveučilište« i takvog nečeg kao što je »socijalističko« – što onda zapravo znači aktiviranje starog horizonta koji baš valja »prevladati«, kao interpretativno mjerodavnog – dok se revolucionarnim mišljenjem ne osigura, u predmetnoj genezi, svako dalje znanstveno istraživanje i praktičko odlučivanje i uspostavljanje. Tako ove refleksije nemaju samo eventualni metodologijski karakter važan za postavljanje našeg pitanja–teme nego se s njima ili bez njih, s obzirom na radni svijet u razvoju, budi ili gasi smisao za dođuću povijesnu mogućnost.

»Socijalizmom« nazivamo svestrani proces izgradnje ne samo »asocijacije slobodnih proizvođača« nego svijeta rada s onu stranu njegove diobe, polazeći od promjene odnosa među ljudima u procesu proizvodnje na bazi odgovarajuće razine proizvodnih snaga. Od revolucionarnog mišljenja na djelu zavisi hoće li taj proces izgradnje svijeta rada biti samo baštinik novovjekovne i moderne mogućnosti proizvodnih snaga – kakav se jedino nameće s obzirom na tzv. »realnu mogućnost« [tzv. konkretne utopije »društva kao umjetničkog djela«, »koincidencije umjetničkog i tehnologijskog« (npr. H. Marcuse) ne prelaze načelno tu mogućnost, nego na njoj grade] – ili će dovršenje, ispunjenje jedne svjetovne mogućnosti, gajenjem smisla za povijesnu otvorenost, proizvesti obrat u biti svijeta. Ova dilema, spram koje nitko ne može biti neutralan ako mu je do povijesna dostojanstva čovjeka, ide kroz središte svijeta rada, kao što i bitno pogađa odluku o tzv. »ideji socijalističkog sveučilišta«.

II.

Pojam rada, implicate noseći svu »organologijsku« misao Aristotela (njegovu »metafiziku«), a od njega i navlastito tematiziran pod različitim vidovima posebne ljudske djelatnosti, prisutan je, u srcu metafizike, na svim njezinim povijesnim putevima do Hegela i poslije njega. Na stanoviti način – koji još valja promisliti polazeći od Marxova stavljanja rada u središte svjetovne zgrade i ljudske sudbine u njoj – rad je ono k čemu je na putu sva metafizika, sa svim svojim likovima (od »ideje« i »energije« do »volje za moć«) i na svim razinama svog vršenja (od »kozmičkog« do »privatnog«). Ova metafizička središnjost rada ne može biti sagledana dok se on razmatra samo u svojoj, vlastitom poviješću ograničenoj, svedenoj ustaljenosti, bilo kao »materijalni«, »manualni« rad, bilo kao »duhovni«, »intelektualni« rad, pa se, primjereno specijalističko-istraživačkom karakteru svake posebne znanosti, tretira kao dani »predmetni« oblik, van dovođenja u vezu sa svojom povijesnom mogućnošću. Nikada nijedna posebna znanost ne može raščistiti s iskonom rada, kao što i enciklopedijski zbroj faktičkih i mogućih predmetnih vidova znanosti (političke ekonomije, sociologije, psihologije, psihofiziologije itd, itd.) već svagda pretpostavlja rad kao takav. Pa i filozofija na svom vrhuncu može rad, u njegovoj svjetovnoj širini i izvornosti, samo ostaviti u značajnoj dvoznačnosti koju neće prevladati ni njezina vitalistička ni njezina humanistička kritika i korekcija. Iako njime svagda nošena, k njemu naposljetku okrenuta, filozofija kao filozofija ne može prepoznati rad kao rad, rad u njegovoj biti. Tek s njezinom »smrću«, koja je njezina »realizacija«, iskrsava na trenutak otvorenost rada, da bi se pod benignim likovima povremene svoje motivacije, tzv. nazorima na svijet i ideologijama, zatvorio u svom izvršavanju, sakrio i sačuvala u svojoj praksi.

Hegelova totalna i apsolutna znanost buhvatnog univerzuma pojmovima pod vidom »ideja« moguća je samo kao neprestani i živi »rad pojma«, pojma koji nije drugo nego svoja, u sebi raščlanjena (jedinstvo i razlika »općeg«, »posebnog« i »pojedinačnog«) proizvodnja. Hegel je filozof, tj. metafizik rada kao apsolutnog pojma. Ali kao filozof, tj. onaj koji je na putu k zapravoj temi metafizike (bića kao takva i u cjelini, najviše biće), kad filozofiju dovršava u »znanosti« (spekulativni sistem), pokriva on ujedno temu apsolutno postavljenim putem: rad kao takav shvaćen je, u metafizičkoj, posebno: novovjekovnoj tradiciji, kao metafora pojma u njegovu poimanju, umjesto da pojam bude shvaćen kao, doduše, navlastiti i paradigmatički, ali ne i kao sve iscrpljujući, oblik rada. Znanost je doista apsolutna – u tome je i njezina npr. pozitivistima ili novokantovcima neshvatljiva »realizirana« metafizičnost – ali ne u materijalnom smislu konačne spekulacije, u smislu definitivne određenosti bitnog u svakom sadržaju, nego u smislu beskrajnog, nikad dovršenog, a ipak načelno s obzirom na »zbilju« isključivo meritornog, približavanja »istini« (tj. konstrukciji svega), u smislu beskrajnog istraživanja, projektiranja, disponiranja svega što jest za praksu rada samog. U Hegelovom »sistemu« kao prebivalištvu znanstvenosti znanosti, apsolutnog pojma, anticipiran je kraj filozofije-metafizike u sve prožimajućem, sve određujućem predmetnom pluralitetu, metodičkom tendencijском singularitetu posebnih znanosti. »Apsolutna znanost« nalazi svoju realizaciju u znanostima, ali tako da gubi svoj posebni filozofijski oblik. Razvitak znanosti 19. i 20. st. potvrđuje Hegela tako što odbacuje »znanost apsolutna« na račun apsolutne, zbilju kao takvu određujuće znanosti. »Realizacija«

zacija« filozofije je njezino ukidanje. Ovo »ukidanje« čini se predstavnicima znanosti kao odbacivanje, odstranjivanje, itd. Međutim, podrijetlo znanosti iz metafizike nije tek problem njezine historijske geneze. S »ukidanjem« filozofije ono se, štoviše, zbiljski etablira, van uvida znanosti kao i filozofijskih residua koji paralelno traju. Znanost postaje *povijesno odlučujuća* bez obzira na ove ili one, poželjne ili nepoželjne rezultate, kao legitimni nasljednik, bolje: kao oblik *kraja* metafizike. Svaka instrumentalističko-antropologistička interpretacija znanosti je *prekratka*; baš obratno: znanost, konstruirajući povijest – a ipak neslućeno živeći od nje – određuje *kao što, kako i da li će* uopće nastupiti »ciljevi« i »sredstva« i čovjek sam. Da bi bivstvovala kao *kraj* metafizike, i sama znanost se mijenja, razvija u smjeru svog *uvoja*, tj. *onog što ona već svagda jest*: klasična aristotelovska razdioba na teorijske, pojetičke i praktičke znanosti ne važi više za postfilozofijsku znanost, kao što je u njoj, Hegelom anticipirana, *prevladana suprotnost* subjektivnog i objektivnog, materijalnog i formalnog, esencijalnog i egzistencijalnog, supstancijalnog i akcidentalnog, duhovnog i prirodnog, metode i predmeta, fundamentalnog i aplikativnog, »čisto« znanstvenog i tehnologijskog, dà, industrijskog, itd. U jednom drugačijem smislu nego u Hegela, znanost je sada, unatoč svojeg istraživačkog i specijalističkog pluralizma, *univerzalna i uniformna, s onu stranu diobe* na duhovne, moralne, društvene, kulturne i prirodne znanosti, na historijske, idiografijske i nomotetičke, na apstraktne i konkretne, na idealno i realno-predmetne itd. Štoviše, drugačije nego u Leonarda, na djelu je sve više ne personalna unija nego *načelna istovetnost* umjetnosti i znanosti, čak i religije (i to u drugom smislu i mnogo radikalnije od hegelovsko-marksističke interpretacije i egzistencijalnog iskorišćavanja religije, npr. u Blocha i Horkheimera)¹.

U svojjoj biti, a ne tek sekundarno, *tehnička*, priređuje ona – *prije primjene* – sve što jest kao *predmet, funkciju, indeks* operativnog zahvata. Načelnoj konstruktivnoj transparentnosti svega ne može se suprotstaviti patrijarhalna² spontanost, elementarnost »osebičnih« stvari prirode i obrta, međuljudskih odnosa i veza. Tako znanost kao predominantni, paradigmatički oblik proizvodnih snaga traži *jednoobrazni, providni svijet rada*. Jer, svijet rada je *svijet znanstvenog rada, radne znanosti*.

Da bi se ova »realizacija« filozofije, ujedno s njezinim »ukidanjem«, bez obzira na formalno reproduktivno pereniranje tzv. akademijske filozofije – uopće razumjela, van *optimizma* »napretka« i ushićenja izgledima blagostanja, kao i van *pesimizma* posvemašnje manipulativne tehnifikacije, »demitologizacije«, »denaturalizacije«, »dehumanizacije«, »depersonalizacije« i isušavanja, ispražnjavanja »životnog« – sve se to može kompenzirati u svijetu znanstvenog rada – valja promisliti povijesni značaj obrata filozofije rada

¹ Usp. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, str. 349–350: »Prozrijeti dosadašnju povijest i njezine ideologije detektivski, što pripada, nedvojbeno hladnoj struji u marksističkom mišljenju, ali ono traženo 'Čemu', ono što sadrži ljudsku daleku metu tog proziranja pripada isto tako sigurno toploj struji i prvobitnom marksizmu da neporecivo k kristofornom ponajprije oblikovanom osnovnom tekstu samog 'carstva slobode'«; M. Horkheimer, »Theologie des Zweifels«, *Neues Forum*, XVI Jahr, H. 192, Wien, 1969, str. 720: »Uvrstiti dvojbu u religiju jest momenat njezinog spasa. Kao konačna bića mi smo zajednica u strahu pred patnjom i smrću; u borbi za poboljšanje, produženje života svih da opstanu imala bi se stvoriti, bila bi se stvorila prava solidarnost koja bi u sebi sjedinila religiju i veliku filozofiju. Znanost ne bi bila njihov protivnik, nego njihov najvažniji instrument«.

² Usp. K. Marx – F. Engels, *Komunistisches Manifest*, MEW 4, Dietz, Berlin, 1959, str. 464.

kao apsolutnog pojma k *tehnologici* (u najstrožem smislu) *rada*. Marx je mislilac tog obrata; on misli koja nije više spekulativna, ali nosi biljeg filozofije, koja nije još samo posebno-znanstvena, znanstveno računanje sa strukturno relevantnim »činjenicama«, iako hoće konkretnu znanost – *priprema praksu rada koja egzistira kao znanstvena povijest*.

Svijet rada, kao nekoć grčki *Logos*, u sebi do istovetnosti sabire *esse essentiae* i *esse existentiae* u *golom esse* iz kojeg je iščezla razlika: transcendentija je samo u *neprestanom obnavljanju* sve na višoj intenzivno-ekstenzivnoj razini – znanstvenog rada, radne znanosti. *Nije rad po povijesti*, nego odsad – može li revolucionarno mišljenje odlučiti *do kada?* – povijest (povijesni odnos bitka, biti čovjeka, bića) je *po radu*. Pod »svijetom rada« razumijemo onaj svijet* u kome je rad tako pobijedio da sve što jest svoje povijesno »jest« (bitak) zahvaljuje radu. »Prava povijest« nakon »predpovijesti«, o kojoj govori Marx, *beskrajno je trajanje sebe nadmašujućeg, u sebi jednog, samom sebi neprestano se vraćajućeg ne-spekulativnog, realnog i realizirajućeg se apsoluta: prakse rada kao znanstvene povijesti*.

Da bismo to razumjeli, i u skrbi revolucionarnog mišljenja otvorenu povijest sačuvali baš u svijetu rada, prethodno je potrebno promisliti centralni kritički značaj Marxove misli o *ukidanju diobe rada, naravno*, van uže tehničkog, specijalističkog, predmetnog aspekta »podjele rada«, koja ostaje u punoj snazi.

Konstitutivni momenti jedinstveno-jednostavnog rada procesa kao prave supstancije i pravog subjekta (aristotelovsko četvorstvo uzroka-vinovnika: *causa formalis, materialis, efficiens* i *finalis* sabiru se u, Spinozom i Hegelom posredovani, Marxov *autokauzalitet* »samokretanja« i »*generatio aequivoca*«³ kao *pretpostavke* derivativnog odnosa »čovjeka« i »prirode« – ove »mijene stvari«⁴ jesu: *djelatnost* (rad, u užem smislu), *predmet, sredstvo* i *proizvod rada*. Jedna je od temeljnih Marxovih misli, na literarnoj razini od tzv. *Pariških rukopisa* preko *Osnovnih obrisa* . . . i tzv. *Teorija viška vrijednosti* do *Kapitala*, da je *razdvojenost* ovih momenata *bitni uvjet-uzrok* i »otudjenja« i »postvarenja«, i neslobode, i neistinosti, itd, u svoj dosadašnjoj historiji. Tek u razvijenoj industrijskoj proizvodnji dana je mogućnost *prisebnosti* rada: s modernim kapitalističkim načinom proizvodnje, s njegovim razvitkom proizvodnih snaga u svjetski odlučnim razmjerima, s radničkom klasom kao diobom rada najvećma pogođenim socijalno-političkim momentom u procesu proizvodnje, aktualizira se ova mogućnost u realnost. Radnička klasa jest »realna mogućnost« (Lukács, Bloch, Marcuse i dr.) jedinstvenog, jednostavnog, samo na sebe postavljenog svijeta rada. Uzimanjem u ruke sredstava za proizvodnju i predmeta rada, radnička klasa ukida političko-ekonomijske korijene diobe rada i uspostavlja pravo gospodarenje (prava ekonomija = štednja vremena)⁵ prema ciljevima imanentnim razvijanim proizvodnim snagama, te se sam rad javlja kao »prva životna potreba«. Radnička klasa svoj historijski poziv, poziv prakse rada kao znanstvene povijesti, nalazi u promjeni odnosa među ljudima u procesu proizvodnje, u promjeni načina proizvodnje, te da tako pomiri, van antagonističkih relacija, produkciju s njezinom organizacijom. Ukidanje diobe rada u tom

* Svijet (= mundus), povijesno individuirani konačni sklop bitka i vremena, biti čovjeka i bića, razdoblja.

³ Usp. MEW, *Ergänzungsband*, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 545.

⁴ *Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin, 1964, str. 192.

⁵ Usp. *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin, 1953, str. 599.

smislu znači i ukidanje socijalne i tehnologijske suprotnosti tzv. duhovnog i materijalnog rada, intelektualnog i manualnog rada, grada i sela, spolova, itd.

Odstranjivanjem »okova« proizvodnih snaga, a takova je i čitava socijalno-pravno-politička i duhovna zgrada artikulirana na bazi *diobe* rada, uspostavlja se *integralni, jedan jedini rad*. Već 1857. Marx je ovaj rad zamišljao drugačije nego oni koji su rad još u 20. st. sagledavali pretežno kao »materijalni«, »manualni« rad i koji, npr. u političkoj ekonomiji, nisu mogli uočiti značaj proširenja kapitalističkog načina proizvodnje na tzv. kulturnom sektoru npr. proizvodnju viška vrijednosti van neposredno materijalne produkcije. Anticipirajući automaciju⁶, Marx je zamišljao čovjeka kao »čuvara i kontrolora« proizvodnog procesa, a da ga time nije pretao *retirati kao radnika*: naprotiv, tek tada smisleni rad, različitih razina, biva »generičkim« momentom čovjeka, njegovom »prirodom« i time prvom potrebom. Moderni kapitalizam promijenio je radničku klasu, ne u političko-ekonomijskom nego u socijalno-tehnologijskom vidu, u tome smislu što su sada u njoj od najveće važnosti kvalificirani, visoko kvalificirani radnici, inženjeri, itd. Ne ulazimo ovdje u to koliko se ta okolnost odrazila na općem integrativnom karakteru modernog kapitalizma (usp. H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1973, str. 7 i sl.). No time je dana mogućnost da se socijalističkim preobražajem kapitalističkih odnosa u proizvodnji bar tendencijski neobično ubrza *prevladavanje* suprotnosti »duhovnog« i »materijalnog« rada, njegova produktivnost itd, što sve znači: *znanost je, u svjetski odlučujućim razmjerima, postala paradigmatički oblik proizvodne snage rada, a znanstveni radnik likom radnog čovjeka* – pogotovo tamo gdje se od sluge kapitala pretvara u *samosvrhu* te time omogućuje i u tzv. carstvu nužnosti, carstvu materijalne produkcije, »uvjete dostojne ljudske prirode«. Produkcija *radi produkcije*⁷ (po radu, kao radnik, čovjek ima *prvu potrebu rada*) zamjenjuje produkciju radi *viška vrijednosti*, koja indicira diobu rada, proizvodnji *transcendentnu* svrhu.

Na mjesto proturječja proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, koje se temelji na fundamentalnoj diobi rada, stupa sad *unutar-radno, samokretno proturječe* radnog vremena i vremena za »višu djelatnost«, proturječe »carstva slobode« i »carstva nužnosti« u okviru jednog i jedinstvenog rada kao znanosti, znanstvenog rada. Ovo *unutar-radno*, za rad kao rad *konstitutivno* proturječe *dvaju* »carstva« vrhunac je Marxove misli koja priprema svijet rada. *Imanentna transcendencija*, bez definitivne sinteze i zastoja, načelno *beskrajno sebe nadmašujuće trajanje jednog te istog* (Marcuse, l. c., str. 10), uopće tek *omogućuje* revolucionarno mišljenje obrata u biti rada, pitanje o *povijesnom podrijetlu* svijeta rada, razdoblja rada, koje snagom povijesti *nije* posljednje.

Sveučilište kao ustanovno poprište znanstvene produkcije i reprodukcije *ne može se*, u svojoj diobom rada uvjetovanoj samostalnosti, *oduprijeti zahtjevu svijeta rada*⁸. Universitas učitelja (magistri) i učenika (scholares,

⁶ Usp. *Grundrisse*, l. c., str. 592–593.

⁷ *Theorien ü. d. Mehrwert II*, MEW 26. 2, Dietz, Berlin, 1967, str. 110.

⁸ Iako vidi dovršavanje filozofije u znanostima (već je plural značajan!), Heidegger sasvim jednostavno razumije povijesno stanje univerziteta kao puku, vanjsku »tehničku organizaciju« dok je »ukorijenjenost znanosti u njihovom bitnom temelju odumrla« (usp. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), Klostermann, Frankfurt/M, 1955, str. 24–25). Još 1969 misli Heidegger da taj odgovor dostaje (*M. Heidegger im Gespräch*, ed. Wisser, Alber, Freiburg, München,

studentes) i ujedno universitas literarum proširuje se, s uspostavljanjem znanosti kao paradigmatičkog, na kraju jednog i jedinog oblika proizvodnih snaga, na čitav svijet rada. *Bitno je određenje univerziteta da sebe u svom posebnom historijskom obliku učini suvišnim, prenoseći se na čitav proces produkcije i reprodukcije znanstvenog rada, radne znanosti*. Tek time se, a ne u osami i liberalistički sagledanoj slobodi (Humboldt), realizira »*ideja univerziteta*«. (To mora postati – kantovski rečeno – *regulativnom idejom* za svaki rad na »*socijalističkom sveučilištu*« u samoupravnom socijalizmu.)

Ne realizirano jedinstvo znanosti, nastave, obrazovanja i odgoja u svijetu rada *pretpostavlja dvojstvo-jedinstvo* »carstava« slobode i nužnosti. Realizirani univerzitet suponira *temelj* svog obnavljanja: »djelatnost koja je sama sebi svrha« i »viša djelatnost«, znanost kao takova u jednostavnoj cjelini svojih historijski različito posredovanih određenja, pretpostavka je znanosti u neposrednoj produkciji, materijalnoj produkciji, kao što je, s druge strane, uvjetovana tom produkcijom. Univerzalno-znanstveni svijet rada traži *posljednji krug svoje koncentracije, svog uvoja prije razvoja*, tako nešto kao *novi* »univerzitet« i »uniformitet« – *svoje usebično ishodište*. (I o tom momentu valja kao o regulativu voditi računa pri svakom radu na »*socijalističkom sveučilištu*«.)

Evo o čemu je riječ: Pod uvjetima radnog svijeta znanost sama izmijenila je svoju *bit* do *tehno-logičkog projekta*, baš tamo gdje se prepoznaje i sebe rangira kao »fundamentalna«, nikako tek u svojoj tzv. aplikaciji. Primijenjene znanosti (nauke) moguće su samo na temelju tog karaktera tzv. fundamentalnih znanosti. Sad se kao motor razvoja, iz rada kao znanstvenog, iz radne znanosti, postavlja *uzajamni odnos* fundamentalne i primijenjene znanosti, znanstvenog *samosvršnog* pogona i industrije itd, tzv. materijalne proizvodnje. Rad kao *samosvrha* iz sebe ispostavlja mjerila svog »stvaralaštva«: produktivnost i ekonomičnost itd. predodređujući prostor i vrijeme za svaku ljudsku potrebu u okviru jedne *tehno-logike* rada u kojoj se, prije materijalne realizacije, sabrala, govoreći tradicionalno, sva teorijska, pojetička i praktička djelatnost.

Iz jedinstvenog procesa »materijalne« proizvodnje i tehno-logički pripremljenog istraživanja *osamostaljuje se, s jedne strane*, neposredno proizvođenje produkta u automatiziranoj, automacijom vođenoj tvornici sa svim njezinim znanstveno-institutskim aneksima, koji mogu rasti do tehničkih fakulteta, *s druge strane: preparatorno-prospektivni pogon* svijeta rada koji osigurava ovom trajnu perspektivu – *ново neko poprište, strogo određeno i ograničeno, znanstvenog rada, radne znanosti* – »*univerzitet*« *budućnosti u nastajanju* (o kojem također, valja voditi računa pri koncipiranju »socijalističkog sveučilišta«, a ne podlijegati iskušenju trpanja svega i svačega na sveučilište, kvantitativnom širenju univerziteta bez principa). Ovo osamostaljivanje je *pretpostavka* njihova efikasnog *uzajamnog djelovanja*, da, pretpostavka totalne, iako aktualno tek načelne realizacije znanosti i svijeta rada.

(Međutim, redukcija znanosti na funkciju potreba dane materijalne proizvodnje samo je ograničena ekonomistička, uže tehno-kratska karikatura svijeta rada, ideologijski svojstvena industrijski niže ili polurazvijenim zem-

1967, str. 68), iako je 1964. pisao o »*novoj temeljnoj znanosti*« – kibernetici koja određuje znanosti i upravlja njima. Ovo novo jedinstvo moralo bi ga potaknuti da nanovo promisli univerzitet u svijetu rada.

ljama. Etastički pogon znanosti pod kontrolom birokratske politike oslanja se pak na brahijalno etabliranje početka svijeta rada. Nesmetano funkcioniranje svijeta rada traži *autoritet proizvodne snage znanstvenog rada*, radne znanosti: politički oblici, fenomenalni derivati *moći* rada, imaju svoje obdono značenje samo kao osiguratelji funkcioniranja i organiziranja produkcije sve na višoj ekstenzivnoj i intenzivnoj razini).

Smanjenje radnog dana kao preduvjet »carstva slobode« (Marx) na kojem u načelu svi participiraju, ulazeći nekako u »univerzitet budućnosti« (posebni radnički univerziteti već danas su anakronizam) nije, naravno, program dokolice (koja je samo sekundarni, »fiziologijski« moment produkcije »snage« rada) nego *puno uspostavljanje* dvočlane perpetuirane dijalektike »slobodnog« i »radnog« vremena, »više« i »niže« djelatnosti. Rad kao »prva životna potreba«, koja odgovara Radu kao *Životu* samom, kao onom »*Biti*« (esse) svih radnih učinaka, *susreće u svijetu rada* (tj. univerzumu uradaka) *sabrano vrijeme za njegov* (Života, Bitka) *premašaj u preparatorno-prospektivnoj djelatnosti znanosti*. Time, naposljetku, kao da samo znanstveni rad odlučuje o temporalnosti svijeta. Svako drugo vrijeme ravno biva »ničemu«, tzv. praznom ništa. U znanstvenom radu, radnoj znanosti kao svojoj za univerzum uradaka zakonodavno-moćnoj esenciji-egzistenciji, ideji-realitetu, vremenu-vječnosti, materiji-formi, itd, itd, *Rad* (kao bitak bića) *prisustvuje, jest, radi*, preko čovjeka-radnika, o sebi i za sebe *naspram ničega* kao naspram svoje *načelne granice*, spram *povijesnog ništa* u intermezzu svijetova⁹ – koje bi on svagda da domestificira i kao domestificirano potčini sebi – čineći iz njega (iz Ništa) unutrašnji pokretač svog vječnog kruženja oko sebe za sebe, sve na višoj razini samotranscendencije u imanenciji.

»Carstvo slobode« – »univerzitet« budućnosti poprište je čuvanja i gajenja *čiste znanosti* u njezinoj *tehno-logičkoj biti*. *Stoga se samo u njemu može iskusiti, u susretu s povijesnim ništa, s otvorenošću, ne-moć znanstvenog rada, primat revolucionarnog mišljenja*.

Pokraj svog, iz biti svijeta rada, postuliranog širenja i intenziviranja morat će koncipiranje jednog »socijalističkog sveučilišta« danas voditi računa i o gajenju revolucionarnog mišljenja da bi nama, povijesnim ljudima, u svjetskim tokovima bila otvorena *povijesna mogućnost* koju je nemoguće sabiti u radnu svjetovnu epohu.

Dodatak

Da li je u svijetu rada moguće »organsko jedinstvo« humano-socijalno-historijskih znanosti?

Nadovezujući na problematiku u ogledu o mjestu obrata u svijetu rada, konkretizirali bismo ovdje teme »malog sveučilišta« i okolnih centrifugalnih visokoškolskih institucija (usp. ovo izdanje, str. 276–284).

Na putu od društva nadređenog čovjeku na osnovi autoriteta rada i njegove organizacije i moći rasta proizvodnih snaga do asocijacije (povezivanja, sjedinjenja zajednice) slobodnih proizvođača (MEW 23, str. 92 i sl., *Grundrisse* . . ., str. 89 i 599) raste i ujedno se stubokom mijenja, novim nastaje i sveučilište, universitas.

Posljednji regulativ: »Bitno je određenje univerziteta da sebe u svom posebnom historijskom obliku učini suvišnim, prenoseći se na čitav proces produkcije i reprodukcije znanstvenog rada, radne znanosti« (ovo izdanje, str. 283).

Uvjet oslobađanja univerziteta za tu svrhu onda je ukidanje protuslovlja duhovnog i materijalnog rada, okružje slobode u svijetu rada, uspostavljanje i ukidanje dvočlane dijalektike »carstva nužnosti« i »carstva slobode«.

Pretpostavka: Mali (kvantitativno) univerzitet, novo neko »poprište strogo određeno i ograničeno«, »univerzitet budućnosti u nastajanju« (l. c., str. 283) na kojem se sabire tehnologijski projekt, uniformnost svijeta rada u jednoj radnoj znanosti, općem radu kao znanstvenom radu, otkrivanju, iznalaženju (MEW 25, str. 113 i sl.; usp. MEW 1, str. 267) i, ujedno, priređuje povijesno mišljenje obrata biti svijeta rada u svijet proizvodnje, povijesna zgoda istovetnosti theoria, praxis, technopoiesis. To je mjesto obračuna s usukanim svijetom rada radi životnog svijeta proizvodnje.

* * *

Okvir-parametar u kojem se još i danas krećemo u oblasti humano-socijalno-historijskih znanosti jest austrijska varijanta Humboldtove reforme univerziteta. Osnovna misao Humboldtove ideje univerziteta jest *jedinstvo znanosti*, uz pretpostavku da ona znanost koja sve znanosti okuplja i čini njihovu pretpostavku, koja omogućuje posebne znanosti i sintetizira ih, jest filozofija. Druga postavka te koncepcije jest *sloboda*: sloboda istraživanja, sloboda znanstvenog rada, sloboda iznošenja postignutih rezultata i, konkretnije, sloboda od miješanja izvana (»osamljenost«). Dakle, Humboldt je ideju univerziteta, na osnovu radova Schellinga, Fichtea, Schleiermachersa, Steffensa i dr., promislio, formulirao, idejno-politički i organizacijski opera-

⁹ Usp. V. S.: *Bit i suvremenost*, Logos, V. Masleša, Sarajevo, 1966, str. 254–269 i passim.

cionalizirao. U tadašnjoj Pruskoj još se nisu razvili dominantni odnosi građanskog društva u smislu kapitalskog načina proizvodnje, a već je sasvim dotrajala postojeća, još od srednjega vijeka nadalje inaugurirana dominantna univerzitetska struktura. Prosvjetiteljstvo vrši kritiku te strukture, tih sterilnih okvira u kojima se odvija znanost. Jer znanost u smislu naučavanja, nastave, u sekundarnom smislu obrazovanja i odgoja, zbiva se na univerzitetu, dok se prava znanost odvija u akademijama. Humboldtova je želja bila da se, zbog plodnosti samog rada, zbog same znanosti i njezinog mira u društvu, zadatak nastave i zadatak znanosti opet sjedine.

U tom intermezzu između feudalnih struktura i novog još-ne-nastalog, nefiksiranog i nestabiliziranog građanskog kapitalskog načina proizvodnje, Humboldt je dao jednu grandioznu ideju koja, međutim, iako se uporno zadržala u formama sve do danas, nije mogla dati veće rezultate, bar u nekim oblastima znanosti, jer ju je razvoj kapitalizma u Njemačkoj i drugdje jednostavno ostavio po strani.

Temeljna misao Schleiermachera i Schellinga, koji su zapravo duhovni očevi Humboldtovog univerziteta, jest *organsko jedinstvo znanosti*. Naime, znanosti ne mogu dobiti svoj karakter znanstvenosti ako nisu povezane preko filozofije, koja jedina pretendira, može s pravom pretendirati, po Schellingu, na apsolutnu znanost spram koje se sve ostale znanosti odnose kao relativne.

To je ono vrijeme kada je *Enciklopedija znanosti* bila oblik ne samo saopćavanja znanoga nego i struktura u kojoj se znanost grupira, klasificira, opstoji. Nije slučajno da su Schellingova *Predavanja o metodi akademijskog studija* nastala paralelno s elementima Hegelove *Fenomenologije duha*, jer je ta misao o jedinstvenoj metodi, koja je ujedno hod i kretanje samoga sadržaja, metoda prikazivanja i metoda istraživanja, bila onda fiksirana i odjelovljena u Hegelovom velikom, zapravo jedinom grandioznom filozofijskom sustavu uopće. No to ostaje, s obzirom na realnu historiju, jedan program, koji je teško napadati, ali koji tzv. društvena praksa neprestano zaobilazi ili preko njega prelazi dvojako:

Prvo, *miješanjem društva u znanstveni posao*. To ima opet dva motiva: jedanput je to organizacija, politička, državna organizacija koja ima svoje ingerencije u znanstvenom poslu i traži određene obrazovne profile, zahtijevajući da se kao znanost tretira ono što odgovara jednom stanovitom pragmatizmu svega rada, što odgovara autoritetu; drugi put, i puno značajnije, rastući kapitalizam postaje »subjekt« sveg ljudskog zbivanja. Sve snage čovjeka, pa tako i znanost i tehnika, koje u to vrijeme imaju silan zamah postaju snage kapitala. On postaje ekonomski supstitut za apsolutnu znanost koja omogućuje organsko jedinstvo znanosti. Kapital okuplja, kapital usmjerava, kapital vodi tu znanost. I od tog vremena, univerzitet je kao univerzitet u povlačenju, djeluje reaktivno na društvena zbivanja, bespomoćno se pozivajući na svoju autonomiju.

Drugo, *raspadanjem organskog jedinstva znanosti* koje u svojoj uslužnoj djelatnosti ne odgovaraju više Logosu nego se, dijelom svojom imanentnom logikom razvoja a dijelom neplanskim inzistiranjem na efemernom, međusobno udaljuju, raspadaju, ukratko: disperzivno razvijaju.

Što se događa sa znanostima? Znanost, prije svega prirodna znanost, dobiva poseban zamah, ali onda isto tako i znanosti iz kompleksa humanosocijalno-historijskog sve se više osamostaljuju od zajedništva u organskoj

cjelini koja je bila pred očima filozofa, a koju kapital ne respektira.¹ Taj proces raspadanja ide tako daleko da se ova organska cjelina još prividno čuva eventualno u kakvom *studium generale*², koji se kao više ili manje strano tijelo, neznanstveno i u labavom smislu pedagoški, lijepi uz procese univerziteta. Nastaje sve veće dijeljenje fakulteta i sve detaljnije, podrobnije dijeljenje disciplina, to ide sve ekstenzivnije i rapidnije, prateći tako nesmetani imanentni razvoj pojedinih znanosti koji ne može više zadržati niti pragmatiska ingerencija države i društva. To nije samo jedno polje rada na cjelini nego »ideologijsko«-propagandna dekoracija koja ipak indirektno služi državi i društvu. Ovaj proces nema kraja. Čak ni tamo gdje se radi o određenju predmeta moderne znanosti, o specifičnim metodama, o interdisciplinarnim područjima, o djelokrugu rada i o onome što treba da radi, o tome što je uopće ona, na što se ona kao na svoju predmetnost odnosi – moderna znanost u svim tim pitanjima ne traži više intervenciju filozofije.³

Rasprave koje se povremeno vode u povodu graničnih pitanja, pa i u povodu konstituiranja znanosti koje su tzv. epistemologijske i općemetodologijske prirode,⁴ postaju interno filozofijske, a znanost sama od toga više ne živi. Dok je Schelling, recimo, u spomenutim studijama još uvijek mislio da je za jednog medicinara potrebno da bude pristojno obrazovan u filozofiji da bi bio dobar medicinar – bila je to za njega prije svega prirodna filozofija, filozofija prirode – dotle se sada radi o tome da se sama znanost oslobodi čak i posljednjih ostataka ingerencije, na primjer, spoznajno-teorijske refleksije, do koje je i ona sama došla i o kojoj je bilo riječi još na prelomu 19. i 20. stoljeća.

Ne samo da je to opći trend, nego je to faktično stanje. U životu moderne znanosti ništa se više ne događa posredstvom, posredovanjem filozofije ili nečega takvog kao što je to filozofija. Ono što danas koordinira rad znanosti kao relativno autonomnih sistema sa povratnim djelovanjem, u nadležnosti je jedne među znanostima koja se u svom »među« konstituira dvojako i po mnogo čemu dvosmisleno: s jedne strane je mnogoslojna i mnogoznačna organizacijska znanost i nauka, a s druge strane je jedna znanost i tehničke nauke koje je prate – kibernetika.

Da bi se regija, predmetno područje, disciplinarno područje, pa i najuže područje istraživanja uopće fiksirali kao područja istraživanja, tu nema više ingerencije jedna opća znanost, već je eventualno tek teorija srednjeg dometa u okviru znanosti ona koja može odlučivati da li će se jedno znanstveno područje prihvatiti kao znanstveno područje ili ne, da li će se pribaviti sredstva za to istraživanje itd. Sama sobom znanost obrazlaže i opravdava svoj posao, podložna inače, dakako, svakovrsnim neznanstvenim uplitanjima i zahtjevima sa strane. Kako je u ovakvoj situaciji znanosti, s jedne strane, i u dominantnom kapitalskom načinu proizvodnje koji jedinstvenost vidi u funkciji koju znanost ima unutar cjeline kapitalskog zbivanja,

¹ Kapital je za svoje potrebe razvio, iz pragmatikih motiva, nove znanosti, a ove, jednom nastale, prakticiraju se van filozofijom određenih okvira prema zahtjevima trenutka, akcidentalnim motivima.

² Usporedi položaj naših nastavnih predmeta Osnovi marksizma i Teorija i praksa socijalističkog samoupravljanja.

³ Regionalna ontologija i epistemologija konstitutivna su stvar pojedinačnih posebnih znanosti.

⁴ Na primjer, između škole frankfurtskog kruga i pozitivizma o tome da li je znanost kritičko-emancipatorna ili je pak pozitivna tj. ona koja se odvija egzaktno na empirijskim istraživanjima.

s druge strane, moguće govoriti o nekakvom »organskom jedinstvu« znanosti?

Kod Marxa, kao Hegelovog učenika, na ključnim mjestima njegovog opusa nalazimo misli o »organskom jedinstvu« znanosti. Organsko jedinstvo znanosti – to je jedna približna parola koja prikriva dijalektički tok. Naime, Marxu je bilo sasvim jasno da nema ni jedne znanosti koja po svojim rezultatima ne bi bila relevantna za cjelinu znanstvenog inventara. Isto tako, bilo mu je jasno da se zbivanje, koje je na djelu, ne može više sabiti u one klasifikacije koje su različiti, svestrano orijentirani duhovi predlagali za znanosti. Njemu je također bilo jasno da nema s jedne strane društvenih, a s druge strane prirodnih znanosti; da tehnika, po svojoj praktičnoj orijentaciji, nije nešto podređeno, drugo od čistih teorijskih znanosti koje se danas odvijaju u tzv. fundamentalnim znanostima. To je on sve znao i izrekao jednu čudnu misao – da za nas postoji samo jedna jedina znanost: *znanost povijesti*. Dalje, on govori o prirodi, o cjelini kao o organskom tijelu čovjeka. Anorganska sfera je sfera ljudskog bića. Samo ljudsko biće je u nizu procesa podvrgnuto zbivanju otuđenja i postvarenja. I tu je potrebna u prirodnoj znanosti jedna analogna intervencija prevladavanja i oslobađanja. Znanost kao takva kod Marxa sadrži baconovski moment i predstavlja onu moć kojom svladavamo procese koji su predmeti znanstvenih »subjekata«. Široko je to znanstveno područje na kome je dijeljenje i razdvajanje na historijske znanosti u užem smislu, na socijalne znanosti, na humane znanosti s jedne i prirodne znanosti, s druge strane, za Marxa indeks otuđenja i postvarenja. To nije normalno stanje, to nije rezultat znanosti, to je rezultat razvoja znanosti kako se taj razvoj prelomio kroz društvene odnose čiju anatomiju sačinjava politička ekonomija. Da bi totalitet društvenog života dobio u ruke, Marx ide od filozofije političkoj ekonomiji i to političkoj ekonomiji kako je on razumije, tj. sistematici svih ekonomskih kategorija koja polazi od jedinstva jednog načina proizvodnje i ujedno je kritika tih ekonomskih kategorija. I sad se tek vidi tip znanosti koji Marxu lebdi pred očima odnosno što je uopće znanost za njega.

* Usp. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin, 1953, str. 189; MEGA, drugi odsjek, *Kapital* i predradnje, sv. 1, *Ekonomijski rukopisi 1857/58*, dio 1, str. 201: »Treba promisliti da se nove proizvodne snage i odnosi proizvodnje ne razvijaju iz ničega, niti iz zraka, niti iz krila ideje koja samu sebe postavlja, nego unutar i suprotno spram predležnog razvoja produkcije i predajnih tradicionalnih odnosa vlasništva. Ako u dovršenom građanskom sustavu svaki ekonomijski odnos pretpostavlja drugi u građansko-ekonomijskom obliku, pa je tako svako postavljeno ujedno pretpostavka, tako je to slučaj sa svakim organskim sustavom. Sam taj organski sustav kao totalitet ima svoje pretpostavke; njegov razvoj u totalitet sastoji se upravo u tome da sebi podređuje sve elemente društva ili da iz njega stvara organe koji mu još nedostaju. Tako on historijski biva totalitetom. Bivanje tog totaliteta sačinjava moment njegovog procesa, njegovog razvoja.«

Riječ je očevitno o konkretizaciji trećeg odjeljka *Filozofije prirode* pod naslovom »Organska fizika«, §§ 336–376, posebno §§ 338, 339 Hegelove *Enciklopedije filozofijskih znanosti* (1830) (usp. novo izdanje F. Nicolina i O. Pöggelera trećeg izdanja *Enciklopedije...*, Hamburg, 1959).

Usporedi, nadalje, o dedukciji organskog iz trećeg odsjeka, druge epohe, IV točke rješenja Schellingovog *Sustava transcendentnog idealizma* (1800), kao i njegova predavanja *O metodi akademskog studija* (1803) što su znatno utjecala dijelom, prvo, na Marxovu misao o »organskom jedinstvu« a, drugo, na misao i organizaciju (model strukture i duh univerziteta) Wilhelma v. Humboldta, misaonog začetnika njemačkih univerziteta.

Poznat je Marxov prezir spram onih koji hoće »stajalište korisnosti« nadrediti znanostima, kao i spram onih koji znanju i znanosti podmeću druge motive nego što je istina sama (usp. K. Marx, *Teorije o višku vrijednosti*, MEW 26.2, str. 112).

Drugačiji je tip znanosti specijalistički, onaj tip koji bismo mogli nazvati konzervativnim, koji misli da znanost treba onako postaviti kako je to još vidio klasični idealizam čiji su predstavnici zapravo bili na djelu prilikom reforme na Humboldtovom univerzitetu. Taj, i drugi tipovi, modeli, isprepliću se i u današnjem faktičkom stanju. Postaje jasno, od početka dvadesetih godina, da se univerzitet pretvara u profesionalnu stručnu školu; generacije s politehničkih škola još postoje. Labava i nepromišljena, vanjska norma o jedinstvu znanstvenog i nastavnog rada, kao što se pokazalo, ide najčešće na štetu znanstvenog rada. Primat u sjedinjavanju znanosti i nastave vidi se pretežno u društveno-političkoj reformi univerziteta, iako se deklarira da proizvodne snage, u posljednjoj instanci, determiniraju produkcijske odnose, među njima paradigmatički: znanosti. Nikakva fraza o uzajamnom djelovanju ovdje ne pomaže.

Reforma usmjerenog obrazovanja i kod nas ide upravo po liniji pretvaranja sveučilišta tj. jedne sveukupne visoke škole u profesionalnu školu koja će spremati kadrove pojedine struke, naravno, sa znanstvenim aparatom, koji neće biti samo opsluživači onoga što im je zadato nego će se ujedno truditi da zadatak što bolje izvrše jer su se i znanstveno okušali. Druga tendencija, od koje se u nas odstupalo, jest da se znanstveni, istraživački poziv odijeli od cjeline univerziteta, na primjer, stvaranjem jakih znanstvenih instituta koji više nemaju posla s nastavom. Napuštajući tu koncepciju, u univerzitet smo uvukli još niži obrazovni nivo, stručne škole itd, misleći da će one dobiti na taj način nešto od univerziteta, a pokazalo se da se univerzitet srozao na njihovu razinu. To su problemi koje bi svakako trebalo imati u vidu. Dalje, danas više nitko ozbiljno ne pomišlja da bi kakva filozofija prirode bila ona disciplina koja bi prirodne znanosti okupila u njihovom poslu. Sve to kompenzira, na primjer, kibernetika i to prema urgentnim potrebama, ili barem takvima za koje se drži da su urgentne. Koja bi to disciplina bila na humano-socijalno-historijskom planu? Nema takve discipline. Postoji jedna jedina mogućnost da se ta oblast kako-tako kontrolira u ovim uvjetima u interdisciplinarnom radu. Ostalo je samo nostalgija za prošlim u čvrstom obranaškom držanju postojećih fakultetskih struktura. Mi se još uvijek lomimo oko Humboldtove koncepcije zaboravljajući da je vrijeme razvoja znanosti išlo protiv Humboldtove ideje univerziteta i to ne zato što ona ne bi bila dobra nego zato što joj realnost ne odgovara. Ako bi se netko htio nadovezati na tu ideju univerziteta, onda bi je morao, kroz cjelovitu Marxovu misao, gdje se na ključnim točkama, kako je prije rečeno, pojavljuje ideja organskog jedinstva znanosti, preraditi. Ali mi takvih radova zasad nemamo. Imamo, međutim, koncepciju znanosti kao općeg rada (Marx) koja je kritička recepcija i pokušaj realizacije Hegelovog apsolutnog pojma i njegovog rada. Odatle bi trebalo u interdisciplinarnom (marksističkom) studiju na jednom centru pokušati, da parafraziramo Lenjina, bar s jednim društvom marksističkih prijatelja Hegelove dijalektike, koji bi gajili početke povijesnog mišljenja, drugačijeg od metafizičkog, i pripremali drugačiji povijesni sklop u okvirima svijeta rada.

U odsutnosti organskog jedinstva znanosti, razmotrimo još jedanput današnju situaciju. Trend razvoja znanosti pokazuje raskorak u specijalnim i specijalističkim istraživanjima. Kao nova okosnica univerzitetskog rada stihijno se javlja neodređena reakcija da sami procesi nastave, učenja, usvajanja i prenošenja, zapravo fikcionalistički fiksirano znanje, kako-tako nadomjestite izgubljeni integritet. Nažalost, moramo konstatirati da su naši

fakulteti iz oblasti humano-socijalno-historijskih znanosti sami sobom, bez ikakvog vanjskog pritiska, već postali nastavne ustanove, škole određenog stupnja usmjerenog obrazovanja.⁵ Politika obrazovanja i zakonodavstvo vezano uz nju samo naknadno legitimiraju i potpomažu prethodnu praksu sveučilišta i »njegovih« fakulteta.

Da li su to još uopće fakulteti, posebno je pitanje. Dakako, oni se deklarativno takvima očituju, »poštuju« formalnu proceduru u izboru nastavnika i nastavnog osoblja, iz financijskih razloga formalno respektiraju jedinstvo nastave i istraživanja. Istraživački rad se od fakulteta do fakulteta, na različitim kolosjecima i sa minimalnim sredstvima kompenzira organizacijom različitih zavoda, tzv. višim nastavnim radom (postdiplomski studiji), timskim radom, koji se po sasvim drugoj liniji verificira od individualnog rada, ili se pak znanstveni rad osamostaljuje, od nastavnika se ne traži da istraživanja budu uključena u redovnu nastavu, jer je u takvim institucijama nastavni proces zapravo sasvim sporedan. U takvoj situaciji samozvanci, minorni, ali prodorni tipovi formiraju i vode fakultete koji se izoliraju a nastava postaje pitanje nadležnosti fakulteta na osnovi kvazipotrebni profila stručnjaka, dok sasvim otpada pitanje ima li sve to karakter promišljene cjeline kojim će se fakultet opravdati, a navodne društvene potrebe fiksirati⁶. Iz cjeline društva u razvoju ne dolaze nikakvi konkretniji signali i upute, a takvih nema ni kao odjeka demokratskim putem, dogovorno iskazanih uputa u pojedinim regijama (na primjer, ekonomski i politički sistem odozdo do vrha). Jednostavni primjeri to pokazuju. Od samoga osnutka Fakulteta političkih nauka traje diskusija o nastavnom planu i programu i, s tim u vezi, o načelima kadrovske politike. Ona je danas rezultirala u kvazikompromisu nekoliko jednostavnih, apstraktnih programa, dok je ozbiljna diskusija skinuta s dnevnog reda.

Ono što Filozofski fakultet kao posebnu instituciju još uopće drži skupa jest jedna glomazna kvaziorganizacija, a »logika« nužne razdiobe već je na djelu. Međutim, važnije bi bilo da se razmotre, iz znanstvenih i stručnih razloga, moguće i potrebne veze i povezivanja, a ne da se razdioba vrši iz vanjskih motiva tematske sličnosti, kako se ne bi opet, možda i uskoro, pojavile neke nove integracijske tendencije. Kakav je međusobni odnos znanosti na spomenutom fakultetu? U kakvom su odnosu, na primjer, sociološki istraživanja s etnologijom, klasičnom filologijom, romanskom, germanskom, slavenskom filologijom? Kakva su povezivanja na djelu u filozofiji sa socijalnim i historijskim znanostima, sa filologijom, fundamentalnim prirodnim znanostima i pojedinim tematskim oblastima tehnike i biotehnike, s naukama različitih tehnoloških institucija? Postoji li dublja veza psihologije s povijesnim i humanim znanostima uopće, da ne govorimo o mogućoj organizaciji, nastavi i istraživačkom radu graničnih područja psihologije i medicine?

⁵ Iako se i u zakonskim aktima još nailazi na termine kao što su profesor i student, za razliku od nastavnika i učenika, činjenica je da su te riječi izgubile svoje značenje i funkciju. Studij je samo ime za grupu učenika u određenom stupnju složenosti obrazovnog procesa. Razlika između učenika i studenta više ne postoji, a personalna komunikacija između profesora i studenata više se ni ne spominje. Uostalom, i visoko ime učitelja i pravog učenika nije više pitanje.

⁶ Pri inventiranju problema nismo govorili o ekonomskim teškoćama, o broju studenata koji je prerastao naše mogućnosti, o broju nastavnika koji je velik, ali nedovoljno iskorišten. I ovi problemi, dakako, spadaju u načelnu diskusiju o univerzitetu.

A pedagogija? Ona se osamostalila i sad se želi, različitim putevima, institucionalno ojačati.

Svi se ti procesi na univerzitetu zbivaju bez promišljenih stavova u odnosu na cjelinu sveučilišta koje samo (rektorat), uz neke manje-više marginalne funkcije, ima reprezentativni karakter, a ne toliko radni. Prijedlozi o povezivanju i razdvajanju donose se ad hoc, nepromišljeni su, kaotični, raznovrsni, pluralitetni, poduzeti ponegdje iz financijskih a ponegdje iz tobožnjih tematskih cjelina, ne poštujući pritom aspektualno-metodološki karakter razlike među znanostima.

Međutim, mora se konstatirati da se tendencija povezivanja i racionaliziranja starijih institucija na sveučilištu pokazuje kao urgentna potreba⁷: sve je na dnevnom redu, sve je to svagda prezentno, bilo je nešto diskusija s malo rezultata, jer se i tu javljaju »furije privatnog interesa«.

S jedne strane, postoje tendencije znanosti spram najstrože specijalizacije; s druge strane, borba za održanje postojećeg stanja institucijskih struktura; s treće strane, nostalgija za općim obrazovanjem i za jednom znanošću koje više nema, a koja bi svekolike znanosti povezivala, ukoliko ne računamo da moderne znanosti u svijetu zadovoljavaju svoje potrebe integriranja kibernetikom kad je ona svjesna da je u službi jednog manje-više neprotuslovnog, ali partikularnog subjekta, tj. radnog društva.

Pitanje je kako je moguće postići »organsko jedinstvo« znanosti iz oblasti humano-socijalno-historijskih znanosti, a ujedno respektirati nezaustavljivi trend specijaliziranja i osamostaljivanja istraživanja. Da li se to uopće može organizacijski osigurati i kako? Da li je organizacija za to podobna ili nije? Ona je svakako neizbježan preduvjet, neophodni put ne samo za institucije, nego i za kvalitet i personalnost profesora i asistenata, znanstvenih i nastavnih kadrova i studenata, stručnjaka različitih razina. Ako je dobro zadovoljen taj preduvjet, postavljaju se tek ozbiljna pitanja univerziteta kao još uvijek uske paradigme proizvodnih snaga s tendencijom proširenja na svijet rada.

Zajednica slobodnih ljudi, slobodnih proizvođača, sastavni je dio tih ozbiljnih pitanja, tako da sveučilište prestaje biti kolektivni agregat i timsko povezivanje individuuma, a oblikovanje individuuma u personalnosti sastavni je dio uzajamnog djelovanja sveučilišta i svih regija svijeta rada. Uostalom, zar nije toliko puta deklarirano da je sveučilište dio udruženog rada?

Što mi zapravo hoćemo kad je riječ o preliminarnom organizacijskom pitanju? Hoćemo li mi uopće univerzitet ili jedan školski agregat, anoniman ili pak sa samovoljnim imenom neke osnovne ili složene organizacije udruženog rada? Hoćemo li manje-više funkcionalno trajanje takvog agregata ili život univerziteta? To nije samo naše pitanje, nego pitanje svih univerziteta u tehničkom svijetu rada. U tom svijetu se, mimo svih tehničkih zahvata, integracija i dezintegracija, premještanja i nepremještanja, strukturiranja po međusobno posve stranim kriterijima, postavlja pitanje smisla i svrhe svih tih zahvata, ako tehničko postavljanje nije već zauvijek zatvorilo mogućnost tih pitanja. Što se u faktičkom stanju može i mora poduzeti za gotovo zaboravljeno pitanje smisla i svrhe univerziteta? Odakle valja početi da bi se

⁷ Diskusija o stabilizaciji univerziteta u tom smislu je prilog i dio Dugoročnog programa ekonomske stabilizacije koja nije samo problem privredivanja. Stabilizacija je, prije svega, duh i kompletni napor egzistencije čovjeka.

univerzitet mogao pretvoriti u mjesto obrata u svijetu rada? Jedino moguće mjesto je oblast humano-socijalno-historijskih znanosti, ako ostale znanosti ne samo da nisu otporne, nego promoviraju tehnički svijet i pomalo puštaju svoje filijacije u spomenutu oblast.⁸

Mislimo da je stanje u našim humano-socijalno-historijskim znanostima, uslijed rascjepkanosti, i ne samo zbog nje, veoma loše, i da su ove znanosti – kako stvari stoje – prije spremne prihvatiti zahtjeve, pod raznim ideološkim krinkama, opće tendencije tehnifikacije svijeta rada, nego da rade na njegovom obratu.

Ipak, nema mjesta beznađu i nešto valja prirediti, poduzeti.

Osnovni rezultat Marxovog djela nije ni filozofija, ni sociologija. Refilozofikacija Marxove misli ne može ništa uraditi na obratu svijeta rada. To može samo njezina realizacija, mundijalizacija. Resociologizacija Marxove misli perenira društvenu zbilju nadređenu ljudima, ne toliko na riječima, koliko na djelu, u sociološkim istraživanjima, i ne da se pomiriti s revolucioniranjem društvenih odnosa u međuljudske odnose, tj. u društvu slobodnih ljudi. Još u *Pariškim rukopisima* (1844) Marx naglašeno zahtijeva da se društvo ne uzme kao nešto nadređeno ljudima koji su mu podređeni. I jedno i drugo, naravno, ne znači da treba naprosto, nedijalektički ukinuti filozofiju i sociologiju. Studij filozofije i sociologije je potreban, neophodan, baš kad je riječ o njihovom ukidanju. Jer, kod Marxa, kao i Hegela, ukidanje (*Aufhebung*) znači *tollere, conservare, elevare*. Filozofiju i sociologiju treba ukinuti u došadašnjem obliku, sačuvati njezinu materiju i dići je na viši stupanj osvjetovljenja.

⁸ Tu se javlja problematika sveučilišne katedre za marksizam i teoriju i praksu socijalističkog samoupravljanja i njenog djelovanja na svim fakultetima osim izričito humano-socijalno-historijskih. Nedavno smo prisustvovali jednom sastanku gdje su 34 nastavnika i 12 asistenata iz Osnova marksizma i Teorije i prakse socijalističkog samoupravljanja diskutirali o svojoj problematici i još tražili mjesto za 25 novih članova katedre, a rezultat svih tih »nastojanja« jest da imamo takve neugledne predstavnike na pojedinim fakultetima da se oni osjećaju strano, pa ih i sredina, na primjer, pojedini tehnički i biotehnički fakulteti, tako prima. Tu je marksizam tek zakonom propisani nužni zahtjev koji valja zadovoljiti, ali s kojim treba imati što manje posla. Da bi svoj deplasman nekako korigirali, nastavnici takvih, a i nekih humanističkih fakulteta, nastoje svoje programe »konkretizirati«, približiti, utrpiti u programe fakulteta na kojima su zapravo trpljeni, pri čemu dolazi do izražaja problematičnost takvog marksizma itd. u okviru pojedinih fakulteta, a u tom je prilagodavanju, asimilaciji, propuštena važna odgojna funkcija.

Nije potrebno naglašavati na što se pri takvim postupcima srozao jedan od temeljnih zadataka univerziteta, naime, da ispunjava odgojnu funkciju, da bude opće obrazovanje. Pred dezorijentacionim prilikama na pojedinim fakultetima povlači se »primjereni i prilagođeni marksizam« kvaziargumentacijom da je znanost među znanostima, nauka među naukama, disciplina među disciplinama na nekom određenom znanstvenom području. Nepromišljeni marksizam (a kakav je to marksizam?) trebalo bi tako da bude blizak i srodan jednom tehničkom području, biotehničkom području, da bude marksizam koji »se vrlo dobro snašao na tom području«.

U situaciji rascjepkanosti i pluraliteta specijalnih znanosti, što je normalni i imanentni tok razvoja znanosti kako smo ga naslijedili od starih društvenih odnosa, što »nastavnici marksizma« mogu drugo biti nego invalidi, a njihovi programi mješavine koje se sastoje iz malo filozofije disciplinarno shvaćene, malo političke ekonomije, malo sociologije, malo politologije i slično. Već prema individualnom talentu moglo bi se, eventualno, izvući nešto više. Da li nam je to potrebno ili nije, je li uopće definirana uloga nastavnika i njihovih programa, jesu li to nekakvi propovjednici s glasom vapijućeg u pustinji, ili obični popovi, dok se njihovi stručni i visokoobrazovani kolege bave ozbiljnim poslom? Zar se marksizam, povremeno ili revnosno, srozao na »duhovne vježbe«?

I taj zadatak se može rješavati samo u okviru sredenog, cjelovitog razmatranja svih humano-socijalno-historijskih znanosti.

Osnovni rezultat golemog Marxovog djela, koje do danas nije još kritičko-interpretativno posredovano, osim na nekim jasno uočljivim i marginalnim dijelovima, posvećen je problematici političke ekonomije kako ju je vidio – kao anatomiju građanskog društva. Ne bi se trebalo zavaravati i zaboraviti da i mi dobrim dijelom još živimo u tom društvu. Neke momente građanskog društva smo zamijenili elementima socijalizma, ali krupni, golemi madeži staroga društva djeluju i danas. S promjenama političkog i pravnog karaktera nismo promijenili i način proizvodnje, usprkos parolama i priželjkivanjima. Prema tome, Marx je za nas, po tom svom glavnom poslu, više nego aktualan, da bi se uopće etablirao svijet rada, a kamoli izvršio obrat u njemu u drugačiji povijesni sklop. S tog aspekta pitanje je kakav je odgovarajući rezultat u političkoj ekonomiji i njezinoj kritici došao s ovoga sveučilišta ili bilo kojeg drugog u Jugoslaviji. Može se govoriti o katastrofalnom nivou političke ekonomije.

Historijski materijalizam još nije shvaćen kao kritika ekonomskih formacija društva, a kamoli kao priprema asocijacije slobodnih proizvođača već ili kao filozofija historije ili kao opća metodologija historijskih znanosti.

Put do scijentifikacije znanstvene povijesti kao egzistencije, a prakse svijeta rada kao esencije, nije još shvaćen ni u našim marksističkim studijama, a kamoli kao najurgentniji zadatak u samoj zbilji.

Predlažemo da se, kao preliminarna solucija, poduzme organizacija jednog sveučilišnog centra za humano-socijalno-historijske znanosti (marksističke studije), da se, prema znanostima, formiraju instituti centra, da se pojača skrb i koncentracija odgovarajućih kadrova i da se oni ekipiraju.

Tri su fundamentalne zadaće univerzitetskog obrazovanja. Prvo, zadaća izobrazbe znanstveno i naučno pripremljenih stručnjaka svih društveno potrebnih profila i stupnjeva. To je tzv. profesionalno i stručno obrazovanje. Prema mnogim autorima, njime je već završen posao univerziteta. Vrlo ozbiljni mislioci, i to već od početka ovoga stoljeća, smatraju da univerzitet treba da napusti svoj emfatički naziv i poziv i postane znanstveno fundirana, profesionalna, stručna škola višeg tipa. Spomenut ćemo jednog vrlo značajnog mislioca 20. stoljeća, Maxa Schelera, koji je u svom spisu posvećenom univerzitetu i narodnom sveučilištu, konstatirao da su stari univerziteti svoje odigrali, a da se znanstveni rad povlači u različite institute, dok se opće obrazovanje, vrhunska znanost, treba odvijati u ustanovama po uzoru na Collège de France. Doista je ozbiljno pitanje kako zakonski fiksirati zadatke narodnih univerziteta koji životare kao privjesci drugih ustanova, a nekad su doista bili važni momenti općeg narodnog obrazovanja srednjeg dometa. Moramo se ozbiljno upitati: Zar je na razini univerziteta opće obrazovanje postalo nešto neproblematično? Zar je tu sve samo usmjereno obrazovanje određenog stupnja? I u takvom usmjerenom obrazovanju postoji potreba za tzv. teorijama srednjeg dometa u ekonomiji, sociologiji, politologiji i sl. Ako se ne možemo, već po definiciji, složiti s položajem univerziteta u socijalizmu, čini se da u svijesti sudionika implicite dominira koncepcija usmjerenog obrazovanja nekako, ali vrlo fragilno, vezana uz istraživanje, rascjepkanost struka i predmetna nastava po uzoru na srednje usmjereno obrazovanje. Zar s obzirom na univerzitet Scheler nije imao pravo? Sad se i ne treba čuditi da se marksizam doživljava kao strano tijelo, bez obzira na kvalitet nastave u predmetima koji su u vezi s marksizmom i koji moraju kompenzirati sve ono iz općeg obrazovanja što nigdje drugdje nije učinjeno.

Druga fundamentalna zadaća univerzitetskog obrazovanja je kooperativno jedinstvo istraživanja, dakako, uz individualne napore kao pretpostavke tog procesa u velikim pogonskim organizacijama u kojima se obavljaju dominantne specijalizacije. Interdisciplinarna istraživačka suradnja kao pogon i organizacija rada je *conditio sine qua non* ispunjenja jednog konstituenta socijalističkog sveučilišta.

Treća fundamentalna zadaća univerzitetskog obrazovanja sastoji se u racionalizaciji i povezivanju znanstvenih i naučnih oblasti za koje postoje elementarne potrebe, ali je iniciranje neophodno i dobrodošlo i to uz sve moguće konkretne interventne preinake, alternative, solucije i modifikacije. Ukratko, zadaća je dana da se poveže ono što spada skupa, a razdvoji ono što skupa ne spada, naravno, uz ograđivanje od subjektivnih predodžbi i ambicija, samovolje i preferiranja da se s nekima nađemo u društvu, a da druge izbjegnemo.

Riječ je o zadatku reintegracije specijalnih znanosti u oblasti humano-socijalno-historijskih znanosti, o kooperaciji različitih disciplinarnih područja, o uzajamnom pojmovnom i metodski osiguranom razumijevanju među disciplinama, disciplinarnim područjima znanosti i razvijanju obuhvatnih koncepcija. Da je takav rad moguć samo kao suvislo dogovaranje bez pritiska izvana i iznutra, posve je evidentno. Da je takav rad moguć samo u vidu selektivne koncentracije snaga, a ne guranja institucija u nekakve cjeline, i to je isto tako jasno. Riječ je prije svega o apeliranju na osobu nastavnika, a ne o jednoj iznimnoj, gotovo stvoriteljskoj tehničkoj pameti koja sve to bolje zna. Reintegracija na području specijalnih znanosti, to je zadatak pred kojim stojimo. Imamo podatke s američkih i njemačkih univerziteta; nedavno smo vidjeli jedan program gdje se upravo traži da se u rad univerziteta, prilikom izbora nastavnika, jasno i najopsežnije izkaže smisao za teoriju. Što znači ovo davanje značenja teoriji? To znači da je dosadašnji trend specijalističkog istraživanja nekoristan i onima koji su ga zdušno pozdravljali u okviru jedne ekonomije koja je, na kraju krajeva, ipak vezana uz privatni interes, ma koliko on bio društveno, tj. državno modificiran. Ako ova reintegracija specijalističkih znanosti u nas ne uspije, imat ćemo i dalje samostalno, parcijalno, ni od koga promišljeno, ali iz različitih vanznanstvenih motiva rada dobro fundirano, skolastički sterilno i prazno, verbalistički dogmatsko, formalističko gledanje na funkcioniranje i organizaciju znanstvenog rada. Ono što se naziva »planiranjem« daleko je od planiranja znanstvenog rada u tim oblastima.

Značenje teorije, prema tome, jest fundamentalni, sintetički projekt koji omogućuje posao specijalističkih istraživanja u pojedinim oblastima znanosti i na univerzitetu uopće. To, dakako, nije teorija u klasičnom smislu riječi, nego za Novi vijek mjerodavna tehnološka bit znanosti kao istraživanja. Nije to kasni, ponovljeni zahtjev za filozofijski univerzalnom teorijom koja bi obuhvatila i sebi subordinirala specijalne znanosti, metode i rezultate istraživanja. Takve kraljice znanosti više nema što, dakako, ne znači da se filozofija sama pretvorila u jednu od znanosti, da je u najboljem slučaju postala znanost pokraj drugih znanosti koje sve nose opisani novovjekovni karakter. Ima, doduše, tzv. znanstvene filozofije pozitivizma i neopozitivizma, koja se preporuča kao posao ravan posebnim znanostima. Međutim, to nije ni filozofija ni znanost, nego scijentizam, tj. znanost i filozofija na krivom mjestu, s još vidljivim tragovima onoga protiv čega se najviše bori, metafizike.

Isto se tako moramo čuvati da u odgojno-obrazovnom aspektu srozamo filozofiju na nekakav, još k tome oficijelni, nazor na svijet, skrpljen iz općih mjesta specijalnih znanosti, primitivne, laicizirane teologije i politički deklariranih stavova. Takva neukusna smjesa danas se često baš kod marksista pojavljuje kao »ideologija«, dok Marxov kritički pojam ideologije, zbog »nepraktičnosti«, tone u zaborav.

Riječ je, dakle, o koordiniranom naporu znanosti, njihovih disciplina, nauka i stručnih područja, oko organskog jedinstva u Marxovu duhu. U tu svrhu neposredno se nameće misao o jednom centru humano-socijalno-historijskih znanosti.⁹

Bila bi to jedna složena ili osnovna organizacija udruženog rada, ali dobrovoljno, izborna, slobodno udruživanje u kojem bi, pod pretpostavkom inovacionog talenta i visoke personalnosti, svoje znanstveno-istraživačko i nastavno-obrazovno-odgojno mjesto našle u obliku instituta pojedine smislene i suvislo povezane znanosti. One su se dosad razvijale s mnogo nepotrebnih lutanja, u ustanovama kojih tradicionalna struktura i strukturna orijentacija nisu osiguravale i stimulirale brži, svestraniji, rezultatima bogatiji, društveno-zajednički i personalno efektivniji razvoj znanosti.

Nije, dakle, riječ o posve novoj, dodatnoj instituciji, nego prije svega o *selektivnoj koncentraciji* već postojećih i potencijalnih snaga nastave i znanosti s dosadašnjih fakulteta i van njih, a nadasve u mlađim, perspektivnim kadrovima koji se, zbog tradicionalnih okvira, nisu našli na svom mjestu. Osim kadrova s tradicionalnih humano-socijalno-historijskih fakulteta, vodeći računa o jedinstvu odgoja, obrazovanja i nastave, morali bi u okviru centra naći svoje mjesto i postojeći Institut za socijalna istraživanja, dijelovi Centra za povijesne znanosti i sveučilišna katedra za marksističko obrazovanje.

Nećemo ovdje ulaziti u nastavni plan i program, kadrovsku politiku, režim studija pojedinih instituta kao dijelova centra, pa ni u pitanja financiranja¹⁰, ali ćemo naglasiti ideju interdisciplinarnih tematskih projekata i

⁹ Razrada modela takvoga centra traži njegovu institutsku strukturu. U njemu bi se morao naći institut za filozofiju s dijelom centra za povijesne znanosti, institut za sociologiju s institutom za socijalna istraživanja, institut za pravne znanosti (a ne nauke ili jurisprudenciju – distinkcija pravnih znanosti i pravnih nauka vrlo je važna), institut za ekonomijsku znanost, a ne nauke (pod ekonomijskom znanošću razumijemo ekonomijsku teoriju i metodologiju), institut za historijske znanosti s historijom umjetnosti i dijelom centra za povijesne znanosti, institut za politologiju (koja je još uvijek in statu nascendi pa se političke znanosti i discipline moraju naći u mediju bez metodoloških konfuzija, koje još uvijek karakteriziraju aktualno stanje Fakulteta političkih nauka, usp. V. S., *Prijedlog organizacije Fakulteta političkih nauka*, ZOON POLITIKON, br.1/1977–78, str. 57–84), institut za političku ekonomiju (po prirodi same stvari politička ekonomija se nije trebala nikada nalaziti, osim servisno, na faktički koncipiranom Ekonomskom fakultetu), institut za klasičnu filologiju (koji je pretpostavka čitavog niza fundamentalnih disciplina za znanosti o čovjeku, društvu i povijesti kao preduvjet istraživanja osnova zapadnjačke civilizacije kojoj marksizam evidentno pripada), sveučilišna katedra za marksizam i suvremeni socijalizam, a ne marksizam i teoriju i praksu socijalističkog samoupravljanja (katedra koja je brojna mogla bi naći svoje mjesto u okviru centra s tim da ojača, da bude istaknuto sveučilišna, da ima svoju posebnu problematiku, dobro pripremljenu u centru, a ne samo da na pojedinim fakultetima obavlja servisnu djelatnost).

Centar bi po potrebi ulazio samoupravnim dogovorima sa svim fakultetima sveučilišta, a posebno s fakultetom za humane, filologijske i pedagoške znanosti, u najuži kontakt.

¹⁰ Dok su tehničke i biotehničke nauke vezane (i financijski) uz »carstvo nužnosti«, uz industriju i poljoprivredu, zdravstvene kao i vojne uz fondove čitavog pučanstva, humano-socijalno-historijske znanosti (pod istim uvjetima, dijelom uz materijalnu proizvodnju, dijelom uz uslužne djelatnosti) uz SIZ-ovske fondove, društvene fondove, kao i sveučilišna katedra za marksizam – dotle je sva djelatnost u »carstvu slobode« (financirana iz različitih izvora) u

odgovarajućih postdiplomskih studija kao primarni zadatak centra. Napominjemo još jedanput da udruživanje rada i sredstava u takvoj ustanovi mora biti svjesno, promišljeno i slobodno, bez pritisaka na postojeće kolektive, jer se to protivi duhu takve ustanove. Izborni postupak mora se odvijati isključivo po zakonskim propisima i općepriзнatim sveučilišnim normama, imati posebnu matičnu komisiju, više respektirati općeobrazovnu funkciju i znanstveni kriterij u smislu jedne duhovne sinteze, sintetički smisao u pro-radi stručnih i specijalno-istraživačkih rezultata. Dakako, moraju se poštovati moralno-politički normativi koji važe u drugim znanstveno-nastavnim organizacijama.¹¹

Nastojali smo da pokažemo što je, u razdoblju u kojem živimo – a u kojem je disperzija i centrifugalna tendencija znanstvenog institucionaliziranja dominantna – zadatak povezivanja, ne naprosto mehaničkog agregiranja, nego selektivne kooperacije snaga. S obzirom na stanje u našim humano-socijalno-historijskim znanostima, potrebna je maksimalna koncentracija snaga i sredstava zbog same znanosti. U institucijama kakve sad imamo dolazi do nužnog stvaranja posebnih institucijskih interesa, pa i privatnih interesa, koji idu na štetu pravoga rada. U općem stanju univerziteta danas, centar o kojem smo govorili traži pogodnu okolinu raznorodnih institucija, odgovarajuće procese integracije među njima i razdvajanje onoga što ne spada skupa, fakultete s raznovrsnim znanstveno-nastavnim funkcijama i odgojnim zadacima, među kojima je djelovanje centra uopće moguće, kao što je centar sam toj svojoj prirodnoj okolini neophodno potreban.

* *
*

»Organsko jedinstvo« znanosti kao općeg rada, istraživanje predmetno modificiranih fenomena s obzirom na pravu bit i svagdašnji pričin, nastava kao obrada primaoca znanja od učitelja koji se javno priznaje i očituje kao takav (profesor) obrazujući, oblikujući i odgajajući radnika za javnu, zajedničku i osobnu, personalnu ulogu – bilo bi tako u punoj svojoj funkciji pripremljeno jednim središtem (centrom) kao »malim sveučilištem«, »univerzitetom budućnosti u nastajanju« u inače disperzivnom i centrifugalnom »svijetu« znanosti i nauka derivativno i prospektivno povezanom sa svijetom rada s kojim se, naposljetku, ima identificirati.

razvoju socijalizma još uvijek odricanje radi uspostavljanja smisla cjelokupnog kretanja produkcije. Odatle za znanstvenu djelatnost u »carstvu slobode« važi da znanosti u njemu uspijevaju naročito kada se smire ili ubrzano rješavaju društvena protuslovlja.

¹¹ Stanovitu opasnost za znanstveno-sintetički i odgojni rad centra predstavlja teza, na koju smo gotovo općenito nasjeli, naime, politički inspirirana formula o pluralizmu marksizama u nizu njegovih verzija koja se brani svakojakim »argumentima«, a katkad je izraz samovolje ili prosječne, ali arogantne pameti. Marksizam, kao ime za koherentnu i konzekventnu Marxovu misao u svestranom razvijanju, inovacijama i aplikacijama, ima svoj kvalitativni kontinuitet, dijalektiku i, kao sve bitno, svoj obrat, ali nema podvrste po geografsko-državnom kriteriju klasifikacija ili po nacionalnom području rada. Samo historija revizionizma Marxove misli poznaje sovjetski, zapadnoevropski, američki, azijski, jugoslavenski i sl. »marksizme«. U borbi protiv krutog, ovdje zaista ideološkog centralizma i odgovarajuće prakse nisu se rodili različiti marksizmi, nego se marksizam pomalo čistio od njemu stranih vulgarizacija i drugih nameta koji posebnu političku praksu dižu na rang posebne misli. Uostalom, bilo je vremenâ kad je taktika pojela strategiju. Jedan centar za marksističke studije ne bi smio sebi dozvoliti da bude sluškinja dnevne politike. Jedini kriterij centra mora biti približavanje istini. A istina je, baš kao istina, najveća praktička snaga.

V.

IZGLEDI

Filozofijsko ustrojstvo Marxove misli

Kraj (dovršavanje) filozofije, nakon njezinog apsolutnog postavljanja u sistem apsolutnog pojma, nije u njezinom rastvaranju u faktičkim posebnim znanostima, uz nekakvo gnoseologijsko, logičko-metodologijsko i epistemologijsko njihovo »osiguranje« (kao npr. u Engelsa, *Dijalektika prirode*, *Anti-Dühring*, *L. Feuerbach i ishod njemačke klasične filozofije*), kao njezinim nasljednicima, baštinicima – nego u njezinom ozbiljenju u praksi rada kao znanstvenoj povijesti (nakon odstranjenja relativno autonomne ekonomijske sfere, prevladavanja odnosa među ljudima u procesu proizvodnje koji su postali okovi za razvoj proizvodnih snaga): Marx je mislilac oslobođenja proizvodnih snaga rada. Znanost o kojoj je riječ (znanstvena povijest) jest paradigmatički oblik oslobođenih proizvodnih snaga [nakon »realnog« ukiđanja antagonističkog oblika odnosa u proizvodnji koji prikriva društveni karakter proizvodnje i time »društvo« u postvarenom obliku odvaja, izdvaja iz cjelovitog načina proizvodnje (u obliku države, osamostaljene društvene strukture, prava, morala, religije, umjetnosti, filozofije, itd.)]. Nakon ukiđanja diobe rada – ne u smislu neizbježne specijalizacije (tehnologijski aspekt), nego u smislu temeljne (»ontologijske«) socijalno-klasno fiksirane razdvojenosti (»otudjenja«, »postvarenja«) jednostavnih elemenata rada: proizvodne djelatnosti, predmeta rada, sredstva za rad i proizvoda rada – oslobada se rad u totalnom smislu – s onu stranu podjele na duhovni i materijalni rad, kao znanstveni rad i rad znanosti, radna znanost. Tada se protuslovlje proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji kao motor dotadašnjeg historijskog razvoja zamijenjuje uzajamnim djelovanjem tzv. više djelatnosti, djelatnosti koja u sebi ima svoju svrhu, djelatnosti u »carstvu slobode«, i tzv. materijalne produkcije, koja je industrijsko-tehnički primijenjena, »eksperimentalna« znanost. Ovo uzajamno djelovanje unutar radne znanosti kao konkretna negativnost neprestane transformacije objekta i subjekta rada nasljednik je Hegelove spekulativne dijalektike apsolutnog pojma; njegov »realni« i realistični oblik = apsolutna znanost sama. Ne samo filozofija, u užem smislu, nego i umjetnost i religija tu su dijalektički ukinute i ujedno »realno« sačuvane, realizirane, uzdignute na višu razinu. Na mjesto apsolutne filozofije rada pojma – prema Marxovoj koncepciji-postulatu revolucionarnog ukiđanja zapreka za nesmetani razvoj proizvodnje – stupa misao-čin (jedinstvo do istovetnosti *theoria*, *praxis*, *poiesis*) tehno-logike rada. Nasuprot puke misli, transcendencije faktičkoga u filozofiji, sada stupa »realitet« tzv. života, ali ne u goloj pozitivističko-životnofilozofijskoj faktičnosti i suprotnosti spram puke misli (»spekulacije«) ili »duha«, nego u ukidanju transcendentnoga i u njegovoj »realizaciji« u

imanentnome. Suprotnosti i protuslovlja idealnoga i realnoga, esencijalnoga i egzistencijalnoga, vječnoga i vremenitoga, etc. ne likvidiraju se, nego se *dijalektički* (u smislu: *tollere, conservare, elevare*) ukidaju i »realiziraju« u imanenciji prakse rada kao znanstvene povijesti. *Praxis* (koja u sebi obuhvaća i *theoria* i *poiesis*, i to u novovjekovnom smislu utemeljenja svega što jest u radno-znanstvenom subjektu koji – nakon obuhvatna sistema apsoluta u Hegelovom smislu, u smislu apsolutne metafizike njemačkog idealizma – jest ujedno *supstancija*)* – jest istovetna s neprestano, stalno sebe nadmašujućom, i tek u tom nadmašivanju »zbijskom«, radnom transformacijom svega što jest, sve na višem stupnju s *načelnom* identifikacijom transformacije i njezina materijala (što označava pravi smisao identiteta humanizma-naturalizma u tehno-logičkom projektu realizacije svijeta kao učinka rada).**

Nasuprot stalnosti i stabilnosti »pravog svijeta« metafizike insistira se ovdje na promjenljivosti, prolaznosti, »povijesnosti«, transformabilnosti »ovostranog«, »zbijskog« svijeta (sume-sinteze-jedinosti učinaka, učinka), na njegovom nadmašivanju, intenzivno-ekstenzivnom rastu proizvodnje. Time se, međutim, ne likvidira moment stalnosti, »logičke« strukturalnosti radnog procesa: ova je sastavno-konstitutivni momenat vremenitosti baš konkretnoistraživački i načelno transparentno postupajuće, odvijajuće se radne znanosti, znanstvenog rada, kao iskona (načela) i vinovnika (uzroka) povijesti. Praksa rada koja sve dovodi u gibanje stabilizira se znanstvenom poviješću, znanošću stvarane i stvorene povijesti. Riječ je o znanosti u gore opisanom smislu »realno-realističkog« nasljednika apsolutne znanosti apsoluta: sad – tehno-logike koja je ujedno (tj. ukinutim raščlanjivanjem) tehno-ontologija i tehno-teologija, tehno-kozmiologija, tehno-antropologija. »Praksa rada« kao *bitni*, esencijalni karakter svih »praktičkih« bića-učinaka jest, egzistira, bivstvuje, vremenuje kao »znanstvena povijest«. Time se apsolutno: idealno-realno, esencijalno-egzistencijalno, potencijalno-aktualno, vremenski-vječno, itd. uspostavlja, oko bića među bićima (čemu plural?) etablira uniformi svijeta totalnog rada u horizontu beskonačne, predmetno-subjektivno, funkcionalno, načelno transparentne prakse.

Povijesna misao koja je omogućila rastvaranje i kritičku redukciju apsolutne spekulacije – što je smisao »realizacije« i time kompletiranja metafizike – sad se sama podređuje tako shvaćenoj praksi rada, a da ni za trenutak nije praksa sama povijesno stavljena u pitanje. Povijesno-epohalno mišljenje mora stoga, da bi odgovaralo svijetu rada tako da je podobno sagledati njegovu *bit*, staviti u pitanje povijesnu genezu filozofijskog (to znači: metafizičkog) horizonta prakse, kao i filozofijski horizont »realizacije« filozofije u praksi. Drugim riječima: »Praksa« kao *jedan od povijesno mogućih horizonata* bitka svega što jest s pripadnim mu *vremenom*, mora sama biti *povijesno propitana*, umjesto da se ostane pri tome da se iz nje samo objašnjava i tumači sve što povijesno nastaje i što je nastalo (i to tako da se time sprema, priređuje za neograničeno »prakticiranje«).

Povijesno propitati – to ne znači historicistički relativirati u »realno«-historiografijskom poslu i odgovarajućoj praksi (okolnim putem tako se samo učvršćuje »praksa«) – nego izložiti samu »praksu« jednokratnoj povijesnoj otvorenosti, epohalnom događaju, zgodi; to znači: faktičko i načelno

zbivanje svijeta rada prozrijeti iz *temelnog*, akciji i misli prethodećeg *projekta*, nabačaja, iz *biti* prakse, koja bit nije *ništa praktičko* pa je stoga previđena, nije ni mišljena pri prakticiranju svega kao praktičkoga (nihilizam).

Koliko se samo zbivanje prakse, sa svoje strane, *oslanja* na *povijesnu bit* svijeta rada, neuočljivu s njegova položaja – to je središnje i odlučujuće pitanje mišljenja danas. Kao *prethodni*, pripremni sklop pitanja za to odlučujuće pitanje o biti prakse rada *služi prepariranje* onto-teo-kozmo-antropološke strukture Marxove misli i njome postulirane »realizacije« metafizike u-sve-ujedno-sažimajućem, metafizičku artikulaciju anulirajućem identificiranju uniformnog svijeta rada.

* Usp. studiju »Supstancija-subjekt ili povijesni sklop«, ova knjiga, str. 227–232.

** Usp. MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 536.

Prebolijevanje filozofije i drugačija nakana povijesnog mišljenja

UVOD

Nije nam ovdje do sustavnog i detaljnog izlaganja sveze i razlike *filozofije* i onog, čini se, još neodređenog, da, logičko-metafizički neodredivog mišljenja koje se, s različitih strana i obzora, u slutnjama, naznakama, lutanjima i sustajanjima, najavljuje kao *povijesno mišljenje*.

Htjeli bismo, naprotiv, promišljajući *središnju misao* jednog metafizičkog mišljenja koje sebe shvaća kao prevladavanje filozofije, približiti sebi *nalog povijesnog mjesta – toponomiju* drugačijeg mišljenja koje se u toj središnjoj misli najavljuje i, kako nam se čini, ujedno odjavljuje.

U izreci, strogo spekulativnoj, o *prevladavanju filozofije* povijesno, a to sad znači svog *povijesnog* mjesta, ne mjesta u historiji, svjesno mišljenje već je na djelu. Pratiti ga na njegovom putu jedini je zahtjev ovog izlaganja.

Riječ je o *Marxovom mišljenju*.

Kad se na njega ograničujemo, činimo to iz razloga što je u njemu gotovo očevidan trenutak povijesne epohalnosti.

Marxova misao se na različitim putevima sabire u otkrivanju i naviještanju prakse rada kao znanstvene povijesti. Praksa rada za njega je *bit* povijesnog svijeta. Ovaj *jest tu, egzistira* – kad se ukine dioba rada = izvor otuđenja i postvarenja – kao znanstveno događanje, kao svjesna, planska, organizirana, providno jednostavna povijest. Da bismo se doista do time mišljenoga povijesno dovinuli valja prethodno promisliti filozofijsko ustrojstvo Marxove misli u *prekretanju* filozofijskog sistema u *sustavni značaj* svijeta, tj. metafizičko značenje njegove misli o ukidanju i ozbiljenju filozofije. Tek tada nam može postati radi nas samih bliža nakana povijesnog mišljenja koje je on sam svojom kritikom filozofije naslutio i opet zbiljskim potvrđivanjem iste izgubio iz vida.

I. MISAO PREKRETANJA

Marxovo prekretanje kao *misao*, dakle, sadržava *filozofijsko ustrojstvo* i njime je držano, ono se održava primjereno uvidu: filozofija se ne može ukinuti, a da se ne ozbilji; filozofija se ne može ozbiljiti, a da se ne ukine (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Dietz, Berlin, 1958, str. 384), te nije afilozofijska likvidacija filozofije, koja bi, da je poduzeta, samo svjedočila o lošoj filozofiji na djelu (usp. npr. stariji i noviji pozitivizam).

II. ZBILJA PREKRETANJA KAO PROCES REALIZACIJE FILOZOFIJE

No osim i preko toga, svagda u zajednici s time, u toj se prekretnoj misli *osvještava, pojmi i zna – biva zasebičnom – mogućnost i zbiljnost, realna mogućnost, da, nužnost* suvremenog zbivanja, »energičko načelo najbliže budućnosti«, »komunizam« kao »zbiljski momenat, nužan za najbliži povijesni razvoj« (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844*, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin, 1968, str. 546, kurziv: V. S.).

1. Određenje komunizma i dijalektika misli

Štoviše, iako »komunizam« nije za Marxa, »kao takav« – tj. u svojoj reaktivnosti spram »privatnog vlasništva« – »meta ljudskog razvoja« (ibid.), ukoliko sam komunizam kao zbivanje negacije negacije (»privatnog vlasništva«) u sebi bitno prolazi, analogno Hegelovoj ideji o sebi i za sebe¹: (1) svoju »neposrednost«, (2) svoju »refleksiju i posredovanje«, (3) svoju »povraćenosť u sebe sama i svoju razvijenu pri-sebnost (Bei-sich-sein)«² – samo što, za razliku od Hegela, Marx ne vidi subjekt čitavog kretanja u »misli« (Gedanke) kao stvari logike (=onto-teo-logike), pa, prema tome, ni u »pojmu o sebi i za sebe«, nego u »društvenom, to znači ljudskom čovjeku«,³ koji je nastao i iz svojeg drugobitka se u sebe vratio »pomoću svojeg rada«,⁴ dakle: »kao rezultat svojeg vlastitog rada«⁵.

2. Komunizam kao osebičnost i zasebičnost radom posredovanog čovjeka

Kao što za Hegela *Logika* nije tek jedna knjiga, ali ni samo »subjektivna« neka znanost o predmetu, nezavisnom od nje, nego sam samosvjesni, prisebni Logos *stvari* (misli, Gedanke) u njezinoj osebičnosti i zasebičnosti, pa je filozofija apsoluta njegovo znanje o samom sebi u elementu pojma, tako ni za Marxa »komunizam« nije samo jedan socijalni nauk (doktrina) nego rješavalačka, odlučujuća misao konstitutivno pripada u radu posredovanom zbivanju »društvenog, tj. ljudskog čovjeka«, »samosvjest« i »samoznanje« tog bivanja i te zbilje.

¹ Usp. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Einleitung, § 18, ed. Nicolin-Pöggler, F. Meiner, Hamburg, 1959, str. 51.

² Usp. G. W. F. Hegel, l. c., § 83, str. 104 i Marxova tri momenta komunizma, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, l. c., str. 534–536, jer »ukidanje samoootuđenja prelazi isti put kao samoootuđenje« (str. 533).

³ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, l. c., str. 536: »Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao ljudskog samoootuđenja te stoga zbiljsko prisvajanje (Aneignung) ljudske biti čovjeka i za čovjeka (durch und für den Menschen); stoga kao potpuni, osviješteni i unutar čitavog bogatstva dosadašnjeg razvoja nastali povratak (Rückkehr) čovjeka za sebe kao društvenog tj. ljudskog čovjeka. Taj komunizam je kao završeni naturalizam = humanizam, kao završeni humanizam = naturalizam, on je *istinsko* (wahrhafte) rješenje spora čovjeka s prirodom i sa čovjekom, pravo (istinito = wahre) rješenje spora egzistencije i biti, opredmećivanja i samopotvrđivanja (Selbstbestätigung), slobode i nužnosti, individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i sebe zna kao to rješenje.

Čitavo kretanje povijesti stoga je njegov *zbiljski* akt tvorenja – akt rođenja njegovog empirijskog tubitka (Dasein) – tako i za njegovu misleću svijest (Bewusstsein) *pojmljeno* (begriffen) i *znano* (gewusst) kretanje njegova *bivanja* (Werden) . . .«

⁴ L. c., str. 546.

⁵ L. c., str. 574.

3. Razlika Hegela i Marxa s obzirom na artikulaciju kompleksa kategorija i subjekt kretanja

Razlika, međutim, leži u odlučujućem akcentuiranju oba momenta: *pojma* i *zbilje* u cjelini bivanja, samokretanja stvari (supstancije-subjekta). Hegelova filozofija kao filozofija insistira na radu *pojma* kao samokonstitucije apsolutne ideje («sistemu» kao element apsolutne, tj. filozofijske znanosti apsoluta), Marxova, spram filozofije kao filozofije *bitno kritička*, misao insistira na *zbilji* rada kao samokonstitucije društvenog, tj. ljudskog čovjeka (sustavnost, tj. jedinstvenost, znanstvenost, planskost, kao značaj društvenog svijeta rada). Oba, i Hegel i Marx, dakako, vode računa i o pojmu i o *zbilji*, ali su ove kategorije, s obzirom na različiti subjekt čitavog kretanja, različito određene. Polazeći od Hegelove sustavne raščlanjenosti *Logike* na nauku o bitku, nauku o biti, nauku o pojmu, kao od kategorijalnog horizonta njihove misli, za samog Hegea je *odlučujući akcent na nauci o pojmu*, dok je za Marxa, nakon što se filozofija u Hegela kompletirala u svoju totalnost, tematski i problematski *odlučujući akcent na kompleksu kategorija iz nauke o biti*.

4. Marxova koncepcija znanosti i kategorije nauke o biti

Kad se, dakle, filozofija zaključila u dovršeni, totalni svijet, te svojim određenjem uvjetovala »oblik koji poprima njezin prevrtač u praktički odnos spram *zbilje*«⁶, tad se svijet, u svojoj »direkciji« (ibid.) nameće kao odlučujuća tema.⁷ *Bit kao temelj egzistencije (čista refleksijska određenja: istovetnost, razlika i temelj; egzistencija, stvar), pojava (svijet kao pojava, sadržaj i oblik, odnos) i zbilja [mogućnost, slučajnost, uvjet, realna mogućnost, stvar (Sache za razliku od Ding), djelatnost, nužnost, i u njoj: odnos supstitucijalnosti, odnos kauzalnosti i uzajamnog djelovanja]*⁸ postaju za Marxa ne samo kritički odlučujuće nego i znanstveno konstitutivne kategorije.⁹

⁶ K. Marx, *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, 6. bilježnica, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 214.

⁷ Tako Marx u samorazumijevanju posthegelovskog položaja 1838/39 god. Isto, 1845, u četvrtoj tezi o Feuerbachu: »... da se svjetovna osnova odiže od sebe same i fiksira sebi samostalno carstvo u oblacima, objasniti je samo iz samorazdrčnosti i samoprotuslovljenja te svjetovne osnove. Ova sama mora se dakle u sebi samoj kako u svom protuslovlju razumjeti tako praktički revolucionirati!« (MEW 3, Dietz, Berlin, 1959, str. 6). Usp. metodički važno mjesto u *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, I. c., str. 379. Tu je unutrašnji razlog prijelaza od kritike filozofije na kritiku političke ekonomije.

⁸ Usp. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie . . .*, I. c., §§ 115–158, str. 125–148 i G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band: Die objektive Logik, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen*, ed. G. Lasson, F. Meiner, Hamburg, 1969 (Logik II), str. 6–205.

⁹ Usp. npr. za kategoriju nužnosti (zakona i tendencije) *Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin, str. 12, o odnosu različitih oblika pojavljivanja i unutrašnje sveze (I. c., str. 27), o odnosu pojave i same stvari (I. c., str. 559), o odnosu pojavnog oblika i *zbiljskog* odnosa (I. c., str. 562), o oblicima pojavljivanja i bitnim odnosima (I. c., str. 564), o pojavnom i bitnom obliku (I. c., str. 565) itd.; u *Kapitalu III*, MEW 25, Dietz, Berlin, 1964, što je za znanost konstitutivno (str. 825), za odnos pojma unutarnjeg, bitnog, jezgrenog lika i pojave (str. 219), za odnos pojave i unutarnje biti, unutarnjeg lika (str. 178), što je posao znanosti (str. 324), unutarnje i prividno, vidljivo, površinsko kretanje, (ibid.); (*Briefe*, MEW 31, Dietz, Berlin, 1965, str. 313, str. 183; MEW 32, Dietz, Berlin, 1965, str. 553, str. 181).

S tim u vezi vlastita razlika spram Hegela, kako je Marx vidi: mistički oblik u Hegela i »pravi zakoni dijalektike«, »ono racionalno na metodi« i ono »mistificirano« (*Briefe*, MEW 29,

5. Odnos Hegel-Marx, nužnost-sloboda, supstancija-pojam (subjekt)

No dok je za Hegela nužnost samo izvanjska ili samo unutrašnja, dokle se u njoj vlastitost ne oslobodi, a supstancija postane pojam, dok je, dakle, za njega istina nužnosti sloboda a istina supstancije pojam (*Enzyklopädie . . .*, I. c., str. 148, § 158, *Wissenschaft d. Logik II*, I. c., str. 204–205), dotle za Marxa obratno: istinska sloboda jest u reflektiranoj nužnosti, raščlanjenoj u bogatoj totalnosti određenja i veza,¹⁰ istinski pravi pojam jest u samopostavljenoj egzistenciji koja se odnosi spram sebe same, dakle u »realnom subjektu« = »društvu«¹¹. Drugim riječima: za Marxa nije, dakako, nestala problematika slobode i pojma (tema Hegelove Znanosti *subjektivne* logike ili nauke o pojmu, I. c., str. 211–506), ali je ukinuta i sačuvana u kvalitativno-kvantitativno-mjernoj određenosti biti, u *zbilji*, u *zbiivanju* nužnosti i supstancije (tema Hegelove Znanosti *objektivne* logike, prva i druga knjiga: nauka o bitku i nauka o biti, *Wissenschaft der Logik I*, I. c., str. 67–398, *Wissenschaft der Logik II*, I. c., str. 7–205).

6. Toponomija Marxove kritike Hegela – prevladavanje filozofije u *zbilji*

Marxov posebno akcentuirani razmještaj Hegelovih kategorija, primjeren načelu ukidanja pukog bitka i subjektivno shvaćenog pojma, realiziranih u bitnoj *zbilji* – može se razumjeti samo iz samosvjesne Marxove dijagnoze vlastite povijesne nužnosti »nakon totalne filozofije« (MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 216), iz zadatka praktičke realizacije filozofije i time njezinog ukidanja, iz dovršenom, totalnom filozofijom posredovanog *zbiljskog*, pravnog, istinskog itd. subjekta. Praksa filozofije, »praktička energija«, »volja« – »kritika, koja mjeri pojedinačnu egzistenciju po biti, posebnu *zbilju* po ideji«¹² sama »snižava sistem do apstraktne totalnosti, to znači on je postao jednom stranom svijetu kojoj nasuprot stoji druga strana. Njegov odnos spram svijeta je refleksijski odnos. Unutrašnja samodovoljnost i zaokruženje su slomljeni«¹³. Tako je »postajanje svijeta filozofijskim ujedno postajanje filozofije svjetovnom . . . njezino ozbiljenje ujedno njezin gubitak«¹⁴.

U tako određenom povijesnom trenutku-zadaći Marxove misli valja tražiti motiv Marxovog »preobrnuća« (Umstülpung) Hegelove dijalektike koja »u njega stoji na glavi«, »kako bi se u mističkom omotu otkrila racionalna jezgra«.¹⁵

Tu valja tražiti *zbiljski*, svjetovni izvor Marxove *kritike* filozofije i njezine metode, njezinog načina prikazivanja stvari, njezine odredbe gradiva,

Dietz, Berlin, 1963, str. 260, str. 561; *Briefe*, MEW 32, I. c., str. 547). Za »znanstveno točnu metodu« za razliku od Hegelovog iluzionističkog shvaćanja realnoga kao rezultata mišljenja usp. najopširnije u *Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie (Rohentwurf)*, str. 21–22 i sl.

¹⁰ Samo u tom smislu opravdano je govoriti o *nužnosti* komunizma po Marxu!

¹¹ *Grundrisse . . .*, I. c., str. 22.

¹² 2. primjedba uz prvi dio disertacije, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 326, 328.

¹³ L. c., str. 328.

¹⁴ Ibid. Usp. odgovarajuće mjesto u *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, I. c., str. 384.

¹⁵ Pogovor za 2. izd. *Kapital I*, MEW 23, I. c., str. 27. Usp. za odnos spram Hegela mjesta indicirana u našoj primjedbi br. 9.

njezinog načina istraživanja zbiljskog predmeta. Paradigmatički je Marx izložio ovu kritiku u rukopisu od ljeta 1843. poznatom pod redakcijskim naslovom *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§ 261–313)¹⁶, te je ona, u općim crtama, na snazi u svim odsjecima i na svim stupnjevima njegova djela.

Realni, materijalni subjekt, do kojeg je Marxu stalo u ukidanju i realizaciji filozofije, određuje prednost i temeljnost tzv. refleksijskih kategorija za »jedino materijalističku pa stoga znanstvenu metodu«¹⁷.

7. Marx ne propituje znanstvenost znanosti s obzirom na zbiljnost zbilje

Reaktivni karakter određenja znanosti u Marxa uzrokom je da sama znanstvenost znanosti i njezin bitkovni status (teorija? praksa? ili?) ostaju za Marxa nepropitani, jer on već uvijek računa s Hegelovim određenjem znanosti, ali u antropo-logički reduciranom aspektu. U *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, 1857–58, u *Kapital I*, 1867, u *Kapital II i III*, osnovni tekst: 1862–1865, u *Theorien über den Mehrwert*, 1862–1863, tematizirat će Marx znanost kao proizvodnu snagu rada, doduše opet antropo-socio-logički shvaćenog, ali s akcentom na *realnom njezinom zbiljanju s onu stranu suprotnosti* subjektivnoga i objektivnoga, svijesti i bitka, pojma i zbilje kao rezultata diobe rada. Ukidanje klasnog društva, prevladavanje podjele i rastavljanja rada na duhovni i materijalni rad postavlja pitanje jedne znanosti doduše izvan i s onu stranu Hegelove i hegelovske filozofije, ali s podjednakom pretenzijom. Spomenuti antropo-logički horizont spriječio je, međutim, Marxa da rad i znanost propita u njihovom vlastitom *ergo-logičkom* i *epistemo-logičkom* aspektu (ne: gnoseologijskom!) te da samog čovjeka u njegovoj biti shvati iz biti *tehno-logički* određenog rada i znanosti.

8. Metodička refilozofikacija, ne radi realizacije filozofije, nego radi njezina pregorijevanja

Stoga, unutrašnja struktura (logos) svijeta u njegovoj zbilji, ozbiljeno filozofijsko ustrojstvo Marxove misli o zbilji kao misli zbilje same zahtijevaju *metodičku* (za razliku od Blochove i Lukácseve načelne i pozitivne) refilozofikaciju ove misli *radi* stavljanja u pitanje nje same i tek time otvaranja neizvjesne mogućnosti da se ona sama, u ime povijesnog mišljenja, pregori zajedno s filozofijom (metafizikom) koja se u njoj dovršava. Samo to danas znači misliti na Marxovom tragu; ostalo je nemisleće epigonstvo.

III. POVIJESNO MIŠLJENJE

Marxova misao zbilje kao prebačaj filozofije u sustavni karakter svijeta susreće se, na odlučujućim točkama kritike filozofije, s neodgodivom naka-

¹⁶ MEW 1, I. c., str. 203–333. Usp. npr.: »Hegel osamostaljuje predikate, objekte, ali ih osamostaljuje odijeljeno od njihove zbiljske samostalnosti, njihovog subjekta. Zatim se onda zbiljski subjekt pojavljuje kao rezultat, dok se ima poći od zbiljskog subjekta i razmatrati njegove objektivacije. Stoga zbiljskim subjektom biva mistična supstancija, a realni subjekt se pojavljuje kao neki drugi, kao momenat mistične supstancije« (str. 224 i sl.). Usp. i str. 206, 207–208, 208–209, 209, 213, 215–216, 216–217, 225, 231, 241, 242, 287, 304 i passim.

¹⁷ *Kapital I*, MEW 23, I. c., str. 393.

nom povijesnog mišljenja, jer su i filozofija i zbilja koja je zahtijeva problematizirani u Marxa iz uvida u njihovu povijesnost.

Temporalno ustrojstvo povijesti nije, međutim, Marxova tema: 1) u *formalnom* aspektu on povijest shvaća kao *nastajanje* i *nestajanje* bitnih određenja zbilje uopće i posebno: ekonomijske zbilje kao temeljne teme sustavne kritike¹⁸; 2) u *materijalnom* aspektu on povijest shvaća kao *učinak* prakse rada, kojeg posljednja određenja više ne podliježu »povijesnosti« u smislu prolaznosti nego su njegova bitna samoodređenja (*causa sui, generatio aequivoca*)¹⁹. Nije, dakle, za Marxa, rad *po* povijesti, nego je, obratno, povijest *po* radu. Stoga mu ne može ni na um pasti da promišlja povijesno-temporalni značaj modernih proizvodnih snaga, van svakog emfatičkog ushićenja.

Tako je u temelju Marxova shvaćanja povijesti jedan tradicionalni, prosječni, standardni *pojam vremena* u njegovoj novovjekovnoj dinamičkoj modifikaciji aktualnosti („činovitosti“ i „novosti“): ne niz prisutnih sada zaokruženih u njihovom bitku, tj. trajanju (kao u Aristotela), nego niz fragilnih, svagda sebe nadmašujućih i tako svagda sebe osiguravajućih, iz nebitka sebe otimajućih, svagda se nanovo ispostavljajućih „sada“. Uz takav pojam vremena na djelu korelativno i kompenzatorno se, prema metafizički nužnoj shemi-odnosu, javlja kritikom transcendentnoga posredovani imanentni *pojam „vječnosti“* kao beskonačnosti jednog te istog.

1. Marx nije pregorio filozofiju

Marxovo prekretanje kao misao i zbilja *nije*, dakle, bitno pregorijevanje filozofijske ambicije *radi* izvornijeg, iskonskijeg, povijesnog mišljenja.

Marxova misao *posređuje* ostavštinu i zaviještanje filozofije u zbilju, ne samo prodirući u zbilju nego i zahtijevajući da se zbilja sama tiska do misli²⁰, insistirajući, dakle, na filozofičnosti zbilje u njezinoj, filozofiji primjerenosti, preinaci.

No ona *ne preboljeva* filozofiju u njezinoj bitnoj sadržini, *niti* postulirana preinaka svijeta *traži obrat u biti*, u *zbiljnosti* zbilje koja je, zajedno s filozofijom samo svjedok *jedne* povijesne konstelacije bitka i vremena, biti čovjeka i bića. Marxova misao, naime, ne stavlja u pitanje *predmetno-radno podrijetlo* zbilje i njezine misli, nego, naprotiv, već uvijek s njim računa.

2. Sustavnost svijeta

Stoga su, u preinačenom obliku, u Marxovoj misli zbilje svagda na djelu tradicionalna određenja bića kao takvog i u cjelini, tj. *sustavnost* svijeta u konstitutivnom i regulativnom smislu.

¹⁸ Usp. Marxovo pismo Lassalleu od 22. II 1858, MEW 29, Dietz, Berlin, 1963, str. 550; usp. Marxovo pismo P. V. Anjenkovu od 28. II 1846: »Kategorije su isto tako malo vječne kao i odnosi koje one izražavaju. One su historijski i prolazni produkti«, MEW 27, Dietz, Berlin, 1963, str. 459; usp. I. c., str. 460, 457; usp. *Kapital I*, MEW 23, I. c., str. 183.

¹⁹ Usp. *Kapital I*, MEW 23, I. c., str. 57, 192: »Kao obrazovatelj uporabnih vrijednosti, kao korisni rad, rad je uvjet egzistencije čovjeka, nezavisan od svih oblika društva, vječna prirodna nužnost za posredovanje mjene stvari čovjeka i prirode, dakle ljudskog života« (str. 57). Usp. *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, I. c., str. 544–546; usp. našu studiju *Rad i bog* u ovoj zbirici.

²⁰ Usp. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, I. c., str. 386.

Drugim riječima: kad se promišlja sustavnost, zadaća se *ne* sastoji u reduciranom ukazivanju da u modernom svijetu ne vlada, usprkos pojavnj površini, kaos, nego zakonomjerni red – već se ona ravna prema jednoj značajki *biti*, tj. *svjetovnosti* tog svijeta.

3. Razlika Marxove i Hegelove dijalektike

Da bi se ova uopće mogla tematizirati u svojoj povijesnoj osobitosti, a ne kao puka analogija spram Hegelova sistema, valja na pameti zadržati filozofijsko (= dijalektičko) podrijetlo modernog jedinstva pojma i zbilje, svjesnog bitka.

Totalno realno *ukidanje* («kritika», teorijsko-praktička) sve i svake *rašćlanjenosti* »pod-gradnje« (ekonomijskog ustrojstva) i »nad-gradnje« (prava, morala, socijalnih oblika i sveza, države, umjetnosti, religije i filozofije) i njihove *razlike* same, kao „postvarenih“, „fetišiziranih“ osamostaljenja i „otuđenja“ jedinstvenog, *jednog* procesa produkcije – jest specifična razlika Marxove destruktivne spram Hegelove konstruktivne dijalektike koja sve ostavlja u postojanju kad i čim ga esencijalno (pojmovno) odredi (Hegelov „krivi pozitivizam ili njegov samo *prividni* kriticism“²¹). Već u samom pojmu ukidanja (Aufheben) sadržana je ova, za odnos Marx-Hegel, odlučujuća razlika²².

4. Marx i povijesno mišljenje

Baš s totalnim *realnim* ukidanjem artikulacije u uniformnosti rada kao neposredne supstancije-subjekta, *nalazimo se*, doduše, *na pragu naloga da prebolimo*, ne samo transcendentno, tj. „prelazeći preko . . .“ nego i immanentno, tj. u postojanju postojećega – *izvor* diobe rada *obratom u biti* rada samoga kao „opredmećivanja“ svega što jest, ali Marx hoće samo ukidanje „otuđene predmetnosti“ a ne „predmetnosti kao takve“²³, do čega je Hegel filozofijski došao, dakako samo identitetom subjekta i objekta, apsolutnim postavljanjem pojma. „Predmetnost“ Marxu, naprotiv, važi, feuerbachovski, kao značaj onoga što doista jest, što zbilja jest, naime, kao njegova zbilja²⁴. Stoga će Marxu, od samonajavljene međuigre metafizike i povijesnog mišljenja, preostati samo zadaća ukidanja diobe rada u svrhu uspostavljanja neograničenog gospodstva i razvoja (tj. prakse) njegove proizvodne snage i moći u načelno nezavršljivoj, nezaustavljivoj, u vrtnji jednoobraznoj, znanstveno osiguranoj povijesti (istovetnost esencije i egzistencije: prakse rada kao znanstvene povijesti).

²¹ Usp. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, 1. c., str. 581; usp. str. 573.

²² »Stoga u Hegela negacija negacije nije potvrđivanje prave biti, baš negacijom prividne biti, nego potvrđivanje prividne biti ili samootuđivane biti u njezinom nijekanju ili nijekanje te prividne biti kao predmetnog, van čovjeka opstojećeg i od njega nezavisnog bića i njegovo pretvaranje u subjekt.

Stoga svojevrsnu ulogu igra *ukidanje* u kojem su povezani nijekanje i sačuvanje, jekanje« (l. c., *ibid.*).

²³ »Ne da se ljudsko biće *opredmećuje* neljudski u suprotnosti spram sebe samoga, nego da se *opredmećuje* u *razlici* i u *suprotnosti* spram apstraktnog mišljenja, to važi kao postavljena bit otuđenja i bit otuđenja koja se ima ukinuti« (l. c., str. 572); usp. 579–580.

²⁴ ». . . *nepredmetno* biće je nezbiljsko, neosjetilno, samo mišljenje, tj. samo uobraženo biće, biće apstracije« (l. c., str. 579). – Usp. *Kapital I*, MEW 23, l. c., str. 67, primjedba 18.

Sad se sustavnost svijeta ne očituje u čvrstoj, nepokolebivoj raščlanjenosti unaprijed dane ili zadane cjeline, nego, naprotiv u mjenljivoj, labilno-dinamičkoj ali uniformnoj attitudi, širokom razmahu koji, ujedno, do smežuranja skuplja sve što jest kao nediferencirani efekt esencijalno-egzistencijalno-povijesnog stabilizacijskog čina. Dakako, poistovećivanje se odvija u metodičko-horizontalnom monizmu smisla, kojem aproksimativno, asimptotički pridolazi predmetno stvarna identifikacija.

5. Pitanje bitnog obrata

Tako je *previđena* mogućnost da se rad kao opredmećivanje (= jedinstvo i istovetnost predmetajućeg čina, predmetnog predmeta, predmetnog sredstva, opredmećenog učinka) u svojoj *biti*, u umješnom i uspješnom pripremanju i s-premanju pripremljeno-spremljenoga (*téhne*) – a ono je *izvor* svih čina (tehničkih postupaka), sredstava (instrumenata primjene) predmeta (sirovinskog materijala) i učinaka (strojeva, postrojenja, »sintetičkih« dobara) – *obrne, raz-loži* i tako obrati u *povijesnu* pro-iz-vodnju bića iz prigoda bitka i vremena koji će čovjeku, u njegovoj biti, drugačije, u-godnije po-godovati od gospodstva i gospodarenja.

6. Naslućena povijesnost ljudsko-društvenog svijeta i pregorijevanje filozofije

Da bi povijesno promišljena proizvodnja našla pogodno, podobno tlo (svijet) *izvan* i *po strani* od onto-teo-logičke samoproizvodnje apsoluta i antropo-logičke samoproizvodnje čovjeka (: neposrednog jedinstva roda = radnog društva i pojedinca = radne osobe), *potrebno* je prethodno skromnošću jednostavnog povijesnog mišljenja preboljeti teškoću ergologičko-epistemološkog umijevanja, proračunavanja, planiranja-uspostavljanja svijeta rada, potrebno je Marxov uvid u povijesnost ljudsko-društvenog svijeta proširiti na promišljanje *povijesne konačnosti* same ergologike i epistemologike, koje tako *nisu* mogle biti *ni* tematizirane a *kamoli* povijesno *određene*, individuiranje *zbog predomacije antropološkog horizonta*, koji je, sa svoje strane, ipak omogućio kritiku apsolutne metafizike uz pomoć *implicitne* ali nepropitane *povijesnosti* čovjeka.

Primjereno promišljena, ova povijesnost – i to je odlučno – ne dopušta zamjenu »stare« filozofije apsoluta »novom«, »budućom« itd. filozofijom čovjeka, nego zahtijeva mišljenje *s onu stranu* i *po strani* od metafizike uopće (same sobom ili realizirane), mišljenje koje *ne* misli objektno *o* povijesti tražeći u njoj sebe dostojan, načelno vanpovijestan predmet (smisao), *niti* misli subjektno *iz* povijesti koju već unaprijed razumije kao svoju konstrukciju u kojoj sebe nalazi, prepoznaje. To je do-puštajuće mišljenje koje već za sobom ostavlja metafizičko forsiranje stvari, ali još respektira unutrašnju granicu metafizičkih shema.

Povijesna zgodna

(EPILOG)

I.

Povijesno mišljenje, u skladu s Marxovim stavovima u *Njemačkoj ideologiji*, nije neko apartno mišljenje koje se bavi »poviješću« kao hipostazom zbivanja mimo i iznad jednokratnog povijesnog sklopa faktičke zbivajuće biti čovjeka, bitka i neljudskih bića.

Povijest nije transformirajući radno-proizvodni odnos spram ljudski pripremljenih i spremljenih bića, pa cjelina bića – svijet – nije uradak čovjeka.

Povijest nije prostorno-vremensko poprište ljudskih aktivnosti, naravno, ni nadljudskih, ni neljudskih. Još manje je vrijeme, ali i prostor, derivat prvobitne aktivnosti čovjeka. U vremenu kao u povijesnom sabiralištu prostora ima svako biće, i u razlici spram njega njegov bitak, svoj smisao i značenje. Najdublji Marxov povijesni uvid jest uvid u konačnost povijesnog sklopa i njegove jednokratne zgode, iako nekome može izgledati da su povijesni pojmovi odrazi fiksnih stvarnih struktura. U tome je prednost Marxove kritike »postvarenja« pred njegovom kritikom »otuđenja« još uvijek, bar residualno, primljenom od Hegelova »otuđenja«, iako »stvar« i »postvarenje« ostaju, s obzirom na smisao bitka, nepremišljeni, bar neutralni. Dominacija jednog tipa ili, ako ikakvog, načina proizvodnje nad drugima, kao tek njegovom priređivanju, i revolucionarni okret biti čovjeka u prilazu bitka i vremena svjedoče o tome da je Marx povijest bitka slutio kao konačnu i dvojaku: a) kao otkrivanje koje je ujedno skrivanje, i obratno, i b) tamo gdje je skrivenost najveća, te su svi odnosi ljudi međusobno kao i odnosi ljudi spram prirode i neljudskih bića postvareni, tamo se iz povijesti bitka i vremena najavljuje dolazeća budućnost.

II.

Iz odnosa *theoria*, *praxis*, *poiesis* i u njihovu jedinstvu proizlazi odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji nesalomiva je supozicija Marxove misli, za razliku od podjele koju zbog navodne čistoće misli traže minorni duhovi. To jedinstvo je ujedno pretpostavka sabiranja sumativno ali neizbježno artikuliranog povijesnog sklopa u jedinstveno zajedništvo kojim sjaji nova verzija bitka i vremena u povijesnoj mijeni.

III.

Historijski materijalizam nije vječna filozofija ili »materijalističko shvaćanje« (teorija?) povijesti i društva, nego je i sam rezultat preboljive povijesne konstelacije.

IV.

Problematika *Mitseina* (su-bitka), *das Mana*, *Verfallenheit* u Heideggerovu *Sein und Zeit* je prekratka i, unatoč faktičkoj obradi, ali samo kao u neautentičnom modu, dobivena na ontičkoj razini jedne laicizirane teologijske psihologije i sociologije. Bogata problematika društva u ontologijskom aspektu prikazana je samo u neautentičnom modu egzistencije za razliku od egzistencijalije su-bitka koja je u ekstatično-horizontalnoj vremenitosti jednoznačna sa »zajednicom« koja je samo jedno od osvjetljenja su-bitka poput asocijacije slobodnih ljudi, zajedništva (*Gemeinwesen*), komune. Odatle se među neautentičnim modima u Heideggera javlja i mod »otuđenja« (*Entfremdung*) kao nesamstvena prosječnost, zapalost među unutarstvetska bića, bezlično (*das Man*). Sve to odgovara Marxovu razlikovanju, nedosljedno sprovedenom, društva i zajednice.

V.

Dolazeći od Hegelove problematike *Rechtsphilosophie*, Marx ne može biti naprosto politički ekonom koji je, nekako, shvaćeno metodologijski, dijalektiku prilagodio jednoj znanosti i primijenio je na nju. On naprosto nije politički ekonom, nego dijalektički, tj. kritički i revolucionarni anticipator i realizator svijeta rada putem kritike političke ekonomije.

Stoga povijesno mišljenje nema urgentnije teme od »društva« i »zajednice« s obzirom na njihov bitkovni smisao. Jedna fundamentalna ontologija su-bitka u autentičnom modu možda bi bila samo propedeutika za povijesno mišljenje.

VI.

Određenje biti čovjeka kao rada i prakse rada, kao dovođenje na čistac Rada (bitka), maksimalna je afirmacija čovjeka-subjekta – ali ujedno i opasnost da se čovjek u svojoj biti izgubi među uniformnim bićima kao radnim bićima u svijetu rada. U toj opasnosti, od koje nema veće, bit čovjeka se otvara za povijesno moguću zgodu bitka i vremena koja nije više radna. Pro-izvodnja bića iz bitka se najavljuje u čovjeku-radniku, a bitak i vrijeme nadolaze kao na god gođenje iznimne svetkovine davanja i primanja. Opasnost svijeta Rada i gubitka biti čovjeka kao bića među bićima nisu definitivni, nego baš najavljuju vijest *drugačijeg* bitka, vremena i biti čovjeka.

Ostaje, dakle, razlika »rada« i »proizvodnje«, ali ne više u »humanističkom« ili antropologijskom, pa ni u fundamentalnoontologijskom smislu i razini, nego u povijesno-epohalnom razmjeru posve drugačijeg svijeta.

VII.

Povijest je zgodna primanja i kazivanja konačne i jednokratne konstelacije i artikulacije *vijesti* bitka i vremena u iz-vještaju ljudskog iz-stupa i pristupa u kazivanju, koje misli, a ne jeziča, tj. mlati jezikom formalne shematike metafizike = filosofije.

VIII.

Marx je onaj mislilac na rubu s kojim prvenstveno, zbog osvještene širine pogleda, možemo očekivati iskrcavanje na drugoj obali.

Pogovor 2. izdanju

Dok nam je u prvom izdanju knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* bilo stalo da svu širinu i dubinu »realizacije filozofije« ponajprije pokažemo u dosljednom navođenju relevantnih mjesta u Marxa – dotle nam je sada stalo do problematiziranja same epohalno određene »realizacije filozofije«. Dakako, *metodička*, a ne pozitivna, još manje afirmativna refilozofikacija Marxa nije ni u prvom izdanju bila samosvrhom nego odskočnom pozadinom. Ona je, baš zbog čitavog novovjekovnog kruga mišljenja, trebala pokazati zamašaj probijanja toga kruga. A tome je trebala poslužiti diskusija sa nekim suvremenim relevantnim misliocima. Kod većine pozitivnih i gotovo svih negativnih recenzija naše knjige ta namjera nije bila shvaćena – ta autor nam želi podmetnuti jednoga Marxa metafizičara! To znači da je bivši podnaslov knjige – *Ogledi uz filozofijsko ustrojstvo Marxove misli* – zavodio čitaoce na nešto što protuslovi prvobitnom htijenju.

Naglašavanje povijesnog mišljenja koje nastavlja na Marxove misli o biti kritike možda će pridonijeti željenom primanju knjige, iako sam autor ne misli da je novim izdanjem nešto bitno na njoj promijenio.

Ponegdje u tekstu dodali, smo objašnjavajuće konjunktore kako bi knjiga dobila na cjelovitosti.

Ova knjiga ima svoju strategiju i taktiku pa se povijesno mišljenje očituje na ovim razinama: iskanja-pitanja, posredovanja-tumačenja i elementarne obrane.

Namjerno smo izostavili svaki index pojmova i autora sugerirajući čitaocu da našu knjigu čita ekstenzivno, a ne po »definicijama« pojmova istrnutih iz konteksta kao navodni citat.

V. S.

Bibliografija*

1. Egzistencijalna filozofija Martina Heideggera. – *Republika*, VII/1950, 10, 697–701.
2. Prilog diskusiji o ocjenjivanju suvremene nemarksističke filozofije. – *Sveučilišni list*, III/1952, 42–43, (10. IV).
3. Poslijeratno filozofsko zbivanje u Njemačkoj. – *Pogledi*, I/1953, 1, 176–183.
4. Kriza građanskog čovjeka u svijetlu egzistencijalizma. – *Pogledi*, I/1953, 6, 377–384.
5. Položaj intelektualaca Zapada i filozofija Alberta Camusa. – *Pogledi*, I/1953, 7, 478–483.
6. Kierkegaard – Nietzsche – Jaspers. – *Pogledi*, I/1953, 9–10, 683–692.
Nastavak studije »kriza građanskog čovjeka u svijetlu egzistencijalizma«, *Pogledi*, br. 6/1953.
7. Filozofija XIX. i XX. stoljeća na Zapadu. – U: ANTOLOGIJA FILOZOFSKIH TEKSTOVA S PREGLEDOM POVIJESTI FILOZOFIJE (Sastavili: Branko Bošnjak, dr. Vladimir Filipović, Milan Kangrga, Đorđe Mažuran, Gajo Petrović, Vanja Sutlić i dr. Predrag Vranicki), »Školska knjiga«, Zagreb, 1954, str. 329–341.
Na str. 342–367 izbor i prijevodi izvoda iz djela A. Schopenhauera, S. Kierkegarda, L. Feuerbacha, F. Nietzschea, A. Comtea, W. Diltheya, H. Bergsona, W. Jamesa, E. Husserla, M. Schelera, N. Hartmanna i M. Heideggera. Ostala izdanja: 1958, 1960, 1962.
8. Kriza filozofije i savremena njemačka misao. Kritički osvrt na IV njemački kongres filozofa. – *Pregled*, VII/1955, 9, 109–122.
Stuttgart, 25–30. IX 1954.
9. Kriza filozofije i savremena njemačka misao. – Sarajevo, 1956, 4° 14 str.
P. o. iz časopisa »Pregled«, br. 9/1955.
10. Martin Heideggerovo mišljenje bitka i »Sudbina Zapada«. Uz poslijeratne spise Heideggera. – *Pregled*, VIII/1956, 9, 559–565.
11. Povijesno značenje Feuerbachove filozofije. – Pogovor knjizi Ludwiga Feuerbacha: IZBOR IZ DJELA (Preveo i pogovor napisao Vanja Sutlić), »Matica hrvatska«, Zagreb, 1956, str. 259–281.

* U bibliografiji radova prof. dr. Vanje Sutlića jedinice sa zvjezdicom označavaju radove uvrštene u ovo (drugo, prošireno i popravljeno) izdanje zbirke *Praksa rada kao znanstvena povijest*. – B. J.

12. Filozofija i radnička klasa. – *Narodni list*, XII/1956, 3267, (1–3. I).
13. Immanuel Kant: »Kritika praktičnog uma«. Zagreb, 1956. – *Narodni list*, XII/1956, 3407, (17. IV).
14. Stvaralaštvo i radnička klasa. – *Narodni list*, XII/1956, 3440, (27. VII).
15. Filozof apsolutnog egoizma. – *Narodni list*, XII/1956, 3447, (5. VIII).
O Maxu Stirneru.
16. Lenjinov stil i naše vrijeme. U povodu našeg prijevoda »Izabranih pisama« V. I. Lenjina. Izdala »Kultura« Zagreb, 1956. – *Narodni list*, XII/1956, 3463, (24. VII).
Odabrao i preveo Gajo Petrović.
17. J. G. Fichte: »Odabrane filozofske rasprave«. Zagreb, 1956. – *Narodni list*, XII/1956, 3493, (28. IX).
18. Značenje psihoanalize. – *Industrijski radnik*, VI/1956, 104, (29. IX).
U povodu 100-godišnjice rođenja Sigmunda Freuda.
19. Značenje psihoanalize. – *Pregled*, IX/1957, 1, 49–50.
20. Ernst Bloch i marksizam. – *Naše teme*, I/1957, 3, 323–333.
21. Humanizam revolucije. – *Naše teme*, I/1957, 4–5, 431–442.
U povodu 40-godišnjice oktobarske revolucije.
22. Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu. – *Naše teme*, I/1957, 6, 655–682.
23. Marx o revoluciji kao uvjetu samoodgoja radničke klase. – *Narodni list*, XIII/1957, 3675, (1–3. V).
24. Moderni tipovi inteligencije. – *Industrijski radnik*, VII/1957, 112, (1. VIII).
25. Kako i zašto čitati veliku književnost. – *Republika*, XIII/1957, 4.
26. BIT I OTUĐENJE ČOVJEKA KOD MARXA I U FILOZOFIJAMA EGZISTENCIJE. (Disertacija). – Zagreb, 1958, 4^o 156 str.
Strojopis autogr.
27. Čovjek i njegovo opstojanje u suvremenoj filozofiji egzistencije. – *Industrijski radnik*, VIII/1958, 117, (1. I).
28. Oblici krize suvremene filozofije Zapada (I–II). – *Industrijski radnik*, VIII/1958, 119, (3. III); VIII/1958, 120, (8. IV).
29. Filozofija danas. – *Oslobođenje*, XVI/1958, 3741, (15. VI).
Diskusija o temi »Uloga marksističke filozofije danas«. – Sudjeluju: Milan Kangrga, dr. Andrija Stojković, Jonče Josipovski, Vanja Sutlić, dr. Andrija Krešić i Šefkija Žuljević.
30. Martin Heidegger. – *Prisutnosti*, II/1958, 7–8, 395–413.
31. Sartreov nemoćni antropocentrizam. – *Pregled*, XI/1958, 7–8, 29–42.
32. Jaspersova filozofija negativne slobode. – *Pregled*, XI/1958, 9, 199–210.
33. Jedna instrukcija. – *Naše teme*, II/1958, 1, 112–140.
Odgovor na članak Hrvoja Lisinskog: »Kritičke primjedbe uz jednu novu interpretaciju marksizma«, – *Naše teme*, br. I/1958.
34. Fenomenologija ideološkog i ideološki karakter filozofije. – *Naše teme*, II/1958, 4–5, 489–502.
35. Povijesni odnos i povijesno mišljenje. – *Naše teme*, II/1958, 6, 705–716.
36. Filozofija i pjesništvo. – *Republika*, XIV/1958, 6.
37. Jean Hyppolite: »Studije o Marxu i Hegelu«. Paris, 1955. – *Pregled*, XI/1959, 6, 524–526.
38. Joachim Ritter: »Hegel i francuska revolucija«. Köln-Opladen, 1956. – *Pregled*, XI/1959, 6, 528–529.
39. Martin Heidegger: »Bitak i vrijeme«. Tübingen, 1957. – *Pregled*, XI/1959, 7–8, 127–128.
40. Jean Paul Sartre: »Egzistencijalizam je jedan humanizam«. Paris, 1958. – *Pregled*, XI/1959, 7–8, 128–129.
41. Theodor W. Adorno: »Aspekte der Hegelschen Philosophie«. Berlin–Frankfurt/M., 1957. – *Pregled*, XI/1959, 7–8, 129–130.
42. Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur »La phénoménologie de l' esprit«. Paris, 1947, – *Pregled*, XI/1959, 7–8, 130–131.
43. Ludwig Wittgenstein: »Traktat logičko-filozofski«. – *Pregled*, XI/1959, 9, 235–236.
44. Karl Löwith: »Od Hegela do Ničea«. Štuttgart, 1958. – *Pregled*, XI/1959, 9, 236–237.
45. O poslijeratnim izdanjima M. Heideggera. – *Pregled*, XI/1959, 9, 327–328.
46. Humanistička orijentacija Marxove filozofije. – *Naše teme*, IV/1960, 1, 70–74.
Diskusija na simpoziju o temi »Mladi i stari Marx«, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1959.
47. O vremenu: prošlost, sadašnjost, budućnost i o problemu otuđenja. – *Naše teme*, IV/1960, 1, 106–110.
48. Humanistički pravac Marxove filozofije. – *Industrijski radnik*, XI/1960, 140, (1. I).
49. Humanistički pravac Marxove filozofije. – *Oslobođenje*, XVII/1960, 4223, (10. I).
50. Pitanje, struktura i bit suvremene filozofije. – *Naše teme*, IV/1960, 4, 587–623.

51. Vprašanje, struktura in bistvo sodobne filozofije (I–II). Prev. T. H. – *Perspektive*, I/1960–61, 7, 854–874; I/1960–61, 8, 988–994.

Iz časopisa »Naše teme«, br. 4/1960.

52. Intelektualac i korijeni apsurdna (Uz Camusov »Mit o Sifizu«). – Pogovor knjizi Alberta Camusa: MIT O SIZIFU (S francuskog preveo Nerkez Smailagić. Pogovor dr. Vanje Sutlića), »Veselin Masleša« (Biblioteka Logos), Sarajevo, 1961, str. 133–151.

Ostala izdanja: 1963, 1973, 1978.

53. Fridrih Hegel: »Enciklopedija filozofskih nauka«. – *Pregled*, XIII/1961, 7–8, 129–131.

54. Lucien Goldmann: »Dijalektička istraživanja«. – *Pregled*, XIII/1961, 7–8, 135–136.

55. Naša filozofska situacija. – *Naše teme*, VI/1961, 10, 1468–1473.

56. Neke pretpostavke za pisanje misaone povijesti Marxove misli i marksizma. – *Naše teme*, VI/1962, 7–8, 1016–1024.

57. Problematika jedne tipologije marksističke filozofije. – *Republika*, XVIII/1962, 6–7, 283–284.

58. Fichte – mislilac subjektivnosti. – *Odjek*, XV/1962, 6, 4.

59. Politička situacija naše filozofije. – *Naši dani*, IX/1962, 118, (17. III).

60. Marksizam »sistem«? – *Oslobođenje*, XIX/1962, 5096, (12. VIII).

61. Čovjek u suvremenom svijetu. – *Naše teme*, VII/1963, 3, 213–226.

62. Svjetovno-povijesne pretpostavke čiste umjetnosti. – *Naše teme*, VII/1963, 6, 900–909.

63. Mogućnost, horizont i granica filozofske antropologije. – *Odjek*, XVII/1963, 12, 5.

64. Marx i filozofija. – *Pregled*, X/1963, 3, 155–165.

65. Alfred Nors Vajthed: »Proces i realnost – esej iz kozmologije«. – *Pregled*, XVI/1963, 11–12, 453–456.

66. Metafizika nemoćne slobode. – Pogovor knjizi Jeana Paula Sartrea: EGZISTENCIJALIZAM JE HUMANIZAM (Preveo i pogovor napisao Vanja Sutlić), »Veselin Masleša« (Biblioteka Logos), Sarajevo, 1964, str. 69–96.

67. Dijalektika zajednice kao epohalni horizont povijesti. – *Naše teme*, VIII/1964, 1–2, 3–22.

68. Metodička refleksija uz »kritičku teoriju društva« Herberta Marcusea. – *Naše teme*, VIII/1964, 6, 927–931.

69. Muzika – izživljavanje ili smisao. – *Polet*, II/1964, 4.

70. Bit i suvremenost. – *Naše teme*, IX/1965, 6, 884–892.

71. Društveno-ekonomski aspekti prelaznog razdoblja. – *Naše teme*, IX/1965, 7, 987–994.

Prilog diskusiji »O ekonomskom oslobođenju radničke klase« u povodu članka Adolfa Dragičevića: »Radnička klasa i ekonomsko oslobođenje rada«, *Naše teme*, br. 4/1965. – Sudjeluju: Zvonimir Baletić, Adolf Dragičević, Krešimir Džeba, Boris Hudoletnjak, Vjekoslav Mikecin, Eugen Pusić, Vanja Sutlić, Predrag Vranicki, Antun Žvan i Dragomir Drašković.

72. Mjera obrata i »humanističkoo obrazovanje«. – *Polet*, III/1965, 18.

Izvodi iz razgovora u redakciji lista na temu »Odnos radničke i intelektualne omladine«. Sudjeluju: Srećko Bijelić, Branko Caratan, Adolf Dragičević, Đuka Hrženjak, Mirko Martić, Vjekoslav Mikecin, Vanja Sutlić i Stipe Šuvar.

73. Život duha i kulture. – *Polet*, III/1965, 20–21.

74. O biti rada. Politička ekonomija, politika i filozofija u socijalizmu. – *Kulturni radnik*, XIX/1966, 8–10, 12–34.

Na str. 70–117 diskusija na temu »Sindikatski danas«. – Sudjeluju: Svetozar Vukmanović-Tempo, Milutin Baltić, Vojo Skendžić, Olga Maričić, Ivan Pekera, Gojko Đukić, Veljko Knežević, Vanja Sutlić, Vjekoslav Mikecin, Josip Obradović, Ivan Babić, Boris Hudoletnjak i Zvonimir Baletić.

75. »Kulturni sektor« i duhovni bitak. – *Politička misao*, III/1966, 3, 3–16.

76. Diskusija: »Savez komunista i problemi kulture«. – *Socijalizam*, IX/1966, 9, 1106–1186.

Sudjeluju: Latinka Perović, Miloš Ilić, Boris Hudoletnjak, Dušan Popović, Krste Crvenkovski, Vukašin Mićunović, Veljko Vlahović, Vanja Sutlić (»Bit kulture u socijalizmu«), Stojan Čelić, Oskar Davičo, Boris Zihel, Sveta Lukić, Vjekoslav Mikecin, Stane Kavčič, Stevan Majstorović, Žika Berisavljević i Beno Zupančič.

77. Na eminentno komunističke solucije. – *Vjesnik*, XXVII/1966, 6937, (12, VI). O mogućnostima marksističke filozofije u jugoslavenskom društvu. – Odgovori na pitanja suradnika lista.

78. BIT I SUVREMENOST. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju. – Sarajevo. »Veselin Masleša«, 1967, 8° 421 str. (Biblioteka Logos).

79. »Stvaralaštvo i postvarenje«. O urgentnosti radikalno revolucionarnog mišljenja. – *Praxis*, IV/1967, 5–6, 595–607.

Diskusija na IV. međunarodnom zasjedanju Korčulanske ljetne škole pod općim naslovom »Stvaralaštvo i postvarenje«, Korčula, 16–26. VIII 1967. – Na str. 608–621: »Diskusija o predavanjima Vanje Sutlića i Milana Kangrga (Što je postvarenje?). Učesnici: V. Milić, M. Marković, M. Kangrga, V. Sutlić« (617–621); na str. 633–642: »Diskusija o predavanju Gaje Petrovića (Smisao i mogućnost stvaralaštva). Učesnici: V. Milić, D. Grlić, D. Pirjavec, V. Sutlić (637–638), G. Petrović«; na str. 578–585: »Diskusija o predavanju Danka Grlića (Kreacija i akcija). Učesnici: V. Sutlić (578), V. Milić, R. Supek, Lj. Tadić, D. Pirjavec, D. Grlić«. – *Praxis*, br. 1–2/1968, str. 226–227: Vanja Sutlić, »Errata corrigé« uz izlaganje »Stvaralaštvo i postvarenje« u br. 5–6/1967).

80. Filozofija u savremenom društvu. – *Gledišta*, VIII/1967, 6–7, 923–1002.
Razgovor u redakciji časopisa »Gledišta«, 14. IV 1967. – Sudjeluju: Zdravko Kučinar, Aleksandar Kron, Mihailo Đurić, Danko Grlić, Vanja Sutlić (»Marx – filozof razvoja produktivnih snaga«; »Rrealizacija filozofije produktivnih snaga«), Milan Damjanović, Predrag Vranicki, Ivan Babić, Veljko Korać, Andrija Krešić, Rudi Supek, Davor Rodin, Milan Kangrga, Ljubomir Tadić. Zaga Pešić-Golubović, Miladin Životić, Svetozar Stojanović, Dragoljub Mićunović i Svetlana Knjazeva-Adamović.
81. Intervju Bavorske radio-televizije iz Münchena o problemu decentralizacije. – *Politička misao*, IV/1967, 2, 354–456.
Sadrži odgovore Vanje Sutlića, Zvonimira Baletića, Ivana Babića i Ante Pažanina.
82. O bistvu dela. Prev. Janez Dokler. – *Problemi*, V/1967, 57, 1181–1198.
83. »Kulturni sektor« in duhovna bit. Prev. Janez Dokler. – *Problemi*, V/1967, 52, 581–596.
84. Landgrebe, Ludwig: Filozofijski problem umjetnosti. Prev. Vanja Sutlić. – *Razlog*, VII/1967, 51, 61–73.
Peto poglavlje autorove »Suvremene filozofije«.
85. Delo in moč. – *Problemi*, VI/1968, 65–66, 759–769.
86. Uvodna i završna riječ na simpoziju »Birokracija, tehnokracija i individualne slobode«. – *Praxis*, V/1968, 1–2, 52–57 i 62–66.
87. Diskusija o reformi sveučilišta. – *Politička misao*, VI/1969, 1, 70–89.
Fakultet političkih nauka. Zagreb, ožujak 1969. – Sudjeluju: Siniša Triva, Ema Derossi-Bjelajac, Milan Herak, Vanja Sutlić i Nikša Alegretti.
88. Karl Marx: »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–58«. Frankfurt/M, 1967. – *Politička misao*, VI/1969, 1, 136–137.
89. Franz Marek: »Philosophie der Weltrevolution – Beitrag zu einer Anthropologie der Revolutionstheorien«. Wien-Frankfurt-Zürich, 1966. – *Politička misao*, VI/1969, 1, 137–139.
90. Metafizika – igra svijeta – povijesno mišljenje. – *Politička misao*, VI/1969, 3, 311–331.
O djelu Kostasa Axelosa. – Résumé.
91. Za razumijevanje Marxovog pojma »revolucije«. – *Praxis*, VI/1969, 3–4, 604–605.
92. Pour comprendre la notion de »revolutio« de Marx. – Zagreb, 1969, 8° 333–334. str.
P. o. iz časopisa »Praxis«, br. 1–2/1969.
93. Bit dijalektičko spekulativnog mišljenja. – *Odjek*, XXII/1969, 15–16, 15.
- 94.* Partija jučer i danas. – *Kulturni radnik*, XXII/1969, 5, 3–75.
Razgovor u tvornici »Janko Gredelj«, Zagreb, 13. IX 1969. – Sudjeluju: Antun Frntić, Zvonko Liker, Vjekoslav Mikecin, Srećko Bijelić, Vanja Sutlić (44–50), Zdenka Šintić, Mato Nikoletić, Josip Hercet, Milan Kordić.
95. Radikalna demokratizacija u odnosu politike i znanosti. – *Vjesnik*, XXX/1969, 8200, (16. XII).
96. O Martinu Heideggeru. – *Telegram*, X/1969, 479, (11. VII).
Iz knjige »Bit i suvremenost«, Sarajevo, 1967, str. 169–174.
97. Sveučilište i svijet rada. – Zagreb, 1970, 4° 13 str.
Izlaganje na simpoziju »Borba za socijalističko sveučilište« o temi »Sveučilište i samoupravno društvo«, Zagreb, 8–10. I 1970. – Strojopis autogr.
98. Rad i bog. – *Treći program Radio-Beograda*, II/1970, 3, (leto).
99. Moć i čovječnost. – *Praxis*, VII/1970, 1–2, 15–23.
100. Macht und Menschlichkeit. – Zagreb, 1970, 8° 14–23, str.
P. o. iz časopisa »Praxis«, br. 1–2/1970.
101. Iz opusa Vanje Sutlića. Priredio Boris Hudoletnjak. – *Telegram*, XI/1970, 507. (16. I).
Iz knjige »Bit i suvremenost«, Sarajevo, 1967 i predavanja »Sveučilište i svijet rada« na simpoziju »Borba za socijalističko sveučilište«, 9. I. 1970.
102. Axelos, Kostas: Dvanaest nedostatnih teza uz problem revolucionarne prakse. Prev. Vanja Sutlić. – *Telegram*, XI/1970, 512, (20. II).
Iz knjige: »Einführung in ein künftiges Denken – über Marx und Heidegger«, Tübingen, 1966. str. 87–90.
103. Metafizika – igra svijeta – povijesno mišljenje (Uz djelo Kostasa Axelosa). – *Telegram*, XI/1970, 512, (20. II).
Odlomak iz eseja objavljenog u časopisu »Politička misao«, br. 3/1969.
104. Metafizika – igra sveta – zgodovinsko mišljenje. Prev. Ivan Urbančić. – *Problemi*, VIII/1970, 87, 65–73.
105. Neki regulativi za »socijalističko sveučilište«. – *Kulturni radnik*, XXIII/1970, 1, 3–16.
106. Sveučilište i svijet rada. – *Pregled*, LX/1970, 1, 5–14.
107. Odnos politike i znanosti. – *Odjek*, XXIII/1970, 1–2, 3.
108. Misao i svijet. – *Odjek*, XXIII/1970, 3–4, 9.
Uz djelo Kostasa Axelosa.
109. Sveučilište i svijet rada. – *Odjek*, XXIII/1970, 7–8, 12.
- 110.* O aktualnosti miselnog kompleksa od Hegla do Lenina. – U zborniku: SIMPOZIJ: AKTUALNOST MISLI HEGLA, MARXA, ENGELSA IN LENINA V DRUŽBENEM ŽIVLJENJU IN ZNANOSTI XX. STOLETJA, Ljubljana, 15–17. II 1971, str. 67–70.
Na str. 332–333 diskusija pod naslovom »Zgodovinskost ekonomskih kategorij je osrednje karakteristika marksizma«, a na str. 334–335 »O dialektiki v strogem pomenu besede«.

111. Mišljenje o narodu (I); Narod kao objekt i mišljenje na narod (II); Narod kao subjekt i mišljenje na narod (III). – *Telegram*, I/1971, 3, (22. X); I/1971, 5, (5. XI); I/1971, 8–9, (26. XI).

112. Adorno, Theodor W.: Aspekti Hegelove filozofije (I–II). Prev. Vanja Sutlić. – *Politička misao*, VIII/1971, 3, 331–334; VIII/1971, 4, 477–490.

113. Svijet znanstvenog rada. – *Odjek*, XXIV/1971, 11, 5.
Fragment teksta »Neki regulativi za ‚socijalističko sveučilište‘«.

114. BIT I SUVREMENOST. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju. – Sarajevo. »Veselin Masleša«, 1972, 8° 336 str. (Biblioteka Logos). 2. izd.

115. Lukács, György: Prilog ontologiji društvenog bitka. Hegelova kriva i prava ontologija. Prev. Vanja Sutlić. – *Kulturni radnik*, XXVI/1973, 5, 3–105.

116.* Probijanje metafizičkog kruga mišljenja. – *Kulturni radnik*, XXVII/1974, 1, 158–165.

Razgovor s Ivanom Salečićem na TV-Zagreb u povodu knjige Franza Mareka »Filozofija svjetske revolucije«.

117.* PRAKSA RADA KAO ZNANSTVENA POVIJEST. Ogledi uz filozofijsko ustrojstvo Marxove misli. – Zagreb. Izd. Prosvjetni sabor Hrvatske (Edicija časopisa »Kulturni radnik«), 1974, 8° 286 str.

118. Prevladavanje filozofije i povijesno mišljenje. – *Pregled*, LXIV/1974, 5, 461–468.
Izlaganje na simpoziju Hrvatskog filozofskog društva »Filozofija i povijesno mišljenje«, Zagreb, 24. V 1974.

119. Od udruženog rada do asocijacije slobodnih proizvođača. – *Naše teme*, XVIII/1974, 5, 767–871.

Izbor iz saopćenja i diskusija sa savjetovanja održanog u Zagrebu. 9–10. V 1974. Sudjeluju: Vladimir Bakarić, Milka Planinc, Jakov Blažević, Leon Geršković, Dragomir Vojnić, Ante Lešaja, Ivan Šifter, Josip Županov, Mirko Car, Ivan Cifrić, Matko Meštrović, Ivan Perić, Marinko Gruić, Dušn Bilandžić, Jovan Mirić, Predrag Vranicki, Vanja Sutlić (850–853), Stipe Šušvar, Mirko Bošnjak, Antun Petak, Stjepan Haladin, Predrag Matvejević, Vlado Madarević.

120.* Apsolutnost kao značajka u biti rada i oslobođenje čovjeka-radnika. – *Kulturni radnik*, XXVIII/1975, 1, 187–198.

Razgovor s Ivanom Salečićem na TV-Zagreb u povodu knjige »Praksa rada kao znanstvena povijest«.

121. Određenje umjetnosti. – *Odjek*, XXVIII/1975, 9, 18.

Fragment iz teksta »Apsolutnost kao značajka u biti rada i oslobađanje čovjeka-radnika«.

122. PRAVILNIK o planu, programu, organizaciji i režimu studija na postdiplomskom studiju »Marksizam i društveno-povijesna zbilja (filozofijski i epistemologijsko-metodologijski problemi povijesti, čovjeka i politike)«. – Zagreb. Fakultet političkih nauka, 1975, 4° 28 str.

Usvojen na 7. sjednici Fakultetskog savjeta, 26. VI 1975. – Strojopis autogr.

123. Marksizam živi zajedno s izgradnjom socijalizma. – *Vjesnik*, XXXVI/1975. 10163, (2. XII).

Odgovori na pitanja suradnika lista.

124. Landgrebe, Ludwig: SUVREMENA FILOZOFIJA. S njemačkog preveo dr. Vanja Sutlić. Pogovor napisao dr. Kasim Prohić. – Sarajevo. »Veselin Masleša«. 1976, 8° 178 str. (Biblioteka Logos).

125.* Iznimni Heidegger. Za njegovu i našu stvar! – *Vjesnik*, XXXVII/1976, 10350. (15. VI).

U povodu smrti Martina Heideggera.

126. Razgovor s Heideggerom 23. rujna 1966. (Uvodna napomena i prijevod: Vanja Sutlić). – *Kulturni radnik*, XXIX/1976, 3, 149–174.

Razgovor Rudolfa Augsteina i Georga Wolffa, glavnog urednika i odgovornog redaktora za filozofiju revije »Der Spiegel«, u Freiburgu. Prvi put objavljen u »Spiegelu« br. 23. 31. V 1976. pod naslovom »Samo još jedan bog nas može spasiti«.

127. Die Überwindung der Philosophie und die Gewandtheit des geschichtlichen Denkens. – U zborniku: PHÄNOMENOLOGIE UND MARXISMUS. Bd. I: Konzepte und Methoden (Herausgegeben: Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, Ante Pažanin), Suhrkamp (Taschenbücher Wissenschaft; 195), Frankfurt/M, 1977, str. 128–142.

Iz knjige »Praksa rada kao znanstvena povijest«, Zagreb, 1974, str. 270–284; »Prevladavanje filozofije i nakana povijesnog mišljenja« (izlaganje na simpoziju HFD-a »Filozofija i povijesno mišljenje«, Zagreb, 24. V 1974) s pridodanom bilješkom br. 25. – Bilješka o autoru na str. 255, 257.

128. Idejna borba – društvena kritika – dnevna polemika. – *Komunist* (SRH), XXXV/1977, 1050, (21. II); XXXV/1977, 1051, (28. II).

Okrugli stol redakcije lista »Komunist«, izdanja za SRH, Zagreb, 3. II 1977. – Sudjeluju: Ivica Račan, Vanja Sutlić, Stipe Šušvar, Predrag Matvejević, Milivoj Solar, Ivan Perić, Rade Kalanj, Branko Puharić, Veselin Golubović, Goran Babić, Ivan Salečić, Ante Petak, Stanko Pekeč, Celestin Sardelić, Anton Miklavčić, Vlado Slijepčević i Mirko Banjeglav.

129. Zadaća, horizont i karakter društvene kritike. – *Naše teme*, XXI/1977, 4, 735–749.

Autorizirano izlaganje na okruglom stolu »Idejna borba – društvena kritika – dnevna polemika«.

130.* Zadaća, horizont i vrijeme društvene kritike. – *Kulturni radnik*, XXX/1977, 3, 3–21.

Proširen i dorađen tekst diskusije na okruglom stolu »Idejna borba – društvena kritika – dnevna polemika«.

131. Diskusija o studiji Edvarda Kardelja: »Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja«. – *Naše teme*, XXI/1977, 12, 2603–2654.

Sudjeluju: Ivan Perić, Jovan Mirić, Tomislav Jantol, Milan Mišković, Vanja Sutlić (2625–2628), Leon Geršković, Ivan Šiber, Faruk Redžepagić, Damir Grubiša, Vjekoslav Koprivnjak.

132. Prijedlog organizacije (odsjeka, sistematizacije radnih mjesta u znanstveno-nastavnoj jedinici, načela kadrovske politike, nastavnog plana i režima studija) Fakulteta političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu. – *Zoon politikon*, I/1977–78, 1, 57–84.

133.* Pretpostavke jednog razgovora. – *Kulturni radnik*, XXXII/1979, 5, 56–66. Preradena riječ u diskusijama I. i VI. sjednice Okruglog stola međunarodne tribine Socijalizam u svetu (Cavtat '79, 1–5. X 1979) o temi »Subjektivne snage socijalizma«.

134. Uloga marksizma i drugih socijalističkih teorija u konstituisanju i delovanju subjektivnih snaga socijalizma. – *Socijalizam u svetu*. IV/1980, 20, 168–214. Diskusija za Okruglim stolom »Cavtat '79«.

135. The Role of Marxism and other socialist theories in the functioning of subjective forces of Socialism. – *Socialism in the World*, IV/1980, 20, 186–240. Diskusija za Okruglim stolom »Cavtat '79«.

136.* Praksa rada kao znanstvena povijest. – *Zoon politikon*, III/1979–80, 4, 49–56. Predavanje održano na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu, 31. X 1979

137. Nekoliko kritičkih napomena. – *Naše teme*, XXV/1981, 5, 761–763. Diskusija u raspravi povodom zbornika tekstova Edvarda Kardelja »Socijalizam i demokracija«. Globus, Zagreb, 1980, Centar CK SKH za idejno-teorijski rad, Zagreb, 24. III 1981. Sudjeluju: Branko Caratan, Vjekoslav Mikecin, Adolf Bibič, Tomislav Jantol, Đorđe Pribičević, Ivan Prpić, Damir Grubiša, Vanja Sutlić, Predrag Vranicki, Ivan Salečić, Vjekoslav Koprivnjak.

138.* Narod i mišljenje na narod. – *Kulturni radnik*. XXXIV/1981, 6, 30–61. Prvi put objavljeno u »Telegramu«, 22. X 5. i 26. XI 1971.

139. Sartr, Žan Pol: IZABRANA DELA. Knjiga 8. Filozofski spisi. Preveli Eleonora Prohić, Vanja Sutlić, Frida Filipović. – Beograd. Nolit, 1981, 8° 325 str. Na str. 257–285: »Egzistencijalizam je humanizam«.

140.* Marksistička filozofija i njena uloga u cjelini marksizma. – U zborniku: MARKSIZAM, SOCIJALIZAM, SAMOUPRAVLJANJE, IC »Komunist«, Beograd, 1982, str. 22–28. Izlaganje na skupu »Nedelja marksističkih rasprava '81«, Ohrid, 10–16. II 1981. – Diskusije na str. 37–40, 46–48, 105–108, 126–129, 152.

141.* Smisao kritike u Marxa. Kritika i njeno apstraktno razumsko hipostaziranje. – U zborniku: DRUŠTVENA KRITIKA U SOCIJALISTIČKOM SAMOUPRAVLJANJU (Autorizirani tekstovi diskusija sa naučnog skupa održanog 17. decembra 1981. godine u Ljubljani), Jugoslovenski centar za teoriju i praksu samoupravljanja »Edvard Kardelj«, Ljubljana, 1982, str. 20–26.

142. Smisao kritike u Marxa. Kritika i njeno apstraktno razumsko hipostaziranje. – *Oko*, IX/1982, 257, (21. I – 4. II). Riječ na skupu »Društvena kritika u socijalističkom samoupravljanju«, Ljubljana, 17. XII 1981.

143. Aktualnost Marxovog »Kapitala«. – U istoimenom zborniku, Radničko sveučilište »Moša Pijade«, Zagreb, 1982, str. 121, 127 i idr.

144. Mogućnost, horizont i granica filozofske antropologije. – *Odjek*, XXXV/1982, 21–22, 8.

145. Otrežnjenje sveučilišta. Reforma znanosti u svjetlu ideje njezina organskog jedinstva. – *Oko*, XI/1983, 296, (21. VII–4. VIII).

Nepotpisani novinski izvještaj s izvodima iz uvodnog izlaganja na Savjetovanju o stanju samoupravljanja u OOUR-ima društvenih znanosti na Sveučilištu u Zagrebu 29. VI 1983. i komentarom (autora Davora Kačara).

146. Partija nekada, Savez komunista danas. – U zborniku: KLASA I AVANGARDA. Jugoslavensko iskustvo. (Izbor, redakcija i komentari: Mirko Banjeglav i Vjekoslav Koprivnjak. Predgovor: Josip Vrhovec), Prvi svezak, Globus, Zagreb, 1983, str. 551–554.

Prvotno objavljeno u časopisu »Kulturni radnik«, br. 5/1969; preuzeto iz knjige Vjekoslava Mikecina, »Socijalizam i revolucionarni subjekt«, Kulturni radnik, Zagreb, 1970.

147.* Marksizam, socijalistička revolucija, politika. – *Kumrovečki zapisi*, I/1984, 1, 147–155.

Predavanje održano u Političkoj školi SKJ »Josip Broz Tito« u Kumrovcu 5. X 1983. polaznicima IX. generacije u okviru tematske cjeline »Uvod u marksizam«.

148. Marksizam i smisao života. – *Naše teme*, XXVIII/1984, 1–2, 166–168.

Diskusija o knjizi Harryja Bravermana »Rad i monopolistički kapital«. Globus, Zagreb, 1983, u organizaciji uredništva »Naših tema«, Zagreb, 20. X 1983.

149. Dijagnoza vlastitih slabosti. – *Naše teme*, XXVIII/1984, 7–8, 1139–1143.

Diskusija na savjetovanju »Idejna borba u kulturi i umjetnosti« u organizaciji Komisije CK SKH za idejna pitanja i informiranje. Zagreb, 23. V 1984.

150. Škrabica za prikupljanje priloga!? – *Oko*, XII/1984, 320, (21. VI – 5. VII).

Iz izlaganja na tribini Idejno-teorijskog centra GK SKH Zagreb u povodu prvog sveska Hrvatskog biografskog leksikona.

151. Socijalizam s madežima kapitalizma. – *Danas*, III/1984, 125, (10. VII).

Odgovori na pitanja suradnika lista.

152. PRIJEDLOG za osnivanje Sveučilišnog centra za humano-društveno-povijesne znanosti (marksističke studije). – Zagreb. Centar CK SKH za idejno-teorijski rad »Vladimir Bakarić«, 1984, 4° 6 str.

Strojopis autogr.

153.* O formalnim i materijalnim mjerilima kritike. – *Pitanja*, XVIII/1985, 5, 7–17 Uvodno izlaganje na raspravi »Naša društvena kritika« u povodu 2. izdanja »Beležaka o našoj društvenoj kritici« Edvarda Kardelja, BIGZ, Beograd, 1984, u organizaciji Centra CK SKH za idejno-teorijski rad »Vladimir Bakarić« i časopisa RK SSOH »Pitanja«, Zagreb, 9. IV 1985.

154.* Sve je samo putovanje (I); Revolucija kao galama (II); Jednostavno življenje – jednostavno kazivanje (III). – *Oko*, XIII/1986, 372, (19. VI–3. VII); XIII/1986, 373, (3–17. VII); XIII/1986, 374, (17–31. VII).

Razgovor s Borisom Jurinićem u redakciji lista »Oko«, Zagreb, lipanj – srpanj 1986.

155. Fetiš državnog filozofiranja. – *Vjesnik*, XLVI/1986, 13931, (23. VI).

Fragment iz razgovora »Sve je samo putovanje«, *Oko*, br. 372/1986.

156.* Indeks otuđenja i postvarenja. Da li je u svijetu rada moguće »organsko jedinstvo« humano-socijalno-historijskih znanosti? (I–II). – *Oko*, XIII/1986, 377 (28. VIII – 11. IX); XIII/1986, 378, (11–25.IX).

Redigirano uvodno izlaganje na Savjetovanju o stanju samoupravljanja u OOUR-ima društvenih znanosti na Sveučilištu u Zagrebu, 29. VI 1983.

157. Mislilac i politika. Heideggerov politički angažman 1933/34. – *Socijalizam*, XXIX/1986, 11, 121–134.

U povodu članka objavljenost u »Der Spiegel«, br. 34, 18. VIII 1986, pod naslovom »Vôda vôda. Politička zabluda Martina Heideggera od 1933. bila je teža nego što je on htio da svijet vjeruje«.

158. Mislilac i politika. Zašto i kako Heideggerov politički angažman 1933/34. godine. – *Oko*, XIII/1986, 380, (9–23. X).

Fragmenti iz članka objavljenog u časopisu »Socijalizam«, br. 11/1986.

159. K samim stvarima. O formalnom i deformaliziranom pojmu fenomena i fenomenologije kod Heideggera. – *Oko*, XIII/1986, 384, (4–18. XII).

U povodu 10-godišnjice smrti i uoči 60-godišnjice izlazenja Heideggerovog glavnog djela »Bitak i vrijeme«, 1927. Analiza 7 »Uvoda« u djelo, uzimajući u obzir i predavanja »Osnovni problemi fenomenologije«, ljetni semestar 1927.

160.* Što je marksizam? – *Oko*, XIV/1987, 388, (29. I – 12. II).

Prva diskusija na razgovoru u Predsjedništvu CK SKJ o temi »Stanje marksističke misli«, Beograd, 22. I. 1987.

161. Tko još znade latinski? Da li se Apel Društva klasičnih filologa zaista nekome obraća? – *Danas*, VI/1987, 282, (14. VII).

Mišljenja: Ivan Kampuš, Josip Adamček, Rene Lovrenčić, Marina Šegvić, Vesna Radović, Radovan Subotić i Vanja Sutlić. – U br. 283, u rubrici »Pisma«, pod naslovom »Površne interpretacije«, reagiranje prof. dr. Vanje Sutlića na autora ankete zbog grešaka »koje iskrivljuju smisao rečenoga«, – U br. 284 reagiranje dr. Midhada Riđanovića na mišljenje dr. Vanje Sutlića pod naslovom »Idolatrija latinskog jezika«. – U br. 285, 286, 287 i 288 reagiranja Živka Stržića, »Prednosti klasičara«, dr. Sime Avramovića, »Latinofobija jednog lingvista«, mr. Nikole Vasilja, »Za povratak latinskog«, i Stanka Andrića, »Obožavanje opće lingvistike«, na tekst dr. Midhada Riđanovića – U br. 288 odgovor dr. Midhada Riđanovića, »Kad se buba latinski«, na tekstove Živka Stržića i dr. Sime Avramovića.

162. KAKO ČITATI HEIDEGGERA. Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa. – Knjiga u tisku, »August Cesarec«, Zagreb, 1987.

Osnovu knjige čine predavanja održana na postdiplomskom studiju »Marksizam i društveno-povijesna zbilja« na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu u zimskom semestru 1982/83.

Priredio: Boris Jurinić

Sadržaj

Razgovor umjesto predgovora (1986) / 5
Predgovor prvom izdanju (1974) / 33

I. KRITIKA KAO PREDUVJET ZA ISHODIŠTE POVIJESNOG MIŠLJENJA

Smisao kritike u Marxa / 37

Što je društvena kritika? / 41

Zadaća, horizont i vrijeme društvene kritike / 50

II. BIT RADA

Pitanje o biti rada i iskonsko mišljenje / 63

O biti rada / 65

Rad i moć / 81

Urgentnost radikalno revolucionarnog mišljenja / 91

Dodatak I: Za razumijevanje Marxovog pojma »revolucije« / 103

Dodatak II: Neke uzgredne, a neophodne aplikacije / 105

Marksizam, socijalna revolucija, politika / 114

III. BOG – PRIRODA – ČOVJEK

Rad i bog / 127

Dodatak: Apsolutnost kao značajka u biti rada i oslobađanje čovjeka-radnika / 159

Moć i čovječnost / 166

Dodatak: »Praksa rada kao znanstvena povijest« / 174

»Kulturni sektor« i duhovni bitak / 180

Dodatak: Bit kulture u socijalizmu / 193

Narod i povijesno mišljenje / 199

IV. MOŽE LI SE PREGORJETI EPOHA?

Ne traži li probijanje metafizičkog kruga mišljenja možda pad ispod njegovog nivoa? / 221

Supstancija-subjekt ili povijesni sklop? / 227

Jedan pokušaj pregorijevanja epohe / 233

Uz pitanje ozbiljenja filozofije / 249

Dodatak: Iznimnost Heideggerove misli / 254

»Marksistička filozofija« u »cjelini marksizma« / 257

Dodatak: Što je marksizam? / 273

Mjesto obrata u svijetu rada / 276

Dodatak: Da li je u svijetu rada moguće »organsko jedinstvo« humano-
socijalno-historijskih znanosti? / 285

V. IZGLEDI

Filozofijsko ustrojstvo Marxove misli / 299

Prebolijevanje filozofije i drugačija nakana povijesnog mišljenja / 302

Povijesna zgoda / 310

Pogovor 2. izdanju / 313

Bibliografija / 315

POSEBNA IZDANJA

Vanja Sutlić
PRAKSA RADA KAO ZNANSTVENA POVIJEST
Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva
Marxove misli

Izdavač
ČGP DELO
OOUR Globus, Izdavačka djelatnost
ZAGREB

Za izdavača
TOMISLAV PUŠEK

Oprema
BRONISLAV FAJON

Naklada 2000

Tisak
ČGP DELO, Ljubljana, 1987.

YU ISBN 86-343-0209-1