

GAJO PETROVIĆ

FILozOFIJA I

REVOlUCIJA

biblioteka

Gajo Petrović
FILOZOFIJA
I REVOLUCIJA

Biblioteka Naprijed

Urednici

DANKO GRLIĆ
IVAN KUVAČIĆ
ANTUN ŽVAN

Naslov originolo

Gajo Petrović

PHILOSOPHIE UND REVOLUTION

Modelle für eine Marx-Interpretation
Mit Quellentexten

Rowohlts deutsche Enzyklopödie
Rowohlt Toschenbuch Verlag
Reinbek 1971

Gajo Petrović

FILOZOFIJA I REVOLUCIJA

Drugo izdanje



ZAGREB, 1983.

Sadržaj

Predgovor	9
Bilješka uz jugoslavensko izdanje	10
Bilješka uz II jugoslavensko izdanje	11
Uvod: Filozofija i revolucija	13
1. Razvoj i bit Marxove misli	19
2. Povijest i priroda	37
3. Smisao i mogućnost stvaralaštva	45
4. »Relevantnost« Marxova pojma otuđenja	62
5. Kriza i povijest	82
6. Moć, nasilje i humanost	96
7. Filozofija i socijalizam	105
8. Kritika u socijalizmu	118
9. Marksizam i etika	132
Mjesto zaključka: Humanizam i revolucija	146
Bibliografska bilješka	159
Registar imena	161

Uspomeni mog oca
BRANKA PETROVIĆA

Predgovor

Marx svakako nije bio prvi filozof. Nije bio ni prvi koji je razmišljao o revoluciji. Ipak on je prvi (i dosad najdublje) pokušao da promisli filozofiju i revoluciju u njihovoj bitnoj supripadnosti. Upravo zato on je mogao da spozna ne samo revoluciju u njenoj biti, nego i filozofiju.

Revolucija kako je shvaća Marx nije identična ni s političkim prevratom, ni s ekonomskim preobražajem, ona je radikalna promjena koja ukida čovjekovo samootuđenje stvarajući istinski ljudsko društvo i čovječnog čovjeka. Kao najviši oblik slobodnog ljudskog stvaralaštva ona je ujedno najviši oblik bivstvovanja, u kojem dolazi do riječi sama bit bivstvovanja.

Tako shvaćena revolucija može se adekvatno misliti samo filozofski. Svakako se pri tom ne misli filozofija u njenom dosadašnjem fakticitetu, napose ne filozofija u smislu najopćenitije stručne nauke. Kritizirajući dosadašnju filozofiju zbog nje ne tuđosti svijetu, Marx je ujedno vidio bitnu mogućnost filozofije, njenu mogućnost da postane misao revolucije, misao koja otkriva bit revolucije i učestvuje u njenom zbivanju.

To nipošto ne znači da je put filozofije, kako ga je vidio Marx, izvanjsko povezivanje misli i čina ili reduciranje veze među njima na ono što se najčešće naziva »političkim angažmanom filozofije«. Istinski je angažirana misao prije svega ako je istinski misao, ako misli mogućnost istinskog ljudskog bivstvovanja. Isto je tako djelovanje doista revolucionarno ako je misaono, ako je vođeno mišlju revolucije.

Misao revolucije nije samo dio ili aspekt Marxova mišljenja. Marxovo mišljenje bitno je mišljenje revolucije. Ova bit Marxova mišljenja bila je prečesto »zaboravljena«: jednom u prilog usko ekonomske ili političke teorije i taktike, drugi put u prilog apstraktne »metafizičke« ili »spoznajnoteorijske« spekulacije. Ta se bit Marxove misli ponovo javlja kod njegovih najboljih suradnika i sljedbenika: kod Engelsa, Lenjina, Lukacsa, Blocha. Pa ipak, ona još uvijek nije shvaćena u svoj svojoj dubini.

Ova knjiga predstavlja pokušaj da se još jednom promisli bit Marxove misli kao misli revolucije. Pri tome, njen zadatak nije prepričavanje onog što je Marx već sam iskazao, nego prije svega istraživanje još nerealiziranih mogućnosti Marxova mišljenja. Stoga ovdje objavljene rasprave ne treba shvatiti kao rezimiranje rezultata Marxova mišljenja, ni kao puka ponavljanja Marxovih misaonih tokova, nego kao pokušaj da se u Marxovu duhu misli o osnovnim pitanjima suvremenog svijeta.

Marxove tekstove što su dodati pojedinim raspravama ne treba shvatiti ni kao »materijal«, koji se u ovima »interpretira«, ni kao »argumente« koji treba da potvrde izvođenja što se u raspravama sadrže. Riječ je prije o tekstovima koji su pojedine rasprave potakli i inspirirali, no koji su toliko bogati mislima da mogu inspirirati i mnoge druge i drukčije pokušaje mišljenja. Stoga čitalac ne bi trebalo da bude začuđen ako u Marxovim tekstovima nađe i misli, o kojima se u raspravama ništa dalje ne govori, ili ako u nekim raspravama naiđe na misaone tokove koji se kod Marxa ne mogu pronaći ili čak i protivurječe nekim njegovim izjavama. Nije Marxova riječ ono najvažnije, nego sama stvar, a to znači: *revolucija*.

Bilješka uz jugoslavensko izdanje

Kad mi je njemačka izdavačka kuća »Rowohlt« ponudila izdavanje jedne knjige o suvremenim filozofskim problemima, »Filozofija i marksizam« bila je već objavljena na njemačkom, pa sam Rowohltu predložio prošireno izdanje »Mogućnosti čovjeka« (ova knjiga, izišla 1969. godine u biblioteci »Razlog« u Zagrebu, uglavnom je nepoznata kod nas, jer je štampana u malom tiražu i odavno rasprodana). Izdavač je taj prijedlog prihvatio pa sam, dodavši neke još neobjavljene rasprave, pripremio novo izdanje, koje je prirodno dobilo novu strukturu i naslov (»Filozofija i revolucija«). Urednik »Rowohltove« serije naknadno mi je sugerirao da uz svako poglavlje dodam nekoliko Marxovih tekstova. Činilo mu se da treba »prisiliti« čitaoca da paralelno s mojim tekstovima čita i Marxove — u interesu boljeg razumijevanja i jednih i drugih. Ta me je ideja najprije odbila, a zatim privukla, i tako je nastala ova knjiga o filozofiji i revoluciji u kojoj su moji tekstovi isprepleteni s Marxovim.

Iako o ovom historijatu dosad nisam pisao, neki su i sami osjetili da knjiga i bez Marxovih tekstova može biti cjelina. Tako je meksički izdavač izostavio Marxove tekstove, što zna-

či: i ne znajući objavio knjigu na španjolskom u njenom prvobitnom obliku. Neki moji prijatelji, kojima je bio poznat gornji historijat, smatrali su, naprotiv, da bi baš ovako koncipirana knjiga mogla biti zanimljiva za našeg čitaoca, pa i zanimljivija od prvobitno zamišljenog II izdanja »Mogućnosti čovjeka«. Tom mišljenju priklonilo se i izdavačko poduzeće »Naprijed« pa sam prihvatio da za naše čitaoce na taj način pripremim ovo izdanje.

U Zagrebu- 23. V 1973.

G. P.

Bilješka uz II jugoslavensko izdanje

Kako je prvo jugoslavensko izdanje ove knjige odavno rasprodano, prihvatio sam prijedlog izdavača da objavi drugo izdanje. Sporazumjeli smo se da se u ovom izdanju izostave Marxovi tekstovi.

U Zagrebu, 27. I 1983.

G.P.

Filozofija i revolucija

Dvadeset snopova pitanja

1

Mora li se filozofija uvijek pisati samo u obliku rasprava u kojima se sve sistematski eksplicira, argumentira i ilustrira? Nije li se filozofija već javljala i u obliku epskih spjevova, romana, pripovijedaka i drama, u obliku stihova u prozi, dijaloga, pisama i putopisa? Nije li se pokazalo da se filozofija može uspješno izraziti i u obliku teza (Feuerbach, Marx), pa čak i propovijedi i zapovijedi (Nietzsche)? Ne bi li trebalo pokušati da se nešto kaže i isključivo u obliku pitanja? Nije li pitanje — »pitanje« (hrana) misli? Nisu li upravo »filozofija« i »revolucija« one koje sve drugo stavljaju u pitanje, pa bi i same morale podnijeti oštricu svakog pitanja?

2

Da li je filozofija misao bivstvovanja ili je ona misao revolucije? Ako je filozofija misao bivstvovanja, da li je ona misao koja misli bivstvovanje ili je ona misao koju i kojom misli bivstvovanje? Ako je filozofija misao koja misli bivstvovanje, da li je ta misao utvrđivanje onoga što jest, potraga za onim što može biti ili propisivanje onoga što se mora zbiti? Da li je njen poziv da žigoše ono što je štetno, veliča ono što je korisno, pokazuje put ka onome što je poželjno, učvršćuje vjervanje u ono što je dostižno, podiže nadu u ono što još nije izgubljeno, podstiče na ono što je opasno? Da li je ona susjed ili tuđinac bivstvovanja, njegov pastir ili lovac, njegov sijač ili kosac, njegov lugar ili logor, njegov prorok ili porok? Je li ona od svega pomalo ili nije ništa, nego samo stroga i nesmiljena misao, što misleći bivstvovanje u njegovoj biti sve te slikovite opise odbacuje kao dječje odjeće što njenoj ozbiljnosti ne pristaju, te na sva pitanja tko je i što je samouvjereno odgovara da je to ona sama, misao bivstvovanja, lično i bez daljnjih dodataka?

3

Ako je bivstvovanje ono što filozofska misao misli, šta je to mišlju mišljeno bivstvovanje? Ako uopće nije »šta«, kako to

ono jest? Da li ono jest bez obzira na to da li ga itko misli? I da li ono jest tako kako jest bez obzira na to kako je mišljeno? Doživljava li ono to mišljenje kao ugodu ili kao nelagodu, kao obogaćenje ili kao osiromašenje, kao uzvišenje ili kao uniženje, kao dovršenje ili kao oskvrnjenje? Podsmjehuje li se ono ravnodušno toj misli što oko njega nastoji ne uviđajući da joj je svaki trud uzaludan? Ili to možda samo bivstvovanje stremi ka misli osjećajući da bez nje ostaje nepotpuno i nedostatno, bezimeno i bezglasno?

4

Ako je filozofija misao koja misli bivstvovanje, može li ona ujedno biti misao koju bivstvovanje misli? Nije li čovjek — filozof — onaj, koji filozofirajući razmišlja o bivstvovanju? Nije li čovjek jedno posebno bivstvujuće, a filozofija jedna od njegovih najspecijalnijih djelatnosti? Ili možda čovjek misleći bivstvovanje ne misli kao jedno posebno bivstvujuće što bivstvuje na jedan od mogućih načina bivstvovanja, nego kao ono bivstvujuće koje se nalazi u izuzetnom odnosu prema bivstvovanju, te sažima u sebi sve oblike bivstvovanja? I da li je filozofija jedna među mnogim mislima čovjekovim, ili je ona misao koju on kao čovjek misli, misao kojom samo bivstvovanje sa sobom razgovara?

5

Ako je filozofija misao bivstvovanja, može li ona biti i misao revolucije? Nije li revolucija jedan posebni društveni fenomen, koji može biti predmet historije, sociologije, politologije, ali nikako ne i filozofije? Ne zakoračuje li filozof ne samo na područje sociologije i politologije, već i direktno politike i politikantstva, ako pokušava da kaže nešto i o revoluciji? Zar je to baš sasvim slučajno što pojam revolucije nije dobio pravo građanstva u solidnim stručnim filozofskim rječnicima i enciklopedijama? Da li filozof kao filozof (a ne recimo građanin) može da se na bilo koji način zanima za revoluciju? Ili je možda revolucija ipak tako važan posebni fenomen da filozofija uz mnoge druge zanimljive i značajne društvene fenomene treba da obrati bar neku pažnju i na ovaj toliko veličani i kuđeni, tako uzbudljivi i strahoviti? Nije li, štoviše, revolucija nešto što nije baš posve »posebno«, nešto čime bi se filozof tako reći i po svojoj stručnoj obavezi morao malo više pozabaviti? Šta je dakle revolucija?

Da li je revolucija svaki »puč«, svaka promjena pojedinaca i grupa na vlasti, ili je ona samo takva promjena pri kojoj vlast prelazi od jedne društvene klase drugoj? Da li je revolucija svaka smjena klase na vlasti ili je to samo takva smjena koja je praćena izgradnjom novog društvenog poretka? Da li je revolucija svaka zamjena jednog društvenog poretka drugim ili je ona samo takva kojom se jedan »niži« poredak zamjenjuje »višim«? Da li je revolucija svaka smjena nižeg poretka višim, ili je revolucija u punom smislu samo uspostavljanje jednog bitno drukčijeg, besklasnog društva, jednog doista ljudskog društva, u kojem nestaje samootuđenje čovjeka i odnosi među ljudima postaju istinski ljudski?

Da li je revolucija samo promjena ovog ili onog aspekta društvenog poretka ili je ona promjena cijelog društvenog poretka u svim njegovim aspektima? Da li je revolucija samo promjena društvenog poretka ili je ona promjena čovjeka? Da li je ona promjena u ovoj ili onoj djelatnosti čovjekovoj ili je ona promjena u cjelovitom čovjeku? Da li je ona svaka promjena čovjeka ili takva kojom se čovjek bitno mijenja? Da li je ona samo promjena u čovjeku ili je promjena u »svemiru«, stvaranje jednog bitno drukčijeg tipa bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, bitno različitog od svakog bivstvovanja koje je ne-ljudsko, protu-ljudsko ili još-ne-posve-ljudsko?

Da li je revolucija vezana uz čovjeka ili su revolucije moguće i u ne-ljudskoj prirodi? Ne bi li velike i iznenadne promjene u prirodi trebalo priznati revolucijama? Ne bismo li time »ontološki fundirali« revolucije u povijesti? Nisu li revolucije u povijesti neobjašnjive, ako se poreknu revolucije u prirodi? Ili možda naprotiv poričući revolucije u ne-ljudskoj prirodi, omogućujemo razumijevanje revolucija u povijesti i u prirodi uopće? Nije li čovjek upravo kao biće revolucije prirodno biće koje prekoračuje svoju puku prirodnost? Nisu li revolucije u povijesti jedine »prirodne« revolucije?

No ima li uopće revolucija u povijesti? Da li je revolucija samo prijelaz iz jednog povijesnog stanja u drugo, te je poput svega ostalog i ona u povijesti, ili je ona skok izvan povijesti, korak

u vječnost i bezvremenost? Mogu li »lokomotive povijesti« biti same svoji vagoni? Mogu li babice novog društva pomagati pri vlastitom rođenju? Da li je moguća revolucija bez određenih povijesnih pretpostavki? Da li je moguća revolucija i bez apsolutnih, ahistorijskih mjerila i bez negiranja povijesno zatečenog? Može li se antihistoričnost revolucije ukomponirati u povijest kao apsurdna po jedinost, ili je ona ono bitno što povijest omogućuje?

10

Da li je revolucija zakonita pojava ili je ona narušenje zakonitosti? Da li je revolucija ispoljavanje nužnosti ili je ona zakoračenje u carstvo slobode? Da li je revolucija realiziranje mogućeg ili je ona otvaranje novih mogućnosti? Da li je ona proizvodnja planiranog ili je ona spontano stvaranje neslućenog? Nije li slobodna stvaralačka djelatnost bitna »odlika« revolucije?

11

Da li su revolucije zgusnuti odlomci društvenog progresa ili su progres i revolucija principijelno različiti, kao stalno ponavljanje poboljšanog starog i slobodno stvaranje principijelno novog, kao kontrolirani porast ljudskosti mjerene gramima i kao pun procvat ljudskosti koji se ne može vagati? Jesu li revolucije temelj svakog progresa? Da li je progres najbolja priprema za revoluciju? Može li se revolucija inkorporirati u progres? Može li se progres priključiti revoluciji? Ili se progres sa svojim unaprijed određenim ciljevima, metodama i putevima nužno suprotstavlja svakoj revolucionarnoj viziji sa njenom nesputanošću i otvorennošću prema mogućnostima?

12

Da li je moguća revolucija bez revolucionarnih organizacija? Da li je moguća revolucija uz pseudo-revolucionarne organizacije? Ne dopušta li revolucija samo takvu samo-organizaciju, koja omogućuje slobodno stvaralaštvo svih pojedinaca? Ne teži li organizacija da djelovanje svih potčini općim interesima, kako ih shvaćaju odabrani pojedinci? Da li je organizacija kriterij za ono što je revolucionarno ili je revolucionarno djelo kriterij za revolucionarnost bilo koje organizacije? Da li je prava revolucija moguća samo u okviru institucija ili su institucije grobnice revolucije? Da li »odgovorna« revolucija ostaje u propisanim granicama ili je svaka revolucija nepoštedna kritika svega postojećega i dovođenje u život nevidenoga? Da li je sa-

16

moupravljanje jedan od ciljeva revolucije ili je svaka revolucija samo-djelovanje i samo-organiziranje, samo-stvaranje i samo-upravljanje?

13

Pate li revolucije od iluzija? Ili su »revolucionarne iluzije« istine kojih se boji reakcija? Pate li revolucije od romantike? Ili je »revolucionarna romantika« živa realnost od koje zazire kontrarevolucija? Pate li revolucije od sklonosti destrukciji? Ili je revolucija »destruktivna«, zato što neće da sudjeluje u konstruiranju i rekonstruiranju eksploatatorskog poretka? Jedu li revolucije svoju djecu? Ili možda kontrarevolucije jedu revolucije?

14

Smijemo li govoriti o revolucijama u pluralu? Ili je moguća samo jedna jedina revolucija sa velikim slovom »R«? Ako su moguće i »relativne«, »male« revolucije, jesu li one nešto sasvim svojevrsno ili su one revolucije samo ukoliko participiraju u onoj jednoj pravoj, apsolutnoj i totalnoj, sa velikim »R«?

15

Da li je značenje i smisao revolucije u njoj samoj, ili u nekim naknadnim plodovima što ih ona treba da donese, u nekom trajnom stanju što ga ona treba da uspostavi? Može li revolucija pobijediti? Ne znači li »pobjeda« revolucije njen završetak, dakle njen poraz? Što može slijediti za revolucijom, ako ne kontrarevolucija? Nije li jedina moguća istinska pobjeda revolucije — njeno daljnje nastavljanje? No može li se revolucija trajno nastavljati? Nije li revolucija upravo različito od onog uobičajenog, što uvijek traje i ponavlja se stalno?

16

Da li je revolucija samo prijelaz od jednog oblika bivstvovanja drugom, višem, da li je ona svojevrsan prekid, skok, »rupa« u bivstvovanju ili je ona ne samo najviši oblik bivstvovanja nego i bivstvovanje samo u svojoj punini? Nije li revolucija najrazvijeniji oblik stvaralaštva, najautentičniji oblik slobode? Nije li ona polje otvorenih mogućnosti, carstvo istinski novog? *Nije li revolucija sama »bit« bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti?* I ako je revolucija samo bivstvovanje, *nije li filozofija kao misao bivstvovanja tim samim (a ne uz to) misao revolucije?*

Može li revolucija bez filozofije? — Zašto da ne može revolucija bez misli o revoluciji? Nije li revolucija iracionalna, haotična, neposredna, nije li misao racionalna, sređena, posredovana? Treba li misao vulkanskoj erupciji, pa bila to i erupcija čovječnosti? Ali zar zaista može revolucija bez misli? Ne pretpostavlja li ona svjesno ljudsko htijenje, angažman i rizik? Nije li ona vođena projektom mogućeg budućeg? Nije li misaonost unutrašnji oblik istinske spontanosti?

Može li filozofija bez revolucije? — Zašto da ne može? Zar i bez pomoći revolucije nisu razrađene mnoge logike i metodologije, gnoseologije i ontologije, etike i estetike? Zar sve i bez revolucije nisu pronađene i utvrđene silne aporije i antinomije, finese i distinkcije? Nije li ta filozofija koja se udružuje s revolucijom ipak neka nova (da ne kažemo novotarska), dosad nepoznata i neuobičajena? Ne predstavlja li ona negaciju sve dosadašnje filozofije? No zar filozofija doista mora biti i ostati uvijek ista? Ne treba li ona da negira i sama sebe ako je to uvjet da istinski postane misao? I nije li misao revolucije ipak bliže velikim filozofijama prošlosti, nego pseudoneutralne školske discipline što se visoko stručno bave apologijom postojećeg?

Da li misao revolucije može samo misliti o revoluciji, ne sudjelujući u njenom ostvarenju? Da li istinska misao samo proučava, promatra, razmatra ili i ona ruši ustaljeno, preživjelo, posvećeno, otvarajući i stvarajući novo i neviđeno? Kraće rečeno, da li je istinska filozofija samo misao revolucije ili je ona *misao-revolucija*?

Nisu li opća umovanja o revoluciji zapreke za konkretno oživotvorenje revolucije? Ili su možda baš ta »apstraktna umovanja« preduvjet istinske revolucionarnosti? Da li su dosadašnje revolucije zakazivale zato što se u njima previše filozofiralo ili zato što se u njima gušila kritička misao? Da li su se revolucije kršile pod težinom filozofskih knjiga ili pod težinom ekonomskih interesa i klasnih privilegija? Da li su neprijatelji socijalizma oni koji radničku klasu iskorištavaju ili oni koji o tome glasno govore? Da li su kontrarevolucionari oni koji žive u velebnim palačama ili oni koji ne žele da im budu dvorske lude?

1. Razvoj i bit Marxove misli

Objavljivanje *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* 1932. godine bilo je u isto vrijeme i posljednji i prvi akt u otkrivanju Marxovih ranih radova. Posljednji — u tom smislu što je to bio posljednji među značajnijim Marxovim ranim radovima koji je postao pristupačan za čitanje i za proučavanje; prvi u tom smislu što je tek poslije njihova objavljivanja počelo postepeno otkrivanje pravog smisla ranih radova (uključujući i one koji su bili objavljeni mnogo prije).

Ovo intelektualno otkriće, koje je počelo pred više od trideset godina, još je uvijek daleko od toga da bi bilo završeno. Ono nije moglo biti ni kratko ni jednostavno, jer je pristup pravom smislu i značenju Marxovih ranih radova bio blokiran nagomilanim predrasudama o »ranim« i »kasnim« radovima, bezbrojnim pogrešnim interpretacijama Marxove misli kao cjeline. Destrukcija tih pogrešnih interpretacija nije bila tako teška samo zbog njihove unutrašnje snage. Pogrešne interpretacije imale su svoj korijen u jednom periodu razvoja svjetskog socijalizma i podržavale su ih jake društvene snage.

U vrijeme kad su se pojavili *Ekonomsko-filozofski rukopisi* Staljin i SKP(b) smatrali su se zakonitim nasljednicima i mjerodavnim tumačima Marxova djela. Takvima ih je priznavala ne samo većina onih koji su se sami smatrali marksistima, nego čak i većina antimarksista. A prema gledištu Staljina i njegovih suradnika »rani« i »zreli« Marx moraju se strogo razlikovati. Dok rani Marx može biti zanimljiv za prethistoriju marksističke misli, doista marksistički Marx je samo onaj kasniji, Marx kako se izrazio u svojim djelima poslije 1848.

Objavljujući *Ekonomsko-filozofske rukopise* u prvom svesku knjige K. Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften* (u Leipzigu, 1932, gotovo u isto vrijeme kad ih je u Berlinu objavio D. Rjazanov), S. Landshut i J. P. Mayer izrazili su mišljenje da je razumijevanje Marxovih ranih radova od

odlučnog značenja za razumijevanje *cijelog* Marxovog opusa.¹ Oni su također insistirali da su među Marxovim ranim radovima *Rukopisi* najvažniji, da je to čak »u izvjesnom smislu najcentralnije Marxovo djelo«.²

Niz pokušaja da se pokaže značenje Marxovih ranih radova (i napose *Rukopisa*) za razumijevanje njegova cijelog djela, kao i za razumijevanje suvremenog socijalizma i suvremenog svijeta uopće, učinjen je već u tridesetim godinama. Ali ti pokušaji nisu mogli oslabiti vladajuću staljinističku interpretaciju marksizma, koja se naprotiv dalje razrađivala i jačala sve dok u *Historiji SKP (b)* nije dobila konačni službeni oblik u kojem je trebalo da bude nametnuta međunarodnom radničkom pokretu.

Pojedinci koji su se suprotstavljali staljinizmu u tridesetim godinama bili su optuživani za izdaju marksizma i socijalizma, i u situaciji u kojoj su se našli sami nasuprot organiziranom radničkom pokretu mnogi od njih doista su postali nemarksiisti ili čak protivnici marksizma.

Za vrijeme drugog svjetskog rata progresivne i socijalističke snage širom svijeta pomagale su borbu protiv fašizma i nacizma. Suočene s neposrednom opasnošću najbarbarskije reakcije, one su bile spremne da bar privremeno podrže udružene snage »demokratskog« kapitalizma i staljinističkog »socijalizma«. Ali već se u to vrijeme moglo predvidjeti da će, kad zajednički neprijatelj bude slomljen, probuđene snage demokratskog i humanističkog socijalizma pokušati da idu dalje, te da će konačno doći u konflikt kako s demokratskim kapitalizmom, tako i sa staljinističkim socijalizmom.

Činilo se da je 1945. godina donijela ne samo poraz nacističkoj Njemačkoj i najreakcionarnijim snagama kapitalizma, nego također i odlučnu pobjedu određenoj interpretaciji socijalizma

1. »Wer sich nicht des inneren Zuges der Gedankenarbeit dieser Frühschriften bemächtigt hat, der das ganze Werk von Marx durchwaltet, der muss in seinem Verständnis hinter Marx zurückbleiben. Für das geistesgeschichtliche Verständnis von Marx sind diese Arbeiten grundlegend.« K. Marx, »Der Historische Materialismus. Die Frühschriften«. Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer unter Mitwirkung von F. Salomon. Alfred Kröner Verlag, Leipzig, Erster Band 1932, S. XII.—XIII.

2. »Diese Arbeit ist in einem gewissen Sinne die zentralste Arbeit von Marx. Sie bildet den Knotenpunkt seiner ganzen Gedankenentfaltung, in dem die Prinzipien seiner ökonomischen Analyse unmittelbar aus der Idee der ‚wahren Wirklichkeit des Menschen‘ entspringen.« Op. cit., S. XIII.

i marksizma, onom tipu socijalizma koji je tada postojao u Sovjetskom Savezu i marksizmu kako je bio interpretiran tamo. Godine koje su slijedile bile su doista godine daljnjeg jačanja staljinističke interpretacije marksizma i socijalizma, godine u kojim je ta interpretacija postala vladajuća u »narodnim demokracijama« i u međunarodnom komunističkom pokretu.

Međutim 1945. godina donijela je također bar jedan »događaj« koji je nagovijestio kraj staljinizma. Taj je događaj bio pobjeda jugoslavenske revolucije, prve pobjedonosne socijalističke revolucije poslije 1917. Bila je to socijalistička revolucija koja nije izvršena samo u interesu većine stanovništva, nego je također predstavljala vlastito djelo te većine. Pobjeda jugoslavenske revolucije nije bila rezultat jedne bitke ili niza bitaka vođenih na jednoj ili na određenom broju strategijskih tačaka, ona je bila rezultat četverogodišnjih borbi vođenih istovremeno u svim gradovima, selima i zaseocima zemlje. Koliko mi je poznato, samo je Vijetnamska revolucija postigla jednak ili veći intenzitet sudjelovanja svih potlačenih u borbi protiv eksploatatora.

Ako je Staljin već 1941—1945. postao skeptičan prema jugoslavenskoj revoluciji i pokušao da je spriječi ili pripitomi, to se ne objašnjava Staljinovom ljubomorom ili ludošću, nego prije dalekovidnim naslućivanjem da se ovdje rađa novi tip socijalizma koji mora doći u sukob s njegovom vlastitom koncepcijom. Sukob 1948. između jugoslavenske komunističke partije i ostatka komunističkog pokreta (kojim je u to vrijeme apsolutno dominirao Staljin) nije bio puka slučajnost. Prije ili kasnije morao je doći trenutak kada je jugoslavenska revolucija morala odlučiti: da ostane vjerna sebi ili da poklekne pred staljinizmom.*

Poslije 1948. godine u svjetskom socijalizmu i marksizmu počela se stvarati nova situacija.³ Dok je do tog vremena pravo

* (Naknadna primjedba) Simpozij o »Ranom Marxu« održan na University of New Hampshire, Durham, U.S.A., od 13 do 15. III 1968, na kojem je ovaj rad prvi put pročitao, nije mi se činio adekvatnom prilikom za razmatranje pitanja koja je postavio daljnji razvoj jugoslavenske revolucije. Gornje teze o značenju jugoslavenske revolucije svakako ne isključuju već prije zahtijevaju kritičku analizu njenog daljnjeg toka i situacije u kojoj se nalazimo.

3. Početak kraja staljinizma u međunarodnom radničkom pokretu često se povezuje s XX kongresom Komunističke partije Sovjetskog Saveza u februaru 1956. Mislim da bi ga trebalo povezati s 1948. godinom.

sovjetske komunističke partije da daje kompetentnu interpretaciju marksizma i socijalizma bilo općenito priznato, osporavano samo od malih grupica i rijetkih pojedinaca, sada ga je osporila cijela jedna komunistička partija. I dok je do tog vremena birokratski tip socijalizma bio kritiziran samo u teorijskom djelu pojedinih pisaca, on je sada postao predmet kritike drukčije socijalističke prakse. To je proširilo mogućnosti za rad svih onih mislilaca koji su se inspirirali autentičnim Marxom i stvorilo mnogo povoljniju situaciju za kritiku staljinizma. Nakon što su neke komunističke partije zauzele nezavisniji stav, poslije pobjede kineske i kubanske revolucije i poslije novog talasa anti-kolonijalnih i revolucionarnih pokreta u »trećem svijetu«, situacija monopola u interpretaciji marksizma i socijalizma bila je u osnovi slomljena i nova je praksa dala podsticaj za novu misao.

Tako je u drugoj polovini pedesetih i početkom šezdesetih godina staljinistička interpretacija marksizma pretrpjela odlučan poraz, a nova interpretacija marksizma izvojevala pravo na život. Ta nova interpretacija našla je svoju inspiraciju najprije u Marxovim ranim radovima, ali također u ponovnom promišljanju onih »kasnijih«.

1

Među mnogim pitanjima koja su pokrenuta otkrićem Marxovih ranih radova želio bih kratko razmotriti samo dva: 1. glavni periodi Marxova razvoja i 2. bit Marxove misli.

Pojam Marxovih »ranih« djela razrađen je u drugoj i trećoj Internacionali i konačno fiksiran u staljinizmu, kao dio dihotomijske podjele Marxova djela na »rano«, »nezrelo« i »kasnije«, »zrelo«. U najklasičnijoj i najčistijoj formi staljinizma kao granica između ova dva bio je uzet *Manifest Komunističke partije* ili godina 1848.

Prema klasičnoj staljinističkoj koncepciji sva djela do 1848. mogu se označiti kao »nezrela«, jer pokazuju Marxove pokušaje da razvije jednu novu socijalističku koncepciju, ali također jak utjecaj Hegela, Feuerbacha i utopijskog socijalizma. Premda Marx iz godine u godinu napreduje, premda se proporcija u kojoj su istina i-zabluda pomiješani u tim djelima stalno poboljšava, ona su sva ipak smjesa istine i neistine, a nijedno od njih nije doista marksističko. Sva ta djela treba studirati s krajnjom kritičkom oprežnošću, i nijedno od njih ne smije biti lako pristupačno širokoj publici. Napose ona koja

su pretežno filozofskog karaktera mogu biti direktno opasna, pa ih treba držati podalje od nestručnog oka.⁴

Marxova djela poslije 1848, počev od *Manifesta* staljinisti su nazivali »kasnijim« ili »zrelim«. Za ta se djela smatralo da su slobodna od svake zablude, da sadrže apsolutnu istinu, potpunu i bezvremenu. Na taj način Marx je podijeljen na dva sasvim različita dijela, na »mladog« Marxa, koji je bio historijski fenomen, razvojni proces koji treba analizirati i kritizirati, i na »starog« Marxa, boga izvan i iznad historije, bezvremenu istinu koju treba samo shvatiti i prihvatiti, ponavljati i poštovati.

Diskusije u toku posljednjih dvadeset godina pokazale su da ova divinizacija »starog« Marxa od strane staljinista nije bila iskrena, da njena svrha nije bila spasavanje Marxove autentične misli u njenoj čistoći, nego naprotiv njeno prikrivanje. Pokušaj da se diskreditiraju Marxova »rana« djela bio je doista pokušaj da se spriječi razumijevanje njegovog cijelog djela, njegovih osnovnih intencija i ideja vodilja.

U takozvanim »ranim« radovima Marx je razvio svoje »filozofske« i »metafilozofske« ideje, a te su ideje ostale osnova njegovih kasnijih »ekonomskih«, »socioloških«, »historijskih«, i »političkih« analiza. Revolucionarni humanizam koji je bio eksplicite formuliran u njegovim ranim radovima implicitno je sadržan i u njegovim kasnijim djelima, a ono što on eksplicitno kaže o »filozofskim« problemima u kasnijim djelima općenito se slaže s onim što je o tome rekao u ranim radovima. Ako su uprkos tome ti rani radovi proglašeni nemarksističkim i nepouzdanim, i ako je stvorčna teorija da je Marx kasnije postao »ekonomist« prepuštajući filozofiju svom prijatelju Engelsu, koji je u suglasnosti s njim razradio dijalektički materijalizam kao zajedničku filozofsku bazu za njihovu teorijsku i praktičnu djelatnost, to pogrešno tumačenje nije bilo čisto intelektualna zabluda. Njegova je svrha bila prikrivanje

4. »Einige vom idealistischen, linkshegelianischen Standpunkt aus verfasste Frühschriften von Karl Marx und Friedrich Engels wurden in den ersten Band der vorliegenden Ausgabe nicht aufgenommen: Marx' Doktordissertation ‚Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie‘, Engels' philosophische Pamphlete gegen Schelling und einige publizistische Arbeiten. Ebenfalls nicht aufgenommen wurde Marx' unvollendete Arbeit ‚Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844‘. Diese frühen Arbeiten von Marx und Engels, die für einen engen Kreis von Fachleuten von Interesse sind, werden in einem besonderen Sammelband erscheinen.« Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU (K. Marx, F. Engels: Werke, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1957, S. XXXI.)

činjenice da određena društvena praksa koja se pozivala na Marxa nije imala pravo da to čini.

Kritike kojima su bile izložene njihove sheme u toku posljednjih dvadeset godina prisilile su staljiniste na izvjesne koncesije. Jedna je bila da se razlikuju više od dva perioda u Marxovom razvoju, druga — da se granična linija između ranog i »ne-ranog« Marxa povuče ranije nego što se to dosad činilo. Kako daleko mogu ići staljinisti u svojim »koncesijama«, najbolje egzemplificiraju djela francuskog »marksista« Louisa Althussera, koji je u posljednje vrijeme postao slavan po svojim pokušajima da razradi marksističku verziju strukturalizma ili strukturalističku verziju marksizma, pokušaji koji, po mom mišljenju, ne predstavljaju naročito vrijedan doprinos ni marksizmu ni strukturalizmu, jednostavno zato što su to u osnovi pokušaji da se spasi staljinizam pridajući mu prividno »učeniju« i »zapadniju« formu.

U svom djelu *Pour Marx* (koje bi se adekvatnije moglo nazvati *Contre Marx*) Althusser predlaže jednu »novu« klasifikaciju Marxovih djela. Kako bi što je moguće jasnije odgovorio na pitanje o karakteru Marxove filozofije i o njenom odnosu prema Feuerbachovoj i Hegelovoj, on upotrebljava dva pozajmljena pojma. Od Jacquesa Martina pozajmio je pojam »problematike«, kako bi označio »specifično jedinstvo jedne teorijske formacije«, i kako bi istakao prioritet sistema pitanja što ih postavlja jedna misao u odnosu na odgovore koje ona daje, a od Gastona Bachelarda pozajmio je pojam »epistemološkog reza« (»coupure épistémologique«), kako bi označio »nastanak jedne nove koncepcije filozofije«, odnosno »rez koji označava mutaciju jedne prednaučne problematike u naučnu«. ⁵

Naoružan ovim instrumentarijem, on se poduhvatio proučavanja duhovnog razvoja Karla Marxa i došao do otkrića da se »epistemološki rez« može naći kod ovoga u jednom određenom djelu, u *Njemačkoj ideologiji*, tako da *Teze o Feuerbachu* predstavljaju prethodni rub toga reza, tačku gdje se, unutar stare svijesti i starog jezika, već izražava nova teorijska svijest. Taj »epistemološki rez« koji se tiče dviju različitih teorijskih disciplina što ih je zasnovao Marx, novootkrivene teorije povijesti (»historijski materijalizam«) i nove filozofije (»dijalektički materijalizam«), dijeli Marxovu misao u dva glavna perioda: »ideološki« (prije »reza«) i »naučni« (poslije »reza«). Kako bi se kasniji period mogao podijeliti u dva momenta, moment Marxova teorijskog sazrijevanja (do 1857) i moment

5. Louis Althusser, »Pour Marx«, François Maspero, Paris 1966, p. 24.

njegove teorijske zrelosti (od 1857), Althusser predlaže slijedeću klasifikaciju Marxovih djela: 1. Mladenačka djela (*Oeuvres de jeunesse*, 1840—1844), 2. Djela reza (*Oeuvres de la coupure*, 1845), 3. Djela sazrijevanja (*Oeuvres de la maturation*, 1845—1857), 4. Djela zrelosti (*Oeuvres de la maturite*, 1857—1883).⁶

Period Marxovih mladenačkih, »ideoloških« djela (1840—1845) može se dalje podijeliti u dva momenta: a) »racionalističko-liberalni moment članaka u Rajnskim novinama (do 1842)« i b) »racionalističko-komunitarni moment godina 42—45«. Djela prvog momenta pretpostavljaju problematiku kantovsko-fichteovskog tipa, a tekstovi drugog momenta baziraju se na Feuerbachovoj antropološkoj problematici. Hegelovska problematika inspirira samo jedan tekst »apsolutno *jedinstven*«, *Rukopise* iz 1844. Odatle paradoksalan zaključak da, ako ostavimo po strani onaj školski rad što ga predstavlja doktorska disertacija, »izuzev u gotovo *posljednjem* tekstu svog ideološko-filozofskog perioda, mladi Marx *nije nikad bio hegelovac*«. Proširena teza o hegelovstvu mladog Marxa samo je »mit«, jer poslije svojih »hegelovskih univerzitetskih studija« Marx, prema Althusseru, »nije nikad prestao da se *udaljava od Hegela*«⁷. *Rukopisi* tako predstavljaju »iznenadan i totalan posljednji povratak Hegelu«, ali ta »genijalna sinteza Feuerbacha i Hegela«, taj »tekst gotovo posljednje noći paradoksalno je najdalje što je moguće, teorijski govoreći, od dana koji se upravo rađao«⁸. Drugim riječima, »Marx koji je *najudaljeniji od Marxa* jest ovaj Marx ovdje, Marx koji je najbliži, Marx predvečerja, Marx praga«.⁹

U prvi mah Althusserova podjela Marxova razvoja može se učiniti kao »liberalizacija« ili »razumna« korektura suviše jednostavne staljinističke sheme. Napose činjenica da »epistemološki rez«, koji bi trebao dijeliti Marxova »ideološka« djela od »naučnih«, nije stavljen u 1848. nego u 1845. može ostaviti »povoljan« utisak. Može se učiniti da su na taj način Marxova djela između 1845. i 1848. konačno »priznata« i uključena među ona koja se moraju uzeti u obzir. Međutim, ta se djela ne prihvaćaju kao »djela zrelosti« (doista marksistička), nego kao »djela sazrijevanja« (dakle polu-marksistička ili nešto-više-nego-polu-marksistička). S druge strane, u istu su kategoriju uključena Marxova djela između 1848. i 1857. Na taj način davanje »višeg« statusa djelima iz 1845—48. popraćeno je degradira-

6. *Op. cit.*, p. 27.

7. *Op. cit.*, p. 27.

8. *Op. cit.*, p. 28.

9. *Op., cit.*, p. 159.

njem djela iz 1848—1857, koja su u klasičnom staljinizmu bila tolerirana kao »zrela« i »marksistička«.

Preimenovanje nekih Marxovih »zrelih« djela u djela »sazrijevanja« moglo bi se učiniti kao prilog dedogmatizaciji marksizma u smislu dopuštanja kritike radova za koje se ranije smatralo da su iznad kritike. Međutim, bojim se da je to samo spoljni privid intelektualnog progresa, jer Althusserova shema nastoji da sačuva bitno staljinističko shvaćanje, prema kojem je Marxov razvoj nakon niza »nezrelih« faza najzad završio u »zreloj«, koju treba promatrati kao kriterij za one prethodne. Sužavanje grupe djela koja treba promatrati kao »zrela« ne može se smatrati slabljenjem dogmatizma, nego prije njegovim jačanjem, jer što je manji broj »zrelih« marksističkih djela, to je jači autoritet koji ona mogu vršiti nad ostalim djelima, i to je veća mogućnost za samovoljnu interpretaciju Marxove misli kao cjeline.

Da je proizvoljna interpretacija bila glavni cilj, pokazuju glavne koncepcije Althusserove knjige koje kulminiraju u radikalnoj staljinističkoj tezi da Marx nije bio humanist nego predstavnik »teorijskog anti-humanizma«. No ta se intencija vidi i po načinu na koji Althusser tretira Marxova djela prije »epistemološkog reza«. Velikodušno pripuštajući djela iz 1845—48. u fazu »sazrijevanja«, on oštro osuđuje ona prije 1845. kao »ideološka«. Ali čak ni to nije dovoljno Althusseru. Pokušavajući da ta djela potpuno reducira na Kanta, Fichtea i Feuerbacha, on nas želi uvjeriti da čak ni u tim »ne-marksističkim« i »ideološkim« djelima Marxovim nema ničeg hegelovskog. Kako bi to postigao, on ignorira Marxovu disertaciju, a *Ekonomsko-filozofske rukopise* prikazuje kao svojevrsnu iznenadnu eksploziju genijalne ludosti, kao nešto »jedinствeno« u smislu ilogičkog, iracionalnog i nevjerojatnog.

Ne mislim da je Marxov intelektualni razvoj tekao glatko i logično k propisanom cilju (na primjer, od Hegela Feuerbachu i od Feuerbacha ka sintezi obojice); mislim, naprotiv, da je taj razvoj imao mnogo kompliciraniji i nepravilniji karakter uključujući ponovno iskušavanje staza koje su već bile napola napuštene, obnavljanje utjecaja koji su bili uglavnom prevladani i padanje ispod nivoa koji je već bio dostignut. Ipak ne mogu shvatiti kako bi čudni skokovi koje opisuje Althusser bili mogući. Ako Marx nikad, izuzev u jednom školskom radu, nije bio hegelovac, kako je to mogao postati tako naglo sredinom 1844? I ako je tako iznenada postao hegelovac, kako je uspio dati »genijalnu sintezu Feuerbacha i Hegela«? Dalje, ako je iznenada postao hegelovac i ujedno dao genijalnu sintezu

Feuerbacha i Hegela, kako je mogao odjednom, nakon nekoliko mjeseci, potpuno odbaciti tu poziciju i prihvatiti sasvim drugačiju?

Netko može biti sklon da otkloni tu primjedbu kao čisto »psihološku«. Jer premda je psihološki nevjerojatno da će netko tko (kako to zamišlja Althusser) stalno napreduje u jednom pravcu, postepeno otkrivajući punu istinu, naglo pasti natrag u punu neistinu, to sigurno nije nemoguće, i ako se doista dogodilo, ne bi se trebalo jednostavno poricati, već po mogućnosti objasniti. No da li se to doista dogodilo?

Suprotno onome što tvrdi Althusser, Marx je bio hegelovac ne samo u svojoj doktorskoj disertaciji i u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* nego u svim svojim djelima, od prvih, studentskih spisa, do onih posljednjih. I ponovo nasuprot Althusseru, Marx nije bio nikad, čak ni u svojoj doktorskoj disertaciji, samo hegelovac. Od početka do kraja on je bio hegelovac koji smjera na transcendiranje hegelovstva i svijeta koji je našao svoj adekvatan izraz i dovršenje u Hegelovoj filozofiji.

Hegelova ambicija bila je da postigne apsolutnu, sveobuhvatnu spoznaju zbilje u njenom totalitetu. On nije htio da mijenja svijet, ali nije htio ni da ga ostavi kakav je bio. Držeći da je svijet nezavršen, jer mu nedostaje filozofska samospoznaja, on je smatrao svojom misijom da dovrši svijet stvarajući njegovu sveobuhvatnu sliku, razvijajući njenu adekvatnu filozofsku samosvijest. Marxova ambicija nije bila da dade savršenu sliku svijeta kakav jest, niti da mu jednostavno doda bolje teorijsko objašnjenje. On je smatrao da je Hegelov opis uglavnom tačan kao opis svijeta kakav je bio dosad. »Samo« jedan uvid nedostajao je u Hegelovom sistemu, uvid da je postojeći svijet samootuđeni, neljudski svijet, koji je moguće promijeniti revolucionarnom akcijom. Ova spoznaja mogla se postići samo sa stanovišta različitog od Hegelovog, sa stanovišta proletarijata i budućeg socijalističkog društva.

Marx je znao da se novo društvo ne može stvoriti mimo postojećeg klasnog društva, znao je također da pokušaj spoznaje tog društva bez pomoći hegelovskog nasljeđa mora ostati ispod Hegelova nivoa. Ali on je također mislio da se buduće društvo ne može »logično« izvesti iz postojećega, da se ono može stvoriti samo skokom, prekidom, revolucijom. Zato je on smatrao da Hegelova filozofija nije dovoljna kao teorijski preduvjet za novo društvo, da trebamo nešto više od filozofije u tradicionalnom smislu, da trebamo filozofiju kao misao revolucije:

bespoštednu kritiku svega postojećega, humanističku viziju drukčije budućnosti i nadahnjujuću snagu revolucionarnog djelovanja.

Marxova doktorska disertacija u isto je vrijeme i hegelovska i anti-hegelovska. To se vidi iz Predgovora gdje on hvali Hegela zato što je tačno odredio ono »opće« u epikurejskoj, stoičkoj i skeptičkoj filozofiji, ali u isto vrijeme primjećuje da je njegovo shvaćanje spekulativnog onemogućilo Hegelu da vidi veliko značenje tih škola za povijest grčke filozofije i za grčki duh uopće. To se vidi i iz onog što on govori protiv »svih nebeskih i zemaljskih bogova« i o Prometeju kao »najplemenitijem svecu i mučeniku u filozofskom kalendaru«. A to je ne manje vidljivo iz cijelog sadržaja disertacije. Dovoljno je usporediti ono što Hegel piše o Epikuru (i napose o deklinaciji atoma od prave linije) u svojoj *Povijesti filozofije* s onim što je Marx napisao u svojoj disertaciji, kako bi se vidjelo da Marx tu nije samo hegelovac, ali ni jednostavno ne-hegelovac.

U osnovi hegelovski i u isti mah anti-hegelovski karakter Marxove misli potvrđuju i sva njegova djela između disertacije i *Rukopisa*, kao i sami *Rukopisi* i sva kasnija djela (uključujući *Kapital*). Ipak u izvjesnom smislu Althusser je u pravu kad tvrdi da su *Ekonomsko-filozofski rukopisi* jedinstveno djelo. Svakako ne u tom smislu da su oni jedino hegelovsko djelo Marxovo, bitno različito od svih ranijih i kasnijih, niti u tom smislu da su oni manje marksovski. Naprotiv, oni su možda više marksovski nego bilo koje drugo djelo, a daleko od toga da bi bili odsječeni od drugih djela autorovih, oni su svojevrsno sastajalište svih. Jer oni su i najbogatiji plod filozofskih analiza kojima je bila posvećena većina njegovih prethodnih radova i prvi projekt kritike političke ekonomije, koja je kasnije razrađena u *Skicama za kritiku političke ekonomije* i u *Kapitalu*.

Otkriće bitnog jedinstva Marxove misli ne isključuje njeno razlikovanje i razvoj, ono čak otvara nove mogućnosti za adekvatnije proučavanje tog razvoja. Da li takvo proučavanje mora doprijeti do jednostavne podjele Marxovog razvoja u dva, tri ili četiri perioda, vrlo je sporno. A prilično je sigurno da su i stara i nova staljinistička koncepcija Marxovog razvoja neodržive, da se one ne mogu pomiriti ni s cijelom Marxovom teorijskom i praktičkom aktivnošću, ni s osnovnim sadržajem i smislom onih djela koja svi neadekvatno nazivamo »ranima«.¹⁰

10. Moje shvaćanje Marxova misaonog razvitka ovdje je samo kratko naznačeno, i to napose u odnosu na aspekte koji su naopako osvjet-

Možemo se u mnogome složiti s Jürgenom Habermasom kada piše: »Historijski materijalizam u svom izvornom obliku nije ni ‚materijalistički‘ u smislu naturalizma enciklopedista u 18. ili monista u 19. stoljeću; niti on pretendira naprosto na objašnjenje svijeta. Treba ga prije shvatiti kao filozofiju povijesti i teoriju revolucije u jednom, revolucionarni humanizam koji polazi od analize otuđenja, a ima svoj cilj u praktičnom revolucioniranju postojećih društvenih odnosa, kako bi zajedno s njima ukinuo i otuđenje uopće.«¹¹

Možemo se također složiti s njim kada tvrdi: »Marx hoće da filozofira, odnosno kritizira, ne više pod pretpostavkom filozofije, nego prije pod pretpostavkom njenog prevladavanja.«¹²

Međutim, možemo li se složiti s Habermasom kada, hvaleći one učenjake koji kritiziraju filozofiju kao filozofiju iskona, kaže: »Oni (ti učenjaci) prihvaćaju pristup jedne filozofije povijesti s praktičnom namjerom i proziru nesporazum ontološke interpretacije marksizma bilo koje vrste. Oni znaju da Marx nije nikad pitao o biti čovjeka i društva kao takvoj i nikad o tome kako se konstituira smisao bivstvovanja, odnosno društvenog bivstvovanja, recimo ovako: zašto bivstvovanje (Sein) i bivstvujeće (Seiendes) a ne radije ništa? Marx se umjesto toga dao voditi, žalcem opipljivo doživljenog otuđenja, uvijek samo i uvijek ponovo jednom i početnom pitanju: zašto je određena povijesna i društvena situacija pod čijom objektivnom prisilom moram i sam održavati, organizirati i voditi svoj život — zašto je to bivstvujeće (Seiendes) tako a ne radije drukčije?«¹³

I možemo li se složiti s njim kada tvrdi: »S njenim položajem ‚između‘ filozofije i pozitivne nauke marksistička je teorija tako reći formalno naznačena. Time još nije ništa odlučeno o naučnoteorijski svojevrsnom tipu koji on reprezentira. Mi bismo željeli da se izričito osiguramo u pogledu njene strukture kao filozofije povijesti projicirane eksplicitno s političkom namjerom, pri tom naučno opovrgljive, ne bojeći se da iskori-

ljeni kod Althussera. Više o razvitku i jedinstvu Marxova mišljenja u mojoj knjizi »Filozofija i marksizam« (Zagreb 1965), napose u poglavljima: »Mladi« i »stari« Marx (str. 38—42) i Kontinuitet Marxove misli (str. 43—64).

11. Jürgen Habermas, »Theorie und Praxis«, Sozialphilosophische Studien. Luchterhand 1963, S. 269.

12. *Op. cit.*, S. 279.

13. *Op. cit.*, S. 169.

stimo šansu kasnije rođenog: da Marxa shvatimo bolje nego što je on sam sebe shvatio.«¹⁴

Ako pitam možemo li se složiti s dva citirana teksta, to nije zato što bih htio polemizirati s Habermasom. On je sigurno jedan od najboljih mlađih predstavnika Frankfurtske škole, a zasluge Frankfurtske škole za kreativnu interpretaciju i aplikaciju marksizma ne mogu se osporiti. Citirao sam te tekstove zato što jasno upućuju na jedan veoma važan problem, koji bih želio razmotriti. Formuliran što je moguće jasnije, možda čak i malo pojednostavnjeno, on glasi: *Da li je marksizam politički inspirirana filozofija povijesti ili je on također antropologija i ontologija? Da li je on uopće filozofija ili je samo teorija revolucije odnosno »kritička teorija« društva?*

Ima mnogo marksista i marksologa koji misle da je marksizam samo politički inspirirana filozofija povijesti ili filozofija povijesti kombinirana s političkom i ekonomskom teorijom. Međutim, jesu li politička teorija i filozofija povijesti bez u najmanju ruku implicitne antropologije i ontologije uopće moguće? I da li je Marxov stav doista bio tako »anti-ontološki« i »anti-antropološki«?

Fragment pod naslovom »Novac« u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx počinje riječima: »Ako čovjekovi osjeti, strasti itd. nisu samo antropološka određenja u (užem) smislu, nego istinski ontološka potvrđivanja biti (prirode) — i ako se oni zbiljski potvrđuju samo na taj način da je njihov *predmet* za njih *osjetilan*, onda se razumije«.¹⁵ U daljem se tekstu u pet tačaka specificira ono što se razumije, ako je antecedens istinit. Ali ono što u ovoj implikaciji počinje sa »ako« očito nije mišljeno kao puka hipoteza, već kao čvrsta baza za dalje zaključivanje. Osjete i strasti, koji se obično promatraju kao psihološke pojave, Marx, dakle, označava kao »antropološka određenja«, i ne samo to nego također kao »ontološka potvrđivanja biti (prirode)«. Kako kontekst pokazuje, u promatranju antropoloških određenja kao ontoloških Marx vidi ključ za razumijevanje niza drugih fundamentalnih istina.

Među po sebi razumljivim konsekvencijama citiranog osnovnog uvida nalazimo: »4. tek pomoću razvijene industrije, tj. posredovanjem privatnog vlasništva, postaje ontološka bit čo-

14. *Op. cit.*, S. 179.

15. K. Marx, F. Engels, »Rani radovi«. Preveo S. Bošnjak. Naprijed, Zagreb 1967, str. 307. — Up. K. Marx, »Texte zu Methode und Praxis«, II, Rowohlt, München 1966. S. 103. (K. Marx, F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin 1968, S. 562).

vjekove strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj ljudskosti; dakle sama nauka o čovjeku je proizvod čovjekove praktičke samodjelatnosti«. ¹⁶ Ovaj tekst mogao bi se pogrešno shvatiti zbog upotrebe riječi »privatno vlasništvo«, ali ako uzmemo u obzir šta Marx ovdje misli pod »privatnim vlasništvom«, ¹⁷ taj nesporazum nestaje. U svakom slučaju jedno je sigurno: Marx ovdje pokušava formulirati uvjete ili način za realiziranje »*ontološke* biti čovjekove strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj *ljudskosti*«. Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* dakle u najmanju ruku verbalno nije anti-antropološki ni anti-ontološki.

Ali nije Marx samo verbalno priznavao »ontologiju« i »antropologiju«. Da bismo to pokazali, razmotrimo ukratko samo dio fragmenta »Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće.«

U spomenutom fragmentu Marx među ostalim razlaže slijedeće dvije teze: 1) »Čovjek je neposredno prirodno biće« i 2) »Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego *ljudsko* prirodno biće«. ¹⁸

Ove dvije teze sigurno nisu samo teze »filozofije povijesti«, obje su također »antropološke«. No, da li su samo »antropološke«? Nakon što je formulirao prvu tezu, Marx odmah dodaje: »Kao prirodno biće on (čovjek) je obdaren djelomično *prirodnim snagama, životnim snagama*, on je *djelatno* prirodno biće; te snage egzistiraju u njemu kao sklonosti i sposobnosti, kao *nagoni*: on je djelomično prirodno, tjelesno, osjetilno, predmetno biće, biće koje trpi, koje je uvjetovano i ograničeno, kao što su to životinja i biljka, tj. *predmeti* njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*, ali ti predmeti su *predmeti* njegove *potrebe*, suštinski *predmeti* koji su neophodni za manifestiranje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga«. ¹⁹ Ovo razvijanje početne »antropološke« teze očito nije čisto antropološko. Marx govori o dvije strane svakog prirodnog bića (nagonskoj ili aktivnoj i trpnoj ili pasivnoj). Da se tu ne misli samo na čovjeka, svjedoči spominjanje »životinje i biljke«.

Daljnji tekst kaže: »Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće, znači da on za predmet svoga

16. *Op. cit.*, str. 307. Up. »Texte«, II, S. 103. (Dietz, S. 563.)

17. »Smisao je privatnog vlasništva — oslobođena svoga otuđenja — ,postojanje bitnih predmeta' za čovjeka, kako predmeta užitka, tako i predmeta djelatnosti«. *Ibidem*.

18. *Op. cit.*, str. 324, 325. — Up. »Texte II«, S. 117, 118. (Dietz, S. 578, 579).

19. *Op. cit.*, str. 324. — Up. »Texte«, II, S. 117. (Dietz, S. 578.)

bića, svog životnog ispoljavanja ima *zbiljske, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na zbiljskim, osjetilnim predmetima«. ²⁰ U ovoj rečenici govori se o čovjeku, ali njen neposredan sadržaj nije neka tvrdnja o čovjeku, nego objašnjenje toga što znači biti »tjelesno, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće«. Da je to problem, pokazuje još jasnije slijedeća rečenica koja je svojevrsno ponavljanje i kratak rezime prethodne: »*Biti* predmetan, prirodan, osjetilan, ili imati izvan sebe predmet, prirodu, osjetilno ili za nešto treće sam biti predmet, priroda, osjetilo, to je identično«. ²¹ Ovo očito nisu samo »antropološke« teze o čovjeku, nego i »ontološke« teze o »biti« i »imati«, o predmetnosti, prirodnosti i osjetilnosti.

Da bi bolje objasnio smisao ovih općih »ontoloških« razmatranja, Marx odmah dodaje ilustraciju: »*Glad* je prirodna potreba: da bi se zadovoljila, da bi se utažila, ona treba dakle *prirodu* izvan sebe, *predmet* izvan sebe. Glad je predmetna potreba tijela za *predmetom* koji se nalazi izvan njega, koji je neophodan njegovom integriranju i ispoljavanju biti«. ²² Odnos između potrebe i njenog predmeta ovdje je razjašnjen na primjeru »gladi«. Glad je nešto karakteristično za živa bića, čovjeka i životinje. Međutim, odnos između potrebe i predmeta kako ga shvaća Marx nije ograničen na čovjeka i životinje. To pokazuje slijedeća ilustracija u kojoj on govori o biljkama i suncu: »Sunce je *predmet* biljke, predmet koji joj je neophodan, koji potvrđuje njen život, kao što je biljka predmet sunca, *ispoljavanje* sunčane snage koja budi život, ispoljavanje *predmetne* suštinske snage sunca«. ²³

Slijed primjera ovdje vjerojatno nije baš sasvim slučajan. »Opće« ontološke distinkcije očito se čine Marxu bolje pristupačne ako im pridemo sa strane čovjeka i životinje, nego ako počnemo od biljke i sunca. Ali osnovni problem za Marxa ovdje nije čovjek, životinja, biljka ni sunce, nego pojam »prirodnog bića«. To pokazuju opći zaključci koji slijede: »Biće koje svoju prirodu nema izvan sebe, nije *prirodno* biće, ne učestvuje u biti prirode. Biće koje nema nikakav predmet izvan sebe, nije predmet za treće biće, nema biće za svoj predmet, tj. ne odnosi se predmetno, njegovo bivstvovanje nije predmetno. — Nepredmetno biće je nebiće (Unwesen)«. ²⁴

20. *Op. cit.*, str. 324. — Up. »Texte«, II, S. 117. (Dietz, S. 578.)

21. *Op. cit.*, str. 324. — Up. »Texte«, II, S. 117. (Dietz, S. 578.)

22. *Op. cit.*, str. 324. — Up. »Texte«, II, S. 117. (Dietz, S. 578.)

23. *Op. cit.*, str. 324. — Up. »Texte«, II, S. 117. (Dietz, S. 578.)

24. *Op. cit.*, str. 324—325. — Up. »Texte«, II, S. 117—118. (Dietz, S. 578.)

Sve su to očigledno tipične »ontološke spekulacije«. Marx pokušava da objasni šta se misli pod »prirodnim bićem«, »predmetnim bićem«, »ne-predmetnim bićem«, i nastoji pokazati dijalektički karakter tih pojmova. Posljednja teza u kojoj analiza kulminira (»nepredmetno biće je nebiće«) može se učiniti paradoksalna. Zato je Marx obrazlaže tako da najprije postavlja suprotnu hipotezu (»Postavite biće koje nije ni samo predmet, niti ima predmet«), a zatim pokazuje njene konsekvencije.²⁵

Ta analiza koja zaključuje razjašnjenje i obrazloženje teze o čovjeku kao prirodnom biću, istovremeno je i »antropološka« i »ontološka«, pri čemu je praktički nemoguće podijeliti je na antropološki i na ontološki dio.

Objašnjenje teze o čovjeku kao »ne samo prirodnom biću« znatno je kraće.²⁶ To ne znači da je ova teza za njega manje značajna. Međutim kako bi pripremio tlo za tezu da čovjek *nije samo* prirodno biće, on je morao najprije pokazati da čovjek *jest* prirodno biće. Razrada preliminarne teze očigledno ga je iscrpila, pa kad je došao do glavne teze, on je u ovom kontekstu bio vrlo kratak, podsjećajući sam sebe da se na to još treba vratiti (što je doista i učinio).

25. »Takvo biće bilo bi prvo, 'jedino' biće, izvan njega ne bi egzistiralo nikakvo biće, ono bi egzistiralo usamljeno i samo. Jer čim ima predmeta izvan mene, čim ja nisam *sam*, ja sam 'drugi, druga zbilja', nego predmet izvan mene. Za taj treći predmet ja sam, dakle, 'druga zbilja' nego on, tj. 'njegov' predmet. Biće koje nije predmet nekog drugog bića, pretpostavlja dakle, da ne postoji 'nikakvo' predmetno biće. Čim imam jedan predmet, taj predmet ima mene za predmet. Ali 'nepredmetno' biće je nezbiljsko, neosjetilno, samo mišljeno, tj. samo imaginarno biće, biće apstrakcije. Biti 'osjetilan', tj. biti zbiljski, znači biti predmet osjetila, 'osjetilni predmet', znači dakle imati osjetilne predmete izvan sebe, imati predmete svoje osjetilnosti. Biti osjetilan znači 'trpjeti'. — Stoga je čovjek kao predmetno osjetilno biće 'trpno' biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je 'strastveno' biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga koja energično teži prema svom predmetu«. *Op. cit.*, str. 325. — »Texte«, II, S. 118. (Dietz, S. 578—579.)

26. »Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego »ljudsko« prirodno biće tj. biće koje postoji samo za sebe, stoga »prirodno biće« koje se kao takvo mora potvrditi i manifestirati kako u svom bivstvovanju tako i u svom znanju. Niti su, dakle, 'čovjekovi' predmeti prirodni predmeti kako su neposredno dati, niti je 'čovjekovo' osjetilo, kakvo ono neposredno jest, predmetno, 'čovjekova' osjetilnost, čovjekova predmetnost. Priroda ni objektivno ni subjektivno nije neposredno adekvatno data 'čovjekovu' biću. A kako sve prirodno mora 'nastati', tako i 'čovjek' ima svoj akt nastajanja, 'historiju', koja je njemu, međutim, znana i koja je stoga akt nastajanja koji se kao akt nastajanja svjesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka. (Na to se treba vratiti.)« *Op. cit.*, str. 325. — »Texte«, II, S. 118. (Dietz, S. 579.)

Za nas je ovdje bilo najvažnije pokazati da Marx nije bio samo filozof povijesti, nego također »antropolog« i »ontolog« te da je u njegovom djelu praktički nemoguće odvojiti »antropološku« analizu od »ontološke«. Ne tvrdimo da je citirana analiza u svemu prihvatljiva. No ona pokazuje da kod Marxa možemo naći ne samo eksplicitno verbalno priznanje »antropologije« i »ontologije« nego također konkretne primjere »antropoloških« i »ontoloških« razmišljanja. Ali možda je oboje potpuno irelevantno? Sama činjenica da Marx ponekad govori o »antropologiji« i »ontologiji« ili čak prakticira obje ne mora dokazivati da su te analize od velikog značenja. Ono što je osnovno za Marxa — netko može reći — jest njegova politički inspirirana filozofija povijesti, a ova ne treba nikakvu antropološku ni ontološku osnovu. Međutim, da li je to doista tako? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo pokušati da karakteriziramo Marxovu »filozofiju povijesti«.

U onom citiranom tekstu iz Habermasa, za koji smo rekli da se s njim u mnogome slažemo, našli smo i slijedeću tvrdnju: »Treba ga (historijski materijalizam) prije shvatiti kao filozofiju povijesti i teoriju revolucije u jednom, revolucionarni humanizam koji polazi od analize otuđenja, a ima svoj cilj u praktičkom revolucioniranju postojećih društvenih odnosa, kako bi zajedno s njima ukinuo i otuđenje uopće«.

Da li je moguće istovremeno braniti navedeno mišljenje i odbacivati antropologiju i ontologiju? Prema citiranom tekstu historijski materijalizam je »filozofija povijesti i teorija revolucije u jednom« ili »revolucionarni humanizam«. A »revolucionarni humanizam« polazi »od analize otuđenja«. Ali šta to znači analizirati otuđenje?

Ima autora koji insistiraju da marksisti treba da studiraju konkretne oblike otuđenja, a ne da spekuliraju o biti otuđenja uopće. Slažem se da treba studirati konkretne oblike otuđenja, ali je nejasno kako se ti konkretni oblici mogu vidjeti i raspoznati ako ne znamo šta je to otuđenje.

Neki su spremni prihvatiti da je analiza biti otuđenja jednako neophodna kao i proučavanje njegovih konkretnih oblika, ali u isto vrijeme tvrde da za takvu analizu nije potrebna nikakva antropologija ni ontologija. To je shvaćanje onih koji misle da je fenomen otuđenja ekonomski ili psihološki, da on ima neke veze s ovim ili onim aspektom čovjeka, ali ne s čovjekom kao cjelinom i napose ne s »biti« ili »prirodom« čovjeka.

Sigurno je moguće shvatiti otuđenje kao nešto što nema nikakve veze s »biti« ili »prirodom« čovjeka. To se postiže ako otuđenje reduciramo na jedan ili više njegovih konkretnih oblika, ako ga definiramo, na primjer, kao otuđenje čovjeka od proizvoda njegova rada ili od drugih ljudi. Ako, otuđenje čovjeka od drugih ljudi, od prirode i od proizvoda njegova rada nije također otuđenje čovjeka od njegove vlastite »biti«, od njegove »prirode«, od njegove »ljudskosti«, teško je vidjeti kako pojam otuđenja može služiti kao osnova za revolucionarnu akciju i teoriju.

To ne znači da je pojam otuđenja »moralni« ili općenitije »vrijednosni«. Mislim da pojmovi otuđenja i razotuđenja, kako ih shvaća Marx, nisu ni deskriptivni i faktički ni preskriptivni i vrijednosni, da su to pojmovi koji služe za karakteriziranje ontološko-antropološke prirode čovjeka i društva, za karakteriziranje koje se ne kreće ni na nivou čistog faktičkog »jest«, ni na nivou čistog moralnog »treba«. Ne želim reći da su, shvaćeni na taj način, pojmovi otuđenja i razotuđenja vrlo jednostavni. Naprotiv, mnoge teškoće pojavljuju se u vezi s njima. Ali te teškoće upućuju na osnovna ontološka i antropološka pitanja i pokazuju nužnost ontološko-antropološke analize čovjeka i svijeta.

Možemo se složiti s Habermasom kada kaže da revolucionarni humanizam koji počinje s analizom otuđenja »ima svoj cilj u praktičkom revolucioniranju postojećih društvenih odnosa, kako bi zajedno s njima ukinuo i otuđenje uopće«. Ali šta znači praktički revolucionirati postojeće društvene odnose? I šta znači ukinuti otuđenje uopće?

Otuđenje je uvijek otuđenje čovjeka. Da li je otuđenje, kada postoji, samo vanjski dodatak čovjekovoj neotuđenoj egzistenciji ili je ono nešto što prožima sav čovjekov život? Kad zahtijevamo »ukidanje« otuđenja, želimo li reći da jednu nepoželjnu ili lošu vanjsku karakteristiku čovjeka treba jednostavno ukloniti, a on sam može ostati kakav je bio? Želimo li, na primjer, reći da je čovjek kakav je bio dosad u redu, ali su samo njegovi »društveni odnosi« bili izopačeni, pa ih sad moramo »revolucionirati«? Jesu li »postojeći društveni odnosi« nešto izvanjsko u odnosu na ono što je čovjek tako da on može persistirati u čistoći svoje prirode kroz društvene uvjete koji se mijenjaju? Da li je revolucija nešto što zadire samo u »društvene odnose«, a ne i u »prirodu« čovjeka? Ako je to slučaj, tada kao teorijsku osnovu za ukidanje otuđenja možda doista trebamo samo neku »kritičku teoriju društva«, a ne nikakvu »ontologiju« i »antropologiju«. To naravno ne znači

da »ontologija« i »antropologija« nisu moguće, nego »samo« to da su one za revolucionarni društveni preobražaj irelevantne.

Ali šta ako »društveni poredak« nije baš sasvim izvanjski u odnosu na čovjeka? I šta ako revolucionarno ukidanje otuđenja znači i promjenu u biti čovjeka? Jedno je moguće mišljenje da čovjek i nije ništa drugo nego kompleks svojih društvenih odnosa. Ako je to slučaj, analiza društvenih odnosa neposredno je identična s analizom čovjeka, a analiza mogućnosti razotuđenja svodi se bez ostatka na analizu mogućnosti promjene društvene strukture. Drugim riječima, svaka filozofska antropologija postaje suvišna, jer svu njenu problematiku preuzima sociologija. Nejasno ostaje samo to kako takva filozofije oslobođena i u postojećem ukorijenjena sociologija može vršiti funkciju »kritičke teorije«.

Međutim, šta ako čovjek nije ni izvanjski u odnosu na svoje društvene odnose, ni potpuno identičan s njima, ako on može nadživjeti ukidanje otuđenja, ali ne kao isti, i ako »revolucioniranje postojećih društvenih odnosa« ne znači ni ukidanje svih društvenih odnosa, ni njihovu bilo kakvu promjenu, već uspostavljanje doista ljudskih odnosa, uspostavljanje i razvoj odnosa koji odgovaraju prirodi čovjeka kao slobodnog i stvaralačkog bića? Ne mora li se u tom slučaju »teorija revolucije« zasnovati na određenoj »antropologiji« i »ontologiji«? Drugim riječima, ne vodi li nas ispitivanje mogućnosti jedne »teorije revolucije« do onog istog zaključka do kojeg nas je svojevremeno s druge strane dovelo razmatranje mogućnosti »ontologije« i »antropologije«: do zaključka da Marxova misao ne može biti ni »čista« filozofija, ni nefilozofska »kritička teorija«, da ona nije ni neka školska »ontologija« ili »antropologija«, ni diletantska politička teorija, da je to misao revolucije utemeljena u svem dosadašnjem iskustvu društvene prakse, nauke i filozofije.

2. Povijest i priroda

U kakvom su odnosu povijest i priroda? Ovo je pitanje vrlo općenito i apstraktno; ono uključuje i pretpostavlja velik broj »konkretnijih«. Čini se da su među ovima najzanimljivija dva osnovna, još uvijek prilično »općenita«. Jedno bi bilo: *Ima li priroda povijest?* Ili malo drukčije: *Može li se govoriti o povijesnom razvoju kad je riječ o prirodi?* Drugo bi glasilo: *Da li je povijest dio prirode?* Drugim riječima: *Nosi li povijest obilježja prirodnog zbivanja?* Navedena dva pitanja nisu ni jednoznačna ni jednostavna; ona dopuštaju različite interpretacije i mogu se raščlaniti na više potpitanja.

Ako, na primjer, pitamo ima li povijesti u prirodi, to se može interpretirati kao pitanje o prirodi kao cjelini te se može izraziti riječima: *Ima li priroda kao cjelina povijest?* Ili: *Da li je priroda kao cjelina nešto povijesno?* Ali pitanje o povijesti u prirodi može se shvatiti i drugačije: *Ima li povijesti u različitim posebnim područjima prirode?* Ili još skromnije: *Ima li povijesti u bilo kojem posebnom području prirode?* Sva ova pitanja tijesno su povezana, pa ako na jedno od njih odgovorimo afirmativno, a na drugo negativno, odmah nastaju nova pitanja. Ako bismo smatrali da povijesti ima samo u nekim područjima ili dijelovima prirode, tada bi trebalo da se upitamo *kako i zašto* je moguće da ima povijesti samo u nekim dijelovima prirode, a ne i u onima drugima. Također bi trebalo da odgovorimo: *Zašto ima povijesti u pojedinim dijelovima prirode, a ne i u prirodi kao cjelini?* Ovo posljednje pitanje naročito bi se zaoštrilo, ako bismo tvrdili da se povijesno razvijaju sva posebna područja prirode, samo ne priroda kao cjelina.

Drugo pitanje — da li je moguće govoriti o prirodi u vezi s poviješću, odnosno da li je moguće promatrati povijest kao prirodan proces — također nije ni jednoznačno ni jednostavno. Ono bi moglo značiti: *Da li je povijest samo svojevrsan prirodan proces koji se ne razlikuje bitno od ostalih?* Ali ono bi također moglo značiti: *Ima li u povijesti nekih elemenata ili aspekata po kojima je ona bar djelomično i među ostalim ne-*

što prirodno? Nije teško vidjeti da su i ova potpitanja međusobno povezana.

Međutim, bez obzira na to kako ćemo interpretirati i analizirati odnos o kojem pitamo u naša dva glavna pitanja, prije nego što pokušamo odgovoriti trebalo bi da bar donekle razjasnimo pojmove »prirode« i »povijesti« s kojima tu operiramo. Ne mislim tvrditi da treba najprije dati potpun odgovor na pitanja: *Šta je povijest?* i *Šta je priroda?*, a zatim se poduhvatiti pitanja o njihovom međusobnom odnosu. Takav pristup pretpostavljao bi da su priroda i povijest međusobno potpuno nezavisne i strane tako da je njihov odnos nešto što im naknadno pridolazi, nešto što im je spoljašnje i sporedno te ne utječe na bit ni jednoga, ni drugoga. Istina je naprotiv da su priroda i povijest ono što jesu samo u međusobnom odnosu i da je njihov međusobni odnos konstitutivni moment biti obojega. *No upravo zato što je odnos između prirode i povijesti bitan za oboje, ne može ni pitanje o njihovom odnosu mimoići pitanje o njihovoj biti.* A kako se riječi »priroda« i »povijest« upotrebljavaju u najrazličitijim značenjima (tako se »poviješću« među ostalim naziva određeno zbiljsko zbivanje, jedna naučna disciplina, školski predmet, udžbenik za taj predmet itd), to razmatranje o biti prirode i povijesti mora uključiti i razgraničenje od značenja koja su za to razmatranje irelevantna.

Ima shvaćanje prirode koje identificira prirodu s totalitetom svega bivstvujućega, s cjelokupnošću svega što jest. Nalazimo to shvaćanje u različitim varijantama kod mnogih novovjekovnih »naturalista«, »materijalista« i »monista«, no nalazimo ga u najčišćoj i najautentičnijoj formi kod starih Grka. Grčko *fysis* obuhvaća nebo i zemlju, mora i planine, biljke i životinje, ljude i bogove. Ako prihvatimo ovaj pojam prirode, pitanje o odnosu povijesti i prirode poprima drukčiji oblik. Umjesto da pitamo: Ima li povijesti u prirodi, dovoljno je da pitamo jednostavno: *Ima li uopće povijesti?* Jer ako je priroda cjelokupnost svega bivstvujućega i »mjesto« svega zbivanja, onda i povijest, ukoliko se bilo gdje zbiva, može da se zbiva samo u prirodi.

Kad raspravljamo o odnosu povijesti i prirode i pitamo ima li povijesti u prirodi, mi očigledno imamo na umu jedan drugi, ograničeniji pojam prirode. Nemamo li možda na umu takav pojam prirode koji pretpostavlja podjelu svega bivstvujućega na prirodu i povijest ili, tačnije, na prirodu i čovjeka (ljudsko društvo)? Jer čovjek je ono bivstvujuće čija povijesnost nije u

pitanju; sporno je samo šta znači povijesnost i pripada li ona i (ne-ljudskoj) prirodi.

No ako priroda u našem pitanju nije cjelokupnost svega bivstvujućega nego tek jedan njegov dio, šta ona jest? Pukim nabranjem pojava ili područja što ih ona obuhvaća slabo ćemo objasniti pojam prirode i bitnu razliku između prirode i društva (čovjeka). Cijela ova distinkcija neodrživa je ako ne možemo reći po čemu se način bivstvovanja koji je svojstven čovjeku bitno razlikuje od načina bivstvovanja koji karakterizira prirodu.

Na ovo pitanje ne može se odgovoriti »kratko i jasno«. Svaki kratak odgovor, pa i onaj relativno najuspješniji, mora biti nepotpun i pojednostavnjen. No to nas ne smije spriječiti u nastojanju da se preko nepotpunih odgovora probijamo ka sve potpunijim i adekvatnijim. Nije li jedan takav nepotpun, ali u osnovi tačan način određivanja razlike između prirode i čovjeka, ako se kaže da je prirodno bivstvovanje — bivstvovanje određeno komplementarnim djelovanjem *nužnosti i slučajnosti*. Kad govorimo o prirodi, možemo govoriti o nužnostima, ali možemo govoriti i o slučajnostima. Uz pomoć ovih pojmova možemo uspješno objašnjavati prirodno zbivanje, ali nijedan od ova dva pojma ne može nam mnogo pomoći da objasnimo ono što nazivamo ljudskim ili transnaturalnim bivstvovanjem. Transnaturalno ljudsko bivstvovanje je takav oblik bivstvovanja u kojem ono što jest, jest na način prakse, na način *slobodne kreativne djelatnosti*.

Nekom bi se moglo učiniti da je ova distinkcija »idealistička« ili da ona ignorira realnu egzistenciju i bit čovjeka koji je ujedno i prirodno i više-nego-prirodno (povijesno) biće. Ali ako prihvatimo shvaćanje prema kojem je čovjek ne samo ono što faktično jest, nego i ono što može i treba da bude, i ako pretpostavimo da je čovjek društveno biće koje može biti samotučeno, tada možemo naći objašnjenje i za ono po čemu se on od svega prirodnog bitno razlikuje. Jer tada možemo reći: I u individualnom čovjekovom životu, i u povijesti kao kontinuiranom slijedu čovjekove društvene djelatnosti možemo naći i nužnosti i slučajnosti; ali ukoliko je društvo podvrgnuto vladavini nužde i slučaja, ono je samotučeno, neautentično ljudsko društvo. Čovjekova je bit u prevazilaženju nivoa puke prirodnosti, pa ukoliko na tom nivou ostaje (ili mu se vraća), on nije on sam, već je od svoje biti otučen. Neotučeno, istinsko ljudsko bivstvovanje nije puko prirodno bivstvovanje. Da se poslužimo Marxovim riječima: »Univerzalno razvijeni indi-

vidui, čiji su društveni odnosi kao njihovi vlastiti zajednički odnosi također podvrgnuti njihovoj zajedničkoj kontroli, nisu proizvod prirode, nego povijesti...«¹

Takozvane ekonomske zakone, koji vladaju tržištem i robnom proizvodnjom uopće, Marx često naziva »prirodnim« zakoni-
ma društvene proizvodnje. S tim se možemo složiti. Oni su *doista prirodni zakoni*, ali to znači da društvo kojim upravljaju ti zakoni *nije odista ljudsko društvo*. Ljudsko društvo je samo u onoj mjeri ljudsko u kojoj su ti zakoni transcendirani, u kojoj se čovjek izražava kao slobodno, kreativno biće prakse, kao povijesno biće. Nije teško pokazati da je takvo i autentično shvaćanje Marxa i Engelsa u najmanju ruku tamo gdje su vjerni svojim osnovnim koncepcijama i intencijama. Tako u vezi sa zakonom konkurencije, po kojem se ponuda i potražnja nikada međusobno ne poklapaju, već se stalno naizmjenice prestižu, te se tako uzajamno stimuliraju i dopunjavaju, Engels piše: »Ekonomist smatra da je ovaj zakon prekrasan sa svojim stalnim izjednačavanjem, — što se ovdje izgubi, to se tamo opet zaradi. On je njegova glavna slava, on ga se ne može dosta nagledati i promatra ga pod svim mogućim i nemogućim odnosima. A ipak je potpuno jasno da je taj zakon *čisti prirodni zakon, a ne zakon duha*. Zakon koji proizvodi revoluciju. Ekonomist dolazi sa svojom lijepom teorijom potražnje i ponude, dokazuje vam da se »nikad ne može proizvesti suviše«, a praksa odgovara s *trgovačkim krizama* koje se navraćaju tako *redovito kao kometi*, a koje sada imamo prosječno svakih 5 do 7 godina. Trgovačke krize su dolazile već prije osamdeset godina, i to tako redovito kao ranije *velike epidemije* — a sa sobom su donijele više bijede i nemoralna nego one. (Uporedi Wade, Hist. of the Middle and Working Classes, London, 1835, p. 211). Naravno da te trgovačke revolucije potvrđuju zakon, one ga potvrđuju u punoj mjeri, ali na drugi način nego što nas ekonomist hoće uvjeriti. Što da mislimo o zakonu koji se može provesti samo pomoću periodičnih revolucija? To baš i jest *zakon prirode koji se osniva na nesvjesnosti učesnika*. Kad bi proizvođači kao takvi znali koliko potrošači trebaju, kada bi organizirali proizvodnju i međusobno je podijelili, onda bi bilo nemoguće kolebanje konkurencije i njena sklonost prema krizi. *Proizvodite svjesno, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti*, i vi ćete biti iznad svih tih umjetnih i neodrživih suprotnosti. Međutim, sve dotle dok vi nastavite da proizvodite na dosadašnji

1. K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 79.

nesvjestan, nepromišljen način, koji je *prepušten vladavini slučaja*, sve dotle će ostati i krize...»²

U navedenom odlomku Engels tvrdi za zakon konkurencije da je »čisti prirodni zakon«. Ovo kvalificiranje jednog ekonomskog zakona kao »prirodnog« nije nikako ni pohvala ni čisto »neutralno« konstatiranje činjeničnog stanja. Karakteriziranje ima očito negativan kritički smisao. Prirodni zakon, kako kaže Engels, osniva se »na nesvjesnosti učesnika«, pa biti podvrgnut vladavini takvog zakona znači biti »prepušten vladavini slučaja«. Upravo zato što je zakon konkurencije prirodni zakon, on se može realizirati samo putem trgovačkih kriza koje se javljaju redovno kao kometi ili kao velike epidemije. Prirodnom zakonu Engels suprotstavlja »zakon duha«. Ni ovo suprotstavljanje nema samo karakter konstatiranja faktičnosti, nego poziva na mijenjanje postojećeg stanja. To je vidljivo i iz rečenice gdje Engels eksplicitno poziva da proizvodimo »svjesno, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti«.

Na pitanje ima li u povijesti nešto prirodno, možemo odgovoriti potvrdno. U povijesti ima nešto prirodno, ali nije to prirodno ono što je čini poviješću. Upravo *transcendiranje prirodnog, prevazilaženje suprotnosti između slijepa nužde i slijepog slučaja slobodnom svijesnom djelatnošću čini bit povijesnoga*.

Ako se složimo s tezom da povijest nije puki prirodan proces, već prevazilaženje prirodnog, da li je time negativno riješeno i pitanje o povijesnosti prirode? Ili je možda priroda ipak u izvjesnom smislu povijesna? Ima filozofa koji misle da je priroda povijesna kategorija, te da je teza o povijesnosti prirode jedan od bitnih momenata marksizma. S ovim se u izvjesnom smislu možemo složiti. Priroda je nesumnjivo povijesna, ako pod »prirodom« mislimo pojam prirode. Ovaj pojam nije vječan, niti je uvijek isti, nego se povijesno mijenja zajedno s promjenom čovjeka, prirode i njihova odnosa, u sklopu cjelokupnog duhovnog svijeta što ga čovjek stvara i stalno obnavlja. Ali priroda nije isto što i pojam prirode!

Nije samo pojam prirode povijestan. Povijesna je i sama priroda ukoliko je ona u relaciji prema čovjeku, ukoliko je ona mjesto čovjekova prebivanja i poprište njegova djelovanja. Priroda s kojom ima posla čovjek, priroda u kojoj on živi, radi,

2. K. Marx, F. Engels: Rani radovi. Kultura, Zagreb 1953, str. 104—105. Potcrtao G. Petrović.

raduje se i pati nije sve što jest nezavisno od čovjeka; u obliku u kojem je svakodnevno susrećemo ona je djelo svjetske povijesti. Priroda koja prethodi ljudskoj povijesti, primjećuje Marx kritizirajući Feuerbacha, »nije priroda u kojoj živi Feuerbach, to je priroda koja danas nigdje više ne postoji, izuzevši možda na australskim koraljnim ostrvima novijeg porijekla, dakle ne postoji ni za Feuerbacha.«³ U skladu s tim mnogi suvremeni marksisti opravdano ističu da je priroda u kojoj živimo i koju spoznajemo — priroda modificirana našom djelatnošću. Pa ipak, ta priroda modificirana našom djelatnošću ne iscrpljuje se u našim modifikacijama. Ona nije sva u onom licu koje nam otkriva, ni u onoj ruci kojom nas dariva. Zvijezde nisu samo romantična iluminacija za zaljubljenike, praktična orijentacija za moreplovce i zanimljiv predmet proučavanja za astronome. A ono što one bez obzira na naš bilo kakav spoznajni, emocionalni ili voljni stav prema njima jesu ostaje uglavnom izvan domašaja naše moći i izvan mogućnosti promjene našom djelatnošću. Ima nekih aspekata u zvijezdama po kojima one ostaju izvan povijesnog zbivanja uprkos tome što po nekim drugim aspektima mogu i da se uključe u to zbivanje. No nije potrebno da od čovjeka neovisnu prirodu tražimo samo u udaljenim zvijezdama ili, nešto bliže, na pustom koraljnom otočju. Nije potrebno da je tražimo ni u takvim elementarnim strahotama kao što su poplave i potresi, orkani i cikloni. Susrećemo se s tom tvrdokornom i nepodatljivom prirodom svakodnevno u nama samima, gdje po nevoljkom priznanju najvećeg subjektivističko-voluntarističkog filozofa-amatera dvadesetog stoljeća ipak »fiziološki zakoni djeluju«.

Kad insistiram da se priroda ne može *identificirati* sa od čovjeka proizvedenom ili modificiranom prirodom, to nipošto ne treba shvatiti kao tvrdnju o nekoj od čovjeka potpuno nezavisnoj prirodi koja jest to što jest bez obzira na to da li čovjeka ima ili nema. Ma koliko čovjek bio sićušna mrvica u kosmosu, u bezdanom prostranstvu vječnosti, on je beskrajno mnogo po kvalitetima kojima obogaćuje bivstvovanje. Čovjek kao »prirodno« biće koje transcendirira prirodnost unosi bitnu promjenu u sve bivstvujuće, pa i priroda po njemu i prema njemu postaje nešto sasvim drugo nego što bi bez njega bila. Kao što čovjek samo u odnosu prema prirodi može biti ono što jest, tako i priroda samo u odnosu prema čovjeku i zajedno s njim može biti ono što jest. Bez čovjeka priroda bi bila totalno besmisleni tok zakonito-slučajnog događanja. Ovako ona je nešto drugo: poprište borbe smisla i besmisla, slobode i nužnosti. Insistirajući na bitnoj povezanosti prirode i čovje-

3. Op. cit., str. 311.

ka, treba insistirati i na njihovoj kvalitativnoj razlici. Niti se čovjek može reducirati na prirodne materije i zakonitosti što u njemu djeluju, niti se priroda može svesti na prirodu koju je čovjek preobrazio ili stvorio. *A ukoliko priroda nije čovjekovo djelo, u njoj nema povijesti. Povijesnost je negacija prirodnosti.*

Ipak, ako čak i koncediramo postojanje prirode izvan i prije ljudske povijesti, ne uči li nas upravo u ljudskoj povijesti nastala prirodna znanost, da je i ta priroda imala i ima svoju povijest? Ne uči li nas teorija evolucije da su sve biljne i životinjske vrste na Zemlji povijesno nastale? Ne poučava li nas geologija o povijesnim mijenama Zemljine površine što je nastavamo? Ne nagađa li astronomija o postanku, razvoju i prestanku zvijezda i sazviježđa? Ne drza li se kosmogonija čak i pitanja o porijeklu i razvoju kosmosa kao cjeline?

Prije nego što pokušamo odgovoriti, potrebno je da se upitamo šta mislimo pod poviješću. Mnoge konfuzije u diskusijama o odnosu prirode i povijesti posljedica su toga što se pojam povijesti neadekvatno upotrebljava. Mi doista govorimo ponekad o »povijesti« živih bića, Zemljine kore, zvijezda, svemira. No pitanje je da li je taj način govorenja opravdan. Nije teško shvatiti da povijest nije isto što i bilo koja promjena. No da li je opravdano identificirati povijest čak i sa nizom povezanih promjena koje se vrše u određenom pravcu (recimo od jednostavnijih ka složenijim oblicima)? Ili je potrebno još nešto da bismo niz povezanih promjena mogli smatrati poviješću?

Bez obzira na to hoćemo li poricati razvoj svemira kao cjeline ili ćemo ga tvrditi proračunavajući njegov vjerojatan početak i predvidljiv kraj, bez obzira na to hoćemo li promjene u Zemljinoj kori objašnjavati postepenim djelovanjem nekih trajnih faktora ili iznenadnim kataklizmama, bez obzira na to hoćemo li u evoluciji biljnih i životinjskih vrsta vidjeti napredak, nazadak ili oboje i hoćemo li ga objašnjavati prilagođavanjem vanjskim uvjetima, borbom za opstanak ili spontanom mutacijama, ni u jednom od ovih slučajeva nije riječ o promjenama proizvedenim slobodnom svjesnom djelatnošću onoga što se mijenja. Riječ je o promjenama koje se objašnjavaju slijepom igrom zakona i slučaja. No povijest se ne može svesti ni na promjenu uopće, ni na niz međusobno povezanih usmjerenih promjena koje su posljedica djelovanja slijepih nužnosti i slučajnosti. Povijesti nema gdje nema slobodne stvaralačke djelatnosti.

Ako imamo u vidu specificirani pojam povijesti, onda se sam namćće odgovor na pitanje o povijesti u prirodi. Kao što ćovjek nije samo prirodno biće, tako ni priroda nije nešto u cjelini povijesno. Ima nešto nepovijesno u prirodi, ravnodušno prema ćovjeku i njegovim povijesnim zadaćama i nedaććama.

Teza da je ćovjek više-nego-prirodno biće ne znaći da u ćovjeku nema nićega što ne bi bilo potćinjeno zakonima mchanike, fizike, kemije i drugim prirodnim zakonima. Ali ćovjek je ćovjek samo zahvaljujući onim svojim svojstvima kojima transcendira prirodnost. On je ćovjek samo u onoj mjeri u kojoj je slobodno i kreativno biće prakse, u kojoj je biće povijesti.

Isto tako teza da u prirodi nema povijesti ne znaći da je povijest moguća samo negdje daleko izvan prirode. Ona znaći da je za povijest sposobno samo ono prirodno biće koje je sposobno da transcendira svoju prirodnost te se kvalitativno razlikuje od svega ostalog. Priroda je sposobna za povijest samo ukoliko je građa za ćovjeka i njegovu djelatnost. Povijcsnost je tako ona »karakteristika« koja unosi najdublji rascjep u sve bivstvujeće, ali ujedno taj rascjep prevladava jer, kako reće Marx, ćitava ljudska povijest nije drugo do »proizvodnja ćovjeka pomoću ljudskog rada« i »nastajanje prirode za ćovjeka«.

3. Smisao i mogućnost stvaralaštva

O stvaralaštvu moramo pokušati da promislimo ne zato što bi procvat stvaralaštva danas bio činjenica koju bi trebalo s udivljenjem promatrati ili samozadovoljno opisivati, nego više zato što je stvaralaštvo ugroženo danas i u svjetskim razmjerima i u nas, što živimo u svijetu u kojem je postvarenje doseglo neviđen opseg i strahovite oblike.

No nije ugroženo samo stvaralaštvo, nego je, što je samo druga strana istoga, ugrožena i teorijska misao o stvaralaštvu, jer se o tom »fenomenu« govori nekritički, nepromišljeno, tako da pojam stvaralaštva gubi sadržaj i smisao ili se upravo zbog toga i kao reakcija na takvu nemisaonost taj pojam u principu osporava i odbacuje.

Jedan poseban i ličan razlog zašto govorim o stvaralaštvu jest i to što sam u nekim ranijim radovima zastupao tezu da je čovjek biće prakse, a praksa slobodna i stvaralačka djelatnost. Dok sam u više mahova pisao o smislu slobode i o čovjeku kao biću slobode,¹ »zanemario« sam pitanje o biti stvaralaštva i o čovjeku kao stvaraocu, pa to osjećam kao »nedostatak« koji treba »ispraviti«.

Pitanje o kojem želim nešto reći glasi: *da li je stvaralaštvo doista bit čovjeka i ako jest da li je čovjek još uopće moguć danas ili smo suočeni s nemogućnošću stvaralaštva i nemogućnošću čovjeka?*

Ovo pitanje upućuje nužno na pretpitanje: *šta je uopće stvaralaštvo?* No to »pretpitanje« nije nešto samo prethodno i izvanjsko onom »glavnom« pitanju koje nas ovdje zanima već njegov bitni sastavni dio. Odgovor na to »pretpitanje« mora pružiti ne samo neophodne pretpostavke za puno rješenje pitanja o kojem je riječ, nego i bitne elemente tog rješenja.

1. Up. »Filozofija i marksizam« (Zagreb 1965), napose »Marxovo shvaćanje čovjeka« (str. 87—116), »Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa« (str. 117—155) i »Čovjek i sloboda« (str. 156—179).

Pokušat ću, dakle, da kažem nešto o tom šta je stvaralaštvo, kako bih time došao do pitanja može li se govoriti o stvaralaštvu kao biti čovjeka i da li su stvaralaštvo i čovjek mogućí.

1

Prije svega treba podsjetiti da su pojmovi stvaranja i stvaralaštva razvijeni u okviru teološke koncepcije u kojoj su oni povezani s pojmom boga kao stvaraoca. Stvaralaštvo je nešto što je u toj koncepciji odlika boga-tvorca, dok ni čovjek ni bilo tko drugi nema sposobnost stvaralaštva. A to je jedna svojevrsna sposobnost ili djelatnost koja se potpuno razlikuje od svih drugih sposobnosti i djelatnosti koje karakteriziraju čovjeka i bilo šta drugo što nije božanstvo. Jer dok u svim drugim djelatnostima ili procesima i putem njih iz nečega nešto drugo nastaje, ovdje se nešto iz ničega rađa.

Toma Akvinski, na primjer, kaže da stvoriti znači »napraviti nešto iz ničega« (aliquid ex nihilo facere) i da je stvaranje emanacija svega bića »iz univerzalnog uzroka koji je bog« (a causa universalí quae est Deus). Prema tome, pojam stvaralaštva ovdje je bitno povezan s pojmom boga koji iz ničega izvodi nešto.

Veoma jasno ovaj pojam stvaralaštva određuje i kartezijsko-skolastički² Spinoza: »*Creationem esse operationem in quae nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit.*«³ Kako vidimo i ovdje se pojam stvaralaštva vezuje uz pojam boga te se stvorena stvar određuje kao ona koja za svoje postojanje ne pretpostavlja ništa osim boga. No kao istoznačnu s ovom Spinoza navodi i više filozofsku definiciju u kojoj se ne spominje bog, nego se stvaranje određuje kao djelovanje u kojem je na djelu samo eficientni uzrok (što znači da tu ne sudjeluje ni materijalni, ni formalni, ni finalni

2. Ovaj grubi i neadekvatan atribut (»kartezijsko-skolastički«) upotrebljavam tek kao upozorenje da citat što slijedi nije uzet iz rada koji izražava autentične Spinozine poglede, već iz onog spornog metafizičkog dodatka (»*Cogitata metaphysica*«) izlaganju Descartesove filozofije, za koji još uvijek nije do kraja utvrđeno u kojoj mjeri rezimira neke »tradicionalne« ili »novije« skolastičke pojmove, a u kojoj mjeri objašnjava Descartesovu filozofiju ili izražava Spinozine vlastite poglede (to pitanje uostalom nema važnosti u kontekstu ovog izlaganja).

3. »*Cogitata metaphysica*«, II, 10. Up. Spinoza, »Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet«. Anhang, enthaltend »*Metaphysische Gedanken*«. Übersetzt von A. Buchenau. Leipzig 1907, SS. 149—150.

uzrok). Ova definicija stvaranja pomoću eficientnog uzroka treba da zamijeni onu formulaciju o pravljenju nečega iz ničega koja nas, po Spinozi, može zavesti u bludnju (jer sugerira »ništa« kao zbiljsku građu iz koje se stvorene stvari prave).

Teološka koncepcija stvaralaštva svakako stoji i pada s koncepcijom božanstva, a i određenje stvaralaštva pomoću eficientnog uzroka gubi svoj smisao (ili u najmanju ruku svoj patos) ako se odbaci aristotelovsko-skolastičko učenje o četiri uzroka. Međutim, ako se odbaci teološka koncepcija božanstva i ako se napusti tradicionalno učenje o uzrocima, znači li to da gubi smisao svaki pojam stvaralaštva?

Da li je pojam stvaralaštva proizvoljno izmišljen i upotrebljiv samo u besmislenim diskusijama o jednom isto tako proizvoljno izmišljenom višem biću? Da li je uopće sva ova tradicionalna teološka problematika potpuno šuplja i prazna ili je tu ipak, kao što je to smatrao stari Feuerbach, riječ o zbiljskoj i ozbiljnoj problematici otuđenja čovjekove biti od njega samoga? I ako je problematika boga, makar i u iskrivljenom obliku, problematika čovjeka, nije li i ovaj pojam stvaralaštva ipak jedan ljudski, makar i »otučeni« pojam koji nije besmislen, nego je, ispravno shvaćen, čak neophodan u diskusijama o čovjekovim problemima, o našem jedino zbiljskom ljudskom svijetu?

Ima opreznih »filozofa« koji pojam stvaralaštva kao uprljan bogom i teologijom hoće potpuno da odbace i ne žele da imaju nikakva posla s njim. Ali ima i takvih koji taj pojam žele zadržati u upotrebi, ali se nastoje dobro ograditi od svih mogućih »teoloških« i »idealističkih« interpretacija. Kao jedan takav pokušaj da se pojam stvaralaštva sačuva, ali u bitno drukčijem smislu, koji ne bi imao u sebi ničeg teološkog, navest ću definiciju stvaralaštva u ruskom filozofskom rječniku, čiji su urednici Rozental i Judin.

Stvaralaštvo se ovdje najprije definira kao »proces ljudske djelatnosti koja sazdaje kvalitativno nove materijalne i duhovne vrijednosti«, a ova kratka definicija zatim se odmah objašnjava i dopunjuje dužom koja glasi: »Stvaralaštvo predstavlja u procesu rada nastalu sposobnost čovjeka da iz materijala koji pruža stvarnost gradi (na osnovu zakonitosti objektivnog svijeta) novu realnost koja zadovoljava mnogostruke društvene potrebe.«⁴

4. »Filosofskij slovarj« pod redakcijem M. M. Rozentalja i P. F. Judina, Moskva 1963, str. 446.

Dakle, stvaralaštvo je, s jedne strane, određeno kao sazdanje kvalitativno novog. Doduše, rečeno je da to kvalitativno novo čine materijalne i duhovne vrijednosti, a u vezi s tim vrijednosnim dodatkom moglo bi se odmah upitati: da li je doista ljudsko stvaralaštvo ograničeno na sferu vrijednosti ili je cijela ta aksiološka sfera samo apstrahirani i napuhani aspekt ljudskog stvaralaštva? No ako ostavimo po strani taj aksiološki dodatak (i s njim povezano pitanje zašto su neki »marksisti« skloni da iz građanske filozofije »pozajme« samo ono najgore), to je definicija koja upućuje na kvalitativno novo kao na ishod i bitno obilježje stvaralaštva pa, kako izgleda, ima nešto zajedničko s onom tradicionalnom teološkom definicijom, ali i nešto različito od nje, jer tu nije riječ o začinjanju nečega iz ničega, nego o dovođenju u život nečeg kvalitativno novog.

Međutim, kad pogledamo širu definiciju, kad vidimo kako se taj proces sazdanja novog bliže specificira, vidjet ćemo da se pojavljuje niz ograničenja. Prvo, saznajemo da je stvaralaštvo kao sposobnost proizvodnje kvalitativno novog nastalo »u procesu rada«. Po ovome rad prethodi stvaralaštvu. Tek u procesu rada nastaje sposobnost što je nazivamo stvaralaštvom. Drugo, ova sposobnost, daleko od toga da bi nešto iz ničega pravila, gradi to kvalitativno novo »iz materijala koji pruža stvarnost«. Prema tome pretpostavka je za stvaralaštvo da postoji i određena causa materialis. Ali, treće, ne samo što je potreban materijal koji pruža stvarnost, nego sam taj proces gradnje novoga ne protječe bilo kako nego na »osnovu zakonitosti objektivnoga svijeta«, a to bismo mogli shvatiti kao neki formalni uzrok. I najzad, na kraju se pojavljuje i svojevrsan finalni uzrok, jer nova realnost koja nastaje stvaralaštvom mora da »zadovoljava mnogostruke društvene potrebe«.

Ako navedeni uvjeti nisu ispunjeni, tj. ako materijal nije uzet iz stvarnosti, ako nismo proizveli po zakonima objektivnoga svijeta ili ako rezultat stvaralaštva ne zadovoljava društvene potrebe, to onda uopće nije stvaralaštvo.

Ako sam sklon da osporim ovakvu definiciju stvaralaštva, to nije zato što bih mislio da čovjek nije sposoban za takvo djelovanje ili da on takvo djelovanje faktički ne vrši. Naprotiv, mislim da većina ljudi većinu svoga vremena provodi u djelatnosti takve vrste, jer ono što je ovdje dano kao definicija stvaralaštva, to je doista, možda ne do kraja precizan, ali u biti tačan opis ljudskoga rada. Ljudski rad je upravo takva djelatnost kojom iz materijala što ga pruža stvarnost u skladu

sa zakonima »objektivnog svijeta« proizvodimo nešto što će zadovoljiti društvene potrebe.

Međutim, tu nastaje pitanje da li je ovako određeno, na rad reducirano »stvaralaštvo« jedino za što je čovjek sposoban. Da li je to zaista jedina djelatnost koja je moguća za čovjeka odnosno jedina djelatnost koja razlikuje čovjeka od svega drugog što nije on ili je čovjek sposoban i za djelatnosti neke druge vrste koje bi prije zasluživale naziv stvaralaštva?

Također se javlja pitanje: može li ovako opisana djelatnost, sa svim onim ograničenjima koja su u taj opis unijeta, proizvoditi ono što je spomenuto u prvom, općem određenju pojma, tj. nešto kvalitativno novo?

Da bismo odgovorili na ta pitanja, moramo se najprije upitati šta zapravo znači to *kvalitativno novo* o kojem je riječ.

2

Pojam *novog* nije nam nepoznat. Njim obilno operiramo svakodnevno, pa nije čudno što operiramo s njim na različite načine i u različitim značenjima. Najjednostavnije i najčešće je ono značenje u kojem je dominantna vremenska dimenzija u smislu puke vremenske sukcesije. U ovom smislu novo je ono vremenski skorašnje, što je odnedavna tu, za razliku od starog kao onog što je od ranije, otprije, već odavna tu.

Ovo vulgarno vremenski shvaćeno novo može se interpretirati na nekoliko načina. Ono se može shvatiti kao ono što je upravo ili nedavno nastalo ili počelo bivstvovati. To je onaj smisao u kojem govorimo o »novoj kući«, a mislimo kuću koja je upravo sagrađena. Ali ovo vremenski novo ne mora se odnositi na sam nastanak onoga o čemu je riječ, već može smjerati i na naš kontakt s njim. Tako pod »novim« mislimo također ono što je upravo dospjelo u neku relaciju s nama, što smo nedavno zapazili, uočili, otkrili, zavoljeli, upotrijebili. U ovom smislu nazivana je Amerika »Novim kontinentom«, ne kao kontinent koji je nastao poslije Evrope, Afrike i Azije, već kao kontinent koji smo mi (mi bijeli koji uobražavamo da smo rođeni gospodari Zemlje i Svemira) otkrili nakon ostalih. Jedna je podvarijanta ovog značenja novog ona u kojoj je novo ono što je upravo kupljeno ili nabavljeno. U tom smislu govorimo o »novoj haljini«, »novom šeširu« ili »novim cipelama«, ne podrazumijevajući uvijek nešto što je upravo proizvedeno (u dućanu je to moglo ležati već duže vremena), nego misleći na

nešto što je upravo kupljeno. A ovaj svojevrsni otudeni oblik novoga koji je tako karakterističan za naše suvremeno potrošačko društvo možda je baš onaj za koji se riječ »novo« u svakodnevnom govoru najčešće upotrebljava.

Ako bismo novo shvatili na ovaj način, time bi svakako bila osigurana svakodnevna masovna produkcija »novog« i mi bismo bili sa svih strana okruženi »novim«. U tom bismo smislu mogli biti »zadovoljni«. No pitanje je da li nas to shvaćanje novog može zadovoljiti kao teorijsko rješenje i životni stav, napose u slučaju kad dovodimo novo u relaciju sa kreacijom i kad ne tražimo takva teorijska rješenja koja će nas smiriti u postojećem već takva koja će nas suočiti sa zbiljom.

U stvari, ako se malo zamislimo nad samim tim shvaćanjem novog koje eksplicite svodi novo na puku vremensku sukcesiju, vidjet ćemo da tu nije samo čisto vrijeme u pitanju, da je tu implicite pretpostavljeno i nešto drugo. Jer kad se ono što je skorašnje i sadašnje ne bi od onog prošlog ni po čemu razlikovalo, ne bismo ga mogli ni identificirati kao nešto svojevrsno i zasebno. Prema tome, čak u naizgled čisto vremenskom pojmu novog sadržana je i ideja razlike. Novo nije samo ono što je upravo nastalo ili upravo došlo u neku relaciju s nama, nego je novo ono *različito* što se upravo javilo ili ušlo u naš svijet.

Pitanje je međutim, da li je svako različito do dosadašnjeg doista novo. Naravno da nema i ne može biti nikakve zabrane da se izraz »novo« upotrebljava u ovom širokom smislu. No čini se da moramo distingvirati dva slučaja: onaj kada se razlika između »starog« i »novog« odnosi na nešto nebitno ili spoljašnje stvari ili djelatnosti o kojoj je riječ, i onaj u kojem je »novo« bitno različito od starog, nešto svemu dosadašnjem neslično, od njega strukturalno drukčije. Čini se, dalje, da je bolje, ukoliko ne želimo potpuno trivijalizirati pojam novog i proglasiti da sretno živimo u svijetu gdje novo iskače na sve strane oko nas, da pojam novog ograničimo upravo na novo u smislu bitno ili kvalitativno različitog od dosadašnjeg.

Ali šta znači ovaj pojam novog kao bitno ili kvalitativno različitog od dosadašnjeg? Često se prihvaća ovaj pojam novog, ali se ne izvode sve konsekvencije, pa se napose nekad misli da se novo ipak može reducirati na staro. Međutim, *odlučna je odlika istinski novog da je ono nesvodljivo na staro, da se ne može svesti na staro i da se ne može izvesti iz njega*. To ne znači da u novom uopće nema elemenata starog. Ali *novo je*

ново upravo po tome što u njemu ima nečega čega u starom nema i što se ni iz čega sadržanog u starom ne može izvesti. To, drugim riječima, znači da novo nije ni puko ponavljanje, ni puko modificiranje ili prestrukturiranje staroga. To također znači da prijelaz od staroga novome nije i ne može biti kontinuiran proces, beskonačno djeljiv u djeliće koji bi se međusobno dodirivali. Upravo zbog toga što u njemu ima nečeg čega u starom nema, novo je od starog odijeljeno skokom, prekidom.

Mogao bi netko pomisliti da novo, iako odijeljeno skokom od starog, ipak može na neki način biti determinirano starim. No premda se takvo mišljenje može zastupati, nije jasno kako bi ga netko mogao obrazložiti. Na koji bi način neko dano stanje moglo determinirati nastanak nečega što u njemu nije ni na koji način sadržano?

Iz navedenog shvaćanja novog proistječe da novo nije nešto što je naučno ili na bilo koji drugi racionalan način predvidljivo. Ali iz njega slijedi da novo nije ni nešto što je naknadno objašnjivo, nešto što bi se moglo naknadnom analizom svesti na ranije postojeće elemente ili na djelovanje zakona i uzroka. Paradoksalnost je, i ne samo paradoksalnost nego unutrašnja protivurječnost naučnih i sličnih pokušaja objašnjenja umjetničkog i uopće ljudskog stvaralaštva, da pokušavaju svesti novo na staro i smatraju da ga nisu objasnila do kraja ako ga nisu svela bez ostatka. To su sve pokušaji da se izvede neizvodljivo i svede nesvodljivo.

Maksimum objašnjenja što ga može postići naučna analiza jest da otkrije neke elemente staroga u novome ili neke pretpostavke novoga u starome. Međutim, *ново je novo baš po tome što u njemu nije sve staro i ono što ga čini novim upravo nije staro.* A s druge strane, pretpostavke novoga u starom nikad ne mogu biti takozvane »dovoljne« pretpostavke, već najviše samo nužne pretpostavke novoga. Pokušaji da se u starom nađu ne samo nužne nego i dovoljne pretpostavke novoga, pretpostavke koje bi iz staroga nužno proizvodile nešto novo, unaprijed su osuđeni na neuspjeh, jer protivurječe samom pojmu i biti onoga što je novo.

To ne znači da je novo potpuno iracionalno ili neshvatljivo. Ali *shvatiti novo* ne znači, kako se to često misli, svesti ga na staro, nego to znači prije svega *uočiti njegovu svojevrsnost i specifičnost*, njegovu razliku od starog i specifičnu strukturu koju samo ono posjeduje.

Da li se ovako shvaćeno novo može naći i u ljudskom svijetu i u tzv. ne-ljudskoj prirodi ili je ono rezervirano samo za jedno određeno područje bivstvujućega? Na prvi pogled se čini da nemamo razloga za ograničavanje novog na samo jedno područje bivstvujućega. Jer ne samo u ljudskom svijetu nego i u prirodi nailazimo na kvalitativne razlike i napose na bitno različite životinjske i biljne vrste koje kao da svjedoče da je nastanak novog moguć i izvan čovjekove povijesti.

Međutim, ako ostavimo po strani izvanjske razlike između ljudske povijesti i »povijesti« prirode, ako ostavimo po strani npr. takvu razliku kao što je sporo nastajanje tzv. novog u prirodi (gdje se jedno te isto ponavlja stoljećima da samo u dugim razmacima nastane i ponešto drukčije) bitna je razlika u načinu postajanja u tome što tzv. kvalitativno novo u prirodi nastaje kao rezultat slijepa igre nužnosti i slučaja, dok je novo u povijesti rezultat svjesnog nastojanja da se prekorači sadašnje, svjesnog nastojanja da buduće bude drukčije od dosadašnjega. Prema tome o novom u pravom i punom smislu može se govoriti samo tamo gdje je čovjek na djelu, samo u ljudskoj povijesti. *Nema novoga izvan povijesti, ali nema ni povijesti bez proizvodnja novoga. Povijest je u biti proizvodnja novoga.*

To naravno ne znači da u povijesti nema determiniranih zbivanja i persistiranja staroga. Ali ono što čini čovjeka čovjekom i povijest poviješću, nije persistiranje staroga ni njegovo mehaničko ponavljanje, a napose ne slijepa igra nužnosti i slučaja, nego upravo svjesna proizvodnja novoga.

Ako se istinski novo locira u povijest, nastaje pitanje da li je u povijesti svako kvalitativno različito od sadašnjeg doista novo i da li je svaka proizvodnja kvalitativno različitog doista stvaralaštvo. Ili je možda pojam novog povezan s pojmom višega, boljega ili progresa?

Nije teško uočiti da pored novog postoji *pseudonovo*, nešto što je površno ili djelomično drugačije od dosadašnjeg, ali se od njega bitno ne razlikuje. Ima različitih oblika pseudonovog: ono što se samo čini novo, a u stvari to uopće nije (*prividno novo*); ono što je novo samo u beznačajnom, premda se prikazuje kao novo u značajnom (*novotarija*); ono što je novo u značajnom, ali je staro u presudnom (*novi oblik staroga*). U sklopu ovog posljednjeg postoje i takve kvalitativno drukčije pojave koje su u veoma znatnoj mjeri različite od onoga što

je bilo, a ipak su samo novi oblici staroga ili možda čak oblici obnove davno prošlog i oblici borbe protiv nadolazećeg istinski novog. Tu pripadaju, na primjer, i takve pojave kao što su fašizam i nacizam, koje su doista bitno različite od dotadašnjih političkih struktura kapitalizma, ali ne transcendiraju to staro, nego predstavljaju pokušaj da se ono grubim zatiranjem svih klica novoga spasi.

Kad je riječ o takvom novome u okviru i u službi staroga, moglo bi se prigovoriti da je teško razlikovati istinski novo od onoga što je samo novo u okviru staroga i, prema tome, bitno staro. I doista, nema nikakvih preciznih definicija ni vanjskih, formalnih kriterija pomoću kojih bismo mogli lako i sigurno razlikovati novo i staro.

Međutim, ipak postoje neka obilježja po kojima se razlikuje istinski novo od pseudonovog i istinsko ljudsko stvaralaštvo od onoga što neki zovu demonskim stvaralaštvom ili rušilaštvom i što se na prvi pogled izvanjski bitno ne razlikuje od pravog stvaralaštva.

Jer, ma koliko demonsko ili rušilačko stvaralaštvo imalo naizgled istu strukturu kao pravo stvaralaštvo, proizvođači obilježja novih i nevidenih formi (netko može, npr., imati izvanrednu imaginaciju i biti u stanju da otkrije bezbrojne nove forme mučenja ili ubijanja, u čemu su »talentirani« nacisti i uspijevali), ovo bogatstvo formi ne može prikriti činjenicu da je ono usmjereno na osiromašenje i uništavanje čovjeka, da ono ne znači obogaćenje ljudskih stvaralačkih moći, nego ide na rušenje i razaranje svega što je doista ljudsko, što je doista stvaralačko i što je doista slobodno, da ide na zatvaranje i sužavanje bogatstva ljudskog života i čovjekovih kreativnih mogućnosti.

4

Ima ljudi koji su skloni da poreknu mogućnost svemu što nije do kraja racionalno objašnjivo, pa im se na gornji način shvaćeno stvaralaštvo čini kao nešto iracionalno i nenaučno. Stoga su skloni tvrditi da je takvo stvaralaštvo općenito nemoguće ili bar da je, premda u principu moguće, vrlo rijetko i ne može biti određenje biti čovjeka.

Meni se čini da je odlučna verifikacija općenite mogućnosti stvaralaštva cijela ljudska povijest. I ukoliko taj argument ne može nekoga uvjeriti u općenitu mogućnost stvaralaštva, onda to vjerojatno ne može ni neki drugi specijalniji.

Međutim, teže je pitanje *da li se stvaralaštvo može shvatiti kao bitno određenje čovjeka*. Ako bismo ušli u čisto empirijsku analizu onog što je čovjek kao povijest bio, mogli bismo utvrditi da je on češće bio sve drugo nego stvaralac. Najveći dio svoga života čovječanstvo provodi u radu, a rad je negacija stvaralaštva, kao što je i stvaralaštvo negacija rada. Nije rad stvorio stvaralaštvo, kako se to kaže u onom citiranom odlomku iz ruskog filozofskog rječnika, nego je stvaralaštvo stvorilo rad. Nije rad stvaralačka djelatnost, nego pretežno takva u kojoj se rutinski ponavljaju neke operacije (kad ne bi bilo tako, rad ne bi bio efikasan); kao »primjer«, »rezultat« ili »dokaz« ljudskog stvaralaštva može poslužiti ne tekući rad, nego »pronalazak« rada ili ono što u toku historijskog razvitka nastaje kao njegovo »unapređenje« ili »usavršenje«, kao rušenje postojećih oblika rada i otkrivanje nekih bitno drukčijih.

Marxovo mišljenje o odnosu rada i stvaralaštva vrlo je lijepo izraženo u *Teorijama o višku vrijednosti*: »Vrijeme rada ostaje uvijek, pa i onda kad se razmjenska vrijednost ukine, supstanca koja stvara bogatstvo i mjera troškova koje iziskuje njegova proizvodnja. Ali, slobodno vrijeme, vrijeme kojim se raspolože, jest — pravo bogatstvo — dijelom za uživanje proizvoda, dijelom za slobodno djelovanje koje nije kao rad određeno prinudom neke spoljne svrhe koja mora biti ispunjena, čije ispunjenje je prirodna nužnost ili socijalna dužnost, već kako se hoće.

Razumije se po sebi da samo radno vrijeme, uslijed toga što će biti ograničeno na normalnu mjeru, zatim što se više ne radi za nekog drugog, nego za samog sebe, zajedno sa ukidanjem socijalnih suprotnosti između gospodara i slugu itd., kao stvarno socijalni rad, najzad kao osnovica slobodnog vremena dobiva sasvim drugi, slobodniji karakter i da radno vrijeme jednog čovjeka koji je ujedno čovjek sa slobodnim vremenom, mora imati mnogo viši kvalitet od kvaliteta radne životinje.«⁵

Ovo poznato mjesto iz Marxa ne navodim kao odlučan argument ni za problem, ni za interpretaciju Marxa (kod Marxa ima i drukčijih mjesta, pa ga možemo različito interpretirati), nego kao primjer pregnantno izražene misli s kojom se uglavnom slažem. Napose mislim da je tu dobro izražena suprotnost između rada i slobodne djelatnosti. Rad je, kako kaže

5. K. Marx, »Teorije o višku vrijednosti«, III, Kultura, Beograd 1956, str. 271. Up. K. Marx, »Theorien über den Mehrwert«, Dritter Band, Vierte Auflage, Stuttgart 1931, S. 305—306.

Marx, »određen prinudom jedne vanjske svrhe koja mora biti ispunjena, čije ispunjenje je prirodna nužnost ili socijalna dužnost«. I čovjek koji svoj život u takvom radu provodi jest *Arbeitstier*, »radna životinja«.

Međutim, čovjek nije samo *radna životinja*, on je sposoban i za jednu drukčiju vrstu djelatnosti, i ta je djelatnost ono što ga čini čovjekom, a ne samo radnom životinjom. Marx ovdje pretpostavlja (i premda se to čini prihvatljivo, o tome se može diskutirati) da se čovjek ne može nikad potpuno »riješiti« rada kao životinjsko-radne djelatnosti. Ali čovjek može sve više razvijati stvaralaštvo kao nešto principijelno različito od rada, pa čovjek koji u sve većem slobodnom vremenu i u promijenjenoj društvenoj situaciji razvija stvaralaštvo, i u radnom vremenu postaje drukčiji; njegova djelatnost, kako kaže Marx, dobiva doduše ne potpuno slobodan, ali svakako »sasvim drukčiji i slobodniji karakter« i u radnom vremenu.

Čovjek je faktički dosad bio i vjerojatno će još dugo biti radna životinja. Ali nije to ono bitno što njega čini čovjekom, bitno je što on može biti i nešto drugo. A cijela ljudska povijest pokazuje nam da on može biti drugo. Da on može biti stvaralac, pokazuje napose i cjelokupni razvoj takvih djelatnosti kao što su filozofija, umjetnost i znanost, ali to dokazuje i nastanak i razvoj njegove radne djelatnosti koja je moguća i shvatljiva samo uz pretpostavku (a ne kao pretpostavka) njegovog stvaralaštva, kao izraz čovjekove *stvaralačke prirode*.

Kao verifikacija teze o ljudskom stvaralaštvu mogu poslužiti i odnosi koji se povijesno razvijaju među ljudima i djelatnosti koje čovjek razvija kao društveni čovjek. Stvaralaštvo je strahovita rijetkost i kod pojedinaca i kod društvenih grupa, pa ipak se ono realizira i u odnosima među pojedincima i u djelovanju društvenih grupa. O posljednjem najuvjerljivije svjedoče takve epohe kolektivnog stvaralaštva koje nazivamo revolucijama. No o tom svjedoče i mnoge kolektivne akcije manjih razmjera koje nisu epohalne, ali su kreativne, jer pretpostavljaju i uključuju slobodno opredjeljenje i djelovanje pojedinaca. Takve akcije ostaju stvaralačke sve dok se u njima ostvaruje takav način kolektivnog djelovanja koji ne traži od pojedinaca da svoje individualne stvaralačke moći potčine izvanjskim svrhama, zadacima ili propisima.

No ako je općenito moguće govoriti o čovjekovom stvaralaštvu i o čovjeku kao stvaralačkom biću, *nije li možda danas dostignuta tačka kada je stvaralaštvo postalo nemoguće?* Doista postoje mnogi »pesimistički« (ili »realistički«) opisi današnje svjet-

ske situacije po kojima se čini da je sve reificirano i da nikakve mogućnosti za stvaralaštvo više nema. Svi su putovi zatvoreni, čovjekov je život tako mnogostruko »izorganiziran« da se on mora ponašati kao stvar, mora čak i sam sebe iznositi na tržište i mora se odreći svake nade da bi u bilo kom obliku svoga djelovanja (od proizvodnje do znanosti i politike) mogao ispoljiti svoje stvaralačke moći.

Ne bi li trebalo konkretnom analizom sadašnje društvene situacije pokazati da je stvaralaštvo i danas moguće? Moj je odgovor da je to moguće i bez takve analize i da bi analiza koja bi željela pokazati konkretne mogućnosti i granice stvaralaštva danas bila promašena, jer je stvaralaštvo upravo ono što ne samo realizira već i otvara nove mogućnosti, ono što prekoračuje pretpostavljene granice. Stvaralaštvo je u krajnjoj liniji isto što i sloboda.

Korijen ljudskog stvaralaštva nije u postojećim institucijama i organizacijama, nego u čovjekovom kritičkom stavu prema tim institucijama i u njegovoj sposobnosti da čuje *zov koji dolazi iz budućega* i da se tom zovu odazove. Odgovornost je bitna pretpostavka stvaralaštva.

Javlja se ponekad mišljenje da stvaralaštvo i sloboda treba da budu izvana ograničeni odgovornošću. Budući da čovjek pojedinac nije sam, on ne smije slobodno razvijati svoje stvaralačke mogućnosti, on mora voditi računa i o drugim ljudima; ako ne želi da tuđe stvaralaštvo onemogući, on treba da svoje vlastito stvaralaštvo ograniči. Njegova sloboda i stvaralaštvo moraju biti dopunjeni i korigirani odgovornošću.

Mislim da je u ovakvom određenju odnosa slobode i stvaralaštva prema odgovornosti taj odnos malo preokrenut. *Nije potrebno da čovjek svoje stvaralaštvo ograniči pomoću odgovornosti* (pogotovu ne pomoću odgovornosti u smislu osjećaja da bismo mogli biti »pozvani na odgovornost« ako se ogriješimo o neka vanjska ograničenja i zahtjeve), *nego ispravno shvaćena odgovornost prethodi slobodi*. Biti odgovoran ne znači ograničavati sebe u stvaralačkom djelovanju, nego biti sposoban za odgovor na ono što bi Heidegger nazvao »nagovorom bitka«. To znači *biti otvoren* za zbilju, za vlastite kreativne mogućnosti i za druge ljude — ali ne kao one koji ograničavaju našu slobodu i kreativnost već kao one koji mogu biti podsticaj našoj kreativnosti i podrška našem slobodnom djelu.

Odgovornost u ovom smislu, odgovornost kao sposobnost i spremnost da zauzmemo kritički stav prema postojećim for-

mama nehumanosti i da se založimo za stvaranje jednog boljeg svijeta, jest ono što čini potpuno suvišnim i nepotrebnim da se slobodi i stvaralaštvu naknadno dodaje odgovornost kao vanjski korektiv i regulativ koji bi nas čuvao da ne prekoračimo naprijed određene granice.

5

Gornje shvaćanje stvaralaštva (koje je prvi put iznijeto na Korčulanskoj ljetnoj školi u augustu 1967) naišlo je na različite prigovore. Ovdje bismo željeli da razmotrimo bar dva. Jedan se odnosi na mogućnost *objašnjenja* i *predviđanja* stvaralaštva, drugi na navodno »*pozitivno*« shvaćanje stvaralaštva.

Neki kritičari shvatili su gornja izvođenja tako kao da je u njima težište na *neobjašnjivosti* stvaralaštva, koja se sa svoje strane izvodi iz njegove nepredvidljivosti. Stoga su ti kritičari nastojali da opovrgnu neobjašnjivost stvaralaštva i napose da pokažu njenu neizvodljivost iz njegove nepredvidljivosti (koju oni ne odbijaju tako odlučno).

Ovdje je međutim riječ o nizu nesporazuma. Prije svega, potpuno je neodrživo prošireno shvaćanje po kojem je nepredvidljivost »jači« zahtjev od objašnjivosti (što bi značilo da je sve predvidljivo objašnjivo, ali ne i obrnuto). U stvari, mnogi su neobjašnjivi procesi tačno predvidljivi. Proširenu predrasudu o odnosu objašnjivosti i predvidljivosti ne treba opširno pobijati iz jednostavnog razloga što je ovdje irelevantna. U gornjem tekstu nije *neobjašnjivost* stvaralaštva izvedena iz njegove *nepredvidljivosti* ni obrnuto, nego su obje svedene na zajednički korijen: na *nesvodljivost* novog na staro. Stoga u gornjim izvođenjima nije najvažnija ni teza o neobjašnjivosti stvaralaštva, ni ona o njegovoj nepredvidljivosti; obje su samo konsekvencija fundamentalne teze o nesvodljivosti novoga.

Neki su izrazili bojazan da teza o neobjašnjivosti novog može dovesti do izvjesnog *agnosticizma* u pogledu mogućnosti objašnjavanja historije. Na to se mora odgovoriti da strah od agnosticizma ne može biti dovoljan razlog za prihvaćanje ili odbacivanje određene koncepcije. Odlučno je pitanje da li je novo do kraja ili bar u biti svodljivo na staro. A u ovom pitanju nije riječ samo o boljoj ili lošijoj definiciji novog. Riječ je prvenstveno o *mogućnosti samog novog u zbiljskom svijetu*. Drugim riječima, fundamentalno je pitanje: Živimo li u svijetu u kojem postoji jedan dani, uvijek isti, konačni broj elemenata, koji se po određenim, uvijek istim zakonima sastavljaju i rastavljaju, tako da se o novom može govoriti samo kao o

nešto drukčijoj kombinaciji elemenata starog, nastaloj po nepromjenljivim vječnim zakonima? Ili možda živimo u svijetu u kojem može nastati novo i u jednom drugom smislu, u smislu nečega što ne proistječe iz starog po unaprijed danim zakonitostima, u smislu nečega što se bitno razlikuje od dosadašnjega, što je doista na neki način nastalo »iz ničega« te se ne može svesti na ono što je već postojalo? To pitanje ne pita samo o stvaralaštvu i čovjeku, ono pita o *cjelini svega i o smislu bivstvovanja*. Da li je smisao bivstvovanja samo puko trajanje, persistiranje istoga? *Da li su svi oblici bivstvovanja unaprijed dani i određeni? Ili je u biti bivstvovanja založena i mogućnost stvaralaštva?*

Nije moja teza da su čovjek i svijet neshvatljivi. Moja je teza, naprotiv, da bi čovjek i svijet *bili neshvatljivi* ako ne bismo dopustili mogućnost stvaranja istinski novog, *mogućnost nastanka neobjašnjivog*. To ne znači da u novom ne možemo otkriti elemente koji su već prije postojali ili da u njemu ne možemo otkriti djelovanje izvjesnih zakona i uzroka. Ali ne možemo sav nov fenomen svesti na dane elemente i uzroke, i novo je novo samo ukoliko ga ne možemo reducirati na staro. A ukoliko u novom ima nešto što je nesvodljivo na staro, to znači da u njemu ima i nešto nepredvidljivo i neobjašnjivo.

Da bi se izbjegli svi nesporazumi, trebalo bi možda također istaći da je u novome ipak ponešto predvidljivo i objašnjivo. Ali pri tome ne bi trebalo zaboravljati da se u novome može objasniti i predvidjeti samo ono staro (ne u smislu apsolutno identičnog sa dosadašnjim, nego u smislu onog što nije kvalitativno drukčije). Ne može se objasniti ono po čemu je novo — nešto novo.

Kad neki tvrde da su po tom shvaćanju u historiji objašnjive samo njene »prazne stranice«, možemo se s tim složiti, a da u tome ne vidimo ništa zastrašujuće. Izgleda da je nekima objašnjivost važnija od svega drugoga, pa su spremni negirati stvaralački karakter povijesti samo da spase njenu objašnjivost, dok mi priznajemo *stvaralačku bit povijesti* ne ustručavajući se da joj poreknemo *objašnjivost*.

Ako se tako poriče objašnjivost odlučnih momenata povijesti, time se nipošto ne poriče i mogućnost *razumijevanja (shvaćanja)* povijesti. Neki od onih koji su tako energično ustali protiv negiranja objašnjivosti povijesti učinili su to vjerojatno zato što nisu razlikovali *objašnjenje* i *razumijevanje*, jedna distinkcija koju poznaju ne samo npr. Hegel ili Dilthey, nego čak i suvremena neopozitivistička filozofija nauke.

Jedan drugi prigovor odnosi se na definiranje stvaralaštva i drugih srodnih pojmova (npr. slobode, ličnosti i sl.) »u gotovo isključivo pozitivnom smislu«. Po tom mišljenju ovakvo »izrazito pozitivno određivanje osnovnih pojmova«, odnosno zapostavljanje »negativne strane ljudskih mogućnosti«, znači »neopravdano pojednostavnjenje i sužavanje problema«. Naizgled taj prigovor dobro pogađa jednu slabu tačku gornjih izvodenja. No da li je to doista tako?

Kad govorim o čovjeku kao slobodnom i stvaralačkom biću ili kad kažem da su sloboda i stvaralaštvo bit čovjeka, ne poričem mogućnost čovjekova samootuđenja, tj. ne poričem činjenicu da čovjek može biti neslobodan i nekreativan. Naprotiv, tvrdio sam i tvrdim da se većina ljudi većinu svog vremena ponaša neslobodno i nestvaralački. Daleko od toga da bih »zapostavljao« te »negativne strane ljudskih mogućnosti« kad je riječ o sadašnjosti i prošlosti, čak sam govoreći o budućnosti pisao da »nije moguće stvoriti takvo društvo koje bi proizvođilo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individuumе, isključujući svaku mogućnost da bilo tko bude samootuđen«.

No ako je to tako, ako je čovjek i slobodan i neslobodan, i stvaralački i nestvaralački (i čak više ono drugo, »negativno«), ne bi li to trebalo reći već u njegovoj »definiciji«, ne bi li trebalo da ga odredimo kao »biće koje je stvaralačko i nestvaralačko« ili kao »biće koje je slobodno i neslobodno«? To je naravno moguće, samo bi bilo naivno misliti da je time učinjen neki napredak u odnosu na određenje po kojem je čovjek jednostavno »biće stvaralačko i slobodno«. Nesloboda i nestvaralaštvo nisu nešto što se može izvana dodati ili suprotstaviti slobodi i stvaralaštvu. *Biće koje nije sposobno za slobodu i stvaralaštvo ne može biti ni neslobodno ni nestvaralačko.* A biće koje je sposobno za slobodu i stvaralaštvo samim tim je sposobno i za otuđenje od njih. Drugim riječima, »kreativnost« i »nekreativnost« dva su modusa bivstvovanja kreativnog bića.

Ako prigovor da se čovjek ne smije definirati pomoću slobode i stvaralaštva stoji na slabim nogama, kako stoji stvar sa suprotnim prigovorom da se sloboda i stvaralaštvo ne smiju definirati čisto »pozitivno«, kao nešto što ima sve karakteristike čovječnosti, isključujući ono negativno, neljudsko, što karakterizira bar neke oblike slobode i stvaralaštva? Na to treba odgovoriti da stvaralaštvo u gornjim izvodenjima nije shvaćeno ni kao nešto »pozitivno«, ni kao nešto »negativno«, ni kao ne-

što »malo pozitivno, a malo negativno«, jednostavno zato što je određeno kao nešto što se moralno ne može vrednovati, što *prethodi svakom moralu*. Formalističko i moralističko mišljenje, čak i onda kad drugima prigovara za moralizam, ne može bez moralnih razlikovanja. Tako bi ono, kad je riječ o stvaralaštvu, htjelo da dobije najprije *opću, neutralnu* definiciju stvaralaštva, a zatim da tako određeno stvaralaštvo po jasnom i čistom moralnom kriteriju podijeli na dva dijela: na ono *pozitivno (dobro, nedemonsko)* i ono *negativno (loše, demonsko)*. Odbijajući ove čisto moralne distinkcije ja naprotiv razlikujem *autentično (pravo, istinsko)* ljudsko stvaralaštvo od *neautentičnog (nepravog, lažnog, demonskog)* stvaralaštva, pri čemu ne smatram da su to dvije posebne forme iste opće biti, nego smatram da ono *prvo bit stvaralaštva izražava, a drugo negira*.

To znači da ne poričem činjenicu »demonskog stvaralaštva«, niti tvrdim da to demonsko stvaralaštvo nema veze sa stvaralaštvom. *Demonsko je stvaralaštvo otuđeni oblik stvaralaštva*, što znači da ono posjeduje izvjesne izvanjske karakteristike stvaralaštva, a u biti je negacija stvaralaštva. Mišljenje za koje je i čovjek puka stvar nezadovoljno je takvim objašnjenjem, jer ono misli da postoje samo dvije mogućnosti: *ili je »demonsko stvaralaštvo« sasvim izvan pojma stvaralaštva, nešto sasvim drugo, ili je ono jedan »ravnopravan« dio stvaralaštva, koji u općem pojmu stvaralaštva prebiva mirno i spokojno naporedo s onim drugim dijelom, sve dok u akciju ne stupi moralistička refleksija.*

Među onima koji su gornje shvaćanje stvaralaštva kritizirali sa stanovišta takve refleksije, napose je Vojin Milić iznio zanimljive argumente koji su, međutim, kad se bliže razmotre, samo dodatni argumenti za gornje stanovište. Vrlo tačno on je upozorio da se demonsko stvaralaštvo ne javlja samo u obliku usavršavanja torture: »Razvijaju se čitavi sistemi gospodarenja ljudima, koji više istorijski nisu neminovni, i u njihovo stvaranje i održavanje uključeno je raznovrsno ne retko i vrlo inventivno stvaralaštvo. A sve je svesno ili nesvesno motivisano ciljem da se spreči progresivni razvoj u određenim pravcima, koji postoje kao realna mogućnost. I u tom nastojanju se duže ili kraće vreme uspeva zahvaljujući u velikoj meri i negativnom stvaralaštvu.«

Milić je tu izrazio vrlo zanimljivu misao da su preživjeli sistemi dominacije, koji često uključuju raznovrsno i inventivno stvaralaštvo (dakle donose u život nešto čega nije bilo, neposredno uveličavaju bogatstvo postojećih formi), usmjereni na

to da se progresivni razvoj društva u određenim pravcima spriječi. Prema tome, to su »stvaralački« sistemi koji pomažu da se mogućnosti stvaralaštva suze. Demonsko stvaralaštvo, kako to iz tog objašnjenja slijedi, ne podstiče opći procvat stvaralaštva, ono nije čak ni u nekom neutralnom odnosu prema stvaralaštvu uopće, nego ga ono onemogućuje i sprečava. A to je već dovoljan razlog da takvo stvaralaštvo smatramo *pseudostvaralaštvom*, neautentičnim stvaralaštvom ili otuđenim oblikom stvaralaštva.

Međutim, kad je riječ o razlikovanju pravog stvaralaštva i pseudostvaralaštva, bilo bi besmisleno da se ono označi kao moralno ili moralističko, jer ono ne polazi od podjele na dobro i zlo (ili moralno i nemoralno), nego je to jedna ontološko-antropološka distinkcija iz koje spomenute i druge moralne distinkcije tek treba da se izvedu.

4. »Relevantnost« Marxova pojma otuđenja

A. Prethodne primjedbe

1

Naslov ovog rada jedan je od najdužih, pa se to može činiti kao znak neskromnosti autora. Ali autor ovog rada nije autor njegova naslova; ovaj posljednji sugerirali su organizatori konferencije u Notre Dame.* Međutim, »Filozofska i sociološka relevantnost Marxova pojma otuđenja« nije samo dug naslov; to je također široka tema i velik zadatak. Da li da temu suzimo kako bismo je mogli razmotriti pažljivije? Ili da radije pokušamo izraziti naše poglede što kraće, ne služeći se dugim argumentima i ograničavajući se na formuliranje naših glavnih teza?

2

Prilično sam siguran da nikad ne bih formulirao naslov ovog rada na gornji način. Ne samo zbog dužine. Još više zbog toga što osjećam da pitanje što ga naslov sugerira polazi od nekih pretpostavki koje ne dijelim. No treba li da jednostavno odbacimo sva pitanja koja uključuju pretpostavke neprihvatljive za nas? Ili je možda bolje, s gledišta plodonosnog filozofskog dijaloga, da pokušamo razjasniti i analizirati sugerirano pitanje, eksplicirati i, ako je potrebno, kritizirati neke od pretpostavki na kojima ono počiva, ali također odgovoriti na onaj dio pitanja koji usmjerava našu pažnju na stvarne i važne filozofske probleme?

3

Naslov se očigledno može promatrati kao skraćeni i neutralizirani oblik pitanja: »Kakvu filozofsku i sociološku relevantnost ima (ako je uopće ima) Marxov pojam otuđenja?« A ovo pitanje, čini se, sugerira da postoji nešto kao »Marxov pojam otuđenja«, te da sadržaj (ili smisao) pojma nije ni sporan, ni nejasan. Na taj način naslov nas poziva da ne razmatramo

* Ovaj rad pročitan je 26. IV 1966. na međunarodnom simpoziju »Marx i zapadni svijet« (Notre Dame, USA). Primjedbe o njegovu naslovu odnose se na prvotni naslov (»Filozofska i sociološka relevantnost Marxova pojma otuđenja«), koji je u ovoj knjizi skraćen.

Marxov pojam otuđenja »kao takav«, nego njegovu filozofsku i sociološku relevantnost. A on, čini se, ostavlja otvoreno ili ignorira pitanje nema li pojam i neku drugu »relevantnost« pored one filozofske i sociološke. No treba li da jednostavno prihvatimo navodnu poznatost Marxova pojma otuđenja? I treba li da se ograničimo na istraživanje njegove filozofske i sociološke »relevantnosti« ne pitajući o njegovoj »relevantnosti« za cjelinu čovjekova života?

B. Marxov pojam otuđenja

1

Ima li nešto što bi se moglo nazvati Marxovim *pojmom* otuđenja? Ako se pod pojmom podrazumijeva završeni proizvod misli s fiksnim »sadržajem«, koji je ekspliciran pomoću definicije, nema nikakvog »Marxova pojma otuđenja«. Marx nikad nije dao eksplicitnu definiciju otuđenja. Ali ako se pod »pojmom« podrazumijeva misao koja pogađa bit pojave, bez obzira na to je li dana formalna definicija, sigurno postoji pojam otuđenja u Marxa. Jer Marx je doista mislio o biti otuđenja i znao je kako da izrazi ono što je mislio o njoj.

Dalje, ako se pod »pojmom« podrazumijeva potpuno jasna, savršena i neprotivurječna misao o biti pojave, misao slobodna od svih praznina, nedostataka i teškoća, doista nema pojma otuđenja u Marxa. Nije teško otkriti niz nejasnoća i nesuglasnosti u Marxovim pogledima o otuđenju. Ali ako se pod »pojmom« podrazumijeva misao o pojavi koja usprkos svim svojim defektima otkriva pred nama bit fenomena, postoji nešto kao Marxov pojam otuđenja.

Najzad, ako se pod »pojmom« podrazumijeva misao koja se zadovoljava promatranjem biti kakva jest, bez namjere da je mijenja, bilo bi pogrešno pripisivati pojam otuđenja Marxu. On nije bio »čisti naučenjak« koji razrađuje »neutralne« teorijske pojmove što pasivno odslikavaju stvarnost onakvu kakva jest. Marxov »pojam« otuđenja ujedno je kritika otuđenja i poziv na praktičku borbu protiv otuđenja, poziv na revolucionarnu transformaciju samootuđenog čovjeka i društva.

2

Ima li nešto kao *Marxov* pojam otuđenja? Ako se pod »Marxovim pojmom« misli pojam koji je Marx stvorio »ex nihilo«,

pojam koji je bio potpuno nepoznat prije Marxa, bilo bi pretjerano govoriti o Marxovu pojmu otuđenja. Mnogo šta u Marxovu pojmu otuđenja u stvari je Hegelovo i Feuerbachovo, a puno toga u Hegelovu i Feuerbachovu pojmu otuđenja u stvari nije njihovo. Pojam otuđenja je svojevrsan »rezime« cijele historije zapadne filozofije. On je bio živ, pod različitim imenima, od samih početaka filozofske misli. Međutim, ako se pod Marxovim pojmom otuđenja misli pojam koji je Marx transformirao i kojemu je on dao nov sadržaj i život, sigurno postoji takav pojam. Jer Marxovo shvaćanje otuđenja nije ni ponavljanje ni kombinacija Hegelovih i Feuerbachovih pogleda. Ono je u mnogome njihova najradikalnija negacija.

Marxov pojam otuđenja još je živ u onome što je najbolje u suvremenoj filozofiji, sociologiji i psihologiji. Ne bi li bilo adekvatnije govoriti o »suvremenom« (umjesto o Marxovu) pojmu otuđenja? Premda još uvijek stimulira i inspirira diskusije u vrlo mnogim pravcima suvremene misli, Marxov pojam otuđenja nije jedini pojam otuđenja u naše vrijeme. Neki od suvremenih pojmova otuđenja predstavljaju dalje razvijanje ili variranje Marxova pojma, a drugi su vrlo različiti od njega. Zato je legitimno govoriti o »Marxovu pojmu otuđenja« kao o nečem što ne treba miješati s onim pojmovima koji su mu prethodili ili su slijedili za njim.

3

Neki misle da je Marx razvio pojam otuđenja u ranoj fazi svoga teorijskog razvoja, ali ga je kao neadekvatan kasnije odbacio. I njima je čudno što mnogi marksisti još uvijek mnogo upotrebljavaju pojam koji je sam Marx napustio. Međutim, zar je doista od odlučnog značaja za druge da li je neki mislilac trajno zadržao ili jednom odbacio neke od svojih pogleda? Čak da se Marx doista odrekao svog pojma otuđenja, time ne bi jednostavno anihilirao ono što je ranije pisao o njemu. I čak da je Marx jednom ocijenio svoj vlastiti pojam otuđenja kao bezvrijedan, mi bismo ga mogli smatrati dragocjenim i mogli bismo biti u pravu.

S druge strane, da li se Marx doista u svojim kasnijim spisima odrekao »otuđenja«? Dobro je poznato da su Marx i Engels u svojoj *Njemačkoj ideologiji* i u *Manifestu Komunističke partije* kritizirali filozofe zato što predstavljaju historijski proces kao proces samootuđenja čovjeka i što govore o »otuđenju čovjekove biti«. No nije li »čudno« što se navodno »eliminirani« pojam otuđenja ponovo pojavio u Marxovim kasnijim radovima, što je bio eksplicitno upotrijebljen ne samo u onom ne-

svršenom rukopisu koji je sada poznat kao *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, nego i u njegovu neospornom remek-djelu *Kapitalu*? Zar u djelima gdje Marx naizgled odbacuje pojam otuđenja, komponente tog pojma ne služe kao ideje vodilje i kao prešutne pretpostavke?

4

Kako ćemo doprijeti do autentično Marxova shvaćanja otuđenja? Treba li da pokušamo »objektivnu rekonstrukciju« njegovih pogleda na bazi analize tekstova? Bilo bi moguće sakupiti sve Marxove tekstove o otuđenju, međusobno ih uporediti i pažljivo ih analizirati. Bilo bi također moguće proučiti sva Marxova djela s ciljem da se eksplicira sve što ona implicitno kažu o otuđenju. To bi zahtijevalo mnogo prostora, vremena i strpljenja, ali to je teorijski moguće. Ima samo jedna primjedba takvoj proceduri: ona bi vjerojatno više pridonijela iskrivljavanju nego osvjetljavanju Marxove misli. Marxov je »pojam« otuđenja živa misao koja uključuje otvorena pitanja i neriješene teškoće. Zato oživjeti bit Marxove »teorije« otuđenja ne znači samo ponoviti što je Marx već rekao, nego misliti u duhu Marxa o problemima o kojima je on mislio, pridonijeti rješavanju teškoća s kojima se on borio i otvarati horizonte koje je on samo neodređeno anticipirao.

Nećemo li na taj način dodati nešto spolja biti Marxove misli? Možda. Ali bit jedne misli nije samo ono što ona faktično sadrži. Zato je bit Marxove misli također to što ona uključuje samo kao mogućnost daljnjeg razvoja. Nemoguće je reći šta je Marx doista mislio o otuđenju a da se ne kažu mnoge stvari koje on doista nije nikada mislio. Iskopavati unutrašnja bogatstva jedne teorije svakako je rizičan poduhvat; ali nema ni života ni teorije ako nismo spremni da preuzmemo neke rizike.

5

Marxov pojam otuđenja ima u sebi nešto od onog najšireg i prividno najprirodnijeg značenja što ga sugerira etimologija i morfologija te riječi, značenja u kojem je otuđenje proces ili stanje u kojem nešto postaje ili je postalo tuđe nečemu drugom. Ali Marxov pojam otuđenja ne može se identificirati s takvom općenitom zdravorazumskom idejom. S gledišta zdravog razuma samootuđenje može biti samo poseban slučaj otuđenja; za Hegela i Marxa svako je otuđenje poseban slučaj samootuđenja. Jer nema otuđenja tamo gdje nema »samosti«, gdje nema »sopstva«.

Ako je svako otuđenje samootuđenje, stvari ne mogu biti otuđene ni od sebe, ni jedna od druge; također je nemoguće govoriti o samootuđenju prirode. Nema samootuđenja gdje nema »samosti« (»sopstva«). To ne znači da je pojam otuđenja potpuno neprimjenljiv na »mrtve« stvari i prirodu. I pojedinačne stvari i priroda kao cjelina mogu biti otuđeni od čovjeka, ali ovi slučajevi otuđenja samo su posebni oblici čovjekova samootuđenja, oblici otuđenja čovjeka od svoje vlastite biti.

6

Svako otuđenje je samootuđenje i za Hegela i za Marxa. Ali dok je za Hegela sopstvo koje se otuđuje samo od sebe apsolut, za Marxa je to čovjek. Sve što se događa za Hegela je dio cirkularnog procesa otuđenja i razotuđenja apsolutnog duha, a čovjek je Apsolut u procesu razotuđenja. Za Marxa nema apsolutnog duha i priroda nije otuđeni oblik bilo kakvog duha. Cijela ljudska povijest je proces otuđenja i razotuđenja i, obrnuto, nema otuđenja ni razotuđenja bez i izvan ljudske povijesti.

Ipak, ima samo jedan korak od Hegela do Marxa. Ne samo zato što pored samootuđenja apsolutnog duha Hegel dopušta samootuđenje konačnog duha ili čovjeka, nego također i u prvom redu zato što samo zahvaljujući konačnom duhu i preko njega apsolutni duh postaje samosvjestan, »vraća« se iz svog samootuđenja u prirodu. To znači da bez konačnog duha apsolutni duh ne može biti razotuđen. Ali ono što se ne može razotuđiti, ne može se ni samootuđiti. Na taj način apsolutni je duh bitno zavisian od konačnog. Nije apsolutni, nego je konačni duh subjekt samootuđenja i razotuđenja.

7

I Feuerbach i Marx odbacuju Hegelovo shvaćanje da je priroda samootuđeni oblik apsolutnog duha i da je čovjek apsolutni duh u procesu razotuđenja. Za njih čovjek nije samootuđeni Bog, nego je Bog samootuđeni čovjek, on je samo čovjekova bit apstrahirana, apsolutizirana i otuđena od čovjeka. Ali dok je Feuerbach mislio da se razotuđenje čovjeka može svesti na ukidanje te otuđene slike čovjeka koja je Bog, Marx je naglasio da je religiozno otuđenje čovjeka samo jedan među mnogim oblicima čovjekova samootuđenja. Čovjek ne otuđuje samo dio sebe u obliku Boga, on također otuđuje druge proizvode svoje duhovne aktivnosti u obliku filozofije, zdravog razuma, umjetnosti, morala; on otuđuje svoje ekonomske djelatnosti u obliku robe, novca, kapitala; on otuđuje proizvode

svoje društvene djelatnosti u obliku države, prava, društvenih institucija.

Ima mnogo oblika u kojima čovjek otuđuje proizvode svoje vlastite djelatnosti od sebe, i pravi od njih odvojeni, nezavisni i moćni svijet predmeta, prema kojem se on odnosi kao rob, nemoćan i zavisan. Ali on ne otuđuje samo svoje vlastite proizvode od sebe, on također otuđuje sebe od djelatnosti putem koje te proizvode proizvodi, od prirode u kojoj živi i od drugih ljudi. Ali svi ovi oblici otuđenja u krajnjoj analizi su isto; oni su samo razni oblici ili aspekti čovjekova samootuđenja, različiti oblici čovjekova otuđenja od njegove ljudske »biti« ili »prirode«, od njegove ljudskosti. Samootuđeni čovjek je čovjek koji doista nije čovjek, čovjek koji ne realizira svoje povijesno stvorene ljudske mogućnosti. Neotuđeni čovjek bio bi naprotiv čovjek koji je doista čovjek, koji se realizira kao slobodno, stvaralačko biće prakse.

C. Filozofska »relevantnost« Marxova pojma otuđenja

I

Suprotno onome što se možda očekuje, spreman sam »priznati« da Marxov pojam otuđenja nema »filozofske relevantnosti«. To ne znači da je on »filozofski irelevantan«. Ovaj pojam ne može biti ni filozofski relevantan, ni filozofski irelevantan jednostavno zato što je on primarno filozofski pojam.

Ako pod »relevantnošću« mislimo »stanje ili svojstvo biti relevantan«, a pod »biti relevantan« »odnositi se na« ili »biti od značaja za« nešto drugo, različito od onoga što je relevantno, filozofski pojam ne može biti »filozofski relevantan«. Može se pitati o filozofskoj relevantnosti nekog sociološkog, ekonomskog, pravnog, religioznog, literarnog ili kakvog drugog nefilozofskog pojma. Ali bilo bi neobično pitati o filozofskoj relevantnosti filozofskog pojma.

Pitanje o filozofskoj relevantnosti Marxova pojma otuđenja uzeto doslovno počiva na pretpostavci da je to nefilozofski pojam. Zato je jedini adekvatan odgovor na to pitanje kritika spomenute pretpostavke. Ali to je pitanje možda samo nedovoljno precizna formulacija pitanja o filozofskom dosegu i vrijednosti pojma. A na ovo pitanje može se odgovoriti samo pitajući se kakvo mjesto pripada ovom pojmu (ako mu uopće pripada) unutar filozofije.

Neki filozofski protivnici Marxova pojma otuđenja misle da pojmu nema mjesta u filozofiji zato što je previše specijalan ili uzak. Samo najopćenitiji pojmovi — kažu — zaslužuju mjesto unutar filozofije, kao najopćenitijeg »teorijskog« istraživanja o prirodi svijeta. A pojam otuđenja ne posjeduje takvu općenitost. Oni koji žele isključiti Marxov pojam otuđenja iz filozofije pomoću takve argumentacije očito imaju ili svojevrsnu ideju o Marxovu pojmu otuđenja ili problematičnu ideju o tome kakva je općenitost pretpostavka filozofije. Ili oni misle da je Marx ograničio otuđenje na jedan poseban aspekt ili područje ljudskog bivstvovanja, na primjer na ekonomiju, politiku, psihologiju, ili vjeruju da su svi pojmovi koji karakteriziraju čovjeka previše specijalni za filozofiju.

Međutim, obje su pretpostavke neodržive. Govoreći o »otudjenju« Marx nije imao na umu samo ekonomske, političke ili psihološke pojave, on je imao na umu također samootuđenje čovjeka kao cjelovitog bića, »fenomen« koji je tako općenit da ga ne može proučavati nikakva posebna nauka. S druge strane, oni koji misle da čak ni najopćenitiji problemi čovjeka nisu filozofski, zato što je čovjek samo jedno posebno biće u svemiru, previđaju da promatran s gledišta kvaliteta čovjek sadrži u sebi sve što jest u svijetu.

Neki filozofi bili bi spremni koncedirati da pojam samootuđenja pripada u filozofiju, ako uopće bilo gdje pripada, ali oni insistiraju da pojam treba isključiti iz svake teorije zato što je unutrašnje protivurječan. I doista, moglo bi se činiti da je otuđenje po definiciji poliadička relacija koja pretpostavlja najmanje dva člana, dva entiteta koji su međusobno tuđi, tako da bi bilo protivurječno reći za jedan pojedinačni entitet da je tuđ sebi, tj. samootuđen. Gdje ima samo jedno sopstvo, ne može biti otuđenja. Otuđenje zahtijeva dva.

Međutim, takav jednostavan argument koji polazi od »jedan« i »dva« bio bi valjan samo kad bi čovjek bio apsolutno jednostavan, kad budući jedan ne bi mogao da se sastoji od (ili da bude podijeljen u) dva ili više dijelova. Ali on je očito nevaljan, ako pretpostavimo da je čovjek samootuđen kad je unutrašnje podijeljen tako da su dva njegova dijela tuđi jedan drugom.

Ako netko prigovori da u takvom slučaju ne bi trebalo govoriti o samootuđenju sopstva, nego o međusobnom otuđenju dije-

lova sopstva, moglo bi se odgovoriti da govorenje o samootuđenju umjesto jednostavno o »unutrašnjoj podijeljenosti« ili »rascijepljenosti« čovjeka na dva tuđa dijela ima svrhu da sugerira slijedeće: (1) dijeljenje na dva međusobno tuđa dijela nije izvedeno izvana, ono je rezultat djelatnosti samog sopstva; (2) dijeljenje u tuđe dijelove ne poništava jedinstvo sopstva; uprkos rascjepu, samootuđeno sopstvo je ipak jedno sopstvo; i (3) to nije jednostavno rascjep u dva dijela koji se jednako odnose prema sopstvu kao cjelini; implikacija je da jedan dio sopstva ima više prava da predstavlja sopstvo kao cjelinu tako da postajući tuđ ovome drugi dio postaje tuđ sopstvu kao cjelini.

4

Jedan način da se razjasni i specificira nejednakost dvaju dijelova u koje je rascijepljeno samootuđeno sopstvo bio bi da se samootuđenje opiše kao rascjep između čovjekove prave »prirode« ili »biti« i njegovih faktičnih »svojstava« ili »egzistencije«. Samootuđeni čovjek bio bi u tom slučaju čovjek čija faktična egzistencija ne odgovara njegovoj ljudskoj esenciji. A samootuđeno ljudsko društvo bilo bi društvo čija faktična egzistencija ne odgovara pravoj biti ljudskog društva.

Neki filozofi bili bi spremni koncedirati da je ovakvim određenjem samootuđenja stvoren privid kao da je protivurječnost izbjegnuta; ali oni bi insistirali da je protivurječnost doista ostala. Otuđenje čovjekova postojanja od njegove biti je *contradictio in adjecto*, jer čovjek ne može biti čovjek bez svoje ljudske biti. Bit jedne stvari je nešto zahvaljujući čemu ta stvar jest što jest, pa ako se stvar otuđila od svoje vlastite biti, ona više nije ista stvar. Drugim riječima, ili biće o kojem je riječ nije otuđeno od čovjekove biti, i tada je ono čovjek, ili je ono otuđeno od čovjekove biti i tada ono može biti što mu drago, ali ne može biti čovjek.

Ima nešto u takvom argumentu. Kad bi čovjek bio stvar i kada bi se čovjekova bit trebala shvatiti kao nešto što posjeduju svi ljudi, onda netko tko je otuđen od čovjekove biti ne bi bio čovjek ni faktično. Ali imamo li pravo pretpostaviti da čovjek ima bit u onom istom smislu u kojem je imaju neljudska bića? Ili postoji principijelna razlika između svih drugih bića i čovjeka tako da čovjekova bit nije ono što je zajedničko svim ljudima, nego ono što čovjek kao čovjek može i treba da bude? Pitanje se može činiti teško, no ako na njega odgovorimo afirmativno, ne mora biti protivurječnosti u pojmu otuđenja.

Neki kritičari »otudjenja« složit će se da pojam samootudjenja nije unutrašnje protivurječan, ali će insistirati da je neodrživ zato što je njegova upotreba nespojiva s izvjesnim neospornim »filozofskim istinama« koje je marksizam ne samo prihvatio nego čak i otkrio (ili u najmanju ruku razvio) i posebno istakao. Kao najvažnija među takvim istinama spominje se shvaćanje čovjeka kao povijesnog bića. Pojam samootudjenja čovjeka — kažu — pretpostavlja pojam (i nema smisla bez pojma) o trajnoj, nepromjenljivoj biti ili prirodi čovjeka; a sigurna je spoznaja našeg vremena da čovjek nema nikakva vječna, nepromjenljiva svojstva, da se on povijesno mijenja i razvija.

Međutim, nije teško uvidjeti da povijesno shvaćanje čovjeka ne isključuje svaku ljudsku bit, nego samo vječnu prirodu ili bit čovjeka, dok »bit« koja je pretpostavljena u pojmu otudjenja ne mora biti takva. I doista, bit čovjeka kako je shvaća Marx nije ni nepromjenljivi dio čovjekove faktičnosti, ni vječna ili nevremenska ideja čovjeka prema kojoj realni čovjek treba da teži; ona je cjelokupnost povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti koja na svakom stupnju čovjekova povijesnog razvoja može biti i doista jest različita. Reći da se čovjek otuđuje od svoje ljudske biti značilo bi dakle da se čovjek otuđuje od realizacije svojih povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti. Reći da čovjek nije otuđen od sebe značilo bi naprotiv da čovjek stoji na nivou svojih mogućnosti, da realizirajući svoje mogućnosti stalno stvara nove i više.

6

Neki bi bili spremni priznati da pojam otudjenja ne isključuje povijest u smislu niza promjena, ali bi insistirali da je on nespojiv sa shvaćanjem povijesti kao otvorenog procesa koji vodi pojavljivanju uvijek novih kvaliteta. Pojmovi otudjenja i razotudjenja — tvrde — mogu biti korisni u sklopu shvaćanja povijesti kao zatvorenog, cirkularnog procesa koji ima svoj početak u prvotnom ne-otudjenom društvu, gdje je čovjekova egzistencija odgovarala njegovoj biti, a kraj u konačnom razotudjenom društvu koje predstavlja povratak prvotnoj harmoniji između egzistencije i esencije (ili njenu popraavljenju formu).

Međutim, Marxov pojam otudjenja, kako je naprijed skiciran, ne implicira nužno nealijenirano prvotno ili buduće društvo gdje nema rascjepa između čovjekove biti i postojanja. Ako živo biće postaje čovjek upravo u onom trenutku kad njegovo

postojanje prestaje da bude određeno njegovom biti, kad postaje slobodno da realizira svoju ljudsku bit ili da se od nje otuđi, to znači da čak u početku svoga razvoja čovjek može biti samootuđen. A ako je čovjekova bit skup povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti, onda na svakom stupnju svoje evolucije (čak i na najnaprednijem) čovjek može da se otuđi od te biti, tj. da ostane ispod nivoa svojih mogućnosti.

Zahtjev za razotuđenjem što ga prirodno sugerira sam pojam samootuđenja ne implicira cirkularni karakter historijskog procesa, niti zahtijeva kraj povijesti. Zahtjev nije poziv za povratak nečemu što je već postojalo, jer biti razotuđen znači ispunjavati svoje vlastite ljudske mogućnosti i stvarati nove i više. Drugim riječima, nije povratak u prošlost nego je projektiranje nove budućnosti jezgro razotuđenja.

Bilo bi također pogrešno interpretirati razotuđenje kao posljednju stanicu povijesti. Jer premda su neki marksisti doista mislili da je apsolutno razotuđenje moguće, da se sve otuđenje, društveno i individualno, može odjednom i zauvijek ukinuti, premda su najradikalniji među predstavnicima takvog optimističkog shvaćanja čak tvrdili da je sve otuđenje već u principu eliminirano u socijalističkim zemljama, da ono tamo postoji samo kao slučaj individualne ludosti ili kao beznačajan »ostatak kapitalizma«, takvo shvaćanje ne može se pripisati Marxu. Iz njegovih osnovnih shvaćanja prije bi slijedilo da je moguće samo relativno razotuđenje. Nije moguće jednom i zauvijek iskorijeniti sve otuđenje, jer ljudska »bit« ili »priroda« nije nešto dano i završeno što se može realizirati do kraja. Moguće je stvoriti u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca. Ali nije moguće stvoriti takvo društvo koje bi proizvodilo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individuume, isključujući svaku mogućnost da bilo tko bude samootuđen.

7

Neki filozofi bili bi spremni koncedirati da Marxov pojam otuđenja nije niti unutrašnje protivurječan, niti nespojiv s bilo kojom neospornom filozofskom istinom. Suglašavajući se da se taj pojam *može* upotrijebiti u diskusiji o čovjeku uopće i o suvremenom čovjeku napose, oni će insistirati da se sve što se može reći pomoću toga pojma može reći ne gore, a možda čak i bolje bez njega. Premda ne definitivno »loš« pojam je nepotreban ili, blaže, ne-baš-neophodan.

Ima nešto istine u takvom shvaćanju. Mnogo toga što se može misliti pomoću pojma otuđenja, može se misliti također bez

njega, a riječ »otuđenje« sigurno nije neophodna. Međutim, može li se sve što se može misliti pomoću »otuđenja« doista jednako dobro misliti bez njega?

Neki misle da je »otuđenje« samo pseudofilozofski izraz za takve konkretne pojave kao što su, na primjer, privatno vlasništvo, postojanje klasa ili klasna eksploatacija. Prema takvom shvaćanju, umjesto da govorimo o »samootuđenom« i »nesamootuđenom« društvu mogli bismo govoriti jednostavno o »klasnom« i »besklasnom« društvu.

Najočitija je primjedba takvom shvaćanju da se po njemu pojam samootuđenja može primijeniti samo na društva, dok ga je Marx primjenjivao i na društva i na pojedinačne ljude. Pokušaj da se ova primjedba obezvrijedi protuprimjedbom da se samootuđeni čovjek može definirati pomoću samootuđenog društva (kao »čovjek samootuđenog, tj. klasnog društva«) ne bi pomogao, jer prema Marxu čak i u samootuđenom društvu neki ljudi mogu biti u osnovi nesamootuđeni, dok u bitno nesamootuđenom društvu neki ljudi mogu biti samootuđeni.

Međutim, to nije sve. Mogu se učiniti u najmanju ruku još dvije ozbiljnije primjedbe protiv identificiranja samootuđenja s klasnom vladavinom. Prvo, ako je svako klasno društvo samootuđeno, to ne znači da jedino klasno društvo može biti samootuđeno, i da svako samootuđeno društvo mora biti podijeljeno u društvene klase. Samootuđenje može postojati čak i u besklasnom društvu. Drugo, čak kad bi jedino klasno društvo bilo samootuđeno, to ne bi značilo da su »klasno društvo« i »samootuđeno društvo« samo dva različita imena za isti pojam. Ova dva pojma imaju različite sadržaje i mogu se definirati nezavisno jedan od drugoga.

Zato bi bilo moguće napraviti razliku između klasnog i besklasnog društva, pa ipak osporavati podjelu društava u »samootuđena« i »nesamootuđena«. Ne bi bilo ničeg »protivurječnog« ili »ilogičnog« u takvom postupku. Ali to bi značilo ostati u granicama scijentističkog, empirističko-pozitivističkog pristupa društvu, pogodnog da se opišu vanjske činjenice i svojstva, ali neprikladnog za razotkrivanje njihove unutrašnje povezanosti i bitnog značenja s gledišta cjelovitog čovjeka. A to bi također značilo biti nesposoban da se otkrije teorijski osnov za revolucionarnu promjenu postojećeg klasnog društva. Mi možemo biti sposobni da opišemo u svim pojedinostima klasnu strukturu i klasne borbe suvremenog društva, ali nemamo pravo reći bilo da ga znamo, bilo da imamo dobre razloge za borbu

protiv njega ako ga nismo shvatili kao neljudski, samootuđeni oblik ljudskog društva.

8

Mnogi od onih koji promatraju pojam samootuđenja kao ne-baš-neophodan, složiti će se da se on ne može reducirati na pojam klasne vladavine ili eksploatacije. Nasuprot takvim pojmovima kao što su »klasna vladavina«, »klasna borba« etc., koji su deskriptivni, pojmovi samootuđenja i nesamootuđenja su vrijednosni. Kada karakteriziramo društva ili pojedince kao samootuđene, ne dodajemo nikakvu novu informaciju njihovom opisu, nego jednostavno izražavamo mišljenje da nisu takvi kakvi bi trebalo da budu. Ali zašto da tada upotrebljavamo takve komplicirane izraze kao »samootuđenje« i »nesamootuđenje«? Zašto da ne upotrebljavamo stare, dobro poznate izraze kao što su »dobar« i »loš« (ili »moralan« i »nemoralan«)?

Sugestija se može činiti prihvatljiva. Međutim, pojmovi otuđenja i razotuđenja, kako ih shvaća Marx, nisu ni deskriptivni i činjenični, ni preskriptivni i vrijednosni. Karakterizirati pojedinca ili društvo kao samootuđeno ili nesamootuđeno ne znači ni samo spomenuti neka od njegovih empirijski utvrđljivih svojstava, ni samo izraziti svoju moralnu indignaciju u vezi s njim. To je karakterizacija ontološko-antropološke prirode čovjeka ili društva o kojem je riječ, karakterizacija koja se ne kreće niti na nivou pukog faktičnog »jest«, niti na nivou čistog moralnog »treba«. Ona pripada »trećem« carstvu koje je doista »prvo«.

Čovjek je ne samo ono što jest, nego također ono što može i treba da bude. Ali čovjek nije suma od »jest« i »treba«. Prije nego što ga raščlanimo na »jest« i »treba«, on je već netko u biti, i upravo za to carstvo »biti« (koje prethodi rascjepu na carstvo činjenica i carstvo vrijednosti) upotrebljavaju se pojmovi otuđenja i neotuđenja. To su samo dva među pojmovima koji nam služe da filozofski analiziramo čovjeka kao slobodno stvaralačko biće prakse. Ali oni imaju određenu funkciju za to carstvo i ne mogu se zamijeniti nikakvim pojmom koji služi da se opiše faktična egzistencija čovjeka ili da mu se propišu moralna pravila.

9

Netko može dopustiti da su pored naučnih pojmova, kojima se objektivno opisuje čovjekova faktičnost, i vrijednosnih poj-

movala, koji služe za moralno suđenje o tome šta je dobro, a šta loše u čovjeku, potrebni i »ontološki« ili »ontološko-antropološki« pojmovi da bi se analizirala čovjekova bit ili bitna struktura. Ipak on može insistirati da porodica takvih pojmova ne treba uključivati Marxov pojam »otuđenja«, jer se ono što se kaže pomoću tog pojma može reći i pomoću nekog nemarksiističkog filozofskog pojma. Umjesto da govorimo o samootuđenom i nesamootuđenom čovjeku i društvu, ne bismo li trebali govoriti, na primjer, o »humanom« i »nehumanom« društvu i čovjeku (ili o više i manje humanom društvu i čovjeku)?

Sugestija se može učiniti plauzibilna. Ali atributi »human« i »nehuman« ne mogu se identificirati s atributima »nesamootuđen« i »samootuđen«. Mislim da nijedno doista humano društvo (ni čovjek) ne može biti samootuđeno, a da svako nehumano društvo (ili čovjek) jest samootuđeno. Ali ne mislim da se pojmovi »nehumanosti« i »humanosti« moraju nužno definirati pomoću samootuđenja i razotuđenja. Logički je moguće, na primjer, podijeliti ljude i društva u humane i nehumane prema tome odgovaraju li nekom vanjskom idealu ili standardu humanosti. Biti nehuman u takvom slučaju ne bi značilo biti otuđen od svojih vlastitih povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti, nego biti nesposoban postići visoki cilj propisan izvana.

Na taj način, daleko od toga da bi se mogli eliminirati iz filozofije pomoću pojmova »human« i »nehuman«, pojmovi »samootuđenja« i »razotuđenja« neophodni su za razjašnjavanje jedne specijalne interpretacije tih pojmova, one interpretacije po kojoj biti human ili nehuman znači biti »vjeran« ili »nevjeran«, »dorastao« ili »nedorastao« svojim vlastitim stvaralačkim mogućnostima.

10

Mogao bi netko dopustiti da se pojam otuđenja ne može potpuno zamijeniti bilo kojim tradicionalnim nemarksiističkim filozofskim pojmom, ali insistirati da među specifično hegelovskim i marksističkim pojmovima ima nekih koji čine pojam otuđenja nepotrebnim. I doista neki marksisti i marksolozi bili su skloni da identificiraju »otuđenje« s »opredmećenjem«, procesom transformacije ljudskih potencijalnosti putem čovjekove produktivne djelatnosti u vanjske predmete. Ali Marx je jasno razlikovao opredmećenje od otuđenja i oštro kritizirao Hegela zato što je ovaj identificirao opredmećenje s otuđenjem i prevladavanje otuđenja s ukidanjem predmetnosti.

Doduše, bilo je marksista koji su mislili da nema bitne veze između opredmećenja i otuđenja, da je otuđenje nešto što nastaje sasvim slučajno iz opredmećenja. Marx je, naprotiv, smatrao da se u svakom opredmećenju krije mogućnost otuđenja, tako da će, dok ima opredmećenja, postojati i »opasnost« otuđenja. Ipak to nije dovoljan razlog da se jednostavno identificiraju opredmećenje i otuđenje.

Neki marksisti i marksolozi bili su spremni da razlikuju opredmećenje i otuđenje, ali su mislili da se svako otuđenje može svesti na otuđenje koje nastaje iz opredmećenja, na otuđenje čovjeka od rezultata njegove predmetne djelatnosti, tako da se i cijeli problem otuđenja može svesti na problem nabiranja i detaljnog opisivanja oblika čovjekova opredmećenja.

Međutim, po Marxu, otuđenje od proizvoda njegove djelatnosti samo je jedan oblik ili aspekt otuđenja. Čovjek se otuđuje ne samo od proizvoda svoje vlastite djelatnosti, on se otuđuje i od drugih ljudi koji proizvode zajedno s njim, i od prirode u kojoj živi i koja uvijek živi u njemu. Štoviše, on se otuđuje od svoje vlastite stvaralačke djelatnosti pomoću koje stvara predmete, transformira i humanizira prirodu, surađuje i komunicira s drugim ljudima. Drugim riječima, čovjek se otuđuje od svoje biti, od svoje vlastite ljudske »prirode«, od onoga što kao čovjek može i treba da bude.

D. Sociološka »relevantnost« Marxova pojma otuđenja

1

Ako pitanje o »filozofskoj relevantnosti« Marxova pojma otuđenja striktno uzeto nema smisla, to ne mora vrijediti za pitanje o njegovoj sociološkoj relevantnosti. I doista, ako se složimo da je pojam otuđenja u osnovi filozofski (a ne sociološki), prirodno se javlja pitanje o njegovoj sociološkoj relevantnosti. Kakvu »sociološku relevantnost« ima, ako je uopće ima, Marxov pojam otuđenja?

Prema jednom shvaćanju, sama činjenica da je otuđenje filozofski pojam pokazuje da je pojam sociološki irelevantan. Svi filozofski pojmovi — kažu — irelevantni su za sociologiju. Bilo bi moguće argumentirati protiv takvog shvaćanja; ali zadovoljit ću se primjedbom da oni koji smatraju sve filozofske pojmove irelevantnim za sociologiju na taj način demonstiraju da je izvjesna pseudofilozofija (ona pozitivistička) vrlo relevantna za njihovu sociologiju.

Neki sociolozi koncediraju da filozofski pojmovi mogu biti korisni u sociologiji, ali insistiraju da pojmovi koji pripadaju u takvu granu filozofije kao što je aksiologija (ili u najmanju ruku oni što pripadaju u njenu podgranu etiku) treba da budu odvojeni i od sociologije, i od svake druge empirijske nauke koja istražuje prirodu onoga što jest (ne onoga što samo treba da bude). A »otuđenje« je prema njihovom mišljenju aksiološki i također, preciznije, etički pojam. Zato, premda izraz može biti koristan u kontekstu moralnog raspravljanja, treba ga napustiti u sociološkom kontekstu.

U takvom shvaćanju sadrže se u najmanju ruku dvije defektne pretpostavke. Jedna je pretpostavka koju smo kritizirali naprijed, da je pojam otuđenja kako ga shvaća Marx vrijednostan. Druga je ideja da su »čiste nauke« bez bilo kakvih »aksioloških« ili »etičkih« pretpostavki ili sastojaka moguće i poželjne. Ne poduhvatajući se sada kritike ove druge pretpostavke, primijetit ćemo samo da je nauka slobodna od vrijednosti iluzija vrlo problematične vrijednosti.

3

Ima sociologa koji ne poriču da filozofski pojmovi, uključujući i aksiološke, mogu biti relevantni za sociologiju, ali tvrde da je Marxov pojam otuđenja jedan od onih filozofskih pojmova koji nemaju sociološke relevantnosti.

Pojam otuđenja — kažu — ne može biti od koristi za sociologiju zato što fenomen otuđenja postoji u raznim oblicima, i u najmanju ruku prikriveno u praktično svim društvima, u malim, egalitarnim, kooperativnim i agrikulturnim društvima ne manje nego u velikim, ne-egalitarnim, kompetitivnim i industrijskim. Ali ako je fenomen otuđenja tako univerzalan, zašto bi to trebalo značiti da pojam otuđenja nije koristan? Ne bi li prije slijedilo da on ima izvanredno široku upotrebu u sociološkoj analizi, da je neophodno potreban za analizu svakog društva koje je dosad postojalo?

4

Jedna suprotna primjedba protiv sociološke relevantnosti Marxova pojma otuđenja (koja se ponekad susreće u istih autora) kaže da je pojam previše uzak ili previše ekscentričan da bi odgovarao za sociologiju. Neki su sociolozi tvrdili, na primjer, da je za Marxa i Engelsa »otuđenje« bilo romantičan pojam s

pretežno seksualnom konotacijom, pojam za prikazivanje čovjeka čiji je način mišljenja određen njegovom represijom seksualnosti.

Čak kad bi to i bilo tako, pojam bi mogao imati sociološki značaj. Seksualnost nije potpuno nevažna. Ali daleko je od istine da je pojam imao takvo značenje za Marxa. Oni koji ga interpretiraju na taj način, samo pokazuju da njih same zanima više seksologija nego sociologija.

5

Neki su argumentirali da pojam otuđenja u Marxa, iako je možda dovoljno jasan za filozofske svrhe, nije dovoljno jasan za sociološke. A drugi su dodali da je utisak o »nejasnosti« pojma posljedica činjenice što se ovdje iza jedne riječi skriva nekoliko raznih pojmova.

I mi smo naprijed tvrdili da ima razlika i nekonsistentnosti u Marxovu shvaćanju otuđenja. Ali u Marxa ima ipak određeno osnovno shvaćanje prema kojem biti samootuđen znači biti otuđen od svoje vlastite biti tako da je samootuđeni čovjek — čovjek otuđen od svoje ljudske biti, a samootuđeno društvo — društvo koje je otuđeno od biti ljudskog društva. I pitanje je da li takav pojam otuđenja ima ili nema neku sociološku relevantnost. Da li je jedini zadatak sociologije da opisuje i klasificira društvene pojave prema nekoj vanjskoj karakteristici, ili je njen zadatak također da ih studira kao *ljudske* fenomene koji karakteriziraju društvenog čovjeka i ljudsko društvo?

6

Neki sociolozi tvrdili su da je pojam otuđenja »kritički«. Promatrajući to kao nedostatak, neki od njih pokušali su »spasiti« pojam uklanjajući iz njega »kritičke« ili »polemičke« komponente. Drugi su insistirali da je taj poduhvat osuđen na neuspjeh jer kritičke ili polemičke komponente »otuđenja« pripadaju njegovoj biti. I jedni i drugi bili su u izvjesnom smislu u pravu: oni koji su htjeli »spasiti« pojam, bili su u pravu u svojoj osnovnoj intenciji; oni koji su željeli da ga odbace, u svom mišljenju da je pojam bitno kritički.

Ali oni su imali krivo u zajedničkoj osnovnoj pretpostavci da sociološki pojam mora biti lišen kritičkog sadržaja. Čovjek nije čovjek ukoliko nije kritičan prema drugim ljudima i prema samom sebi, a nauka nije nauka ukoliko nema kritički stav prema »predmetu« i »rezultatima« svoga istraživanja. Ideja

»nekritičke« nauke koja upotrebljava »neutralne« pojmove jest *contradictio in adjecto*. A ideja »nekritičke« sociologije jest, pored toga, direktna podrška apologetskoj društvenoj teoriji koja opravdava postojeći društveni poredak.

7

Neki su insistirali da je pojam otuđenja neprimjenljiv u sociologiji zato što se ne mogu naći nikakvi pouzdani objektivni kriteriji za mjerenje fenomena otuđenja. Kako bi opravdali upotrebu »otuđenja« u sociologiji, drugi su pokušali naći kriterije i standarde za njegovo mjerenje. Primjena tih standarda ponekad je vodila neočekivanim i neobičnim rezultatima (kao na primjer tome da su liječnici u bolnici za duševne bolesti otuđeni u većoj mjeri nego većina njihovih pacijenata, a da su prosječni »normalni« ljudi otuđeni u većoj mjeri nego duševni bolesnici ili liječnici koji ih liječe).

Treba li to tumačiti kao znak defektnosti primijenjenih mjerila ili kao znak njihove plodnosti? Treba li da pokušamo naći bolje kriterije i standarde za mjerenje otuđenja ili bi trebalo uvidjeti da je besmisleno tražiti numerički izraz za čovjekovu samootuđenost i nesamootuđenost (ili razotuđenost)? Prešutna je pretpostavka zahtjeva za mjerenje otuđenja da su čovjekova bit, ljudskost i neljudskost mjerljivi kvantiteti.

Umjesto da pokušamo naći bolje kriterije za mjerenje otuđenja, ne bi li trebalo da dovedemo u pitanje pretpostavku zajedničku onima koji žele isključiti otuđenje iz sociologije zato što nije striktno mjerljivo i onima koji pokušavaju naći kriterije za njegovo mjerenje, pretpostavku da svi sociološki fenomeni moraju biti mjerljivi? Treba li doista da ograničimo sociologiju na istraživanje mjerljivih fenomena? Ili treba da je shvatimo šire?

8

Neki su spremni dopustiti da sociologija može istraživati fenomene koji nisu mjerljivi. Ali oni insistiraju da se sociologija može baviti samo fenomenima koji su empirijski opažljivi. Sociolozi mogu proučavati fenomene otuđenja samo ako možemo definirati otuđenje pomoću empirijski opažljivih kvaliteta.

Ne poričemo da se fenomeni otuđenja mogu empirijski opažati, ali mislimo da ne mogu postojati univerzalni empirijski kriteriji za razlikovanje između otuđenosti i neotuđenosti. To bi bilo moguće kad bi, i samo kad bi, samootuđenje bilo otklon

od vječne, fiksne, permanentne, ljudske prirode, i kad bi se ta nepromjenljiva ljudska priroda mogla definirati pomoću empirijski opažljivih karakteristika. Ali niti je otuđenje otklon od vječne čovjekove biti, niti je čovjekova bit nešto direktno opažljivo. Znači li to da sociologija ne treba da studira fenomen otuđenja? Ili to znači da sociologiju ne treba reducirati na opisivanje empirijski opažljivih pojava.

9

Pitanje može li se i treba li se Marxov pojam otuđenja upotrebljavati u sociologiji svodi se na pitanje treba li se sociologija zadovoljavati navodno »objektivnim« opisivanjem, mjerenjem i klasificiranjem empirijski utvrđljivih činjenica, ili ona ima također nešto reći o ljudskom značenju i vrijednosti tih činjenica. Sporni problem ovdje nije »otuđenje« nego priroda, značenje i doseg sociološkog istraživanja.

Ako je pojam otuđenja od fundamentalnog značaja za sociologiju, to ne znači da bi ga trebalo upotrebljavati bcz ograničenja uvijek i svuda, te da bi njegova nekritička upotreba mogla služiti kao nadomjestak za kritičko sociološko istraživanje. Upotrebljavati na taj način pojam otuđenja značilo bi upotrebljavati ga samootuđeno.

E. Ljudska »relevantnost« Marxova pojma otuđenja

1

Naš je zadatak bio da kažemo nešto o filozofskoj i sociološkoj relevantnosti Marxova pojma otuđenja. Pokušavajući da izvršimo ovaj zadatak, nastojali smo pokazati da pojam nije samo filozofski; to je pojam od velikog značaja za sociologiju. Ali on je ne manje relevantan za druge društvene nauke i za psihologiju, kao i za umjetničku i književnu kritiku. To je kritički pojam koji usmjerava istraživanje na sagledavanje problema u njihovoj biti i cjelovitosti. Ali pojam nije relevantan samo za teoriju; on je od velikog značaja i za praktičnu borbu za doista humanog čovjeka i društvenu zajednicu.

2

Marxova teza da su suvremeni čovjek i suvremeno društvo samootuđeni nije samo čista »teza«, to je u isto vrijeme poziv da se izmijene postojeći čovjek i društvo. I to nije poziv na

bilo kakvu promjenu. Ako su postojeći čovjek i društvo u osnovi samootuđeni, to znači da su ispunjenje čovjeka i realizacija doista ljudskog društva nemogući bez njihova revolucionarnog preobražaja.

Kad bismo postojećeg čovjeka i društvo karakterizirali jednostavno kao nedovoljno humano, tada bi se izlaz mogao naći u postepenom daljnjem razvoju humanosti. Ali ako je to u osnovi nehumano, samootuđeno društvo, takva postepena promjena ne može pomoći. Potrebna je radikalna revolucionarna promjena postojećeg klasnog društva i čovjeka. Tako je »pojam« otuđenja ujedno poziv na revolucionarnu transformaciju svijeta.

3

Neki misle da bi se razotuđenje moglo izvršiti na individualnom planu bez ikakve izmjenice socijalne strukture ili »vanjskih uvjeta«, putem unutrašnje moralne revolucije ili primjenom stanovitih medicinsko-psihijatrijskih terapija. Drugi misle da se razotuđenje može izvesti samo na društvenom planu, transformacijom društvene strukture, primarno promjenama u sferi ekonomije, za kojima će automatski slijediti odgovarajuće promjene u svim drugim sferama života.

Ali otuđenje je fenomen koji se susreće i u individualnog čovjeka, i u ljudskom društvu, i on ne dominira samo ovom ili onom stranom čovjekova života, nego cijelim čovjekom. Zato put k razotuđenju ne vodi samo preko transformacije vanjskih uvjeta čovjekove egzistencije, ni samo preko promjene njegove »unutrašnjosti«. Razotuđenje društvenih odnosa preduvjet je za pun razvoj ne-otuđenih, slobodnih ljudskih ličnosti, a slobodne ličnosti nužan su preduvjet za razotuđenje društvenih odnosa. Iz ovog teorijskog kruga nema teorijskog izlaza. Jedinu je izlaz revolucionarna društvena praksa kojom ljudi, mijenjajući društvene odnose, mijenjaju i vlastitu prirodu.

4

Pitanje o odlučnoj ili bitnoj sferi čovjekova razotuđenja opravdano je samo ako ne zaboravimo da je razlika između bitnog i nebitnog vrlo relativna. Možda je najfundamentalniji oblik čovjekova samootuđenja rascjep njegove djelatnosti na različite »sfere« u vanjskim međusobnim odnosima. U skladu s tim možemo reći da bitna sfera razotuđenja nije neka posebna sfera, nego »sfera« odnosa među sferama, »sfera« borbe za prevladavanje čovjekova rascjepa u međusobno suprotstavljene sfere.

To ne znači da postojeću razliku među sferama treba ignorirati ili negirati. U cijeloj dosadašnjoj povijesti, u međusobnom djelovanju među različitim sferama, određujuća uloga u krajnjoj liniji pripadala je ekonomskoj sferi. Zato borba za razotuđenje te sfere ima poseban značaj. Samo ne treba misliti da borba za razotuđenje u drugim sferama nema značaja. Također se treba čuvati iluzije da je moguće provesti razotuđenje ekonomske sfere ostajući samo u okvirima te sfere.

5

Problem razotuđenja ekonomskog života ne može se riješiti ukidanjem privatnog vlasništva. Transformacija privatnog vlasništva u državno (bilo ono »kapitalističko« ili »socijalističko« državno vlasništvo) ne unosi bitnu promjenu u položaj radnog čovjeka, proizvođača. Razotuđenje ekonomskog života zahtijeva također ukidanje državnog vlasništva, njegovu transformaciju u doista društveno vlasništvo, a to se može postići samo organiziranjem cijelog društvenog života na osnovu samoupravljanja neposrednih proizvođača.

Ali ako je samoupravljanje proizvođača nužan uvjet za razotuđenje ekonomske »sfere« čovjekova života, ono samo nije i dovoljno. Samoupravljanje proizvođača ne vodi automatski razotuđenju potrošnje; ono nije dovoljno ni za razotuđenje proizvodnje. Neki oblici otuđenja u proizvodnji imaju korijen u prirodi suvremenih sredstava za proizvodnju i u organizaciji procesa proizvodnje, pa se ne mogu eliminirati samo promjenom u obliku upravljanja proizvodnjom. Neki načini borbe za razotuđenje već su nađeni i provjereni; druge još treba pronaći i isprobati.

Od zahtjeva za ukidanje nezavisnosti »sfera« čovjekova postojanja ne može se izuzeti ni sfera filozofije. Tako razotuđenje čovjeka treba da znači, među ostalim, prevladavanje filozofije u smislu koji je imala dosad. Filozofija treba prestati da bude uska specijalna grana spoznaje. Ona treba da se razvija kao kritička refleksija čovjeka o sebi i o svijetu u kojem živi, kao autorefleksija koja prožima sav njegov život i služi kao koordinirajuća snaga sve njegove djelatnosti. Kao pojam koji implicira negaciju filozofije, pojam razotuđenja nije samo filozofski, on je metafilozofski.

5. Kriza i povijest

1

Predgovor svojoj knjizi »Društvene filozofije vijeka krize«¹ Pitirim A. Sorokin započinje riječima: »Čak i u normalnim vremenima ima uvijek bar mali broj mislilaca koji se pitaju o sudbini čovjeka, o onom Odakle i Kuda, Zašto i Kako jednog društva — odnosno određene kulture. U vremenima ozbiljnih kriza poprimaju ti problemi, kako u teoriji tako i u praksi, iznenada posebno značenje, i to ne samo za učenjake nego i za laike.«²

Već iz ovih uvodnih rečenica proizlazi sasvim jasno: autor suprotstavlja dvije principijelno različite vrste vremena — »normalna vremena« i »vremena ozbiljnih kriza«. Prema ovome normalna vremena trebalo bi da budu bez kriza ili bar bez ozbiljnih kriza; »vremena ozbiljnih kriza« trebala bi se naprotiv promatrati kao abnormalna ili bar ne sasvim normalna. Razlikujući tako beskrizna vremena (odnosno vremena malih kriza) i ona krizna (odnosno vremena ozbiljnih kriza), Sorokin ujedno ističe da nenormalna vremena nisu isključivo negativna, da ona imaju bar *jedno* pozitivno značenje i *jednu* prednost pred onim normalnim. Dok se u normalnim vremenima samo »mali broj mislilaca« lomi s mislima »o sudbini čovjeka, o onom Odakle i Kuda« itd., u vremenima ozbiljnih kriza ti problemi odjednom poprimaju »posebno značenje, i to ne samo za učenjake nego i za laike«.

Kako se objašnjava ta prednost abnormalnih, kriznih vremena pred onim normalnim, beskriznim? Odgovor glasi: »Bezbrojni ljudi vide se krizom raskorijenjeni, izbačeni iz kolosijeka i upropašćeni. Životne navike su preokrenute naglavce, svi tradicionalni odnosi razoreni, a cijele grupe stanovništva pretvorene u krhke olupine prognanika i osoba istrgnutih iz njihovih

1. *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston, 1951. Citati u daljnjem tekstu navode se po njemačkom prijevodu »Kulturkrise und Gesellschaftstheorie. Moderne Theorien über das Werden und Vergehen von Kulturen und das Wesen ihrer Krisen«, Stuttgart-Wien, 1953. Ins Deutsche übersetzt von Othmar Anderle.

2. *Op. cit.*, S. 7.

uobičajenih odnosa. Čak i čovjek s ulice mora se tu upitati: Kako je moglo doći do toga? Šta znači sve to? Tko je odgovoran za to? Kuda to treba da vodi? Šta će biti iz mene i moje porodice, mojih prijatelja i moje zemlje?» (str. 7).

Drugim riječima: upravo abnormalnost kriznog vremena prisiljava ljude da se upitaju o korijenima, razlozima, značenju, svrsi i perspektivama povijesnog događanja. Vremena kriza tako su strašna i nepodnošljiva da u njima svatko mora početi da misli.

Nevolja kriznog vremena koja, prema Sorokinu, tjera na razmišljanje čak i »čovjeka s ulice«, podstiče »mislioce, vođe i učenjake jednog društva« da razmišljaju o problemima »bolnog prijelaznog vremena« (str. 7). Zato su najznačajnije filozofije povijesti, većina tumačenja povijesti i većina teorija o kulturnim zbivanjima stvoreni »ili direktno u vremenima ozbiljnih kriza, katastrofa i povremenog kulturnog rasula ili neposredno prije odnosno poslije njih« (str. 7—8).

U potvrdu te teze Sorokin navodi niz primjera iz historije filozofije povijesti. Tako najstariji povijesno-filozofski dokumenti starog Egipta potječu »iz vremena katastrofalnih kriza u životnoj povijesti Egipta« (str. 8), a povijesno-filozofski dokumenti hetitske i babilonske kulture »iz vremena teških kriza u povijesti odnosnih zemalja« (str. 8). Prva kineska tumačenja povijesti pojavila su se »u vremenima dugotrajnih kriza i teških smutnji« (str. 8), a i kasnije povijesne interpretacije kineskih mislilaca »potječu iz vremena jada i opće nevolje« (str. 8). Slično je filozofija povijesti u Indiji »proizvod vremena krize« (str. 8), a jevrejska filozofija povijesti potječe »iz vremena najveće katastrofe jevrejskog naroda« (str. 9). U Grčkoj i u Rimu sve interpretacije povijesti nastale su »ili u vremenima zamašnih katastrofalnih događaja (kao što je pljačkanje Rima od strane Atila) ili ozbiljnih i dugotrajnih kriza« (str. 9). U srednjem vijeku najznačajnije interpretacije povijesti pojavile su se u 12. vijeku, »vijeku velikog prijelaza« od »ideacionalne« ka »idealističkoj« kulturi (str. 9), a Ibn-Khaldunova »Prolegomena za povijest« — »kad je arapska kultura bila zahvaćena teškom krizom i općim propadanjem« (str. 9). Djela Macchiavellija, Vicoa, Hobbesa, Lockeja, Voltaira, Rousseaua, De Maistreja, De Bonalda, itd., zahvaljuju svoje porijeklo »kriznim stanjima u društvu u kojem je živio autor, a često i krizi u njegovom ličnom životu« (str. 10).

Navedeni primjeri, misli Sorokin, »dovoljno dokazuju kako se oživljavanje interesa, istraživanja i diskusije o povijesnoj za-

gonetki uvijek poklapa s vremenima povijesnih i kulturnih kriza« (str. 10).

Navedeni citati pokazuju, međutim, čini mi se i nešto drugo: način na koji Sorokin shvaća krize. Prema njemu, krize »raskorjenjuju, izbacuju iz kolosijeka i upropašćuju« ljude, a njihove životne navike »preokreću naglavce«. Vremena kriza promatraju se kao »bolna prijelazna vremena«. »Katastrofa« i »kulturno rasulo«, »teška smutnja«, »jad« i »opća nevolja«, »katastrofalni događaj« i »opće propadanje« promatraju se kao nešto krizi srodno, možda čak i identično s njom. Supstantivu »kriza« najčešće se dodaju atributi »ozbiljan«, »katastrofalan« i »težak«.

Sve to treba da posluži što plastičnijem razjašnjenju Sorokinove glavne teze da su beskrizna vremena povijesti »normalna«, dok su ona krizna »abnormalna«. A to je upravo shvaćanje koje bismo željeli osporiti ili bar dovesti u pitanje.

2

Sorokin sigurno nije jedini koji je sklon da identificira krizu s »katastrofom«, »propadanjem«, »jedom«, »nevoljom«, »rasulom«, »raskorijenjenošću«. U svakodnevnom životu svi smo ponekad skloni da upotrijebimo tu riječ u sličnom smislu. U vezi s tim nameću se prije svega dva pitanja: (1) Može li se tako shvaćena kriza promatrati kao neka ncnormalna faza historijskog procesa? (2) Da li je tako usko shvaćanje krize opravdano?

Kao što je poznato, ima mnogo cikličkih teorija povijesnog razvitka. U svojoj knjizi Sorokin tvrdi da su upravo te teorije karakteristične za naše stoljeće, a i sam se izjašnjava za jednu varijantu cikličke teorije. Za svaku cikličku teoriju, međutim, silazna faza jedne kulture jednako je ncizbježna i »normalna« kao i faze rasta i zrelosti. Bez propadanja nema ciklusa!

S druge strane, čak ni »linearno shvaćanje historijskih procesa«, koje Sorokin odbacuje, ako se ne pojavljuje u potpuno pojednostavnjenoj i naivnoj formi, ne može potpuno isključiti faze propadanja. Nijedna od mjerodavnih teorija »linearnog« progresivnog razvoja čovječanstva ne tvrdi da povijest neprekidno korača samo naprijed, ne čineći nijednog koraka unatrag. Predstavnici teze o progresivnom razvoju čovječanstva obično su tvrdili da čovječanstvo, uprkos kraćim ili dužim stagnacijama i regresijama »u krajnjoj liniji«, tj. kad se promatraju duži odsjeci povijesti, ipak napreduje. A u toj su

tvrdnji već priznate pojave propadanja, rasula, nevolje i jada, kao odstupanja od puta progresivnog razvitka, koja doduše narušavaju njegov uzlazni tok, ali nisu nešto izvanpovijesno i abnormalno.

Tako možemo reći da ni cikličke ni progresističke teorije povijesti ne dopuštaju žigosanje faza propadanja kao pukih abnormalnosti.

S druge strane, pitanje je da li je opravdano identificirati pojam »krize« s pojmovima kao »propadanje«, »nevolja«, »jad« i sl.

Svakodnevna upotreba riječi suprotstavlja se takvom shvaćanju krize. Bolestan čovjek u krizi nije onaj koji je već mrtav ili »osuđen« na smrt, nego onaj koji je dospio u neizvjesnu situaciju, gdje neposredno predstoji odluka: ili će podleći bolesti ili će ponovo ozdraviti. A kad kažemo da je neka vlada došla u krizu, ne mislimo da je već srušena, ni da joj nužno predstoji pad. Mislimo da ona stoji pred odlukom: ili će uspješno prebroditi krizu i ostati na vlasti ili će podleći krizi i ustupiti mjesto nekoj drugoj vladi. Tako je i u običnom jeziku sačuvano prvobitno grčko značenje riječi »krisis«: *odluka*.

Ali kako stoji stvar s krizom kao odlukom u društvenom procesu? Šta znači odluka u društvenom zbivanju i jesu li vremena odluke doista abnormalna vremena povijesti? Možemo li zamisliti povijesni proces bez krize?

3

Sorokinova pozicija mogla bi se možda preformulirati ovako: Metafizički promatrano kriza je niža forma bivstvovanja, s gledišta filozofije povijesti ona je abnormalna ili bar regresivna historijska pojava, a s etičkog stanovišta ona je nešto »loše«; međutim, sa spoznajnoteorijskog stanovišta ona je neobično vrijedna, jer pobuđuje na razmišljanje i podstiče na traženje istine.

Spoznajnoteorijsku vrijednost kriza ističe i V. I. Lenjin, mislilac koji je bio i značajan praktičar, no čija je teorijska i praktična osnovna pozicija bila vrlo različita od pozicije njegova zemljaka Sorokina. Uvodeći Lenjina u diskusiju, ne želimo ga apologetski hvaliti, niti mu želimo pripisivati zasluge koje mu ne pripadaju. Kako smo već više puta pisali, Lenjinovi filozofski pogledi često su ispod nivoa Marxova mišljenja, a njegove političke i ekonomske analize ponekad su nezadovoljavajuće ili

bar sporne. Pa ipak je Lenjin bio veliki revolucionar i značajan mislilac koji je napose imao izoštren osjećaj i duboko razumijevanje za bit krize i revolucije — činjenica koja je vidljiva ne samo u njegovoj praktičnoj djelatnosti, nego i u njegovim teorijskim analizama kriznih situacija i revolucionarnih zbivanja. Njegove analize ponekad su neprecizne i nedovoljno izvedene, a često kolebaju između filozofskog, sociološkog i političkog nivoa. Ali, one sadrže misli koje zaslužuju našu pažnju.

Analizirajući jednu manju političku krizu u Rusiji aprila (maja) 1914, neposredno prije izbijanja Prvog svjetskog rata, Lenjin primjećuje: »Svaka politička kriza, bez obzira na njen ishod, od koristi je i time što ono tajno čini javnim, razotkriva snage koje djeluju u politici, razgolićuje obmane i samoobmane, fraze i fikcije, očigledno pokazuje i takoreći nasilno utiskuje u glave 'ono što jest'.«³ Ovdje doduše nije riječ o krizi općenito, nego o političkoj krizi, ali se političkoj krizi općenito pripisuje važna prosvjetljujuća funkcija otkrivanja tajni, razotkrivanja i razgolićavanja, očiglednog pokazivanja i u-glavu-utiskivanja.

Ali ne vidi Lenjin u krizi samo prosvjetljujuću funkciju. Tri godine kasnije, analizirajući političku krizu što je izbila u Rusiji u maju 1917, krizu koju on označava kao »prvu političku krizu nakon (februarske) revolucije«, Lenjin tvrdi da se »veliko značenje« svih kriza sastoji u tome što one »pokazuju ono sakriveno, odbacuju ono uslovno, površno, sitno, čiste političko smeće, otkrivaju prave pokretače stvarnog toka klasne borbe.«⁴ Pored spoznajnoteorijskih efekata kriza (koji se sastoje u pokazivanju i otkrivanju), ovdje se ističe veliko značenje kriza (»svih kriza«) koje se sastoji u tome što one »odbacuju ono uslovno, površno, sitno, čiste političko smeće«, a to su već neke »objektivne« povijesne promjene.

U nizu analiza velike krize što ju je izazvao Prvi svjetski rat (i njenih »dijelova« — parcijalnih kriza) Lenjin stavlja na prvo mjesto upravo to objektivno značenje krize. Tako u svom članku »A šta dalje«, u kojem nakon pola godine analizira stanje i razvoj velike svjetske krize, on piše: »Snažna kriza, koju je u evropskom socijalizmu izazvao svjetski rat, prouzrokovala je najprije (kako je to kod velikih kriza i red) ogromnu pometnju, zatim je potakla niz novih grupiranja među predstavnicima

3. V. I. Lenin, *Sočinenija*, Izdanje četvertoe, Institut Marksa-Engeljsa-Lenina pri CK VKP(e), Gosudarstvennoe izdateljstvo političeskoj literatury, Tom 20, str. 251.

4. *Op. cit.*, tom 24, str. 183.

ma raznih struja, nijansi i pogleda u socijalizmu i najzad je s posebnom oštrinom i upornošću postavila pitanje, koje to promjene u *osnovima* socijalističke politike proistječu iz krize i ona ih zahtijeva. Te tri »stadije« preživjeli su od augusta do decembra 1914. vrlo očigledno i socijalisti Rusije. Mi svi znamo da je u početku pometnja bila nemala i da se ona povećavala carističkim progonima, ponašanjem »Evropljana« i ratnom panikom. Mjeseci septembar i oktobar bili su period u kojem se u Parizu i u Švicarskoj — gdje je bilo najviše emigranata, najviše veza s Rusijom i najviše slobode — u diskusijama, referatima i novinama najšire i najpotpunije vršilo novo razgraničavanje u pitanjima koja je pokrenuo rat. Može se sa sigurnošću reći da ni u jednoj jedinoj struji (ni frakciji) ruskog socijalizma (ni kvazisocijalizma) nije ostala nijedna nijansa pogleda koja ne bi našla svoj izraz i svoju ocjenu. Svi osjećaju da je došlo vrijeme za precizne, pozitivne zaključke, koji mogu služiti kao osnova za sistematsku praktičnu djelatnost, propagandu, agitaciju i organizaciju: situacija se razbistrila, svi su se izjasnili; razjasnimo sebi konačno, *tko je s kim i tko bi kuda.*«⁵

U navedenom citatu očito nije riječ samo o analizi spoznajne vrijednosti velike krize koju je svjetski rat izazvao u evropskom socijalizmu. Riječ je i o analizi njenog objektivnog toka i situacije koja je uslijed krize nastala. U tom toku Lenjin nalazi tri glavne faze: (1) pometnju, (2) pregrupiranje socijalističkih struja i (3) pojavljivanje pitanja o putovima prevladavanja krize. Kriza nas je objektivno (ne samo subjektivno) postavila pred pitanje: tko je s kim i tko će kuda?

Kriza se često izjednačava s pometnjom ili zbrkom. Sorokin nije daleko od takvog identificiranja, a ni Lenjin ne osporava vezu između pometnje i krize. Ali on ne reducira krizu na pometnju. U navedenoj analizi pometnja se pojavljuje kao početna, nezrela etapa krize, koja se u daljnjem toku prevladava. Pometnja i zbrka, rasulo i rasap političkih grupa i njihovih odnosa ne mogu se trajno održati, oni su samo prijelazna faza ka pregrupiranju, koje pooštrava krizu i dovodi situaciju pred odluku.

To naravno nije sve što Lenjin ima da kaže o krizi. U pogovoru svojoj brošuri »Država i revolucija«, koja je napisana u augustu—septembru 1917, neposredno pred Oktobarsku revoluciju, a poslana u štampu krajem novembra, dakle uskoro nakon Oktobarske revolucije. Lenjin priča: »Već sam bio sa-

5. Op. cit., tom 21, str. 89.

stavio plan slijedeće, sedme glave: 'Iskustvo ruskih revolucija 1905. i 1917. godine.' Ali osim naslova nisam uspio da napišem ni redak te glave: 'omela' me politička kriza, predvečerje Oktobarske revolucije 1917. godine. Takvoj 'smetnji' možemo se samo radovati. Ali drugi dio brošure (posvećen 'iskustvu ruskih revolucija 1905. i 1917. godine') morat ćemo, možda, odgoditi na duže vrijeme; ugodnije je i korisnije učestvovati u 'iskustvu revolucije', nego o njemu pisati.«⁶

Ovdje se pokazuje da kriza može poslužiti ne samo kao poticaj za teorijske analize, nego i kao »smetnja«, ali da ta smetnja može pobuđivati radost, ako se javlja kao predstupanj za socijalističku revoluciju.

Ali zašto je socijalistička revolucija tako poželjna da svoju poželjnost može prenijeti čak i na smetnje za teorijsku djelatnost? I da li je kriza doista nužan preduvjet za revoluciju? »Za marksista — kaže Lenjin — nema sumnje da je revolucija nemoguća bez revolucionarne situacije, pri čemu svaka revolucionarna situacija ne dovodi do revolucije. Koja su, općenito govoreći, obilježja revolucionarne situacije? Sigurno nećemo pogriješiti ako navedemo slijedeća tri glavna obilježja: 1) Nemogućnost da vladajuće klase sačuvaju svoju vladavinu u nepromijenjenom obliku; ova ili ona kriza »viših slojeva«, kriza politike vladajuće klase, koja stvara pukotinu u koju se probijaju nezadovoljstvo i ogorčenje potlačenih klasa. Da bi došlo do revolucije, obično nije dovoljno da »niži slojevi ne žele« da žive na stari način, nego je također potrebno da »viši slojevi ne mogu« da žive na stari način. 2) Zaoštavanje bijede i nevolje potlačenih klasa preko uobičajene mjere. 3) Znatno pojačanje — iz navedenih razloga — djelatnosti masa koje se u »mirnoj« epohi daju mirno »pljačkati«, a u burnim vremenima ih, kako cijela situacija krize *tako i sami »viši slojevi«*, podstiču na samostalno historijsko istupanje. Bez tih objektivnih promjena, koje su nezavisne od volje ne samo pojedinih grupa i partija, nego i pojedinih klasa, revolucija je — u pravilu — nemoguća. Cjelokupnost tih objektivnih promjena baš se i naziva revolucionarnom situacijom.«⁷

Nakon što je tako opisao revolucionarnu situaciju, Lenjin insistira da svaka revolucionarna situacija ne vodi revoluciji, drugim riječima, da je revolucionarna situacija doduše nužan, ali ne i dovoljan uslov za revoluciju. Revolucionarna situacija po-

6. Op. cit., tom 25, str. 462. — Up. »Država i revolucija«, preveo R. Čolaković, Kultura, Beograd, 1947, str. 111.

7. Op. cit., tom 21, str. 189—190.

stojala je npr. u šezdesetim godinama 19. stoljeća u Njemačkoj isto tako kao 1859—1861, te 1879—1880. u Rusiji i u tim slučajevima nije došlo do revolucije. Zašto? »Zato što revolucija ne nastaje iz svake revolucionarne situacije, nego samo iz takve situacije u kojoj gore nabrojenim objektivnim promjenama pridolazi i jedna subjektivna, naime sposobnost revolucionarne klase za revolucionarne masovne akcije, dovoljno snažne da obore (ili skrše) staru vladu, jer ona nikad, čak ni u epohi kriza neće pasti, ako je ne ,sruše'.«⁸

Na navedenim mjestima Lenjin promatra krizu kao bitan moment revolucionarne situacije, a na drugim mjestima u istom članku ide još i dalje direktno identificirajući pojmove »kriza« i »revolucionarna situacija«. Tako on govori o »revolucionarnoj situaciji« koju kratko opisuje izraz »ekonomska i politička kriza«.⁹

Protiv ovog izjednačavanja »krize« i »revolucionarne situacije« mogla bi se navesti druga mjesta iz Lenjina, gdje on razlikuje dvije vrste kriza, — one koje se mogu riješiti reformama i one za čije je rješenje neophodna revolucija. Ostavljajući po strani to razlikovanje i pitanje o »malim« krizama koje zahtijevaju samo reforme, željeli bismo istaći da su identificiranje »velike krize« s revolucionarnom situacijom i shvaćanje revolucionarne situacije kao nužnog uslova revolucije konstantni elementi u Lenjinovom mišljenju, teze koje se u njegovu djelu često ponavljaju.

Od mnogih mjesta koja potvrđuju ovu tvrdnju željeli bismo navesti samo jedno, koje potječe iz njegova poznatog rada iz 1920. g. »Dječja bolest ,ljevičarstva' u komunizmu«, a koje ne samo što potvrđuje već rečeno, nego donosi i neke nove momente. Tako čitamo: »Osnovni zakon revolucije, koji su potvrdile sve revolucije, i napose sve tri ruske revolucije 20. vijeka, sastoji se u slijedećem: za revoluciju nije dovoljno da eksploatirane i ugnjetavane mase uvide nemogućnost da žive na stari način i da zatraže promjenu; za revoluciju je potrebno da eksploatatori ne mogu da žive i upravljaju na stari način. Samo tada kad »niži slojevi« neće staro i kada »viši slojevi« ne mogu na stari način, samo tada revolucija može da pobijedi. Drukčije se ta istina izražava riječima: revolucija nije moguća bez općenacionalne krize (krize koja pogađa i eksploatirane i eksploatatore). Prema tome, za revoluciju treba, prvo, postići da većina radnika (ili u svakom slučaju većina svjesnih, misle-

8. Op. cit., tom 21, str. 190.

9. Ibidem.

ćih, politički aktivnih radnika) potpuno shvati nužnost prevrata i bude spremna da ide u smrt radi njega; drugo, da vladajuće klase proživljavaju krizu vlade, koja uvlači u politiku čak i najzaostaliye mase (obilježje je svake prave revolucije: brzo udesetostručenje ili čak ustostručenje broja za političku borbu sposobnih predstavnika radne i ugnjetene mase, dotad apatične), slabi vladu i omogućuje revolucionarima njeno brzo obaranje.«¹⁰

Ovaj fragment naveli smo tako ekstenzivno ne samo zbog onog što se tu govori o odnosu između krize i revolucije, nego i zato što nam on daje daljnji uvid u Lenjinovo shvaćanje biti krize i revolucije. Općenacionalna kriza, kako saznajemo iz tog fragmenta, nastaje tada kad jedan dio stanovništva (»viši slojevi«) ne može da živi na stari način, dok drugi dio stanovništva (»niži slojevi«) neće da živi na stari način. Ali ne samo da oni stari način jednostavno odbijaju, — oni zahtijevaju promjene, oni su shvatili »nužnost prevrata« i spremni su da »idu u smrt radi njega«.

U navedenom fragmentu ne razjašnjava se samo Lenjinovo shvaćanje krize nego i njegovo shvaćanje revolucije. Bitno je obilježje svake prave revolucije da se mase bude iz apatije i postaju aktivne. To obilježje Lenjin ističe još jasnije kad, analizirajući revoluciju 1905. godine, piše: »U historiji revolucija izlaze na vidjelo protivurječnosti koje su sazrijevale decenijama i stoljećima. Život postaje neobično bogat. Na političku pozornicu stupa kao aktivni borac masa koja uvijek stoji u sjenci i stoga je površni promatrači često ignoriraju ili čak preziru.«¹¹

Istu misao vodi Lenjin još dalje u knjizi *Dvije taktike socijal-demokracije u demokratskoj revoluciji*: »Revolucije su praznik potlačenih i eksploatiranih. Narodna masa ne može nikad istupiti kao tako aktivan tvorac novog društvenog poretka kao za vrijeme revolucije. S gledišta uske, malograđanske mjere postepenog progresa, narod je u takvim vremenima sposoban za čuda.«¹²

S građanskog stanovišta izgleda to, naravno, sasvim drukčije. Za građanski um revolucija je »neumni vihor«, a reforma, naprotiv, uzor uma. »Revolucija je loša, ona ruši, to je orkan, vihor koji izaziva vrtoglavicu. Reakcija je dobra, ona gradi,

10. Op. cit., tom 31, str. 65—66.

11. Op. cit., tom 8, str. 84.

12. Op. cit., tom 9, str. 93.

to je povoljan vjetar i vrijeme svjesne, planske, sistematske djelatnosti.«¹³ Nasuprot tome, Lenjin tvrdi: Organizatorsko stvaralaštvo naroda, napose proletarijata, a zatim i seljaštva, manifestira se u periodima revolucionarnih vihora milion puta snažnije, bogatije, produktivnije, nego u periodima takozvanog historijskog progresa (koji ide sporošću volovskih kola).«¹⁴

U mjesecima neposredno pred Oktobarsku revoluciju Lenjin više puta ponavlja istu misao. Tako u prvom od svojih poznatih »Pisama iz daleka« (napisanom u martu 1917), on piše: »Ni u prirodi ni u povijesti nema čuda, ali svaki nagli zaokret povijesti, među ostalim i svaka revolucija, pruža takvo bogatstvo sadržaja, razvija takve neočekivano svojevrsne kombinacije borbe i odnosa snaga onih koji se bore da se malograđanском umu mnogo šta mora učiniti kao čudo.«¹⁵

Revolucija, kako je shvaća Lenjin, ne iscrpljuje se u čistoj djelatnosti koja je samosvrha. Prava, duboka, »narodna« revolucija, tvrdi Lenjin, »jest nevjerovatno složen i mučan proces umiranja starog i rađanja novog društvenog poretka, načina života miliona i miliona ljudi.«¹⁶

4

Nakon što smo tako opširno izložili Lenjinova shvaćanja o krizi i revoluciji, željeli bismo još jednom istaći bitnu razliku između Sorokinova i Lenjinova shvaćanja krize. Kako smo vidjeli, Sorokin shvaća krizu kao nešto abnormalno, zbrkano i loše, što je »pozitivno« samo utoliko što svojom strahovitošću podstiče na razmišljanje. Za Lenjina je kriza, naprotiv, situacija odluke koja pobuđuje nadu, situacija u kojoj sazrele klice novoga zahtijevaju razaranje starog sistema i stvaranje novog društva. Daleko od toga da bi predstavljala abnormalnu pojavu propadanja, kriza je predvečerje i predigra revolucije, povijesni trenutak u kojem čovjek izaziva sam sebe na ljudski čin.

Tako smo uz pomoć Sorokina i Lenjina došli do pitanja: Da li je kriza samo abnormalnost koja ometa normalni tok povijesti ili je ona koncentrirani moment povijesti u kojem se jasno izražava bit povijesti? Ako smo uz pomoć Sorokina i Lenjina došli do tog pitanja, to sigurno nije bio jedini mogući put do njega. Zadugo prije Lenjina već je Marx označio krize kao »opće upućivanje preko pretpostavke i podsticanje na pri-

13. *Op. cit.*, tom 10, str. 231.

14. *Op. cit.*, tom 10, str. 233.

15. *Op. cit.*, tom 23, str. 291.

16. *Op. cit.*, tom 26, str. 94.

hvaćanje jednog novog povijesnog oblika«.17 A davno prije Sorokina već su drugi branioci postojećeg poretka oplakivali krize kao abnormalnosti za žaljenje. Sorokin i Lenjin uzeti su samo kao dva »reprezentativna primjera« za jednu alternativu koja nije samo njihova.

Odgovor na pitanje jesu li krize apsurdne abnormalnosti ili adekvatan izraz biti povijesti zavisi sigurno od toga šta ćemo misliti pod »poviješću« i pod »krizom« — dva pojma koja su bivala shvaćana na mnogo različitih načina.

U najširem, prilično uobičajenom smislu »povijest« se upotrebljava kao naziv za svako zbivanje, za svaki niz promjena ili procesa koji slijede jedan za drugim. U tom smislu govori se ne samo o povijesti čovječanstva nego i o povijesti životinjskog i biljnog carstva, kao i o povijesti zemlje, sunca i neba. Takva upotreba riječi zataškava bitnu razliku između povijesti čovjeka i takozvane povijesti ne-ljudske prirode, razliku između zbivanja koje regulira slijepa igra slučaja i nužnosti, i zbivanja koje je rezultat svjesne, slobodne i stvaralačke djelatnosti čovjeka. Ako ne želimo da prikrijemo tu razliku, moramo priznati povijest kao samo čovjeku svojstvenu formu bivstvovanja, i to kao takvu izvan koje on ne može biti čovjek. Kao što ne može biti povijesti bez čovjeka, nije moguć ni čovjek izvan povijesti. Pitanje o biti povijesti stoga je tijesno povezano s pitanjem o biti čovjeka.

Kao što je poznato, na pitanje tko je zapravo čovjek davani su najrazličitiji odgovori. Većina tradicionalnih teorija čovjeka polazila je od pretpostavke da je čovjek životinja koja se od drugih životinjskih vrsta razlikuje nekim posebnim svojstvom (ili grupom svojstava). Tako su jedni shvaćali čovjeka kao umno živo biće, drugi kao ono koje govori, treći kao ono koje ekonomski proizvodi, četvrti kao ono koje politički djeluje, itd. Nasuprot tome, već sam više puta branio Marxovo shvaćanje28 da čovjek nije živo biće s nekim samo njemu svojstvenim specijalnim svojstvom ili grupom svojstava, nego bivstvujuće koje se od svega drugog bivstvujućeg bitno razlikuje cijelom strukturom svog bivstvovanja. Tu strukturu Marx je nazvao »praksa«, naziv koji ne označava samo političku ili ekonomsku djelatnost čovjekovu nego njegovu cjelokupnu djelatnost ukoliko je ona slobodna i stvaralačka. Kao biće prakse, čovjek je slobodno i stvaralačko biće, a kao takvo on je biće revolucije,

17. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 139.

18. Up. *Filozofija i marksizam*, Zagreb 1965, napose »Marxovo shvaćanje čovjeka«.

ne u vulgarnom smislu u kojem je revolucija samo politička promjena, nasilno osvajanje vlasti, puč ili pobuna, nego u onom smislu u kojem revolucija znači kvalitativnu, totalnu promjenu čovjeka i njegova društva, stvaralačku proizvodnju novoga. A kao biće revolucije čovjek je također biće krize.

Povijest čovjeka nije određena izvana, nego je njegovo vlastito djelo. Uvijek iznova čovjek mora da donosi odluku o svojoj sadašnjosti i budućnosti (a time i o svojoj prošlosti). Sve mogućnosti djelovanja nisu jednako otvorene čovjeku, pa ipak on nije gotovo nikad izručen samo jednoj neizbježnoj mogućnosti. U tom smislu čovjek je uvijek u situaciji odluke. Ali situacija odluke u pravom i istinskom smislu nije ona u kojoj moramo birati samo među varijantama jedne osnovne mogućnosti. Prava situacija odluke nastaje kad treba da bira između određenog broja jasno diferenciranih, međusobno suprotstavljenih osnovnih mogućnosti. Tako je istinska situacija odluke npr. ona u kojoj narasle snage novog društva zahtijevaju radikalnu promjenu postojećeg poretka, dok konzervativne snage starog sistema, koje nisu spremne da odstupe od svojih pozicija, pokušavaju da održe stari sistem, eventualno tek uz neznatne promjene.

Ako situaciju odluke odredimo kao takvu u kojoj čovjek treba da se opredijeli među različitim osnovnim mogućnostima, može se lako učiniti kao da te mogućnosti nastaju nezavisno od čovjeka, a on nekako izvana vrši izbor. Da bismo izbjegli nesporazum, treba istaći da je i otvaranje mogućnosti čovjekovo djelo. Po svojoj biti čovjek je ono bivstvjuće koje otvara uvijek nove mogućnosti i tako uvijek iznova dovodi u pitanje mogućnosti koje je sam realizirao i otuđio od sebe. Mogućnosti oko čije realizacije nastaje konflikt u situaciji odluke nisu, dakle, ni vječne ili izvanvremenske ideje koje oduvijek čekaju na ostvarenje, ni vremenski određene realne razvojne tendencije koje su nastale nezavisno od ljudske djelatnosti.

Ako o situaciji odluke u istinskom smislu govorimo kao o specijalnoj, ne uvijek datoj situaciji, može se učiniti kao da je smatramo prolaznom specijalnom pojavom u čovjekovu životu, koja je za razumijevanje njegove biti bez značenja. To je opet pogrešna pretpostavka, jer se čovjekova bit ne može reducirati na onaj način bivstvovanja u kojem većina ljudi provodi najveći dio svoga vremena. Čovjekova bit je ono što čovjeka čini čovjekom i principijelno ga razlikuje od svega bivstvjućeg, a upravo to nije čovjeku uvijek svojstveno. Nerijetko vegetira čovjek na animalnom nivou ne razvijajući istinska obilježja svoje čovječnosti.

Tako je čovjek jedno bivstvuje koje može biti otuđeno i od svoje biti. Premda je biće slobode, on može zadovoljno živjeti u okovima; premda je stvaralačko biće, on može traćiti svoje vrijeme i u rutinskom životarenju, a premda je biće revolucije, može se miriti i s najružnijom stvarnošću i sam potiskivati u sebi sve sklonosti k revoluciji. Na isti način, premda je sposoban za stvaranje novih mogućnosti i za odluku, može pokušati da spriječi nastajanje situacije odluke ili, ako je u nju dospio, traćiti izlaz ne u svladavanju protivurječnosti koje izazivaju krizu, nego u njihovu zataškavanju.

Cijela dosadašnja povijest čovječanstva može se shvatiti kao »pretpovijest« u smislu samootuđene forme ljudske povijesti, u smislu epohe kada se istinska bit čovjeka i povijesti javila samo kao nagovještaj ili slutnja. Glavnim oblikom otuđenja Marx je smatrao međusobno otuđenje različitih strana čovjekove praktične djelatnosti jedne od druge. Čovjek se raspada na relativno samostalne sfere u izvanjskom međusobnom djelovanju (ekonomsku, političku, naučnu, religioznu, filozofsku, pravnu), a ekonomska sfera zadobiva u tom međudjelovanju primat.

Jedan od specijalnih oblika otuđenog bivstvovanja unutar ekonomske sfere jest i ono što se obično naziva »ekonomskom krizom«. Kao što je poznato, ekonomske krize mnogostruko su proučavali i o njima raspravljali građanski ekonomisti prije (i poslije) Marxa, kao i Marx i marksisti. Oštro kritizirajući apologete buržoaskog društva, koji su promatrali krize kao slučajne pojave bez veze s biti kapitalizma, Marx je ukazao na to da su krize tijesno povezane s prirodom kapitalističkog društva i stoga se u njemu nužno periodički ponavljaju. Prema ovom shvaćanju, razvoj kapitalističke privrede protječe ciklički, i to tako da se svaki ciklus sastoji od faza krize, depresije, oživljavanja i poleta. Za tu tezu Marx je našao mnogo dokaznog materijala u ranijem razvoju kapitalizma, a daljnji razvoj kapitalizma u 19. i u prvim decenijama 20. vijeka donio je daljnje potvrde njegovim analizama. Koliko je u posljednjim decenijama pošlo za rukom da se ekonomski ciklus stavi pod kontrolu i da se spriječe daljnje krize, drugo je pitanje, o kojem bi trebalo posebno raspravljati. Međutim, ovdje je važno da tačno razlikujemo ekonomske krize koje je opisao Marx od onoga što smo u ovom članku označili kao krizu — ne negirajući time vezu među njima.

Ekonomske krize koje je opisao Marx čine jednu fazu periodičkog ciklusa u kojem se s gotovo prirodno nužnom zakoni-

tošću vrtili građanska ekonomija (ili se bar u jednoj fazi vrtjela). Te krize nastaju i razvijaju se gotovo nezavisno od volje ljudi kojih se tiču, gotovo kao vulkanske erupcije ili prirodne katastrofe.¹⁹ Upravo zato, one nisu identične s krizama u smislu pravih situacija odluke.

Pa ipak, čak su i te ekonomske krize bitno različite od vulkanskih erupcija i sličnih prirodnih katastrofa. One nastaju s *gotovo* prirodno-nužnom zakonitošću, pa ipak nisu jednostavno prirodno nužne; one su gotovo nezavisne od ljudi kojih se tiču, pa ipak nisu apsolutno nezavisne. Premda rezultiraju neželjenim, one pretpostavljaju svjesno htijenje i djelovanje ljudi. Ma kako malen bio svjesni utjecaj proizvođača, pa čak i komandanata proizvodnje na razvoj ekonomskih kriza (u posljednje vrijeme on sigurno nije tako malen), on nije nikad jednak nuli. A to je već dovoljno da bi se i »najnužnija« kriza razlikovala od prirodne katastrofe. Drugim riječima, ma kako »odluka« koja pada kod ekonomskih kriza bila otuđena od čovjeka i posebno od proizvođača, ona je ipak (otuđeni) oblik ljudske odluke.

Karakter kriza kao situacija odluke još se bolje primjećuje kod »političkih« kriza. Ma koliko da su i mnoge političke krize u svom nastanku i toku unaprijed određene »ekonomskim uzrocima« ili »objektivnim političkim odnosima«, ma koliko da vladajućim klasama ili slojevima uspijeva da »riješ« krizu bez odlučujućeg sudjelovanja većine krizom tangiranih, »zov slobode« u njima uvijek se čuje i ne može se nikad potpuno utišati. Tako nije slučajno što smo do općeg smisla krize pokušali doći polazeći od Lenjinovih političkih (a ne ekonomskih) kriza.

Ne bi li bilo bolje da smo pošli od duhovnih kriza? Ili od neke »opće« koja se ne ograničava na jedno područje? Sigurno. No to smo bar djelomično i učinili. Krize koje je analizirao Lenin nisu bile čisto političke. A što se tiče sveobuhvatne Velike Krize i Velike Revolucije (onih s kojima počinje prava povijest), one se ne mogu »analizirati«; njih tek treba napraviti.

19. Zanimljiv primjer shvaćanja »krize« i »revolucije« u smislu prirodno nužne katastrofe nalazimo kod mladog Engelsa, u njegovim *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie (Nacrtima za kritiku nacionalne ekonomije, K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. I, S. 514—515)*. Iz njegovih riječi proizlazi da on krizu i revoluciju promatra kao najveću nesreću. S tim se možemo složiti, ako se pod krizom i revolucijom shvaća otuđeni oblik obojih, ako se pod krizom misli s prirodnom nužnošću nastali konflikt, a pod revolucijom — prirodno nužna katastrofa. Ali kriza u smislu prave situacije odluke i revolucija u smislu slobodne stvaralačke djelatnosti predstavljaju bit čovjeka koju tek treba realizirati.

6. Moć, nasilje i humanost

Da li su moć i nasilje bitna obilježja čovječnosti ili, naprotiv, oblici čovjekovog otuđenog bivstvovanja? Jesu li oni, možda, nešto treće, u odnosu na čovječnost neutralno i instrumentalno, nešto čija čovječnost ili nečovječnost zavisi od ciljeva za koje moć i nasilje upotrebljavamo?

Ovako formulirana pitanja mogu se učiniti previše jednostavna. Izgleda kao da se odgovor sam od sebe nameće. Zar nije jasno i neosporno da su moć i nasilje nešto negativno, nečovječno? Doista, u suvremenim diskusijama o moći i nasilju često se jednostavno polazi od te pretpostavke, bez ikakvog misaonog naporā i bez pokušaja da se ona kritički ispita, promisli i zasnuje. Ali u diskusijama često se nekritički polazi i od suprotne pretpostavke da je moć ili volja za moć bitno određuje čovjeka i da se čovjekova čovječnost može mjeriti stupnjem njegove moći. Ova dva suprotna shvaćanja često mirno koegzistiraju ne stupajući u dijalog i ostavljajući pitanje otvorenim.

Moramo li se opredijeliti baš za jedno od ovih suprotnih shvaćanja? I zar je jedina »treća mogućnost« da se moć i nasilje proglase nečim u odnosu na humanost izvanjskim i neutralnim? Ne bi li trebalo najprije promisliti pojam moći? Ne bi li diferenciranje u pojmu moći moglo poslužiti kao polazna tačka za jedno adekvatnije rješenje? Nije li možda stvar u tome da su neki oblici moći negacija čovječnosti, a neki drugi njena puna afirmacija?¹

Pitanje da li je svaka moć nešto čovječno odnosno nečovječno ili možda postoje oblici čovječne i nečovječne moći može se nekom učiniti apstraktno, bez veze s »konkretnim«, životnim

1. Misao da bi trebalo izvršiti diferenciranje u pojmu moći izražena je na Korčuli i u referatu V. Koraća kada je, na kraju svog izlaganja, postavio zahtjev da *moć* postane *nemoćna*, a humanost *svemoćna*. U ovako formuliranom zahtjevu, u kojem se moć jednom spominje zasebno, a dvaput u složenicama, očito nije uvijek riječ o moći u istom smislu. Potrebu diferenciranja pojma moći istakao je i R. Muminović kad je rekao da se zapravo ne radi o odnosu moći i humanosti, nego o odnosu moći prema plemenitoj moći.

pitanjima. U vezi s takvim mogućim prigovorom treba spomenuti da to »apstraktno« pitanje ima značajne teorijsko-praktičke konsekvencije, da od njega zavise mnoga druga pitanja koja ćemo zatim postaviti i pokušati da teorijski ili praktički rješavamo. Ako zauzmemo stanovište da su moć i nasilje obilježja čovječnosti, naći ćemo se pred zadatkom njihova daljnjeg razvijanja i jačanja; ako se opredijelimo za tezu da su moć i nasilje oblici čovjekovog otuđenja, suočit ćemo se s problemom njihova eliminiranja ili bar »kroćenja« (Russell), a ako prihvatimo shvaćanje o neutralnoj, instrumentalnoj prirodi moći i nasilja, morat ćemo pokušati da odredimo ciljeve kojima bi ih trebalo podrediti.

Pitanju jesu li moć i nasilje u nekom unutrašnjem (bitnom) ili samo spoljašnjem (instrumentalnom) odnosu prema humanosti moglo bi se također prigovoriti da je formulirano akademski »neutralno« ili »neopredijeljeno«, jer ravnopravno spominje razne mogućnosti kao da su jednako vjerojatne. Ali pitanje i ne bi bilo pitanje kad bi unaprijed dopuštalo samo jedan odgovor. Otvorenost pitanja ne znači »neangažiranost«. Pitanje o odnosu moći i nasilja prema humanosti već je kao pitanje »angažirano«, jer njegovo postavljanje pogađa u prvom redu vladajuću nehumanu moć, koja u svojoj zaokupljenosti stalnim samopovećavanjem svako kritičko pitanje o sebi smatra nepoželjnim.

Budući da moć i nasilje nisu isto, pozabavit ćemo se najprije odnosom moći i humanosti, ostavljajući po strani nasilje — sve dok se samo ne javi.

Pitanje o odnosu moći i humanosti jedno je od velikih pitanja evropske filozofije, pa bismo se njemu mogli poučiti kod mnogih značajnih mislilaca (sjetimo se npr. Hobbesa ili Hegela!). Mi ćemo u ovom razmatranju tog odnosa poći od Friedricha Nietzschea. Nije mi namjera da Nietzschea degradiram ili rehabilitiram, pa čak ni da ga »objektivno« interpretiram i rekonstruiram. Htio bih samo pokazati neke mogućnosti diferencijacije u pojmu moći, mogućnosti koje su naznačene kod Nietzschea, iako možda nisu eksplicite tako provedene.

Prije svega bih podsjetio na jednu od osnovnih Nietzscheovih teza da je život volja za moć, da je život kao »nama najpoznatija forma bivstvovanja« specifično »volja za akumulacijom snage«.² Svi procesi života po Nietzscheu imaju tu svoju po-

2. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, A. Kröner Verlag, Leipzig 1930, S. 467.

lugu, jer »ništa ne želi da se održi«, sve želi da se »sumira i akumulira« (467). Ali volja za moć nije samo princip života kao nečega biološkog nego i princip života kao društvenog fenomena, jer je volja za akumulacijom snage specifična ne samo za fenomen života, prehrane, rasplodivanja, nego također »za društvo, državu, običaj, autoritet« (466). Ne bismo li trebali — pita se Nietzsche — da tu volju prihvatimo kao pokretački uzrok i u kemiji i u kozmičkom poretku? Tako se volja za moć pokazuje ne samo kao biološki, nego i kao društveni pa čak i kozmički princip, a to nije čudno, jer, kako također kaže Nietzsche, o bivstvovanju nemamo drugu predodžbu nego »živjeti«. »Kako može nešto mrtvo ,biti' ?« (396)

Proklamirajući volju za moć kao univerzalni princip Nietzsche nas upozorava na razne iluzije i iluzorne pretpostavke, kao što je ona da čovjek teži za užitkom. Težnja za užitkom samo je posljedica, a iza nje se skriva u prvom redu težnja za više moći. (473) Nietzsche nas također upozorava da moć tamo gdje je nemoćna pribjegava hipokriziji i lukavstvu pa se izdaje kao poslušnost, odanost, ljubav, idealiziranje, obožavanje, fatalizam, rezignacija, objektivnost, nesebičnost, askeza, stoicizam, kritika, pesimizam itd., itd. (487) Pojmu života pripada da ono »mora rasti«, da mora »proširivati svoju moć i dakle primati u sebe strane snage«. (489) Govori se o pravu individue da se brani, ali bi isto tako trebalo govoriti o pravu da napada. Oboje, i agresivni i defanzivni egoizam, zapravo je »fatalitet života«. (489) Oni koji su slabi i iscrpljeni traže mir, tišinu, odmor. To je »sreća nihilističkih religija i filozofija«. (475) Bogati i živi hoće »pobjedu, savladane protivnike, presipanje osjećaja moći preko širih područja nego dosad. Sve zdrave funkcije organizma imaju tu potrebu...« (475)

Kad malo pažljivije pogledamo navedene i neke druge Nietzscheove tekstove, vidjet ćemo da ovaj pojam moći, koji se tu pojavljuje kao univerzalni princip, sadrži u sebi neke diferencije te da se i kod Nietzschea može naći osnova za razlikovanje triju glavnih oblika moći.

Mislim da prvi osnovni oblik moći čini moć kao puka, u odnosu na ljudsko neutralna moć ili snaga (*die Kraft*), moć koja nije ništa specifično ljudsko, nego je zajednička čovjeku, životinji, mašini, prirodi. To je moć prebivanja i održavanja, moć pokretanja i sudaranja. Da se kod Nietzschea pojavljuje takva koncepcija moći, vidi se po tome što on često upotrebljava promiscue riječi *Macht* i *Kraft*, vidi se i po mnogim mjestima poput onoga gdje kaže: »Ja naučavam Ne prema svemu što čini slabim, — što iscrpljuje. Ja naučavam Da prema svemu

što jača, što nagomilava snagu, što opravdava osjećaj snage.« (41)

Druga koncepcija, koju također nalazimo kod Nietzschea, bila bi shvaćanje moći kao više snage (mehr Macht, mehr Kraft), kao nadmoći. To je moć kao moć upravljanja i vladanja, moć zapovijedanja, ugnjetavanja i eksploatiranja, moć prisvajanja i otimanja. Ta moć čula se u nekim citatima koje sam već naveo, a i općenito se dosta često čuje kod Nietzschea, te je polazna tačka za mnoge kritike njegove filozofije.

Međutim, mislim da se kod Nietzschea javlja i jedna treća koncepcija ili oblik moći. Vrlo jasno ona dolazi do izražaja kad Nietzsche podvrgava kritici takozvanog »dobrog čovjeka«: »Skromnog, marljivog, dobronamjernog, umjerenog: Takvog hoćete čovjeka? *dobrog čovjeka?* Ali meni se čini da je to samo idealni rob, rob budućnosti.« (247) I dalje: »Marljivost, skromnost, dobronamjernost, umjerenost, to su samo *zapreke za suverenu svijest, za veliko pronalazaštvo, za herojsko postavljanje cilja, za plemenito bivstvovanje-za-sebe.*« (247). Također ovako: »Onaj siromašni životom, onaj slabi osiromašuje i život; onaj bogati životom, onaj jaki — on ga obogaćuje. Prvi je njegov parazit, drugi je njegov darovatelj.« (37)

Tako uz koncepciju moći kao puke snage i uz koncepciju moći kao nadmoći, vladanja, imamo i koncepciju moći kao sposobnosti, kao mogućnosti (Vermögen, Fähigkeit), kao sposobnosti doživljavanja i življenja, ljubljenja i čuđenja, kao sposobnosti otkrivanja i dovođenja u život novoga, kao sposobnosti stvaranja i darivanja. Morali bismo dakle razlikovati tri bitno različita oblika moći: moć kao puka moć ili snaga, moć kao nadmoć i moć kao stvaralaštvo.³

Kad se postavi pitanje o odnosu raznih oblika moći prema onom ljudskom, odgovor prirodno ne ispada jednako. Moć kao puka snaga još uvijek je nešto pred-ljudsko, nešto još-ne-ljud-

3. Navedene distinkcije, razjašnjene uz pomoć nekih Nietzscheovih stavova, naravno, ne obavezuju samog Nietzschea. Ali htio bih spomenuti da i kod Nietzschea ima mjesta gdje on eksplicite diferencira pojam moći i volje za moći, te pri tome donekle slične distinkcije provodi. Tako on u fragmentu u kojem govori o makijavelizmu moći kaže da se moć pojavljuje u tri oblika: a) kod potlačenih, kod robova svake vrste — kao volja za »slobodom«, b) kod onih jačih koji uzrastaju k moći kao volja za *premoć*, koja se, kada je neuspješna, zadovoljava nastojanjem za jednako moći, odnosno za »pravednošću«, a c) kod onih najjačih, najbogatijih, najnezavisnijih, najhrabrijih kao »ljubav prema čovječanstvu«, ljubav prema »narodu«, prema istini, bogu, kao saučešće, samopožrtvovanje itd. (516 do 517).

sko. Moć kao nadmoć, kao dominacija, oblik je neautentičnog, otuđenog ljudskog bivstvovanja. Moć kao stvaralaštvo i davanje oblik je istinski ljudskog bivstvovanja. Moć kao nadmoć i moć kao stvaranje i obogaćivanje ljudskosti nalaze se u nepomirljivoj suprotnosti. Ali oba ova oblika moći pretpostavljaju moć kao snagu. Stvaralaštvo ne može biti nemoćno!

Kada se tvrdi da je moć kao stvaralaštvo negacija moći kao nadmoći i kada se u ime humanosti zahtijeva da se moć kao dominacija prevlada pomoću moći kao stvaralaštva, može se lako javiti sumnja, nismo li »pretjerali«. Možda nije sama moć kao nadmoć i vladanje nešto nehumano, već samo ona »zloupotreba« nadmoći što je nazivamo »nasiljem«? Možda bi zahtjev za prevladavanjem moći kao nadmoći i dominacije trebalo zamijeniti zahtjevom za prevladavanjem vladanja kao *nasilja*?

Kao što je osamnaesti vijek bio nazivan »vijekom prosvijećenosti«, neki smatraju da bi naš vijek trebalo nazvati »vijekom nasilja«. Ma koliko ovaj naziv bio »jednostran« i »neadekvatan« za karakteriziranje našeg vremena u njegovoj složenosti, teško je osporiti da se u današnjem svijetu na svakom koraku susrećemo s faktom fizičkog ili duhovnog nasilja u najrazličitijim oblicima, od nasilja što ga vrše pojedinci jedan nad drugim, preko onog što ga vrše razne grupe nad pojedincima do onog što se zbiva među klasama, državama i drugim društvenim grupama i organizacijama. Upravo ova sveprisutnost i neizdržljivost nasilja vjerojatno objašnjava činjenicu što se mnogi suvremeni mislioci prihvaćaju razmišljanja o mogućnosti prevladavanja nasilja, kao i činjenicu što se pri tom često preskače prividno »apstraktno« i »irelevantno«, no uistinu neizbježno i neophodno pitanje o biti nasilja.

Podsjetimo se samo nekih diskusija i sporova o putovima prevladavanja nasilja!

Mnogi suvremeni progresivni teoretičari, čiji je ideal slobodno, socijalističko društvo, smatraju da se nasilje, koje je obilježje suvremenog društva, ne može prevladati drukčije nego protunasiljem. To stanovište zastupaju neki marksisti kao i mnogi teoretičari i vođe progresivnog antikolonijalnog i antiimperijalističkog pokreta. Možda je jedan od najizrazitijih primjera Frantz Fanon, koji s jedne strane naglašava da dekolonizacija za koju se zalaže treba da bude istinsko »stvaranje novih ljudi«, a s druge strane tvrdi da se dekolonizacija ne može ostvariti bez »krvavih noževa«, jer »ako posljednji treba da postanu prvi, to može biti samo posljedica jednog odlučnog i smrtonosnog sukoba dvaju protivnika«. Ova volja da se zbace oni

koji vladaju i ugnjetavaju može se provesti samo upotrebom svih mogućih sredstava uključujući i nasilje. Ne može se dezorganizirati jedno društvo, bilo ono ne znam kako primitivno, ako nismo otpočetak spremni da »slomimo sve prepreke koje ćemo sresti na putu«. Kolonizirani koji je odlučio da realizira taj program i da bude njegov pokretač »u svako je vrijeme spreman na nasilje«, i to ne samo na ograničeno, nego na »apsolutno nasilje«. ⁴

Nasuprot ovakvom shvaćanju mnogi zastupaju tezu da se nasilje ne može prevladati nasiljem. Tako po mišljenju američkih hipija propovijedati da se na nasilje reagira nasiljem znači zalagati se za novi oblik nasilnog društva, odnosno za bitno ostajanje u granicama starog društva. Novo društvo može se stvoriti samo tako da se na nasilje i mračnjaštvo reagira ljubavlju i istinom. No ne propovijedaju nenasilje samo »neznanstveni« i progresivni hipiji. U zborniku o nasilju u današnjem svijetu što su ga nedavno objavili (pretežno konzervativni) suradnici Centra za proučavanje suvremene civilizacije u sklopu Univerziteta u Nici gotovo su svi radovi prožeti idejom da protunasilje ne može biti odgovor na nasilje, da na nasilje treba odgovoriti ljubavlju, razumijevanjem, razjašnjavanjem zabluda. ⁵

Uviđajući da su znatne teškoće sadržane i u mišljenju da se nasilje može prevladati samo pomoću nasilja i u mišljenju da je svaka upotreba nasilja nedopuštena, neki su progresivni mišlici došli do zaključka da se prihvatljivo rješenje za te teškoće može naći samo ako se razlikuju razne vrste nasilja, kao npr. revolucionarno i kontrarevolucionarno nasilje, progresivno i reakcionarno nasilje, represivno i oslobodilačko nasilje, agresivno i defanzivno nasilje itsl. Pokušavajući da riješi taj problem Herbert Marcuse je u diskusiji s berlinskim studentima među ostalim rekao: »Ja sam u svom predavanju naglasio da su to vrlo različite vrste nasilja, što se primjenjuju u obrani i u agresiji. Primjer: nasilje koje vrši policajac kad savladava ubojicu vrlo je različito, ne samo spoljašnje nego i u svojoj nagonskoj strukturi, u svojoj supstanciji, od nasilja policajca koji premlaćuje demonstranta. I jedno i drugo je nasilje, ali

4. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, F. Maspero, Paris 1968., p. 6—7.

5. Vidi M. Amiot, J. Dupuy, J. Ellul, L. Gallo, M. Gallo, J. A. Gili, F. Jeanson, J. W. Lapierre, M. Marache, L. Mugnier-Pollet, A. Nouschi, J. Onimus, M. Oriol, Ph. Séjourné, L. del Vasto: *La Violence dans le monde actuel*, Centre d'Etudes de la Civilisation contemporaine, Desclée De Brouwer 1968. Za razliku od ostalih autora u ovom zborniku Francis Jeanson zastupa tezu o potrebi revolucionarnog, oslobodilačkog nasilja.

to dvoje ima posve različitu funkciju.«⁶ Nakon što je tako napravio razliku između obrambenog i agresivnog nasilja na individualnom planu, Marcuse tvrdi da se ta distinkcija može prenijeti i na nadindividualni, društveni ili povijesni plan, na kojem treba razlikovati nasilje revolucionarnog terora od nasilja bijelog terora. Jer »revolucionarni teror upravo kao teror implicira svoje vlastito transcendiranje ka jednom slobodnom društvu, dok to bijeli teror ne čini. Teror koji se primjenjuje u obrani Sjevernog Vijetnama bitno je različit od terora koji se primjenjuje u agresiji«. (69—70) Zahtijevajući da se ta distinkcija provede, Marcuse ne smatra da je u praksi lako odrediti granicu gdje počinje jedno, a prestaje drugo. On zna da nije jednostavno spriječiti da se revolucionarni teror izrodi u okrutnost i brutalnost. Međutim, po njegovom mišljenju, »u pravoj revoluciji uvijek postoje sredstva i putovi da se spriječi izrođivanje terora.« (70). Koja su to sredstva, on na žalost ne kaže.

U vezi s pokušajima da se problem mogućnosti prevladavanja nasilja protunasiljem riješi uz pomoć distinkcije između dvije vrste nasilja javlja se pitanje da li je ta distinkcija⁷ osnovana ili bi možda prije nego što je provedemo trebalo promisliti sam pojam nasilja. Čini se da ta distinkcija ne rješava pitanje i da oni koji brane stanovište o revolucionarnom nasilju dolaze u teškoće. I revolucionarno nasilje ipak je nasilje, pa je vrlo teško pitanje kako se može postići da ono, kad je jednom stavljeno u pokret, prestane, da ne dođe do održavanja i nastavljanja nasilja. Ne bi li izlaz bio u tome da malo više promislimo o pojmu nasilja, da ga jasno razgraničimo od pojma *sile*? Ne bi li trebalo da »primijenimo«, odnosno, tačnije, preokrenemo distinkciju koju je u svoje vrijeme napravio Sorel?

Sorel je u svojim »Razmišljanjima o nasilju« insistirao da treba provesti distinkciju između »buržoaske snage« (la force burgeoise) i »proleterskog nasilja« (la violence prolétarienne). Po njegovom mišljenju »snaga želi da nametne organizaciju izvjesnog društvenog poretka u kojem vlada manjina, dok nasilje teži da razori taj poredak.«⁸ Buržoazija upotrebljava snagu da bi održala jedan opresivni poredak, a proletarijat se služi

6. Herbert Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag v. Maikowski, Berlin 1967. S. 69.

7. Govorimo o »distinkciji« u singularu, jer premda je riječ o raznim distinkcijama koje nemaju isti smisao, one su paralelne. Tako npr. distinkcija između opresivnog i oslobodilačkog nasilja nije identična s onom između agresivnog i obrambenog, ali to su parovi koji imaju izvjestan paralelizam.

revolucionarnim nasiljem da bi taj poredak ukinuo. To je nasilje oslobodilačko, a njegov je najefikasniji oblik, po Sorelu, opći štrajk.

Sorelovu distinkciju ne navodim zato što bih se s njim slagao, već zato što je smatram terminološki zanimljivom u obrnutom smislu, zato što mislim da bi trebalo provesti distinkciju (koju čak i naš obični jezik dosta dobro provodi!) između (ponekad i proletherske) sile i (često buržoaskog, a ne proletherskog) nasilja.

Sila je bitno vezana uz moć kao snagu, a nasilje je oblik moći kao nadmoći, vladanja i ugnjetavanja. Kao što svaka moć kao snaga nije ujedno i nadmoć, tako ni svaka upotreba sile nije nasilje. Svakako nije nasilje ako se netko tko je u mraku napadnut brani svom snagom kojom raspolaže, a nije nasilje ni ako se jedna zemlja brani od oružane agresije oružjem, dakle silom. Nasilje je samo takva primjena ili upotreba sile koja smjera na destruiranje čovjeka, na ograničenje njegove slobode, na onemogućenje njegovog stvaralaštva, na uništenje ili unakaženje njegove ličnosti. Ono može smjerati na fizičko uništenje čovjeka nanošenjem tjelesnih ozljeda ili nametanjem fizičkih napora, a može se »ograničiti« i »samo« na duhovno uništavanje putem psihičkog pritiska, zastrašivanja i obmanjivanja. U svakom slučaju mislim da je o nasilju riječ samo tamo gdje se sila upotrebljava za razaranje ljudskosti, za gušenje čovjekovih sposobnosti, za onemogućivanje čovjekovog stvaralačkog djela.

Ako tako shvatimo nasilje, očito je da je nasilje bitno povezano s drugom formom moći, tj. s moći kao nadmoći. Samo tamo gdje postoji nadmoć moguće je nasilje, i to nasilje može izvršiti samo jači u odnosu na onog koji je slabiji. U jednoj nedavnoj diskusiji o studentskom pokretu jedan od učesnika, indirektno odgovarajući na optužbu predstavnika moći da se studenti služe nasiljem, dobro je rekao da ne može zec izvršiti nasilje nad lovcem.⁹ Nasilje može izvršiti samo onaj koji je jači nad onim koji je slabiji.

Izrastajući na pretpostavci moći kao nadmoći, nasilje nije neka od svoje pretpostavke bitno različita izraslina. Moć kao nadmoć u klici sadrži nasilje i »prirodno« prerasta u nasilje kao svojoj biti primjerenu formu bivstvovanja. Drugim riječima, nasilje je samo ispoljena i razvijena bit moći kao nadmoći.

8. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 8 éd., Paris 1930, p. 263.

9. Vidi N. Popov, *Gledišta*, br. 6—7, 1969, str. 925.

Na pitanje o odnosu moći i nasilja prema humanosti, što je osnovna tema ovog razmatranja, možemo, dakle, odgovoriti da je nasilje kao razvijeni oblik moći kao nadmoći, eksploatacije i dominacije, nešto bitno neljudsko, što ne može poslužiti kao sredstvo za dostizanje humanih ciljeva. To ne znači da se nasilju ne smijemo suprotstaviti silom, jer, kako je također tačno uočeno, trpljenje nasilja nije tolerantnost ni humanost nego ropsko (neljudsko) mirenje s nehumanošću.¹⁰ Ako smo doista usmjereni na ono ljudsko, humano, to zahtijeva negaciju moći kao nadmoći i nasilja, njeno prevladavanje putem moći kao ljudske stvaralačke djelatnosti.

10. Up. A. Hodžić, *Gledišta*, br. 6—7, 1969. str. 966.

7. Filozofija i socijalizam

Već sama tema »Filozofija i socijalizam« ponekad nailazi na otpor, i to ne kod nekog tko nema veze s filozofijom i socijalizmom, nego u prvom redu baš kod filozofa i kod socijalista. Ima naime dosta filozofa koji smatraju da filozofija nije i ne može biti ni u kakvom posebnom odnosu prema socijalizmu, jer se ona bavi »svijetom kao cjelinom« ili »općom strukturom i najopćenitijim zakonitostima svega što jest«, a socijalizam je samo jedan poseban društveno-politički poredak, pokret ili teorija. Dovoditi filozofiju u neku posebnu vezu sa socijalizmom — kažu ti filozofi — znači degradirati filozofiju, spuštajući je u nižu sferu koja je ispod njenog dostojanstva. Isto tako ima i dosta socijalista koji će se suprotstaviti svakom raspravljaju o ovoj temi smatrajući da socijalizam kao društveni, ekonomsko-politički poredak, ukoliko uopće može da se dovede u bližu relaciju prema određenim teorijskim koncepcijama, treba da se poveže s političkom ekonomijom, politologijom i drugim posebnim društvenim znanostima. Socijalizam — kažu oni — ne može biti ni u kakvoj posebnoj vezi s filozofijom, jer on donosi rješenje za goruće društvene probleme našega doba, a filozofija neodgovorno »meditira« o nerješivim »vječnim« problemima svakog i nikojeg vremena. Uvođenje filozofije u socijalizam znači samo razvodnjavanje socijalizma, skretanje progresivnih društvenih snaga od njihovih primarnih zadataka ka praznim apstrakcijama i nepotrebnim diskusijama.

Nasuprot navedenim shvaćanjima želim zastupati tezu da se socijalizam i filozofija doista nalaze u posebnom odnosu, jer *nema realizacije filozofije bez ostvarenja socijalizma niti se socijalizam može ostvariti bez ozbiljenja filozofije*. Takav odnos filozofije i socijalizma naslutili su i djelomično izrazili mnogi filozofi i socijalisti prije Marxa, a jasno je izražen u radovima Marxa i Engelsa. U toku 19. i 20. vijeka stvorene su objektivne pretpostavke za realizaciju filozofije i socijalizma u svjetskim razmjerima. Ali u razvitku marksizma i socijalizma nakon Marxa došlo je do rascjepa između filozofije i socijalizma, pa je filozofija postala — u velikoj mjeri — školska i beživotna, a socijalizam — u jednakoj mjeri — bilo birokratski,

bilo ekonomistički. *Put ka preporodu suvremene filozofije i suvremenog socijalizma vodi preko uspostavljanja međusobnog razumijevanja filozofije i socijalizma.* Zato je i raspravljanje o odnosu filozofije i socijalizma izvanredno aktualno i značajno.

U toku historije filozofije vođeni su mnogi sporovi ne samo o pojedinim filozofskim pitanjima nego i o tome šta je uopće filozofija, i na to pitanje dano je mnoštvo najrazličitijih odgovora. Zato bi doista, kao što je jednom primijetio Windelband, pokušaj da se na pitanje šta je filozofija odgovori putem historijske indukcije, upoređujući razne filozofije koje su se kroz historiju javljale i tražeći ono što im je opće, naličio na pokušaj da upoređujući sve one pojedince koji su nosili ime Paul utvrdimo ono što im je svima zajedničko. Ipak uprkos velikim razlikama u shvaćanju filozofije mislim da su dva osnovna sporna pitanja u toku cijele historije filozofije bila: (1) šta je zapravo »predmet« filozofske djelatnosti? i (2) kakav je njezin odnos ili stav prema tome predmetu? Ma koliko da odgovori na ova dva pitanja variraju, ma koliko se nekom činilo da smo tu suočeni s haosom najrazličitijih teorija, mislim da kod svakog od ova dva pitanja možemo razlikovati dvije glavne vrste mjerodavnih odgovora.

Na pitanje o predmetu filozofije jedan bi osnovni odgovor bio da ona proučava »svijet kao cjelinu« ili »sve što jest«, a taj se odgovor može dalje specificirati i modificirati na razne načine. Tako se može reći da je zadatak filozofije utvrđivanje najopćenitijih zakonitosti (ili najopćenitije strukture) svijeta, otkrivanje sakrivene biti ili »suštine« svega bivstvujućeg, razumijevanje smisla bivstvovanja itd. Drugi je osnovni odgovor da je predmet filozofije čovjek, a i taj se odgovor može na razne načine konkretizirati, specificirati ili suziti. Tako možemo reći da filozofija želi otkriti »opću strukturu«, »suštinu« ili »prirodu« čovjeka ili, još uže, da ona proučava čovjekovu spoznajnu, moralnu, umjetničku, ili neku drugu posebnu djelatnost. Na sličan način odgovori na pitanje o stavu filozofije prema svome predmetu mogu se također podijeliti u dvije grupe: na stav prema kojem filozofija ne mijenjajući svoj predmet, ostavljajući ga onakvim kakav jest, treba samo da ga što svestranije, potpunije i iscrpnije spozna i prikaže, i na stav da filozofija treba ne samo da sagleda svoj predmet nego i da ga promijeni, pa štaviše bar djelomično i kreira.

Koliko god da su razni odgovori na prvo pitanje nezavisni od odgovora na drugo pitanje, tako da ih je moguće kombinirati

na razne načine, ipak je kod filozofa koji su usmjeravali filozofiju na svijet kao cjelinu ili na bivstvujuće kao takvo dolazila do jačeg izražaja tendencija da se filozofija shvati u prvom redu kao spoznajna djelatnost koja otkriva svoj predmet onakav kakav jest i takvim ga ostavlja, dok je kod filozofa koji su usmjeravali filozofiju prvenstveno na čovjeka postojala tendencija shvaćanja filozofije kao djelatnosti kojom se predmet ne samo spoznaje nego i mijenja, pa i kreira. Za ovu tezu mogle bi se naći potvrde u povijesti filozofije. Tako bi se, na primjer, moglo podsjetiti na odnos između Aristotela i postaristotelovaca u antičkoj filozofiji. Nije li Aristotel bio mislilac koji je usmjeravao filozofiju na spoznaju bivstvujućeg kao bivstvujućeg i onog što mu je kao takvom svojstveno, a ujedno vidio ideal filozofske spoznaje u tome da se predmet koji istražujemo i spoznajemo ostavi takav kakav jest? I ne nalazimo li u postaristotelovskoj filozofiji, kod epikurejaca i kod stoika, primjer filozofiranja koje se usmjerava na čovjeka, a ujedno insistira da filozofija uči djelati, a ne govoriti, pokazuje čovjeku šta treba činiti i kako treba živjeti. Analogon ove antičke situacije mogao bi se naći u novovjekoju filozofiji u odnosu između Hegela i posthegelovaca. Nije li Hegel smatrao filozofiju apsolutnom spoznajom apsolutne stvarnosti i ujedno zastupao tezu da Minervina sova izlijeće uveče, tj. da filozofska spoznaja pridolazi svijetu kada je već završen pa ne može na njega bitno utjecati? Ne nalazimo li negaciju ovakvog shvaćanja kod Kierkegaarda, Feuerbacha i drugih posthegelovaca koji smatraju da je filozofija nauka o čovjeku i za čovjeka, nauka koja kazuje čovjeku šta jest i ujedno mu pomaže da se promijeni, da bude ono što bi mogao i trebalo da bude?

Ovakvom analognom suprotstavljanju Aristotela i postaristotelovaca te Hegela i posthegelovaca moglo bi se prigovoriti da je shematsko, simplifikatorsko, pa čak i direktno pogrešno, među ostalim i zato što je Aristotelova, a pogotovu Hegelova filozofija po nekim svojim bitnim komponentama i aspektima primarno »antropološka«, a nasuprot svojoj deklarativnoj teoretičnosti i objektivizmu, obje su filozofije bile »praktično angažirane« i dale su značajan doprinos kreiranju svijeta u kojem još uvijek živimo. No ovi i slični prigovori, koji uvjerljivo pokazuju nemogućnost da se veliki filozofi potpuno reduciraju na nekoliko jednostavnih »teza« (kao što se ni filozofija ne može reducirati na nekoliko osnovnih »pitanja«), ne govore ništa protiv pokušaja da u bogatstvu filozofskih »pitanja« i »odgovora« razlučimo bitno od nebitnoga i da na filozofske sisteme pogledamo ponekad i iz većeg rastojanja, iz kojeg se neki detalji ne vide, ali osnovne usmjerenosti postaju uočljivije.

Promatrajući na taj način razvoj marksizma, moglo bi se nekome učiniti da u okviru marksizma susrećemo obje osnovne suprotne koncepcije, jer kod mladog Marxa nalazimo shvaćanje po kojem filozofija treba da bude spoznaja o čovjeku i za čovjeka, misao koja treba da vodi čovjekovu djelatnost u revolucionarnom mijenjanju svijeta, dok se u kasnijem razvoju marksizma (kod Engelsa, Plehanova, Lenjina) može naći shvaćanje po kojem filozofija proučava najopćenitije dijalektičke zakone razvoja svega postojećega, i treba da ih pokaže onakvim kakvi su oni »objektivno«, nezavisno od nas i bez obzira na nas. Također bi netko mogao pomisliti da suvremeni jugoslavenski i neki drugi marksisti danas obnavljaju prvotnu marksističku koncepciju po kojoj filozofija treba da bude orijentirana antropološki i treba da bude djelatna. Međutim, mislim da bi to bio samo pogrešan utisak o osnovnim filozofskim intencijama Karla Marxa i njegovih današnjih sljedbenika. Marxova osnovna intencija nije bila da se koncepcija filozofije kao spoznaje suštine svega što jest negira reduciranjem filozofije na filozofsku antropologiju, nego je bila upravo u tome da se apstraktno suprotstavljanje »ontološke« i »antropološke« orijentacije u filozofiji ukine i prevaziđe. Marx nije poricao da filozofija otkriva suštinu svega bivstvjućega, ali je smatrao da put ka otkrivanju suštine svega što jest ne vodi preko one »mnogoznalosti«, koja, kako kaže Heraklit, »ne uči pameti«, ne vodi preko sakupljanja ili »sinteze« podataka što ih daju pojedinačne nauke, nego prvenstveno preko analize bivstvjućeg koje predstavlja najviši oblik bivstvovanja, ali u sebi baš zato sjedinjuje i sve druge moduse bivstvovanja. Prema tome bit je Marxova shvaćanja da »ontološka« pitanja nužno moraju dovesti do »antropoloških« a da se antropološka problematika ne može uspješno rješavati ako ostajemo u okvirima filozofske antropologije. Na pitanje, šta je čovjek, ne možemo uspješno odgovoriti ako ostajemo u okviru toga pitanja isključujući tradicionalna pitanja ontologije (i uopće »metafizike«), pitanja o smislu i modusima bivstvovanja, o suštini i pojavi, o vremenu i njegovim dimenzijama, o mogućnosti, stvarnosti, nužnosti. Pitanje o čovjeku, među ostalim, nužno upućuje i na pitanje o smislu bivstvovanja uopće.

Ali Marxova osnovna intencija nije samo u prevladavanju tradicionalnih suprotnosti između ontologije i antropologije nego i u prevladavanju apstraktne sinteze ontologije i antropologije. Čovjek je po Marxu bivstvjuće koje nije samo ono što faktično jest, nego i ono što može i treba da postane, bivstvjuće koje nema uvijek jednaku nepromjenljivu suštinu nego svoju prirodu mijenja, obogaćuje, stvara. Upravo zato čovjek se od svoje suštine može i otuđivati. Raspravljanje o čovjeku ostalo

bi na pola puta ako ne bi išlo dalje od pitanja o čovjekovoj suštini, ako ne bi došlo i do pitanja o otuđenju čovjeka od njegove suštine do kritike samootuđenja i do otkrivanja putova razotuđenja. A raspravljajući o čovjekovu otuđenju i razotuđenju, filozofija ne može mimoći ni one konkretne historijske oblike koje otuđenje i razotuđenje poprimaju, pa ne može ignorirati ni one »male« nevolje i brige koje tište »običnog« čovjeka svaki dan.

Marxova filozofija, dakle, nije ni »čista« ontologija, ni »čista« gnoseologija, antropologija, etika, socijalno-politička filozofija etc., nego je njena bit u stalnom odnosu, stalnoj »međugri« između najopćenitijih, »najapstraktnijih« pitanja »ontologije« i »antropologije« i »najobičnijih« pitanja svakodnevnog života. Kad ne bi bila ontološko-antropološki zasnovana, ona ne bi mogla biti radikalno revolucionarna nego u najboljem slučaju liberalno-humanistička i reformistička. Kad, naprotiv, ne bi bila na djelu u našim današnjim problemima i brigama, ostala bi prazno mudrovanje i pseudorevolucionarno fraziranje bez značaja za nas danas i za bilo koga u budućnosti.

Mislim da iz skicirane koncepcije o »predmetu« filozofije proistječe i određeni odgovor na pitanje o njenom odnosu prema svome predmetu. Kad bi filozofija bila samo poniranje u neku danu, uvijek istu i nedohvatljivu suštinu svijeta (ili čovjeka) koja je skrivena iza varljive i promjenljive pojavnosti, ali je iz svog tajnog skrovišta ipak determinira onda njoj doista ne bi ostalo drugo nego da tu suštinu, takvu kakva jest, nastoji što bolje spoznati. Ali ako filozofija nije samo spekuliranje o nepromjenljivim skrivenim suštinama, ako nam ona govori o našoj suštini koju mi svojim djelom stvaramo i mijenjamo, ako nam kazuje šta možemo i šta treba da budemo, onda filozofija, *ukoliko neće da bude neiskrena i protivurječna, ne može ostati ni samo pri tom da teorijski proklamira šta može biti nego mora da se za to i zalaže, da sudjeluje u njegovu nastajanju i rađanju.* A ako filozofija treba da se zalaže za izmjenu svijeta, ako treba da sudjeluje u kreiranju novog, doista ljudskog svijeta, to znači da ona treba da se bori za *socijalizam.*

Ali što je u stvari socijalizam? Prema najproširenijem shvaćanju socijalizam je »niža faza komunizma«, društveni poredak koji se razvija između diktature proletarijata (prelaznog perioda od kapitalizma u komunizam) i takozvane »više faze komunizma«. Prema toj shemi razlika je između socijalizma i komunizma u tome što se u socijalizmu vrši raspodjela prema radu, dok se u komunizmu raspodjeljuje prema potrebama. O

tom shvaćanju i o toj shemi pisao sam u svom radu »Filozofija i politika u socijalizmu«¹ ali sam iz usmenih i pismenih reakcija vidio da ni moja kritika te sheme, ni koncepcija koju sam joj suprotstavio nije bila ispravno shvaćena. Zato bih još jednom razmotrio neka sporna pitanja.

Na prigovor je prije svega naišlo što sam shemu, po kojoj društveni razvoj ide od kapitalizma ka prelaznom periodu, od prelaznog perioda ka socijalizmu, a od socijalizma ka komunizmu karakterizirao kao staljinističku shemu s korijenima u Marxu. Nekima je zasmetalo što se tu govori o »staljinističkoj shemi« pa su insistirali da se ta shema može pronaći i kod Marxa, Lenjina i drugih marksista. Ali kad se jedna shema karakterizira kao staljinistička, to još ne znači da ona nema nikakve veze s marksizmom ni s Marxom. *Staljinizam svakako »ima veze« s marksizmom, jer je on samootuđeni, alijenirani oblik marksizma.* Polazeći od doista marksističkih teza, staljinizam ih jednostrano fiksira, izdvaja, simplificira, shematizira i dogmatizira te na taj način negira osnovne ideje vodilje i bitni smisao marksizma. I upravo zato što je staljinizam deformirani oblik marksizma potrebna je njegova stalna kritika. Kad on ne bi imao nikakve veze s marksizmom, mogli bismo to jednom zauvijek reći pa na njega više ne obraćati pažnju.

Nekima nije smetalo što je gornja shema karakterizirana kao staljinistička, ali su prigovarali »koncesiji« da ona svoj korijen ima u Marxu. Međutim, u *Kritici Gotskog programa* Marx doista govori i o periodu revolucionarnog preobražaja kapitalističkog društva u komunističko i o dvije faze komunističkog društva, pa premda nigdje eksplicite ne navodi tročlanu shemu postkapitalističkog razvoja (prelazni period — socijalizam — komunizam) nema sumnje da je elemente za takvu shemu dao. Staljin ne samo što nije sam izmislio elemente tročlane sheme koju je definitivno kanonizirao, on nije čak ni prvi koji je od tih elemenata sačinio shemu. Zasluga (ukoliko je tu ima) pripada Lenjinu koji analizirajući *Kritiku Gotskog programa* (u svojoj *Državi i revoluciji*), dijeli odgovarajuće poglavlje (»Glava V. Ekonomski osnovi odumiranja države«) na četiri odjeljka: »1. Marxovo postavljanje pitanja«, »2. Prelaz od kapitalizma ka komunizmu«, »3. Prva faza komunističkog društva« i »4. Viša faza komunističkog društva«. Prema tome, *shema ima korijen u Marxu i Lenjinu, ali nije ni Marxova ni Lenjinova riječ svetinja.* Čak da ju je Marx i konsekventno zastupao, to ne bi moralo biti odlučno. Ali to nije slučaj. Shema

1. »Filozofija i marksizam«, Zagreb 1965, str. 203—221.

protivurječi mnogo čemu drugome što su pisali Marx i Lenin, ona štoviše predstavlja negaciju suštine Marxova učenja. Prije svega negaciju suštine Marxova učenja predstavlja izdvajanje diktature proletarijata u zaseban prelazni period između kapitalizma i komunizma (odnosno socijalizma). Kada to kažem, ne želim poreći potrebu diktature proletarijata u toku izgradnje socijalizma, nego želim naglasiti da je diktatura proletarijata doista diktatura proletarijata ako ona već jest početna faza socijalizma i komunizma. Ako se diktatura proletarijata ne shvati tako nego kao poseban prelazni period, koji nije ni kapitalizam ni socijalizam pa se može principijelno razlikovati i od razvijenog kapitalizma i od razvijenog socijalizma, onda se taj period može interpretirati i kao period neograničenog nasilja i terora, a iz toga mogu proisteći reakcionarne antisocijalističke konsekvencije. *Diktatura proletarijata doista je diktatura proletarijata samo u onoj mjeri u kojoj ona ostvaruje socijalističko, humanističko društvo.* Ukoliko se kroz nju ne ostvaruje socijalističko (humanističko) društvo, onda navodna diktatura proletarijata, čak i bez obzira na to jesu li oni koji je vrše bivši ili sadašnji proleter, nije diktatura proletarijata u Marxovu smislu.

Kao što nije opravdano izdvajati diktaturu proletarijata u zaseban period različit od socijalizma, nije opravdano ni razlikovati nižu i višu fazu komunizma onako kako se to najčešće čini. Uobičajeno distingviranje po kojem bi bitna razlika između dviju faza bila u raspodjeli (jer bi se u socijalizmu vršila raspodjela prema radu, a u komunizmu prema potrebama) pati od neispravljivih defekata. Takav je prije svega defekt, što se tu za kriterij razlikovanja u komunizmu uzimaju razlike u raspodjeli dok se apstrahira od svih drugih razlika koje mogu nastati u sferi ekonomskog života, a napose u sferi proizvodnje. Ali shema bi ostala defektna i kad bismo kao kriterij uzeli nešto što ne bi bilo ograničeno na raspodjelu nego bi zahvaćalo cijelo područje ekonomije. Jer u socijalizmu, kako ga zamišlja Marx, prevladava se rascjep društva na zavađene »sfere« i dominacija ekonomije nad ostalim sferama, pa ni *kriterij za razlikovanje faza u socijalizmu ne može biti ni raspodjela, ni općenito ekonomija*, nego samo kompleksniji princip koji uzima čovjeka kao cjelinu.

Kritizirajući shvaćanje po kojem je socijalizam »niža«, a komunizam »viša« faza besklasnog društva bio sam upozorio na neke Marxove tekstove, iz kojih proizlazi da on smatra socijalizam višom (ili aspektom više faze), a komunizam nižom fazom. Navedenim tekstovima mogli bi se dodati još neki. No mislim da to nije bitno, jer je važnije raspršiti nesporazum koji je u vezi

s navedenim tekstovima već nastao. Neki su naime shvatili stvar tako kao da nije važno srušiti nemarksističku shemu o kojoj je riječ, nego da ju je dovoljno terminološki korigirati tako da zadržavajući tradicionalno razlikovanje dviju faza, nižu od njih nazovemo »komunizmom«, a višu »socijalizmom«. *Međutim nije dovoljno da se izmijeni terminologija, potrebno je da se razruši pretenciozna shema, koja svu našu budućnost unaprijed dijeli na dvije faze, pri čemu za kriterij podjele naivno uzima princip koji u već doglednoj i predvidljivoj budućnosti ne može imati odlučujući značaj u životu društva.*

U vezi s mišljenjem da kriterij za razlikovanje glavnih faza humanističkog društva ne može biti samo vladajući princip raspodjele, moglo bi se primijetiti da čak i u tom slučaju, tj. u slučaju ako princip raspodjele nije vječna determinanta cjelokupnog čovjekova života, pitanje o principu ili principima po kojima može i treba da se vrši raspodjela u ljudskom društvu nije besmisleno ni beznačajno. Čak ako i koncediramo da nije baš sve u raspodjeli, ostaje pitanje treba li raspodjela u doista ljudskom društvu da se vrši po radu, po potrebama ili prema nekom trećem principu (recimo po položaju, zasluži, ugledu, vezi, srodstvu etc.). A bez obzira na to kako ćemo riješiti pitanje o apstraktno promatrano »najidealnijem« principu raspodjele, ne smijemo mimoći ni pitanje pod kojim se uvjetima taj princip može ostvariti i na koji se način mogu stvoriti potrebni uvjeti.

U *Kritici Gotskog programa* Marx je oštro kritizirao Lassallea koji je raspodjelu prema radu smatrao »pravednom«. Nasuprot F. Lassalleu Marx i Lenjin smatrali su da je princip raspodjele »prema radu« princip buržoaskog prava, koje primjenjuje »jednako mjerilo na različite ljude«, pa je uprkos formalnoj jednakosti »narušenje jednakosti i nepravda«. Ali oni su ujedno isticali da komunističko društvo u prvoj fazi svoga razvoja nije u stanju uništiti nepravdu koja se sastoji u raspodjeli predmeta za potrošnju »prema radu« (a ne prema potrebama). Tek u višoj fazi komunizma bit će stvoreni uvjeti da se »prekorači uski horizont buržoaskog prava« i ostvari princip raspodjele prema potrebama. »Buržoasko pravo s obzirom na raspodjelu proizvoda *potrošnje* pretpostavlja, naravno, neizbježno i *buržoasku državu*, jer pravo nije ništa bez aparata sposobnog da *prisili* na poštivanje pravnih normi. — Izlazi da u komunizmu neko vrijeme ostaje ne samo buržoasko pravo, nego čak i buržoaska država — bez buržoazije!«²

2. V. I. Lenjin: *Sočinenija*, 4. izd., t. 25, str. 442—443.

Ideju raspodjele prema potrebama neki smatraju utopijskom i ona bi doista bila ne samo utopijska već i reakcionarna kada bismo pod raspodjelom prema potrebama mislili takvu raspodjelu koja zadovoljava sve čovjekove potrebe. Jer zadovoljenje *svih* čovjekovih potreba bilo bi *moguće* samo onda kada bi čovjekove potrebe bile konstantne, uvijek iste, kad zadovoljenje jednih potreba ne bi ujedno rađalo druge, kada se čovjekove potrebe ne bi stalno razvijale i mijenjale; a zadovoljavanje svih čovjekovih potreba bilo bi *poželjno* samo onda kada bi sve čovjekove potrebe bile prave, doista ljudske, kad ne bi bilo nehumanih, neljudskih potreba i kad s razvojem ljudskih potreba i sredstava za njihovo zadovoljavanje ne bi često nastajale i pseudopotrebe, koje su više potrebne sredstvima za svoje zadovoljavanje, nego što su ta sredstva potrebna čovjeku. No ako bismo proveli distinkciju između zbiljskih potreba i pseudopotreba (a ta distinkcija može se provesti premda nježno precizno formuliranje može zadavati teškoća), te između potpunog zadovoljenja svih potreba i maksimalno mogućeg zadovoljenja određenom historijskom stupnju primjerenih potreba (a ni ta distinkcija nije nerealna) princip raspodjele prema potrebama mogao bi se formulirati u svom »neutopijskom« obliku.

Princip raspodjele prema radu naizgled je mnogo jednostavnije realizirati nego princip raspodjele prema potrebama, i to ne samo zato što princip raspodjele prema potrebama pretpostavlja mnogo viši stupanj razvoja proizvodnih snaga već i zato što se čini da se rad može mnogo lakše mjeriti nego potrebe. No kao što pri mjerenju stupnja u kojem su zadovoljene potrebe najveća teškoća nije da se odredi stupanj u kojem je zadovoljena ova ili ona određena potreba (premda ni to ne mora biti jednostavno), nego da se pronađe mjera za upoređivanje kvalitativno različitih potreba, tako ni glavna teškoća pri mjerenju rada nije utvrđivanje količine faktično pruženog ili društveno potrebnog rada određene vrste, već utvrđivanje omjera među kvalitativno različitim vrstama rada. Distingviranje »jednostavnog« i »složenog« rada svakako ima svoje opravdanje, no pretpostavka da se sve kvalitativne razlike mogu svesti na kvantitativne i da se svim kvalitativno različitim radovima može po nekom objektivnom kriteriju odrediti točan stupanj složenosti (i prema tome ključ za raspodjelu) teško da se može racionalno zasnovati. No to nipošto ne znači da su teškoće u primjeni principa raspodjele prema radu praktično nesavladljive. Nema li pojedinaca za koje bez velike teorije i bez preciznih mjerenja znamo da u raspodjeli dobivaju ne samo više nego što svojim radom zaslužuju nego također iznad svojih zbiljskih potreba?

Uprkos teorijskim i praktičnim teškoćama, koje su s njima povezane, principi raspodjele prema radu i raspodjele prema potrebama imaju svoj smisao i mogu se, u određenim granicama, praktično primijeniti. Također se teško može osporiti Marxova misao da se u prvim fazama humanističkog društva ne može odmah šire realizirati princip raspodjele prema potrebama, te da buržoaski princip raspodjele prema radu mora ostati vladajući. No to ne znači da treba da budemo nekritički i prema raznim karikaturalnim oblicima u kojima se Marxova misao ponekad javlja.

Neki misle da u prvoj fazi komunizma treba svu raspodjelu zasnivati na principu raspodjele prema radu primjenjujući taj princip bezizuzetno, strogo i precizno kako zato što je to za tu fazu najpravedniji mogući princip, tako i zato što se samo konsekventnom primjenom tog principa mogu jednog dana stvoriti uvjeti za prijelaz u »višu« fazu, za primjenu principa raspodjele prema potrebama. No razmotrimo malo radikalniji oblik principa raspodjele prema radu koji se formulira riječima: »tko ne radi, ne treba da jede«. Tim principom doista se mogu služiti radnici u borbi protiv eksploatatora, jer iz njega proizlazi da eksploatatori, koji ništa ne radeći lagodno žive, zapravo ne bi trebalo ni da jedu. Ali taj princip mogu upotrijebiti i eksploatatori protiv radnika, jer iz njega proizlazi da ni radnik koji ne radi, bez obzira na to zbog čega ne radi, dakle čak ni onda kad je bez svoje krivice otpušten s posla, ne treba da jede. Na taj način pokazuje se da moramo biti oprezniji kada proklamiramo opće principe. *Općenito formuliran i doslovno shvaćen princip »tko ne radi, ne treba da jede« nije samo antisocijalistički; on je čak ispod onoga nivoa humanosti koji može ostvariti razvijeno buržoasko društvo.* Samo uz dodatna objašnjenja i ograničenja može on dobiti progresivan i socijalistički smisao.

Kako je princip »tko ne radi, ne treba ni da jede« samo negativni oblik ili »naličje« principa raspodjele prema radu, to i za ovaj pozitivni princip vrijedi u osnovi isto. Taj princip može biti relativno »progresivan« i »human« (pa dakle također »socijalistički« i »komunistički«) ako se primjenjuje na one koji imaju uvjeta da rade, ali on se pretvara u svoju suprotnost i postaje antisocijalistički i nehuman ako se primjenjuje na starce, bolesnike, invalide, trudnice, djecu i druge koji ne mogu raditi. On je također nehuman ako se primjenjuje na one koji imaju bio-fiziološke pretpostavke za rad, ali bez svoje krivnje ne mogu dobiti (ili su izgubili) priliku da rade. Prema tome čak i u početnim fazama socijalizma, pa čak i u najtežim situacijama, princip raspodjele prema radu je socijalistički i hu-

manistički samo ako se već tada u određenoj mjeri dopunjava svojevrsnim oblikom principa raspodjele prema potrebama, naime principom da *treba da budu zadovoljene minimalne životne potrebe svakog čovjeka*. Prema tome, već u početnoj fazi socijalizma princip raspodjele prema radu i princip raspodjele prema potrebama treba da se kombiniraju a vjerojatno i nema socijalističke zemlje gdje se to makar djelomično ne čini. Pozitivno je i značajno to što se već i u nekim kapitalističkim zemljama razvija pokret koji zahtijeva da se bez odlaganja osigura svakom članu društva minimum sredstava za egzistenciju. Negativno je naprotiv što se ne samo u kapitalističkim zemljama već i u socijalističkim ponekad događa da oni koji rade mnogo i dobro nemaju mogućnost da zadovolje svoje osnovne životne potrebe, dok oni koji rade malo i loše dobivaju i preko svojih zbiljskih potreba i mogućnosti racionalne potrošnje.

Iz svih ovih razmatranja ne proizlazi da treba izvršiti reviziju Marxove koncepcije po kojoj socijalizam, među ostalim, treba da se razvija od raspodjele prema radu ka raspodjeli prema potrebama, ali proizlazi da se moramo čuvati pojednostavnjivanja, apsolutiziranja i apstraktnog suprotstavljanja tih principa. Napose moramo paziti da se neki od ova dva ili bilo koji drugi princip ne izdigne iznad *osnovnog principa socijalizma*, koji proistječe iz njegove prirode kao doista ljudskog, humanističkog društva, iznad principa da je *društvo u onoj mjeri socijalističko u kojoj otvara mogućnosti za slobodan stvaralački razvoj svakog čovjeka*.

Iz izloženog shvaćanja socijalizma proizlazi određen odgovor i na pitanje o odnosu socijalizma i filozofije. Ako je socijalizam doista ljudsko društvo, principijelno različito od dosadašnjeg samootuđenog društva, on se ne može razviti iz tog starog društva ni posve automatski ili stihijski ni samo uz pomoć lukavstva, tako da se sile koje pokreću to staro društvo vješto dovedu u odnose u kojima će ostvarivati nešto što je suprotno njihovoj prirodi. *Socijalizam ne može nastati automatski, ali ni poluautomatski, mudrim puštanjem u pogon odabranih poluga klasnog, eksploatatorskog društva*. Socijalizam se može ostvariti samo svjesnom borbom revolucionarnih društvenih snaga, a nezaobilazna je pretpostavka i sastavni dio te borbe bespoštedna kritika starog društva, kritika koja uključuje i otkrivanje mogućnosti za njegovu negaciju i za razvoj doista ljudskog društva. Razvoj socijalizma nije moguć bez razvoja socijalističke teorije. A ako socijalizam nije samo ekonomski, politički ili pravni poredak, ako je on cjelovit oblik života koji se tiče čitavog čovjeka, onda dovoljna teorijska osnova socijalizma ne može biti ni politička ekonomija, ni po-

litička teorija, ni sociologija, ni bilo koja druga posebna društvena nauka, ni njihov zbir (što ne znači da one ne mogu davati značajan teorijski doprinos osvjetljavanju ovog ili onog aspekta socijalističkog razvoja). *Za osvjetljavanje osnovnog smisla i putova socijalizma neophodna je filozofija.*

Neki će se možda složiti da je filozofija potrebna socijalizmu, ali će dodati da nije potrebna u početku, nego tek kasnije kada se socijalizam učvrsti i počne jače razvijati svoju »humanističku stranu«. No kako je »humanistički aspekt« bit socijalizma, pa socijalizam nije socijalizam ako taj »aspekt« ne razvija, to znači da ni početna ni bilo koja druga faza izgradnje socijalizma nije moguća bez filozofije. Ali kao što je već naprijed rečeno, ta ovisnost nije jednostrana. Kao što autentični socijalizam nije moguć bez filozofije, tako ni filozofija ne može postati filozofija u punom smislu te riječi (pa čak ni ostati filozofija u onoj mjeri u kojoj je to dosad bila), ako se najaktivnije ne angažira u borbi za socijalizam. *Ako ne želi ostati apstraktno mudrovanje, filozofija ne može mimoći fenomen čovjekova samootuđenja, ona se ne može suzdržati od kritike neljudskog eksploatatorskog društva, ona ne može ostati po strani od borbe za doista ljudsko, socijalističko (humanističko) društvo.*

Teza o neodvojivosti filozofije od socijalizma može izazvati i doista izaziva nespornazume i prigovore. Kako sam već više puta bio u prilici da odgovaram na razne prigovore, ovdje ću spomenuti samo dva. Jedan je prigovor da profesionalni filozofi uz pomoć ovakvih teza žele prisvojiti i monopolizirati duhovno, a možda čak i praktično rukovođenje socijalizmom. Taj prigovor previđa da tu nije riječ o profesionalnim filozofima, nego o filozofiji kao djelatnosti, kojom čovjek otkriva svoju vlastitu suštinu i smisao svoga bivstvovanja u svijetu. To, naravno, ne znači da profesionalni filozofi ne mogu ništa pridonijeti filozofiji. Ipak je najveći filozof antike bio profesionalni filozof Aristotel, a najveći filozof građanskog svijeta profesionalni filozof Hegel. I dosad najveći filozof proletarijata i budućeg besklasnog društva, Karl Marx, također je studirao i doktorirao filozofiju. No uz profesionalne filozofe značajan su doprinos filozofiji dali i neki profesionalni književnici, trgovci diplomati, političari, pravnici, pa je vjerovatno da će se nešto slično događati i ubuduće. Prema tome nije riječ o profesionalnim filozofima, nego je riječ o filozofiji kao djelatnosti koja je otvorena svakome tko je za nju sposoban. S druge strane nije riječ ni o tome da je filozofija jedina teorijska djelatnost koja je neophodna socijalizmu. Bilo bi smiješno tvrditi da bilo koja društvena ili prirodna nauka nema značaja za

socijalizam. Riječ je »samo« o tome da nema socijalizma bez teorijskog raspravljanja o njegovom smislu i sadržaju, bez radikalne i bitne kritike samootuđenog društva i bez rasvjetljavanja mogućnosti razotuđenja.

Jedan drugi prigovor kaže da u izloženoj koncepciji filozofija briše granice što je dijele od drugih teorijskih djelatnosti koje su ipak bitno različite. Filozofija bi — kažu — eventualno mogla govoriti općenito o smislu socijalizma, ali ona ne bi trebalo da govori o konkretnim procesima izgradnje socijalizma u pojedinim zemljama, gradovima ili mjestima, a pogotovu ne o nekoj pojedinačnoj osobi ili događaju. Na to se može odgovoriti: Tačno je da filozofija ne može i ne treba da se bavi svačim. Ali filozofija bi bila neiskrena i bespredmetna ako bi stalno lebdjela u općenitostima, ako bi izbjegavala da se angažira u odlučnim »konkretnim« pitanjima svoga vremena i ako ne bi bila spremna da se ponekad »umiješa« i u naizgled nefilozofske sporove. Jer čak i tamo gdje je naizgled riječ »samo« o nekom pojedincu ili o »neprilici« koja mu se dogodila, može se raditi o eminentno-filozofskom pitanju, kao što je ono, što znači čovjek i kakvi treba da budu odnosi među ljudima u socijalizmu. *Prividno prekoračujući svoje granice filozofija ponekad čvršće staje na vlastito tlo.*

8. Kritika u socijalizmu

1

U posljednje vrijeme mnogo se raspravlja o kritici. U tome nema ništa loše, ako se pri tom ne zaboravlja da je ipak bolje i važnije prakticirati kritiku nego govoriti o njoj, a da je čak i aktivno prakticiranje kritike samo dio revolucionarne kritičke prakse.

U diskusijama koje se vode o kritici često dolazi do raznih nesporazuma, pri čemu nesporazumi u diskusijama o kritici u socijalizmu ponekad nastaju upravo zbog nesporazuma oko kritike uopće. Zato nije naodmet da se najprije kaže nešto o kritici uopće. Nije potrebno striktno definirati kritiku; bit će dovoljno da se učine uvodne napomene o njoj.

Kada je riječ o kritici, treba prije svega istaći da je kritika svojstvena čovjeku u tome smislu što samo čovjek može biti subjekt kritike. Subjekt ili nosilac kritike ne može biti ni neživo biće, ni biljka, ni životinja. Samo čovjek može biti kritičar. Ali nije čovjek izuzetan samo u tome što jedino on može biti subjekt kritike. Samo čovjek može biti i objekt kritike. To ne znači da mi možemo misliti, govoriti i pisati samo o čovjeku (pojedincu, društvenoj grupi, društvu) ili o raznim aspektima njegova života. Predmet čovjekove spoznaje i preobražavačke djelatnosti može biti i neljudska priroda. Može se napisati rasprava o ribama u Kvarneru, ili, općenitije, o flori i fauni Jadranskog mora, može se donekle utjecati i na izmjenu biljne i životinjske populacije Jadrana, ali smiješan bi ispao netko tko bi se poduhvatio toga da napiše ili izvrši »kritiku Jadranskog mora«. Kritizirati se mogu samo nečije koncepcije o i, općenitije, »teorijski« ili »praktički« stav prema Jadranskom moru. Drugim riječima, Jadransko more može se kritizirati samo u onoj mjeri u kojoj je ono čovjekovo djelo. Prema tome, kada je riječ o kritici, to je djelatnost u kojoj se samo čovjek može pojaviti i kao subjekt i kao objekt.

Ali nije sve u tome što se samo čovjek može pojaviti kao subjekt i kao objekt kritike; čovjek i može i »MORA« da se pojavi kao kritičar. Ovim »mora« ne želim izraziti nikakvu vanjsku

prisilu, pa čak ni neku unutrašnju moralnu obavczu, nego samo odnos bitnog uvjetovanja: kritičnost je jedna od pretpostavki čovječnosti. Drugim riječima, čovjek je čovjek između ostalog upravo toliko koliko se kritički odnosi prema društvu u kojem živi, prema drugim ljudima i prema samome sebi. Čovjek koji se ne bi kritički odnosio prema ljudskom mediju svoje egzistencije, životario bi na nivou životinje, mašine ili robota. Prema tome, ukoliko je čovjek čovjek, on je također kritičar sama sebe i svog su-čovjeka. Isto tako, ukoliko je čovjek čovjek, on je nužno i predmet kritike, svoje vlastite i drugih ljudi. Čovjek je »među ostalim«, ali bitno, kritičko i samokritičko biće. Čovjek koji bi mogao da živi bez kritike i samokritike bio bi savršeni i za sva vremena završeni bog. Čovjek koji bi mogao da živi bez kritike drugih ljudi, bio bi bogom nadahnuti, svima superiorni genije. Usput napominjem: kada upotrebljavam riječ »samokritika«, ne ispuštam iz vida da je ona bila zloupotrijebljena u praksi staljinizma, gdje je »samokritika« često značila svojevrsno samopljivanje iznuđeno od drugih. Ali ja je ne upotrebljavam u tom smislu, nego u onom izvornom.

Ako insistiram da je čovjek kritičko i samokritičko biće, ne želim reći da je čovjek samo to i da je kritika i samokritika jedini oblik ili način čovjekova bivstvovanja, odnosno djelovanja. Ne želim tvrditi ni da je to »najodlučniji«, »najvažniji« ili »određujući« način čovjekov bivstvovanja. Ali mislim da je kritika i samokritika jedan od konstitutivnih momenata svakog ljudskog bivstvovanja. Čovjek ne može bivstvovati i djelovati kao čovjek ukoliko nije kritičan i samokritičan. Svaka doista ljudska djelatnost nužno ima jednu kritičku komponentu ili aspekt kao svoj sastavni dio i kao pretpostavku.

U svakodnevnom govoru pod kritikom se često misli samo na izricanje negativnog suda o nečemu ili upućivanje na nedostatke koje treba ukloniti. Takvo shvaćanje neće uglavnom nitko ozbiljno uzeti u književnosti. Netko tko bi mislio da je književna kritika samo izricanje negativnih sudova, bio bi svakome smiješan. Međutim, tu i tamo neki misle da u sferi društvenog života ili u marksističkoj teoriji kritizirati znači samo govoriti nešto negativno, poricati, razarati, rušiti. Mislim da ovakvo vulgarno shvaćanje kritike nema osnova. Ne opravdava ga ni etimologija riječi »kritika« (koja dolazi od »krinein«, što znači suditi), ni dosadašnja upotreba te riječi u filozofiji, nauci i umjetnosti, ni njena upotreba u djelima K. Marxa i drugih značajnih marksista. Kritika nije samo negativni sud ili poricanje, nego je kritičko ono razmatranje koje nastoji da prodre

do biti pojav, da je sagleda i u njenim bitnim ograničenostima i nedostacima i u njezinim pozitivnim razvojnim mogućnostima.

Kad kažem da kritičko razmatranje sagledava jednu pojavu i u njenim bitnim ograničenostima i nedostacima, i u pozitivnim razvojnim mogućnostima, onda tu nije nevažna ni riječ »bitni«. Jer takvo lučenje »pozitivnoga« i »negativnoga« u pojavama koje ostaje na površini pojavnosti također nije kritika u punom smislu te riječi. Nije kritika kad se jednostavno nabrajaju »nedostaci« i pozitivna »dostignuća«, nego je kritika u tome da se prodre do biti pojave, da se otkriju njene bitne odlike, razvojne tendencije i mogućnosti, da se otkriju njene bitne ograničenosti i njena bitna otvorenost budućnosti.

Ponekad se misli da je kritika sama sebi svrha i da ona može da se odvoji od ostalih ljudskih djelatnosti. No kritika radi kritike, ukoliko je uopće moguća, nije doista ljudska kritika. Kritika je djelatnost koja je nužno usmjerena na revolucionarno djelo, na stvaralačku praksu, na slobodni ljudski čin kojim čovjek stvara samoga sebe i svoj svijet. Ali kritika nije samo čista teorijska pretpostavka praktične djelatnosti. Ona je i sama oblik stvaralačkog djela, sastavni dio kompleksne ljudske prakse. Ako kritika ne smije i ne može ostati kod same sebe, ako je ona jedan od aspekata revolucionarnog mijenjanja svijeta, to ne znači da je ona dužna ne samo da bitno osvijetli svoj predmet i pruži platformu za njegovo mijenjanje nego i da predloži takozvane »konkretne mjere«. Svatko bi se smijao književnom kritičaru koji bi dao pjesniku konkretne prijedloge kako da svoje stihove izmijeni na bolje. Pa ipak, tu i tamo može se susresti shvaćanje da kritika društvenih pojava nije dobra (konstruktivna, pozitivna, zdrava itd.) ako ne završava sa sasvim konkretnim prijedlogom, recimo, za nove zakonske propise. Da ne budu nesporednosti, naglašavam: kritika svakako teži ka mijenjanju svijeta i pokazuje smjer ili pravac mijenjanja. Ali bilo bi pogrešno misliti da bitna kritika u bilo kojoj sferi mora da svrši u nekim konkretnim prijedlozima.

2

Nakon općih napomena o kritici, možemo prijeći na kritiku u socijalizmu. Prije svega, treba podsjetiti da termin ili riječ »socijalizam« ima vrlo mnogo raznih značenja. U ovom radu pod socijalizmom mislim jedan određeni društveni poredak i određeni društveni pokret koji se zalaže za ostvarenje takvog poretka. Društveni poredak o kojem je riječ nije socijalizam u onom tradicionalnom, u staljinizmu ozakonjenom (premda ne samo staljinističkom) smislu, prema kojem je socijalizam

samo niža faza komunizma, nego u onom širem smislu u kojem je socijalizam, kao i komunizam, humanističko, doista ljudsko društvo koje nastaje kao negacija kapitalizma i nehuma-noga klasnog društva uopće.

U socijalizmu, kao i u svim dosadašnjim društvima, čovjek može biti čovjek samo ukoliko je kritičko i samokritičko biće. Ali ne samo da čovjek u socijalizmu, kao i u svim ostalim društvima, može i treba da bude kritičko i samokritičko biće, nego on to može i treba da bude više nego u bilo kojem dosadašnjem društvu. To je moguće zato što je socijalizam za razliku od svih dosadašnjih društava u biti (pa prema tome to može i treba da postaje sve više i faktično) samokritičko društvo. Sva dosadašnja društva bila su rascijepljena na klase i slojeve s bitno suprotnim interesima. Predstavnici vladajućih, eksploatatorskih klasa redovno su se zalagali za održanje postojećeg poretka, dok su se potlačeni i eksploatirani nemoćno mirili s njim, tek povremeno poduzimajući najčešće nerealne pokušaje njegova revolucionarnog mijenjanja. Tako društvo kao društvo nije moglo zauzeti samokritički stav prema sebi, bar ne u smislu bitne samokritike. Ono je moglo biti samokritičko samo u smislu parcijalnog ispravljanja nekih pojedinosti, aspekata, strana, u okviru bitnih odlika postojećeg društva.

Proletarijat je prva eksploatirana klasa u historiji koja je mogla postati nosilac revolucionarnog rušenja postojećeg poretka i izgradnje jednog novog, višeg društva, u kojem će biti negiran i on sam kao klasa. Socijalističko društvo, upravo zbog toga što u njemu nema ni eksploatatorskih ni eksploatiranih klasa, može i treba da bude zajednica slobodnih ličnosti, dakle, bitno samokritičko društvo koje zajedničkom djelatnošću svih svojih članova ne sagledava i uklanja samo pojedine ne-bitne nedostatke, nego može da revolucionarno mijenja sve ono što je preživjelo i treba da ustupi mjesto nečem višem i boljem. Upravo zato što je socijalističko društvo takvo, ono ne treba da izvana poklanja ili omogućuje pravo na kritiku i samokritiku svojim članovima, nego slobodne ličnosti socijalističkog društva mogu i treba da same izbore i ostvare znatno radikalniji i konsekventniji kritički odnos prema samima sebi i prema društvu kao cjelini nego što ga je imao bilo tko u bilo kojem ranijem društvu.

Ponekad se postavlja pitanje tko sve smije, može i treba da bude subjekt kritike u socijalizmu. Mislim da već iz onog što je dosad rečeno proizlazi da kritičar u socijalizmu i smije, i može, i treba da bude svaki graditelj socijalizma i da nema nikoga tko bi smio, mogao ili trebao biti lišen prava da kriti-

zira, kao što nema nikoga tko bi trebao ili smio da ometa druge u vršenju prava na kritiku.

Drugo je pitanje ima li svatko jednake mogućnosti ili pretpostavke za kritiku. Bilo bi svakako pogrešno tvrditi da je svaki pojedinac jednako sposoban za svaku vrstu kritike i za kritiku uopće. Kompleksne pojave može svakako dublje i uspješnije kritizirati netko tko posjeduje više znanja, sposobnosti i smionosti. Bilo bi smiješno poricati postojeću faktičnu nejednakost među ljudima u sklonostima, razvojnim mogućnostima i dostignutom intelektualnom nivou. Ali bilo bi pogrešno misliti da pravo na kritiku treba raspodijeliti među ljude u proporciji s njihovim teorijskim znanjima i sposobnostima, tako da bi onaj tko posjeduje veće pretpostavke za dublju, dosljedniju i radikalniju kritiku, imao ujedno i veće pravo na kritiku. Iz većih pretpostavki za kritiku proistječe veća odgovornost, ali iz te veće odgovornosti ne proistječu veća prava. Oni koji više znaju i umiju, imaju i veću dužnost da se bore za svoje poglede, ali za prihvaćanje svojih pogleda treba da se svi izbore na isti način: putem ravnopravne razmjene mišljenja i kroz demokratske oblike odlučivanja.

Premda je sve to uglavnom više-manje jasno i premda, koliko mi je poznato, nitko kod nas nije tvrdio ništa suprotno, tu i tamo su se u posljednje vrijeme mogli čuti glasovi kao da neki društveni slojevi ili profesije kod nas prisvajaju sebi veće pravo na kritiku ili čak potpuno monopoliziraju kritiku. Tu i tamo moglo se na primjer čuti da naši filozofi, ili čak i uže — časopis *Praxis* i njegova redakcija, prisvajaju sebi izuzetno pravo, pa čak i monopol da budu jedini kritičari. U vezi s tim podsjetio bih da u uvodniku prvog broja časopisa *Praxis*¹ piše među ostalim i slijedeće: »Mislimo da nitko nema monopol ni izuzetno pravo na bilo koju vrstu ili područje kritike. Nema nijednog općeg ni specijalnog pitanja koje bi bilo samo unutrašnje pitanje ove ili one društvene grupe, organizacije ili pojedinca«. I dalje: »Ako naš časopis ‚prisvaja‘ pravo na kritiku koja nije ograničena ničim izuzev prirode kritizirane stvari, to ne znači da za sebe tražimo privilegirani položaj. Smatramo da ‚privilegij‘ slobodne kritike treba da bude opći.« Također: »Ako sve može da bude predmet kritike, od toga ne smije biti izuzet ni časopis *Praxis*.«

Kad se ovako citiraju tekstovi, gdje se naši filozofi dosljedno zalažu za to da kritika bude »opći privilegij«, što znači da

1. »Čemu *Praxis*?«, »*Praxis*«, Jugoslavensko izdanje, br. 1/1964, str. 3—6.

nitko ne bude privilegiran, a pogotovu da nitko nema monopol kritike, onda se ponekad može čuti zanimljiv prigovor. Kaže se da oni koji ovako teorijski proklamiraju pravo na kritiku, zapravo praktički prisvajaju monopol, ili, u najmanju ruku, privilegije. U ovom prigovoru »ima nešto«, pitanje je samo šta. Tačno je da ljudi (pojedinci, društvene grupe, slojevi itd.) mogu biti neiskreni, pa mogu izjavljivati jedno, a raditi drugo. Moguće je, na primjer, da se netko upiše u anti-alkoholičarsko društvo, a da kod kuće redovno pije vino. Da bi se to ostvarilo, potrebna je jedna određena pretpostavka, naime, treba imati novac za vino, što svakako nije mnogo. Moguće je, također, da netko u principu osuđuje posjedovanje i upotrebu automobila, a da ipak nabavi automobil, drži ga u garaži i vozi se njime. Za takvu nekonzistentnost potrebna je jedna pretpostavka koja je već malo teža i kompliciranija, treba kupiti auto i moći ga održavati. Isto je tako moguće da netko proklamira pravo kritike za svakog, a da u stvari sâm sačuva monopol za sebe, onemogućavajući svakoga drugoga da kritizira. Međutim, i tu treba da budu ispunjene neke pretpostavke. Takva neiskrenost ponašanja moguća je samo za nekoga tko doista ima moć da svima drugima onemogući iznošenje slobodne kritike. Ali, nije li malo pretjerano tvrditi da naši filozofi takvu vlast posjeduju?

3

Ne pita se samo tko može biti subjekt kritike, pita se također tko ili što može da bude predmet kritike. U spomenutom uvodniku časopisa *Praxis* rečeno je da filozofija treba da bude »misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja«. Kao mogući predmet kritike ovdje je označeno *sve postojeće*. U vezi s tim čuo se prigovor da je to »negativan« ili »negatorski« program, da je to program sveopće destrukcije u kojemu nema ničega pozitivnog. Također je primijećeno da je princip nepoštedne kritike svega postojećeg nekad možda bio progresivan i revolucionaran, ali da on ne vrijedi za nas danas i da njegovo proklamiranje u našim uvjetima ima čak antisocijalistički i nemarksistički karakter.

Ovakve i slične primjedbe mogu u prvi mah zazvučati uvjerljivo. Naše postojeće društvo u osnovi je socijalističko; ne znači li pozivanje na nepoštednu kritiku svega postojećeg poziv na borbu protiv jugoslavenskog socijalizma? Naše socijalističko društvo ima svoje »nedostatke« i ti nedostaci mogu se uklanjati samo uz pomoć odgovorajuće kritike; no ne znači li apstraktno pozivanje na nepoštednu kritiku *svega postojećega*

odvraćanje pažnje od onih konkretnih negativnosti na koje bi se kritika morala usmjeriti? Karl Marx doista je proklamirao potrebu »bezobzirne kritike svega postojećega«; no nije li on to učinio u određenoj historijskoj situaciji, u reakcionarnoj polufeudalnoj Njemačkoj 1843. godine? Ne znači li to da, po Marxu, princip bezobzirne kritike svega postojećeg vrijedi samo za klasno društvo, štoviše samo za zaostalu Njemačku četrdesetih godina prošlog stoljeća? Nije li nemarksistički pridavati univerzalno značenje tom principu i primjenjivati ga na naše jugoslavensko socijalističko društvo danas, 1965. godine?

Kad je riječ o Marxu i o marksizmu, treba prije svega spomenuti da se princip nepoštedne kritike svega postojećega, s malim varijacijama u načinu izražavanja, može naći na mnogo mjesta u Marxovim radovima i da nije Marx jedini koji je taj princip formulirao i zastupao. Možemo ga naći u djelima Engelsa, Lenjina i drugih istaknutih marksista. Kad bi to bilo potrebno, mogli bismo prikupiti i analizirati takve tekstove. No nije teško shvatiti da principi koje neki teoretičar proklamira jedne određene godine, ne moraju nužno vrijediti samo za tu godinu; a ne bi bilo teško pokazati da princip kritike svega postojećega Marx doista ne proklamira samo za određenu godinu i da ga ni vremenski ni prostorno-geografski nikako ne ograničava. Trebalo bi samo citirati i analizirati. Ali mislim da to bar u ovom slučaju nije potrebno.

Ako se ima u vidu onaj pojam kritike koji je naprijed ukratko ekspliciran, pojam prema kojem kritizirati ne znači jednostavno reći »ne« ili odbaciti, nego prodrijeti do biti pojave, otkriti i njene bitne ograničenosti i njene pozitivne razvojne mogućnosti, onda je očigledno da nepoštedna kritika svega postojećeg ne znači jednostavno osuđivanje, odbacivanje ili rušenje svega što postoji. Prema tome ni zahtjev za nepoštednom kritikom svega postojećeg u našim uvjetima ne znači pozivanje na borbu protiv jugoslavenskog socijalizma. Kad se proklamira nepoštedna kritika *svega postojećeg*, to znači da nema *ničega* što bi smjelo ili moglo ostati izvan domašaja kritike, da nema ničega što bi moralo ili trebalo biti izuzeto od kritičkog ispitivanja. Kakav će biti rezultat kritičkog ispitivanja, šta će se pokazati kao ono neodrživo, što treba neposredno negirati, a što kao ono pozitivno što treba održati i dalje razvijati, to ne može nitko unaprijed propisati ni predskazati. Prema tome nepoštedna kritika svega postojećeg ne znači nihilističko odbacivanje svega što jest nego, naprotiv, napor da se što dublje i svestranije sagledaju sve razvojne mogućnosti faktično bivstvujućeg. Nije li takav napor potreban i socijalističkom dru-

štvu? I ne bi li on baš u socijalizmu mogao biti radikalniji, intenzivniji i uspješniji nego bilo kad ranije?

Poneki pristalica relativizma, umjerenosti i opreza u kritici možda će se i složiti da princip nepoštedne kritike svega postojećeg ima općenito važenje, ali će odmah dodati da treba razlikovati generalnu općenitost (koja dopušta izuzetke) od univerzalne (koja ih ne dopušta) te će tvrditi da princip nepoštedne kritike svega postojećeg može vrijediti samo generalno, dakle uz izuzetke (koji, navodno, potvrđuju pravilo).

Predmet kritike u socijalizmu može u principu biti sve postojeće — reći će oprezan kritičar — ali od kritike treba da bude pošteđena sfera politike. Zbivanja u toj sferi toliko su značajna, odlučna za sudbinu socijalizma, da u njoj ne bi trebalo stvarati nered i pomutnju unoseći i u nju kritiku i samokritiku. No ako su zbivanja u toj »sferi« doista tako sudbonosna — mogao bi glasiti odgovor — ne bi li baš u toj sferi trebalo najintenzivnije razvijati kritiku i samokritiku kao najsigurnije sredstvo za otkrivanje slabosti i pogrešaka i za osvjetljavanje putova daljnjeg napretka?

Neka i na području politike bude kritike, koncedirat će oprezni kritičar, ali od kritike treba izuzeti one čiji je položaj najdelikatniji i najodgovorniji, naime partijska i državna rukovodstva, odnosno rukovodioci. U najmanju ruku ne bi trebalo *javnom* kritikom rušiti ugled onih koji rukovode socijalističkom izgradnjom. No nije li — moglo bi se ponovo odgovoriti — upravo onima koji su na najdelikatnijim i najodgovornijim položajima potrebno i najviše kritičnosti i samokritičnosti? I ne bi li javna kritika pridonosila njihovom ugledu šteteći mu samo onda kada kritizirani taj ugled narušavaju svojim vlastitim činima?

Kada ističem da izvan domašaja kritike ne treba da ostanu ni najviša državna i partijska rukovodstva, ne želim tvrditi da su najviši rukovodioci oni koji kritiku najviše izbjegavaju. Može se naprotiv tvrditi da su istinski revolucionari uvijek najviše stimulirali kritički stav prema rukovodstvima kojima pripadaju i prema samima sebi, dok su samo pseudorevolucionari, degenerirani revolucionari i njihove ulizice razvijali teorije o nepogrešivosti i neprikosnovenosti mudrih rukovodstava.

Kao ilustraciju za ovo navodim da je Lenjin svojevremeno u koncept pisma CK redakciji časopisa »Iskra« umetnuo slijedeće: »Po mišljenju CK prijeko je potrebno prepustiti svim članovima partije što veću slobodu kritike centara i napada na

centre: u takvim napadima CK ne vidi ništa strašno, ako oni nisu praćeni bojkotom, napuštanjem pozitivnog rada i uskraćivanjem novčanih sredstava. Centralni komitet izjavljuje i sada da bi on izdao kritiku uperenu protiv njega, jer u slobodnoj razmjeni mišljenja vidi garanciju protiv mogućih pogrešaka centra.«²

U jednoj drugoj prilici, tačno šesnaest dana nakon Oktobarske revolucije, Lenjin je u Svesaveznom Centralnom Izvršnom Komitetu rekao između ostalog: »Drug Čudnovski govorio je ovdje o tome da je on ‚dopustio sebi‘ da podvrgne oštroj kritici postupke komesara. Ovdje ne može biti ni govora o tome može li se ili ne može dopustiti sebi oštra kritika. Ta kritika čini dužnost revolucionara, a narodni komesari ne smatraju sebe nepogrešivima.«³

Nije potrebno posebno isticati da ove Lenjinove izjave navodim kao primjer njegova kritičkog i samokritičkog stava, a ne kao neki dokazni materijal za naprijed obrazloženu tezu.

Ima »marksista« koji se slažu da nijedan forum ni pojedinac ne treba da bude izuzet od kritike, ali misle da bi od kritike trebalo izuzeti neke osnovne principe socijalizma i marksizma, kao i neke osnovne posebne principe našeg jugoslavenskog socijalizma. U onim sporednim principima i tezama, kažu takvi marksisti, može biti i ponečeg što zaslužuje kritiku, no osnovni principi marksizma i socijalizma već su toliko provjereni i utvrđeni da je njihovo dalje kritičko ispitivanje suvišno i čak štetno, te se njime mogu baviti još samo neprijatelji marksizma.

Takve »marksiste« treba prije svega podsjetiti da se u jednom živom učenju kao što je marksizam ne mogu strogo odvojiti »osnovni« principi od onih »sporednih«, i da nigdje ne postoji općeprihvaćen »spisak« osnovnih principa. Dosad najzamašniji poduhvat da se takav spisak napravi, onaj staljinistički, pretrpio je totalan krah jer su se neki od principa koje je staljinizam proglasio nepokolebljivim pokazali ne samo »sporedni«, nego čak i direktno nemarksistički i nesocijalistički. Možemo li mi danas biti sigurni da su baš svi principi koje mi smatramo provjerenim doista neoborivi? Nije li kritički stav prema svim našim principima i uvjerenjima najsigurnije sredstvo da se otkriju i isprave naše vlastite pogreške i zablude? I nije li to ujedno najsigurniji put da se zaštiti i obrani ono što

2. V. I. Lenjin: *Izabrana pisma*, Kultura, Zagreb 1956. str. 135—136.

3. V. I. Lenjin: *Sočinenija*, 4. izd., tom 26. str. 283.

je doista osnovno i osnovano u socijalizmu i u marksizmu? Jer ako je neki princip doista čvrsto zasnovan, onda će nam baš kritička analiza najuvjerljivije pokazati njegovu čvrstoću i zasnovanost, sredstva za ukidanje zapreka koje mu stoje na putu i načine njegove još konsekventnije i uspješnije realizacije.

Na pitanje kod koga i zbog čega dijalektika izaziva strah i srdžbu, odgovorio je Marx jasno u predgovoru *Kapitalu*: »U svom racionalnom obliku ona izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti, jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani; jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna.«⁴

Pokušavajući pred petnaest godina (1950) da odgovorim na pitanje zašto su Staljin i njegovi sljedbenici odbacili dijalektički zakon negacije negacije, rezimirao sam svoj odgovor parafrazom citiranog odlomka iz Marxova predgovora *Kapitalu*: »Ne izaziva li možda zakon negacije negacije »ljutnju i užasavanje« kod birokratske kaste gdje god ona postoji upravo zato što on u »pozitivno razumijevanje« njenog privilegiranog položaja unosi i »razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti?«⁵

Ostavljajući po strani pitanje da li je birokracija kasta, stalež ili nešto treće, citirani bih odgovor mogao potpisati i danas. A u skladu s tim odgovorom mogao bih reći da princip nepoštedne kritike svega postojećeg nije nikakva opasnost ni za radne ljude bilo koje zemlje, ni za socijalistički sistem samoupravljanja. Ali on s pravom izaziva »ljutnju i užasavanje« kod onih koji se bore za održavanje birokratskih privilegija, jer u pozitivno razumijevanje tih privilegija unosi i razumijevanje njihove nužne propasti.

4

Ako u socijalizmu svaki čovjek može i treba da bude kritičar i ako sve ljudsko može i treba da bude kritizirano, to nipošto ne znači da je u socijalizmu svaka kritika nužno »dobra« (istinita, adekvatna, tačna, osnovana). Nije ni u socijalizmu sve savršeno. Prema tome, ako govorim o mogućnosti i potrebi sveopće slobodne kritike i samokritike u socijalizmu, to ne znači da poričem mogućnost »loše«, neadekvatne i promašene kritike.

4. *Kapital*, I tom, Kultura 1947, latinicom, str. LXIII—LXIV.

5. *Socijalistički front*, god. III, br. 4, septembar 1950, str. 70.

U uvodniku časopisa *Praxis* o tome se govori vrlo jasno: »Ne želimo reći da svaki plod slobodne kritike mora biti dobar«. No u uvodniku se također s pravom, Marxovim riječima, upozorava da mogućnost loše kritike ne govori protiv slobode kritike: »Slobodna štampa ostaje dobra čak i ako proizvodi loše proizvode, jer su ti proizvodi apostati od prirode slobodne štampe. Kastrat ostaje loš čovjek čak i ako ima lijep glas.«

Ako svaki plod slobodne kritike ne mora biti dobar, kako se može postići da kritika u većoj mjeri proizvodi dobre plodove, na koji se način mogu izbjeći ili ukloniti njeni nedostaci? Ako sve može da bude predmet kritike, onda i svaka kritika može biti predmet antikritike. Nedostaci kritike mogu se najadekvatnije ukloniti — kritikom. Kritika je djelatnost koja može korigirati sama sebe. To ne znači da je teorijska kritička djelatnost nezavisna od svih drugih djelatnosti i sama sebi dovoljna. Niti je kritika samo svrha niti je ona samo sredstvo za praksu kao nešto od kritike bitno različito. Kritika je i sama jedan od oblika čovjekove praktične djelatnosti tijesno povezana sa svim ostalima. Kritika može biti velika moć, ali oružje kritike ne može zamijeniti kritiku oružja. No isto tako ni kritika oružjem ne može zamijeniti kritiku bez oružja.

Neki misle da ne bi trebalo najprije kritizirati, a zatim naknadno ispravljati kritiku, nego bi se trebalo unaprijed pobrinuti i osigurati da kritika uspije. Trebalo bi, kažu, da kritika poštuje neke pozitivne savjete ili propise koji će je zaštititi da ne skrene s pravog puta i omogućiti joj da postigne svoj cilj.

Nije mi poznato da je Marx negdje u tom smislu formulirao zahtjeve za kritiku. Ukoliko Marx postavlja neke zahtjeve za kritiku, to nisu zahtjevi za poštivanjem vanjskih, prirodni kritike stranih okvira, već naprotiv zahtjevi za dosljednošću kritike samoj sebi. Kada se zalaže za bezobzirnu kritiku svega postojećeg, Marx objašnjava da misli na bezobzirnu kritiku u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata kao ni sukoba s postojećim silama. Nije teško vidjeti da »bezobzirnost« u ovom smislu proistječe iz biti kritike. Jer kakva bi to bila kritika koja bi sebi unaprijed zabranila neke rezultate ili bi bila spremna da ih se odrekne kako bi izbjegla sukob s postojećim silama?

Nasuprot ovakvom Marxovom shvaćanju tu i tamo se čak i kod marksista mogu sresti izvjesni zahtjevi za kritiku koji ne proistječu iz njene prirode nego predstavljaju pokušaj da se kritika spolja obuzda i ograniči. Tako se insistira da kritika mora

biti konstruktivna, dobronamjerna, skromna, ozbiljna, dostojanstvena itsl. Treba li kritika doista da kao svoj vrhovni zakon prihvati ovakve i slične zahtjeve?

Ne smatram da kritika treba da bude »nekonstruktivna« ili čak direktno »destruktivna«. Ali mislim da je distinkcija između konstruktivne i nekonstruktivne (odnosno destruktivne) kritike dubiozna, a da je parola radikalne ali konstruktivne kritike više humoristička nego marksistička. Ništa se ne može konstruirati ako se nešto ne destruiira, pa je svaka kritika ujedno konstruktivna i destruktivna. Moglo bi se doduše reći da bi konstrukcija i destrukcija trebalo da budu prisutne u kritici u određenim proporcijama, s tim što bi za razne vrste slučajeva mogle vrijediti i različite proporcije (u nekim slučajevima potrebno je više konstrukcije, a u nekim više destrukcije). Ali na to se može odgovoriti da je traganje za poželjnim proporcijama konstrukcije i destrukcije promašeno, kao što je promašeno i već izvršenu kritiku cijniti po tome koliko je u njoj takav navodno poželjan omjer ostvaren. Jer bitno je pitanje koliko je kritika istinita ili neistinita, adekvatna ili neadekvatna, opravdana ili neopravdana, koliko ona doista pogađa ili ne pogađa pojavu koju kritizira. To je u najmanju ruku ono bitno pitanje koje bi trebalo da zanima marksiste. Jer ako netko inače želi da se zabavlja vaganjem proporcija konstrukcije i destrukcije, to je stvar njegova ličnog ukusa i slobodnog vremena.

Distinkcija između dobre i loše namjere, a prema tome i distinkcija između dobronamjerne i zlonamjerne kritike, vrlo je realna. Neprilika je samo u tome što su namjere ponekad duboko sakrivene u srcu namjernika, pa pokušaj da se prodre do njih ne može stići dalje od nesigurnih nagađanja. No kad bismo čak i pretpostavili da s više sigurnosti možemo suditi o namjerama kritičara, pitanje je koliko je kvalitet namjere relevantan i odlučan za prosuđivanje objektivne vrijednosti kritike. Dobronamjernost u odnosima među ljudima (pa i u kritičkom odnošenju prema drugima) treba svakako njegovati. Ali navodne dobre namjere i suviše su često služile kao izgovor za najlošije čine kao što je i navodna zlonamjernost nerijetko služila kao izgovor za onemogućivanje opravdane progresivne i revolucionarne kritike. Zato ne poričući mogućnost ni potrebu prosuđivanja namjera, ne možemo prihvatiti da se dobronamjernost proklamira kao odlučni kriterij za prosuđivanje vrijednosti kritike.

U pruskom uputstvu za cenzuru, donijetom 1841. godine, dopuštena je kritika vlade i zakona, ali uz nužnu pretpostavku da tendencija ne bude »mržaljiva i zlonamjerna« nego »dobronamjerna«. U skladu s tim cenzori se u istom uputstvu upozoravaju da naročitu pažnju obraćaju na formu i ton jezika štampanih spisa, jer će po tome najpouzdanije raspoznati one zlonamjerne. Po Marxovu mišljenju pisac je na taj način izložen najstrašnijem terorizmu, jurisdikciji sumnje. »Zakoni koji svojim glavnim kriterijem ne čine radnju kao takvu nego pomišljaj djelatnika, samo su pozitivne sankcije bezakonja. Bolje kao onaj ruski car dati da službeni kozaci svakome ostrigu bradu, nego da se mišljenje s kojim nosim bradu učini kriterijem striženja. — Samo ukoliko se ispoljavam, ukoliko stupam u sferu zbilje, utoliko stupam u sferu zakonodavca. Za zakon ja uopće ne postojim, nisam njegov objekt, osim u mom činu... Ali zakon tendencije ne kažnjava samo ono što činim, nego i ono što izvan čina mislim. To je dakle uvreda časti građana, veksirni zakon protiv moje egzistencije.«⁶

Marx dakle smatra da sud ima pravo da sudi samo djela, a ne i namjere. Mislim da ovo što Marx govori za sud u smislu pravne ustanove vrijedi i za sud u smislu javne kritike. Svaka javna djelatnost može i treba da bude predmet javnog kritičkog procjenjivanja, a neispoljene privatne namjere mogu biti samo predmet pretpostavljanja i nagađanja.

Dosta često čuje se i zahtjev da kritika mora biti skromna, pa se navodna neskromnost kritike uzima kao dokaz njene neistinitosti. Skromnost je svakako značajna vrlina, pa je poželjno da ni kritičar ne bude neskroman. Ali ako se zahtjev za skromnošću suprotstavlja ili pretpostavlja zahtjevu za nepoštednim otkrivanjem istine, onda ta skromnost postaje samo drugi naziv za oportunističku nekritičnost.

Zahtjev za skromnošću također je svojevremeno formuliran u pruskoj instrukciji za cenzuru. Tamo je naime rečeno da cenzura ne smije sprečavati »ozbiljno i skromno istraživanje istine«. Marx je u vezi s tim upozorio prije svega da oba ova određenja (ozbiljnost i skromnost) upućuju ne na sadržaj istraživanja nego na nešto što leži izvan njegova sadržaja. One unaprijed odvrćaju istraživanje od istine i usmjeravaju njegovu pažnju na nešto treće. No bude li istraživanje stalno usmjeravalo svoje oči na to treće, neće li ono izgubiti iz vida istinu? »Nije li prva dužnost istraživača istine da ide direktno na istinu ne gledajući ni lijevo ni desno. Neću li zaboraviti da kažem

6. K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1957, Band I, S. 14.

stvar, kad još manje smijem zaboraviti da je kažem u propisanoj formi? — Istina je isto tako malo skromna kao i svjetlost, a i prema kome bi trebalo da bude skromna? Prema sebi samoj? Verum index sui et falsi. Dakle *prema neistini*? — Ako je skromnost karakter istraživanja, to je ona prije znak straha pred istinom nego pred neistinom... Samo je odrpanac skroman, kaže Goethe, i takvim odrpancem želite napraviti duh?»⁷

Najzad, često se i kod nas javlja zahtjev da kritika bude ozbiljna. Sve se može kritizirati, kažu pristalice ozbiljne kritike, samo kritika ne smije biti podsmješljiva, zajedljiva, ironična. Ni ovaj zahtjev ne želim osporavati. No ako se ozbiljnost shvaća formalno (kao upotrebljavanje ili neupotrebljavanje određenih riječi i stilskih obrta) i ako se zahtijeva bez obzira na predmet i sadržaj kritike, onda se i ovaj zahtjev izvrće u svoju suprotnost. Mislím, dakle, da u vezi s tim i danas vrijede Marxove riječi: »Ako *ozbiljnost* ne treba da odgovara onoj definiciji Tristrama Shandyja, po kojoj je ona licemjerno ponašanje tijela da se pokriju nedostaci duše, nego treba da znači stvarnu ozbiljnost, onda se sam ukida čitav taj propis. Jer ono smiješno tretiram ozbiljno ako ga tretiram kao smiješno, a najozbiljnija je neskromnost duha da bude skroman prema neskromnosti.«⁸

Razmotreni zahtjevi za kritiku samo su neki od onih koji se često postavljaju. Nije potrebno da razmatramo i sve ostale. Bitno je shvatiti da se kritici ne može unaprijed propisati ni forma ni rezultat. Kritika je dobra ako doista pogađa bit stvari i daje platformu za njeno mijenjanje. No hoće li kritika koja je na to usmjerena doista postići svoj cilj, to ne može nitko unaprijed odlučiti ni predskazati.

7. *Op. cit.*, S. 6.

8. *Op. cit.*, S. 7.

9. Marksizam i etika

1

Odnos između marksizma i etike staro je sporno pitanje, gotovo jednako staro kao i sam marksizam (u doktrinu pretvorena misao Karla Marxa). Način pitanja i glavni odgovori nisu, naravno, bili stalno isti. Pa ipak mogu se utvrditi kontinuirani razvoj i svojevrsno ponavljanje pitanja i odgovora.

Tendencija da se iz Marxove misli oblikuje učenje, pravac ili škola pod imenom »marksizma« manifestirala se već za Marxova života. Svojom poznatom izjavom da nije marksist, Marx se od te tendencije distancirao, doduše samo djelomično, jer je njegova primjedba bila usmjerena više protiv sadržaja shvaćanja koja su se javila pod imenom »marksizma«, nego protiv ideje da se iz njegove misli napravi doktrina. U svakom slučaju, ta se tendencija održala i razvila uz sudjelovanje njegova najboljeg prijatelja i najbližeg suradnika Friedricha Engelsa.

Tako nastali marksizam postao je uskoro službena doktrina međunarodnog radničkog pokreta. Prihvaćen i priznat kao teorijsko ishodište gotovo od svih vodećih teoretičara II internacionale bio je, međutim, na razne načine interpretiran. Vladajuću interpretaciju možda je najjasnije formulisao Karl Kautsky kada je rekao da marksizam »nije filozofija nego empirijska nauka, jedno posebno shvaćanje društva« te da Marx »nije proklamirao nikakvu filozofiju, nego kraj svake filozofije«.¹ Iz te formulacije već slijedi da marksizam nije ni etika.

Premda su gotovo svi teoretičari II internacionale smatrali Marxa »naučenjakom«, u ocjeni Marxove navodne likvidacije filozofije nisu se slagali. Dok su neki s oduševljenjem odobravali navodni »antifilozofski« karakter Marxova učenja, drugi su to smatrali velikom pogreškom koja se može ispraviti samo tako da se praznina što je nastala ispuštanjem filozofije nekako popuni. Tako su nastali razni pokušaji da se Marx filozofski dopuni pomoću Kanta ili pomoću Macha, Avenarius, Darwin, Dietzgena itd. Nadopunjavanje Kantovom etikom pri tom se javilo i održalo kao najjača tendencija.

1. »Der Kampf«, Jg. 2 (1908—1909), S. 452.

Pri tim »nadopunjavanjima« u pravilu se respektirala distinkcija, koju je proveo Kautsky, između socijalističkog pokreta sa socijalističkim idealima koji ga inspiriraju i marksističke nauke ili naučnog socijalizma. Shvaćanje da je marksizam kao objektivna, vrijednosno neutralna nauka koja istražuje zakone društva i povijesti principijelno različit od socijalizma kao etičkog učenja koje poziva na djelovanje vrlo je dobro izrazio Hilferding u predgovoru svom »Financijskom kapitalu«:

»Kako teorija, tako i politika marksizma ostaje slobodna od vrijednosnih sudova. — Stoga je, iako *intra et extra muros* veoma prošireno, ipak pogrešno shvaćanje da se marksizam jednostavno identificira sa socijalizmom. Jer promatran logički, samo kao naučni sistem, dakle apstrahirajući od njegovih historijskih djelovanja, marksizam je samo teorija o zakonima kretanja društva, koje marksističko shvaćanje povijesti općenito formulira, dok ih marksistička ekonomija primjenjuje na epohu robne proizvodnje. Socijalistička konsekvencija je rezultat tendencija koje se razvijaju u društvu robne proizvodnje. Ali shvaćanje ispravnosti marksizma, koje uključuje i shvaćanje nužnosti socijalizma, nije nipošto donošenje vrijednosnih sudova, a isto tako ni uputstvo za praktično ponašanje. Jer jedno je spoznati neku nužnost, a nešto drugo staviti se u službu te nužnosti. Sasvim je moguće da se netko tko je uvjeren u konačnu pobjedu socijalizma ipak stavi u službu njegova pobijanja.«²

Jedini među istaknutim teoretičarima II internacionale, koji se pokušajima filozofskog »dopunjavanja« Marxa energično suprotstavio ne zato što je razradu filozofskih osnova marksizma smatrao nepotrebnom, nego zato što je bio uvjeren da Marx i Engels već imaju vlastitu filozofiju, bio je ruski marksist G. V. Plehanov. To uvjerenje on je prenio na svog učenika, suborca i kasnijeg protivnika, osnivača III internacionale V. I. Lenjina. Upravo Lenjinu i njegovom odlučnom utjecaju u radničkom pokretu njegova vremena treba zahvaliti što je u III internacionali postalo dominantno shvaćanje da marksizam nije ni samo ekonomsko-sociološka nauka, ni samo praktično-političko socijalističko učenje, ni puka kombinacija obojeg, nego također i prije svega *filozofija*.

U svom poznatom članku »Tri izvora i tri sastavna dijela marksizma«, kao i u nekim drugim radovima, Lenjin je zastupao tezu da su njemačka filozofija, engleska politička ekonomija

2. Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Marx-Studien. Hrsg. von M. Adier und R. Hilferding, Dritter Band), Wien 1923, S. X.

i francuski socijalizam tri podjednako značajna izvora marksizma, te da je sam marksizam svojevrsna kombinacija filozofije, političke ekonomije i socijalističke teorije. Zašto upravo ta tri dijela treba da čine marksizam i kakav je njihov međusobni odnos, to Lenjin nije bliže istraživao. Tako nastaje utisak da su ti »dijelovi« spojeni u cjelinu dosta nepromišljeno i više spoljašnje.

S druge strane, ni Lenjin (kao ni njegov učitelj Plehanov) nije posve jednoznačno razjasnio šta bi trebalo shvaćati pod sastavnim dijelom »filozofija«. Kod njega, izgleda, preteže shvaćanje da se marksistička filozofija sastoji od dva glavna dijela: od »dijalektičkog materijalizma«, kombinacije spoznajne teorije i ontologije koja uključuje i elemente kosmologije i naturfilozofije i »historijskog materijalizma«, ekonomistički usmjerene kombinacije filozofije povijesti i socijalne nauke.

To shvaćanje marksističke filozofije dalje su razradili sovjetski filozofi između dva svjetska rata, a u Staljinovom članku »O dijalektičkom i historijskom materijalizmu« ono je u pojednostavnjenoj formi konačno formulirano i kanonizirano.

U tako shvaćenoj marksističkoj filozofiji, koja je bila reducirana na dva spomenuta sastavna dijela, nije bilo mjesta za etiku kao relativno samostalnu filozofsku disciplinu. O nekim problemima etike raspravljalo se samo uzgred, u onom »odjeljku« historijskog materijalizma, koji se bavio proučavanjem »oblika društvene svijesti«. Kao jedan od oblika društvene svijesti proučavao se i moral, pri čemu je gotovo cijeli interes proučavanja bio u tome da se pokaže klasni karakter morala, njegova zavisnost od društvene stvarnosti i njegova promjenljivost u toku društvenog razvoja. Pri tome se ponekad priznivala i aktivna uloga morala u društvenom razvoju, kao i perspektiva prevazilaženja klasnog morala općeljudskim moralom budućeg komunističkog društva. Međutim, dalje od razmatranja odnosa između morala i društva to istraživanje nije nikad stiglo.

»Sužavanje« i »zanemarivanje« etičke problematike u staljinizmu spremni su priznati i suvremeni sovjetski filozofi. To se može vidjeti npr. u VI svesku 1965. godine objavljene »Historije filozofije«, u poglavlju o razvoju marksističke filozofije nakon Lenjina, koje sadrži i jedan odjeljak o problemima etike. Kao i drugi sovjetski historijski pregledi koji prikazuju razvoj nauke i kulture u Sovjetskom Savezu, i ovaj se prikaz razvoja etike kreće u dvosmislenostima, koje u krajnjoj liniji imaju korijen u političkom pragmatizmu te historiografije. S

jedne strane, autori smatraju svojom dužnošću da u što povoljnijem svjetlu prikažu *sadašnje* stanje sovjetskog društva i nauke, pa su u tu svrhu spremni da priznaju (čak i istaknu) slabosti ranijih etapa vlastitog razvoja. (Inače se ne bi moglo govoriti o progresu.) S druge strane, oni bi željeli pokazati nadmoćnost *cijelog* vlastitog razvoja u odnosu na sve tuđe, pa ih to podstiče da visoko ocijene onu istu prošlost koju bi iz prvog razloga željeli umanjiti. S treće strane, potreba da se intelektualci zadrže u potčinjenom odnosu prema vladajućoj birokraciji zahtijeva da se njihov doprinos prikaže kao beznačajan u odnosu na teorijske doprinose birokracije.

Problem se u ovom konkretnom slučaju rješava tako da autori, s jedne strane, pišu o »zaostajanju« teorijske misli u etici za »divovskom praktičnom djelatnošću formiranja novog morala koja se rasplamsala u SSSR-u«,³ a s druge strane tvrde da su i u tom periodu zaostajanja dati vrijedni doprinosi etici. Međutim, kao davaoci takvih doprinosa spominju se većinom političari, pisci i pedagozi, kao npr. M. I. Kalinjin, S. M. Kirov, N. K. Krupskaja, A. V. Lunačarski, M. Makarenko, ljudi koji su se samo povremeno i diletantski, a ne na filozofski-sistematski način, bavili pitanjima morala.

Uprkos ovom ideološkom zamaglivanju autori priznaju da je »u cjelini teorijski rad na području etike zaostajao za životom, za praktičnim procesima formuliranja novog morala kod radnika« (str. 478). A bar dio uzroka za »zaostajanje« opisuje se dosta tačno, (iako svojevrsnom terminologijom): »U godinama kulta ličnosti antihumani, amoralni karakter niza postupaka Staljina i njegove najbliže okoline — kršenje zakonitosti, represije protiv poštenih ljudi pa čak i cijelih naroda, odvajanje od potreba radnika — nanio je veliku štetu djelu komunističkog odgoja radnika. Sve je to kočilo naučnu razradu etičkih problema.« (str. 478)

2

Marksistička kritika staljinizma, koja je počela u Jugoslaviji nakon 1948, a u zemljama istočnog bloka nakon 1955 (no koju su pojedini mislioci prakticirali već i ranije), nije dovela samo do opće obnove Marxova mišljenja, nego i do revizije staljinističkog shvaćanja etike i njenog odnosa prema marksizmu. Pri tome su se međutim ispoljile prilično velike razlike među nedogmatskim marksistima.

3. *Istorija filozofije u šest tomah. Tom VI, Kniga prvaja.* Pod red. M. A. Dynnika, M. P. Iovčuka, B. M. Kedrova, M. B. Mitina. Moskva 1965, str. 471.

Dok su jedni zahtijevali izgradnju etike kao samostalne filozofske discipline, drugi su je proglašavali fundamentom filozofije i marksizma, a treći su, ne osporavajući značaj etičkih problema, osoravali mogućnost etike kao posebnog »područja«. Svaka od tih osnovnih pozicija pojavila se u više varijanti, no nas ovdje ne zanima pregled svih tih varijanti, nego sama stvar: odnos marksizma i etike.

Da bismo prišli bliže problemu, ipak ćemo najprije razmotriti jedan pokušaj zasnivanja marksističke etike, koji je sigurno jedan od najtemeljitijih. Riječ je o pokušaju što ga poduzima poljski filozof Marek Fritzhand u svojoj knjizi »Etička misao mladog Marxa«.⁴ Autor te knjige jedan je od onih filozofa koji su u socijalističkim zemljama više ili manje konsekventno ustali protiv iskrivljavanja marksističke filozofije i ukazali na značenje »mladog Marxa« i na humanistički karakter Marxove misli. To su svakako zasluge koje ne smijemo negirati. Ali humanizam se može shvatiti na razne načine, pa je pitanje kako se on interpretira u ovom slučaju.

Glavna je Fritzhandova teza da »Marxov pogled na svet sadrži određenu normativnu etiku, tj. vlastiti moralni sistem koji on svesno i neposredno izlaže i propagira« (str. 19).

Tvrdeći tako ne samo postojanje normativne etike kod Marxa, nego i njeno postojanje u obliku sistema, Fritzhand primjećuje da riječ »sistem« u ovom kontekstu ne treba shvatiti strogo u smislu logički uređene i raspoređene cjeline. »Etički sistem mladog Marxa, onako kako ga ja shvatam, nije nikakav rigorozan sistem, već je to sistem u jednom mnogo slobodnijem značenju, zbir ocena i normi relativne monolitnosti, relativno homogen zahvaljujući izvesnim opštim principima koji se u njemu javljaju, a koji predstavljaju osnovu izbora njegovih pojedinih elemenata i omogućuju da se u slučaju otkrivanja njihove nepovozivosti izvrši odgovarajuća selekcija.« (str. 52)

Svi osnovni principi normativne etike nemaju, po Fritzhandu, isto temeljno značenje, ali svi imaju svoj posljednji osnov ili korijen u Marxovom shvaćanju »aksiološki poslednje tačke odnošenja« ili »*summum bonum*«-a. Kao *summum bonum* ili kao »najvišu vrednost koja je činila osnovicu njegovog moralnog sistema« Marx je naime uzeo »čovjeka, tj. ljudsko dobro« (str. 53). Drugim riječima, upravo je čovjek za Marxa »najviša vred-

4. Poljski originalni naslov *Mýśl etyczna mlodego Marksa*. Warszawa 1961. Citiramo prema srpskohrvatskom izdanju *Etička misao mladoga Marksa*, preveo S. Nikolić, Nolit, Beograd 1966.

nost, konačni cilj sam po sebi, polazna tačka i koren Marxovog etičkog sistema« (str. 54). Pri tome, naravno, nije mišljen čovjek u dosadašnjoj formi njegove egzistencije, nego čovjek u smislu cilja i zadatka, »u dinamičkom, a ne u statičkom smislu« (str. 54).

Budući da Marx, prema Fritzhandu, promatra čovjeka kao najvišu vrijednost, normativni sadržaj Marxovog osnovnog aksiološkog uvjerenja mogao bi se sažeti u dvije riječi: »Budi čovjek!« Pri tome bi »biti čovjek« u ovom kontekstu značilo isto što i »živeti na način koji je dostojan čoveka, u skladu sa određenim idealom čoveka« (str. 75—76). A glavni sadržaj tog ideala života mogao bi se izraziti pomoću dva glavna principa. Prvi od ovih, nazvan »*principom samorealizacije*« ili »*principom samoostvarenja*«, »ističe pravo svakog čoveka na svestran razvitak svojih snaga i sposobnosti, na potpuno zadovoljavanje svojih potreba i želja«. A ovo pravo, kada i ukoliko to dozvoljavaju okolnosti, istovremeno je i »ljudska obaveza« (str. 76). Kao svoju dopunu princip samorealizacije zahtijeva »*princip podruštvljenja*«. Ovaj drugi osnovni princip »ističe obavezu svakog čoveka da se svojim pravom na samorealizaciju koristi *bez štete po druge ljude*, kako se razvijanjem vlastitih snaga i talenata, i zadovoljavanjem vlastitih potreba i želja, ni u čemu ne bi narušavala prava ostalih ljudi na samoostvarivanje« (str. 79). Drugim riječima, princip podruštvljenja zahtijeva od čovjeka da svoje snage spozna i organizira kao društvene snage, da se za zajedničke ciljeve zalaže solidarno i u bratskoj saradnji (str. 81).

Dva osnovna etička principa nisu jedini opći etički principi koje Fritzhand nalazi kod Marxa. Od izlaganja tih drugih principa, koji uostalom nisu ni jasno formulirani, razgraničeni i sistematizirani, možemo ovdje odustati. Važnije je spomenuti da pored općih etičkih principa s općeljudskim sadržajem Fritzhand nalazi kod Marxa i neke specijalne koji imaju klasni karakter. Među ovima je najvažniji »princip klasne borbe i proletherske revolucije«, drugim riječima »morałni postulat aktivnog angažovanja u klasnoj borbi protiv nečovečnosti kapitalističkog društvenog uređenja, a za ljudski, komunistički društveni poredak« (str. 155).

U odnosu na dva najviša principa Marxove etike, princip klasne borbe i proletherske revolucije »u izvesnom je smislu sekundaran«, ali on zajedno s tim najvišim principima čini u savremenim uslovima jedno nedjeljivo jedinstvo. »Principi samorealizacije i podruštvljenja sami po sebi još ne prekoračuju okvire »apstraktnog humanizma«, a u našoj eposi oni postaju realni

humanizam jedino i isključivo u najtešnjoj vezi sa principom klasne borbe i proleterske revolucije. Međutim, ako oni, otrgnuti od toga principa, ne mogu pretendovati na ime realnog humanizma, onda sam princip borbe klasa i proleterske revolucije, otrgnut od principa samorealizacije i podruštvljenja, ne bi mogao imati pretenzije da bude priznat kao humanistički princip.« (str. 157—158)

Odustajući od daljnjeg izlaganja Marxova etičkog sistema, kako ga vidi Fritzhand, željeli bismo postaviti pitanje, može li se kod Marxa doista naći etički sistem s takvim ili sličnim sadržajem i, ako može, da li je on u skladu s Marxovim osnovnim shvaćanjima. Teorijski tu su mogući različiti odgovori. Moguće je da takav sistem faktično postoji kod Marxa i da je on ujedno u skladu s njegovim osnovnim shvaćanjima. Moguće je također da se on u Marxovu mišljenju faktički javlja, ali da protivuriječi njegovim osnovnim shvaćanjima. Dalje je moguće da ga kod Marxa faktično nema, ali da slijedi kao konsekvencija iz njegovih osnovnih principa (ili ga ovi nekako »zahtijevaju«). Najzad je moguće i to da se on ne može ni naći kod Marxa, ni izvesti iz njegovih osnovnih shvaćanja. Na žalost, izgleda da je posljednja pretpostavka najbliže istini.

Nije li to možda suviše brzoplet sud? Čovjek kao najviša vrijednost, a samoostvarenje, podruštvljenje, klasna borba i proleterska revolucija kao glavne norme djelovanja — nije li to zaista jezgro marksizma?

Marx je doista visoko uzdigao čovjeka. Tako kod njega nalazimo tezu da je čovjek najviše *biće* za čovjeka.⁵ Teza da je čovjek najviša *vrijednost* već je interpretacija koja može biti sporna. Isto tako kod Marxa nalazimo samoostvarenje i podruštvljenje, ali ne kao teze normativne etike, nego kao bitne mogućnosti ljudskog bivstvovanja. Ulogu što je kod Marxa igraju klasna borba i revolucija teško je precijeniti. Pa ipak, ni to nisu samo »etički principi«, nego realne forme ljudskog bivstvovanja, koje se ne mogu razumjeti ni »etički« ni »naučno«, nego prije svega »ontološko-antropološki«.

Prigovor se može učiniti dosta sitničav. Ne znači li to da mi priznajemo »sadržaj« Marxove normativne etike, kako ga pri-

5. »Kritika religije završava učenjem da je čovjek najviše biće za čovjeka, dakle, kategoričkim imperativom da treba srušiti sve odnose u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće...« (K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1957, S. 385; K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, Preveo S. Bošnjak, Kultura, Zagreb 1953, str. 81.)

kazuje Fritzhand, te mu samo odričemo ime »normativna etika«? Takav spor o imenu sigurno ne može imati epohalno značenje! S druge strane, Marx je ipak pravio razliku između normativno-etičkih i deskriptivno-naučnih pojmova i teza.

Upravo posljednju tezu nalazimo kod Fritzhanda. Ali kako je ona zasnovana? Fritzhand tvrdi da Marx svoja moralna uvjerenja »dosta često« izražava direktno, ali da ti otvoreno aksiološki iskazi nisu dovoljni za rekonstruiranje njegove etičke misli. »Iznoseći svoje moralne poglede i uverenja, Marx je — isto kao i Hegel — činio to većinom tako kao da ne govori o vrednostima, nego o faktima. U takvim slučajevima samo nas kontekst može uputiti na to da je tu reč o ocenjivačkom sudu, a ne o verbalno istom opisnom sudu. Tako, na primer, odredba »stvaran« u jednom slučaju figurira kao aksiološki termin, a u drugome kao opisni. Kao opisni termin, na primer, u odnosu na ljude on označava ljude koji stvarno postoje, tj. takve kakvi su oni po svojoj psihofizičkoj i društvenoj konkretnosti. Međutim, kao aksiološki termin, upotrebljen u toj istoj relaciji, označava ljude kakvi oni treba da budu, kakvi odgovaraju Marxovom idealu, iako čak i ne postoje u stvarnosti. Slično je i kad Marx govori o stvarnoj državi ili društvu. U jednom slučaju on misli na faktički postojeću državu ili društvo, a u drugom — na idealnu državu ili društvo kakvi oni treba da budu« (str. 27—28).

Prema Fritzhandu ta se dvosmislenost javlja i kod mnogih drugih termina, kao npr. kod »ljudski«, »opći«, »čovjekova bit« itd. Razlikovanjem dviju spomenutih semantičkih funkcija (»opisne« i »aksiološke«) što ih kod Marxa imaju jedni isti termini, s jedne se strane »onemogućuje brkanje Marxovih teorijskih i etičkih teza, a, s druge strane, blagodareći tom razlikovanju... dobija se mnogo dragocenog materijala za rekonstruisanje Marxovog moralnog sistema« (str. 28).

Kod Fritzhanda, na žalost, ne nalazimo neku bližu uputu kako da se iz konteksta vidi kada jedan termin fungira aksiološki, a kada opisno. Ne nalazimo ni obrazloženje za tezu da kod Marxa treba razlikovati »teorijske« i »etičke« teze. Naprotiv, u jednoj fusnoti nalazimo bojažljivo priznanje da se to razlikovanje ne može pronaći kod Marxa. »Ovde je potrebno istaći da razlikovanje teoretskih i etičkih misli kod Marxa ne pretpostavlja da ih je i sam Marx razlikovao. Ali, bez obzira na to, ispitivač Marxovog stvaralaštva ima puno pravo na ovo diferenciranje, jer je jedna stvar opisivati i objašnjavati, a sasvim druga — ocenjivati i postulirati« (str. 28—29).

Tako se otvoreno priznaje da se to razlikovanje nameće Marxu spolja, jednostavno zato što ga pisac, bez posebnog obrazloženja, pretpostavlja. Drugim riječima, normativna etika otkriva se kod Marxa uz pomoć proizvoljne interpretacije.

Za razliku od Fritzhanda, možemo tvrditi da Marxove »etičke« teze poput onih da je čovjek slobodno i stvaralačko biće i da je on čovjek samo ukoliko svestrano razvija svoje ljudske sposobnosti (»princip samoostvarenja«) i ukoliko solidarno i ravnopravno saraduje s drugim ljudima (»princip podruštvljenja«) u stvari nisu ni *deskriptivni iskazi* koji registriju činjenice, ni *normativni zahtjevi* koji propisuju ideale, nego *bitni sudovi*, koji izriču bitne mogućnosti čovjeka.

»Normativna etika« koju neki otkrivaju kod Marxa plod je neadekvatnog interpretiranja njegove misli. Daleko od toga da bi postojala kod Marxa, ona protivuriječi osnovnim tezama i intencijama njegova mišljenja.

3

U prvom dijelu ovog članka kritizirali smo pokušaj da se etika isključi iz marksizma, a u drugom pokušaj da se izgradi marksistička etika. Nismo li na taj način dospjeli u protivurječnost? Ne bi li ipak trebalo da se odlučimo: *ili* da etiku isključimo iz marksizma *ili* da je priznamo kao jednu od »disciplina« marksističke filozofije? Ima li neka treća mogućnost? Ne bi li možda trebalo da pođemo ne od etike, nego od biti Marxova mišljenja?

Marksizam, ako pod njim mislimo Marxovu misao, a ne njenu kasniju doktrinarnu razradu, nije ni nauka (politička ekonomija, sociologija, politologija), ni politička doktrina, ni kombinacija obojeg. On je prije filozofija. U tome se možemo složiti s Plehanovom i Lenjinom. Međutim, način na koji njih dvojica (i kasnije sovjetski filozofi) određuju marksističku filozofiju i njen odnos prema drugim »dijelovima« marksizma, nije prihvatljiv.

»Filozofija« kako je Marx shvaća nije »dijalektički i historijski materijalizam«. Glavne teze dijalektičkog materijalizma, kako ih je skicirao Lenjin, a konačno formulirao Staljin, ne mogu se spojiti s Marxom. Osnovna »ontološka« teza dijalektičkog materijalizma, teza o primatu prirode u odnosu na duh, materije u odnosu na svijest, jednako kao i osnovna »spoznajnoteorijska« teza dijamata, teza prema kojoj naša spoznaja odražava stvarnost, protivuriječi osnovnoj misli Karla Marxa, misli prakse. »Materijalistička« teza počiva u stvari na dualističkoj

pretpostavci, na priznavanju principijelne podjele svega postojećega na duh i materiju, a to je podjela koju je Marx odlučno odbacivao. Za Marxa je duh bio moguć samo kao ljudski duh, a čovjeka nije promatrao kao kombinaciju materije i duha, nego kao jedinstveno biće prakse. Glavni filozofski problem za Marxa nije bio odnos materije i duha, nego odnos čovjeka prema svijetu. Isto tako teorija odraza koja promatra čovjeka kao pasivnog promatrača objektivno danog, gotovog i od čovjeka nezavisnog svijeta, dolazi u konflikt s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao slobodnog i stvaralačkog bića, koje vlastitim snagama mijenja i stvara sama sebe i svoj svijet. Marxovom shvaćanju čovjeka protivuriječi i glavna teza staljinistički shvaćenog historijskog materijalizma, teza da je čovjek radna životinja ili životinja koja pravi orudja (*a tool-making animal*). Ono što je Marx kritizirao kao oblik čovjekova samootuđenja, u ovom se shvaćanju veliča kao oblik čovjekova autentičnog bivstvovanja.⁶

Međutim, nisu samo glavne teze dijalektičkog i historijskog materijalizma strane Marxovoj izvornoj misli, nego i cijeli dijalektički pristup i problematika. U dijalektičkom materijalizmu, koji je (da se poslužimo tradicionalnom terminologijom) kombinacija ontologije i spoznajne teorije, s elementima filozofije prirode i kosmologije, potpuno je prešućeno cijelo područje filozofske antropologije. To područje ne dolazi do riječi ni u historijskom materijalizmu, koji je smjesa filozofije povijesti, političke ekonomije, sociologije i politike. O čovjeku, koji je bio u centru Marxova interesa, ne saznajemo ništa ni u dijalektičkom ni u historijskom materijalizmu.

Ovaj defekt staljinističke verzije Marxove filozofije dobro je vidio niz marksista, koji su u toku posljednjih dvadesetak godina kritizirali staljinizam i nastojali da obnove marksizam. Neki od ovih pokušali su da razrade »marksističku antropologiju«, a neki su čak tvrdili da se humanistička antropologija poklapa s cjelinom marksističke filozofije. Pokušaji da se razradi »marksistička etika« i da se marksizam prvenstveno ili čak isključivo tumači kao etika samo su daljnje konsekvencije te humanističko-antropološke interpretacije i redukcije marksizma.

Premda je ta humanističko-antropološka (i etička) interpretacija »bliže« pravom Marxu, nego ona ontološka i spoznajnoteo-

6. Bliže o tome u knjizi »Filozofija i marksizam«, Mladost, Zagreb 1965, napose u prilogima »Dijalektički materijalizam i filozofija K. Marxa« te »Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa«.

rijska, ni ona nije primjerena Marxovim glavnim intencijama. Marxova misao vodilja nije bila ni izgradnja filozofije kao apstraktne spoznaje biti bivstvovanja, ni redukcija filozofije na filozofsku antropologiju, nego prije ukidanje apstraktnog suprotstavljanja ontologije i antropologije. Marx nije poricao da filozofija otkriva bit bivstvjućega, ali je smatrao da put ka otkrivanju bitnoga ne vodi ni preko gomilanja »činjenica« posebnih nauka, ni preko apstraktne ontološke spekulacije, nego u prvom redu preko analize onog bivstvjućeg koje predstavlja najviši oblik bivstvovanja te u sebi sjedinjuje i sve druge moduse bivstvovanja. S druge strane, ideja vodilja Marxova mišljenja nije bila ni samo apstraktna sinteza ontologije i antropologije. Po Marxu čovjek nije samo ono što je on faktično u svom otuđenju, nego i ono što on može i treba da postane. Razmatranje čovjeka ostalo bi na pola puta kada ne bi vodilo kritici samootuđenja i otvaranju putova razotuđenja. A analiza otuđenja ne može lebdjeti samo u općenitostima, ignorirajući konkretne historijske oblike, što ih poprimaju otuđenje i ukidanje otuđenja. Naša kritika otuđenja ostala bi nedosljedna i neiskrena, kad bismo samo teorijski proklamirali nadolazeće, odbijajući da se založimo za njegovo ostvarenje. Da bi se ostvarila, filozofija mora da prekorači ne samo granice koje je dijele od drugih područja teorije, nego i granice koje je dijele od »prakse«. Drugim riječima, ona mora postati ne samo misao revolucije, nego *misao-revolucija*.⁷

Čemu je bila potrebna ova skica biti Marxove misli? Nismo li se preko nje udaljili od našeg pitanja, odnosa marksizma i etike? Ili je ona možda ipak relevantna za naš glavni problem?

Iz skiciranog shvaćanja »Marxova marksizma« slijedi prije svega da u okviru marksizma nije moguća etika kao samostalna filozofska disciplina. Time se etika nipošto ne omalovažava u odnosu na druge filozofske »discipline«. Jednako kao ni samostalna etika u marksizmu nije moguća ni samostalna ontologija, spoznajna teorija, antropologija itd. (premda ova razlikovanja mogu biti od koristi u školskoj nastavi). To ne znači da su problemi o kojima se u navedenim disciplinama (i napose u etici) tradicionalno raspravljalo besmisleni (kao što to tvrdi moderni pozitivizam). Naprotiv, tek u toj novoj perspektivi može se adekvatno pristupiti i problemima tradicionalne etike. Tako npr. moralne norme nisu ni nešto nebivstvjuće, ni nešto neproblematično što ne bi zasluživalo nikakvu pažnju. Te norme, koje se mogu nabrojati i sistematizirati i u okviru jed-

7. Up. »Filozofija i socijalizam« te »Filozofija i revolucija« (u ovoj knjizi).

ne »normativne etike«, ne mogu se unutar takve etike adekvatno shvatiti. To ne znači da normativnu etiku treba jednostavno dopuniti »sociološkim istraživanjem« morala, istraživanjem koje bi utvrđivalo socijalno porijeklo ili socijalni ekvivalent moralnih normi. Moralne norme, čak i kada se ne realiziraju, ipak na određeni način bivstvuju, a za rasvjetljavanje teškog pitanja o načinu njihova bivstvovanja potrebno je mobiliziranje cijelog misaonog dobra »ontologije«. Pitanje mogu li se te norme spoznati zahtijeva ono što se tradicionalno zvalo »spoznajnom teorijom«. Jednako kao i spoznaja moral je bitno svojstven čovjeku, pa tako imamo i »antropološki« aspekt problema. Samo ukoliko je povijesno biće, čovjek postavlja moralne norme; tako ne možemo proći ni bez »filozofije povijesti«. A među mnogim drugim aspektima koje bismo ovdje mogli otkriti našli bismo i »estetički«; jer čak ni ono moralno ne može ostati neutralno prema ljepoti!

Svestrano spoznati moralno u njegovoj biti možemo, dakle, samo ako prekoračimo usko etičko stanovište. Znači li to da umjesto dosadašnje usko »normativne« etike treba da stvorimo neku obuhvatniju, u kojoj bi čisto etičkom aspektu pridobili još i ontološki, spoznajnoteorijski, antropološki, povijesno-filozofski, estetski i još mnogi drugi? Smisao etičkih normi promašili bismo ako iza raznovrsnosti njihovih aspekata ne bismo vidjeli njihovu »ontološko-antropološku« bit, ako ih ne bismo pokušali shvatiti kao oblike čovjekovog bivstvovanja. Njihov smisao promašili bismo i tada ako bismo se zadovoljili apstraktnim ontološko-antropološkim utvrđivanjem njihove pripadnosti načinu čovjekova bivstvovanja ne analizirajući samotučeni oblik čovjekova bivstvovanja u kojem se ostvaruju čovjekove životinjsko-neljudske mogućnosti, dok njegove ljudske mogućnosti poprimaju oblik nemoćnih želja i moralnih normi. Ostali bismo na pola puta i tada kada bismo rascjep realnog čovjeka na sferu »fakticiteta« i na sferu »trebanja« samo konstatirali, ne odvažujući se da postavimo pitanje o njegovu prevazilaženju. No odvažiti se na takvo pitanje znači prekoračiti granice etičkog postavljanja pitanja i staviti se na stanovište revolucionarnog mijenjanja postojećega.

Ako na ovaj način argumentiramo protiv mogućnosti marksističke etike, nije riječ samo o pitanju naziva ili klasifikacije. Isto tako ni koncepcija samostalne marksističke etike nije jednostavno rezultat nekih klasifikacionih ideja, nego je konsekvencija određenog shvaćanja o biti moralnih vrijednosti, normi i sudova, shvaćanja koje se zasniva na određenoj koncepciji svijeta i čovjeka. Riječ je o shvaćanju prema kojem moralne vrijednosti, norme i sudovi čine odvojeno područje, nasuprot

kojem postoji drugo, principijelno različito područje empirijski utvrđljivih činjenica i činjeničkih sudova, zakona i spoznaja. Osjeća se da bi ova dva principijelno različita »carstva« trebalo nekako pomiriti, no polazno određenje njihove biti čini takvo pomirenje unaprijed nemogućim. Tako nastaje nerješiv problem za pozitiviste koji polaze od empirijskih nauka, kao i za moraliste koji zagovaraju čistu etiku.

Teškoće koje tu nastaju vidljive su npr. i kod Svetozara Stojanovića, jednog jugoslavenskog mislioca koji kao i Fritzhand pripada među nedogmatske, antistaljinističke marksiste, no koji je u svojoj kritici staljinizma i u zastupanju humanog, demokratskog socijalizma još smioniji, radikalniji i konsekventniji od Fritzhanda. U svom članku »Etički potencijal Marxove misli«⁸ on pokušava da obrazloži »etičku« interpretaciju Marxove filozofije, tj. »mišljenje da Marksova misao sadrži etičke vrednosti koje mogu da posluže kao polazna tačka za marksističku etiku« (str. 142). Nakon što je svestrano analizirao odgovarajuće Marxove tekstove, dolazi on, posve konsekventno, do zaključka da je Marx doduše »izrekao puno značajnih misli o pojedinim etičkim vrednostima«, ali da »ne može da nam pomogne da rešimo problem fundamentalnog etičkog kriterijuma« (str. 158). Međutim budući da sam Stojanović smatra da je pronalaženje fundamentalnog etičkog kriterijuma neophodno za zasnivanje etike i budući da ni on sam ne može pronaći takav kriterij u duhu Marxa, to se ni ovaj pokušaj zasnivanja marksističke normativne etike ne može smatrati uspješnim.

Korijen je ovog neuspjeha u tome što se i on kao i drugi koji su željeli zasnovati marksističku etiku kreće u dualizmu između činjenica i vrijednosti, odnosno između činjeničnih i vrijednosnih sudova. On doduše pokušava da ublaži taj dualizam tvrdeći da Marx nije pravio nepremostivu razliku »između saznajnih i vrednosnih iskaza«. Pa ipak on ne dolazi do hipoteze da bi pored i ispred »saznajnih« i »vrednosnih« iskaza mogli da stoje *bitni* »iskazi«, koji ne izriču ni postojeći fakticitet, ni samo zamišljene ideale, nego bitne mogućnosti ljudskog bivstvovanja. Također ne dolazi na pomisao da su deskriptivni iskazi nauke i normativni iskazi etike možda samo izvedeni i otuđeni oblik onih sudova koji adekvatno pogađaju istinu.

Shvaćanje odnosa između marksizma i etike koje gore zastupam razlikuje se ne samo od Fritzhandovog i Stojanovićevog, nego i od shvaćanja mnogih drugih marksista koji zaslužuju

8. U knjizi »Između ideala i stvarnosti«, Prosveta, Beograd 1969.

puno poštovanje. To ne znači da nitko ne zastupa slično shvaćanje. U najmanju ruku jedno ime tu moram spomenuti, ime Milana Kangrge, čije bi brojne publikacije o pitanjima etike zasluživale veću pažnju.⁹ Mogla bi se, naravno, navesti još neka imena, ali to nije potrebno. Tamo gdje je riječ o istini, jedan jedini argument vrijedi više od hiljade istomišljenika.

9. *Etički problem u djelu Karla Marksa*, Zagreb 1963; *Etika i sloboda*, Zagreb 1966; *Razmišljanja o etici*, Zagreb 1970.

Humanizam i revolucija

1

Marksističku filozofiju staljinisti su shvaćali kao kombinaciju »dijalektičkog materijalizma«, apstraktne filozofske ontologije-gnoseologije i »historijskog materijalizma«, nefilozofskog, ekonomističkog shvaćanja historije. Nijedan od ova dva dijela staljinističke verzije marksističke filozofije nije sadržavao eksplicitnu teoriju čovjeka. Međutim, eksplicitno odbacujući samu mogućnost filozofskog pojma čovjeka, staljinisti su u stvari razradili jedan vulgarni, »ekonomistički« pojam čovjeka, prema kojemu je ovaj u osnovi »životinja koja pravi orudja«, biće čija je cjelokupna djelatnost određena njegovom ekonomskom proizvodnjom.

Niz marksista koji su kritizirali staljinizam u pedesetim godinama i početkom šezdesetih tvrdili su da je to pogrešna interpretacija Marxovih pogleda, da se kod Marxa može naći i drukčije shvaćanje, po kojem čovjek nije ekonomska životinja, nego slobodno, stvaralačko biće prakse, biće koje se doduše može i otuđiti od svojih stvaralačkih mogućnosti, no koje se može i razotuđiti i realizirati svoju pravu ljudsku prirodu. Takvo shvaćanje čovjeka igra, po tom mišljenju, odlučnu ulogu kod Marxa, tako da bi se njegova misao mogla smatrati novim oblikom humanizma. Nisu svi koji su shvatili Marxa kao humanista bili suglasni u svim pojedinostima, ali mnogi su bili skloni da interpretiraju marksizam kao humanističku »ontologiju-anthropologiju« koja se koncentrira na pojam čovjeka kao bića prakse i zahtijeva revolucionarnu promjenu postojećeg društva.

Takva interpretacija marksističke filozofije dala joj je nov život u teoriji i praksi. Ne samo da je ona otvorila nove horizonte za mnoge zanimljive teorijske probleme koje je staljinizam potisnuo ili »zaboravio«, nego je također inspirirala mnoge marksiste u njihovoj praktičnoj borbi protiv staljinizma za doista humani oblik socijalizma. Posve prirodno ona je izazvala žestoke napade iz redova međunarodnog staljinizma. Tako su predstavnici humanističke interpretacije marksizma optuženi da su »revizionisti«, »apstraktni humanisti«, »idealisti«, »buržoaski liberali« i slično. Ove kritike, upućene sa stanovi-

šta krutog dogmatizma, ne mogu se smatrati teorijskom opasnošću za novu koncepciju marksističke filozofije. Međutim, u toku šezdesetih godina humanistička interpretacija marksizma naišla je na kritiku ne samo »s desna« (od staljinističkog dogmatizma) nego i »s lijeva« — od niza marksista koji suprotstavljaju revoluciju i humanizam i tvrde da je marksizam teorija revolucije, a ne humanizam.

Oni koji misle da je »revolucija« (a ne »humanizam«) ključni pojam marksizma tvrde da je svijet u kojem živimo toliko izopačen da bi se mogao »popraviti« samo tako da se razori i zamijeni bitno drukčijim svijetom, drugim riječima onom radikalnom promjenom koju nazivamo »revolucijom«. »Humanizacija« u smislu postepenog poboljšavanja nehumanog svijeta može samo povećavati njegove izgleda da preživi. Stoga je i »humanizam« kao teorija koja propovijeda takvu postepenu »humanizaciju« bitno konzervativna pa čak i reakcionarna ideologija.

Ovakve i slične kritike odbacili su oni koji smatraju da je pojam »humanizma« bitan za marksizam. Braneći svoju vlastitu humanističku interpretaciju Marxa, neki od njih bili su skloni da se odreknu pojma revolucije. A neki su čak tvrdili da je revolucija kao nasilno mijenjanje društvenih odnosa nužno nehumana i ne može služiti kao sredstvo za prijelaz ka novom, višem obliku ljudskog društva. Tako smo sada, izgleda, suočeni s izborom: ili treba da odbacimo humanizam u ime revolucije ili treba da osudimo revoluciju u ime humanizma. Da li je to neizbježna alternativa? Ili je moguća i koncepcija u kojoj ima mjesta i za »humanizam« i za »revoluciju«?

U nizu radova koje sam objavio od početka pedesetih godina pojmovi »humanizma« i »revolucije« igraju oba bitnu ulogu. Shvaćanje da »humanizam« i »revolucija« nisu inkompatibilni, implicitno je sadržano u tim radovima. Međutim, to shvaćanje nije bilo eksplicitno razmotreno i razrađeno. Tako pitanje o odnosu između humanizma i revolucije kako se postavlja za autora ovog članka poprima nužno oblik »samokritičkog« pitanja. Jesmo li bili u pravu upotrebljavajući zajedno pojmove humanizma i revolucije ili je to bila posljedica nedosljednosti i nedostatka kritičkog mišljenja?

2

Pitanje da li je revolucija poželjna zavisi i od pitanja definicije i od činjenica. Ono zavisi od toga kako upotrebljavamo riječ

»revolucija«, ali zavisi i od toga kako vidimo situaciju u suvremenom svijetu.

Riječ »revolucija« upotrebljavala se na velik broj različitih načina. Način na koji bih htio da je upotrebljavam naznačio sam u radu »Filozofija i revolucija (Dvadeset snopova pitanja)«. Pojam revolucija razjašnjen je u spomenutom članku pomoću niza pitanja. To nisu bila čisto neutralna pitanja, pa za one koji ih pročitaju neće predstavljati nikakvu teškoću da vide kakva su tu shvaćanja izražena u naizgled upitnom obliku. Međutim, kako bi se izbjegao svaki nespোরазум, želio bih ukratko navesti u obliku iskaza šta mislim pod »revolucijom«.

Prije svega, ne mislim da bi se izraz »revolucija« trebao upotrebljavati, kako se to ponekad čini, kao drugo ime za nasilnu promjenu osoba ili grupa na vlasti. Ako se pomjerenje vlasti vrši unutar jedne društvene klase, bilo bi adekvatnije da se govori o »puču« ili »prevratu«.

Sigurno sam mnogo bliže onima koji promatraju revoluciju kao prijelaz vlasti od jedne društvene klase drugoj. Ipak, ne može se svaki prijelaz vlasti od jedne klase drugoj smatrati revolucijom. Ako vlast prelazi od progresivne klase regresivnoj, to bi trebalo prije nazvati kontrarevolucijom.

Međutim, oklijevao bih da svedem revoluciju čak i na prijelaz vlasti od regresivne klase progresivnoj. Osvajanje vlasti od strane progresivne klase, ako nije praćeno upotrebom vlasti za mijenjanje društvenog poretka, teško da zaslužuje ime revolucije.

Prijelaz vlasti u ruke progresivne klase praćen »izgradnjom« novog, višeg društvenog poretka mogao bi s više prava polagati pravo na naziv »društvena revolucija«. Međutim, nije ni svaka zamjena nižeg društvenog poretka višim tim samim revolucija; revolucija je samo uspostavljanje kvalitativno drukčijeg društva. Štoviše, čak i »kvalitativna razlika« može imati »stupnjeve«. Drugim riječima, nisu sve revolucije jednako »duboke«, ni jednako »revolucionarne«. Revolucija u najdubljem i najpunijem smislu samo je socijalistička revolucija, koja je usmjerena ne na zamjenu jednog oblika eksploatacije drugim, progresivnijim, nego na ukidanje svake eksploatacije, na prevladavanje svih oblika samootuđenja čovjeka.

Može li se radikalna promjena društva izvršiti samo preobražajem društvenih struktura? Smatram pogrešnim mišljenje da se transformacija društvenih struktura može odvojiti od pro-

mjene čovjeka ili da promjena društvenog poretka može prethoditi promjeni čovjeka, koja bi trebala automatski slijediti za njom. Transformiranje društva i stvaranje novog čovjeka mogući su samo kao dvije tijesno povezane strane istog procesa. Zato je neopravdano rezervirati naziv »revolucija« za samo jedan aspekt jedinstvenog procesa. »Revolucija« bi se trebala upotrijebiti kao ime za radikalnu promjenu i u čovjeku i u društvu, a revolucija u punom smislu samo je socijalistička revolucija koja stvara razotuđeno, doista ljudsko društvo i čovjeka.

Ako prihvatimo gornji pojam revolucije, nastaje pitanje da li je u suvremenom svijetu revolucija još uvijek moguća i poželjna. Ovdje, naravno, ne mogu poduzeti detaljnu analizu suvremenog svijeta, mogu samo ukratko podsjetiti na neke aspekte već izvršenih analiza koji su relevantni za naše pitanje.

Kad bismo mogli tvrditi da je socijalizam u smislu slobodne zajednice slobodnih ljudi realnost, razgovor o revoluciji ne bi imao smisla. Ali nema sumnje da socijalizam u tom smislu ne postoji nigdje. Naprotiv, živimo u vrijeme u kojem se najbrutalnija nehumanost prakticira u svjetskim razmjerima. Kolonijalni ratovi, eksploatacija nerazvijenih zemalja i opresija unutar najrazvijenijih zemalja i suviše su dobro poznati da bi zahtijevali poseban dokaz. Doduše, ima zemalja koje tvrde da su »socijalističke« ili da uspješno »grade socijalizam«, pa kad bi te pretenzije bile opravdane, nekim zemljama trebala bi samo daljnja poboljšanja, na bazi ranijih dostignuća. Na žalost, više nego uvjerljive analize pokazale su da te pretenzije nisu zasnovane. Tako je društvena revolucija još uvijek otvoreno pitanje u svjetskim razmjerima.

Svakako, pitanje o mogućnosti i poželjnosti revolucije moglo bi se postaviti i u jednom drugom smislu, ne u smislu da li revolucija još uvijek ima neko opravdanje u suvremenom svijetu, nego u smislu da li je došlo vrijeme za revoluciju i koje bi bile njene najprikladnije forme.

Ne osporavajući značenje takvih konkretnih pitanja (koja nisu ni jednostavna ni laka), želio bih insistirati da ona ne mogu obesnažiti tezu da je revolucija u principu nužna za suvremeni svijet. Teškoće na tom putu mogu biti vrlo velike, ali one ne mogu promijeniti činjenicu da je revolucionarni preobražaj postojećeg svijeta duboka potreba — ako čovjek hoće da ostane i u punoj mjeri postane čovjek.

Ako prihvatimo gornji pojam revolucije i ako dopustimo nužnost revolucionarne promjene u suvremenom svijetu, šta da mislimo o humanizmu? Treba li da ga nekako pokušamo »spojiti« s revolucionarnošću ili bi trebalo da ga odbacimo u ime revolucije?

Među primjedbama koje bi se mogle staviti humanizmu s revolucionarnog stanovišta mi ćemo ukratko razmotriti samo one koje kažu da je humanizam nespojiv s revolucionarnošću zato što je (a) filozofski nezasanovan i stoga nekritičan, (b) naučno nerazrađen i prema tome apstraktan, (c) antropološki naivan i dakle idealistički, (d) društveno površan, znači oportunistički, (e) taktički pseudoneutralan i pseudo-tolerantan, tj. konzervativan i (f) ideološki širitelj iluzija, pa tako reakcionaran. Naši odgovori na ove primjedbe zamišljeni su ne kao obrana svih postojećih oblika humanizma, nego prije kao pokušaj da se pokažu mogućnosti revolucionarnog, marksističkog humanizma.

a) Jedna zanimljiva primjedba humanizmu, koja se ponekad i praktički susreće, kaže da je on »filozofski nezasanovan« i »nekritički« zato što se koncentrira na pojam čovjeka i ostaje unutar granica filozofske »antropologije« i »psihologije«, ignorirajući velika »metafizička« pitanja o prirodi i modusima bivstvovanja — kao da bi čovjek mogao postojati (i biti shvaćen) izvan svijeta, sam i izdvojen.

Ova primjedba vrijedi za neke oblike humanizma. Ima dosta humanista koje zanima samo čovjek i koji ujedno misle da su veliki metafizički sporovi irelevantni za shvaćanje čovjeka. Međutim, »nekritički«, filozofski zasnovani humanizam nije njegova jedina moguća forma. Ako se humanizam shvaća kao kreativna misao usmjerena na shvaćanje i stvaranje biti čovjeka, nema razloga da on apstinira od onih velikih »metafizičkih« pitanja čije je razjašnjavanje nužan preduslov za razumijevanje čovjeka. Daleko od toga da bi bio osuđen na »agnostički« ili »skeptički« stav prema velikim »ontološkim« pitanjima, humanizam je prirodno »upućen« na njih. I ta prirodna »upućenost« (»Angewiesenheit«, kako bi rekli Nijemci) nije ostala puka mogućnost. U Marxovoj misli humanističke intencije isprepleću se s istraživanjem najdubljih »metafizičkih« pitanja i problema svakodnevnog života.

b) Jedna druga primjedba humanizmu kaže da on ostaje suviše daleko od realnih problema čovjekova života. Čovjek ne

postoji kao čovjek uopće, ni kao jedinstvena Ljudska Priroda. On je kompleksno biće koje posjeduje mnoge različite strane ili aspekte (biološki, ekonomski, politički, umjetnički, naučni, religiozni etc). On je historijsko biće, čija se priroda mijenja od jedne historijske epohe do druge. On je društveno raznoliko biće podijeljeno u društvene klase i druge grupe, koje se jako razlikuju među sobom. A on je također i individualizirano biće, čiji svaki »primjerak« ima neke jedinstvene odlike. Tako samo konkretno naučno istraživanje čovjeka, koje uzima u obzir njegovu kompleksnu i diferenciranu prirodu može pomoći da se izradi adekvatna slika čovjeka i da se promijeni svijet na ljudski način. Drugim riječima, nije nam potrebno apstraktno humanističko cjepidlačenje, nego konkretno naučno istraživanje.

Ta primjedba opet se bazira uglavnom na nerazumijevanju humanizma i na njegovoj identifikaciji s nekim od njegovih nižih oblika. Priznavanje zajedničke ljudske prirode ne znači odbacivanje činjenice da je ljudska priroda kompleksna, niti činjenice da ona može poprimati razne historijske i socijalne forme. Isto tako filozofska, »ontološko-antropološka« analiza ne traži odbacivanje konkretnog naučnog istraživanja raznih aspekata ili oblika čovjekova bivstvovanja. Naprotiv, takva filozofska analiza omogućuje i zahtijeva daljnje »konkretno« istraživanje čovjeka. Drugim riječima, ideja da humanizam treba striktno odvojiti od konkretnog naučnog istraživanja jednako je nezasnovana kao i prividno suprotna ideja da ga treba strogo odvojiti od područja ontologije. Obje ideje zasnovane su na istoj proizvoljnoj pretpostavci da humanizam mora ostati striktno u granicama čiste antropologije.

c) Daljnja primjedba humanizmu ne tiče se njegove materije ni pristupa, nego njegova »sadržaja«. Ona kaže da je humanizam isuviše naivan i optimističan u svojim tezama zato što vidi samo »pozitivnu«, »dobru«, »krijeposnu« stranu u čovjeku, a previđa onu »negativnu«, »lošu« i »grešnu«. Humanisti promatraju čovjeka kao slobodno, stvaralačko biće, koje napreduje ka sve višim oblicima i obogaćuje svoj vlastiti život preobražavajući sebe i ne-ljudski svijet na ljudski način. Međutim, kaže primjedba, čovjek nije samo dobar, drag, ljubazan, krepostan, slobodan i kreativan, on je također negativan, loš, demoniski, nemoralan, opasan i destruktivan. Obje strane jednako su dijelovi ljudske prirode, pa je neopravdano ignorirati onu »negativnu« ili tretirati je kao vanjski i nepotreban dodatak navodno bitnoj »pozitivnoj« strani.

Ma koliko uvjerljivo zvučala ova primjedba o naivnosti, ona je možda i sama naivna. Oni koji kažu da je čovjek u osnovi slobodno i kreativno biće ne žele osporavati da on može biti (i da je doista bio) neslobodan i nekreativan. Nekreativnost i nesloboda su modusi bivstvovanja bića koje je slobodno i kreativno. Drugim riječima, samo biće koje je slobodno i kreativno može također biti neslobodno i nekreativno. Biće koje ne može biti slobodno, ne može biti ni neslobodno. Daleko od toga da bi negirao činjenicu samootuđene egzistencije čovjeka, marksistički humanizam vidi otuđenje kao stalnu mogućnost i »prijetnju«. Kad bi čovjek bio samo »dobar«, i kad on ne bi imao nikakvu »nehumanu« stranu, humanistički zahtjev za radikalnom promjenom čovjeka bio bi lišen smisla.

d) Četvrta primjedba humanizmu usmjerena je ne protiv njegovih teza o prirodi čovjeka, nego protiv njegove analize suvremenog društva i njegovih osnovnih društvenih ciljeva. Ne dopirući do korijena sadašnjih društvenih problema (kaže primjedba), humanisti vide samo male nedostatke u postojećem sistemu i prema tome traže niz malih reformi koje će postepeno »humanizirati« postojeći društveni sistem. Međutim, postojeće društvo nije samo nedovoljno humano, ono je radikalno dehumanizirano i izopačeno. Tako je za njegovu humanizaciju neophodna radikalna, revolucionarna promjena.

Ne treba negirati da su neki humanisti doista bili reformistični i oportunistični. Ali ni to nije nužna posljedica humanizma »kao takvog«. Konsistentni humanist treba da zahtijeva prevladavanje svake nehumanosti, a to se može postići samo kvalitativnom promjenom. Tako, daleko od toga da bi bilo suprotstavljeno zahtjevu za radikalnom revolucionarnom promjenom, humanističko stanovište logično vodi njoj. S druge strane, oni koji insistiraju na radikalnoj »nehumanosti« suvremenog svijeta i traže njegovu revolucionarnu humanizaciju ne mogu se ni sami lišiti pojma humanizma.

e) Peta primjedba humanizmu odnosi se na metode s kojima on želi da postigne svoje ciljeve. Prema toj primjedbi humanizam propovijeda ljubav, poštovanje, razumijevanje i tolerantnost prema svakom, jer svaki čovjek, prema humanizmu, bez obzira na njegova individualna svojstva, posjeduje zajedničku ljudsku prirodu. Preporučujući jednaku ljubav prema svima kao univerzalni lijek, on odbija da pravi bilo kakvu razliku među društvenim grupama ili pojedincima i ne želi da daje prednost ili da nanosi štetu bilo kome. Takav naizgled »neutralan« stav, koji ignorira razliku između bogatog i siromašnog, eksploatatora i eksploatiranog, ugnjetača i ugnjetavanog,

sretnog i nesretnog doista je opredjeljivanje za ugnjetače i eksploatatore. Poziv na toleranciju prema svakom i svačem znači da treba tolerirati i eksploataciju i ugnjetavanje. ✓

To je opet adekvatna primjedba nekim oblicima humanizma i neadekvatna kritika drugih. Ako se humanistički zahtjev za jednakom ljubavlju prema svakom shvati ozbiljno, on ne može značiti toleriranje eksploatacije i ugnjetavanja. Ako svaki čovjek treba da bude tretiran s ljubavlju i poštovanjem, to znači da treba ukinuti društvene strukture u kojima se većina ljudi tretiraju kao puki predmet eksploatacije i opresije, kao svojevrstne stvari koje se bezobzirno upotrebljavaju i zloupotrebljavaju u interesu privilegirane manjine. »Propovijedanje« ljubavi i zahtjev za revolucionarnom promjenom svijeta tako su direktno povezani.

f) Ipak, kaže šesta primjedba, propovijedanje ljubavi, poštovanja, dobrote i sličnog, čak ako dopušta ili preporučuje revolucionarnu promjenu, ostaje konzervativno i čak reakcionarno, ako odbija da sudjeluje u revolucionarnoj promjeni koju tako velikodušno dopušta. A to je doista slučaj sa suvremenim humanizmom. On ne štedi lijepe fraze o čovjeku, slobodi, stvaralaštvu i poštenju, a miri se sa stvarnošću u kojoj nema tragova takvih krasota. Tako on stvara i širi iluzije o svijetu u kojem živimo, sakriva istinu i pomaže da se održi postojeće.

Nema sumnje da humanistička frazeologija može služiti i da je već služila takvim svrhama. Ali humanizam nije jedina teorija koja je bila zloupotrebljavana na taj način. Svaka filozofska teorija, ako se svede na puku frazeologiju i isprazni od svog realnog sadržaja, može se zloupotrijebiti za reakcionarne svrhe. Dakle, ako se revolucionarni humanizam zloupotrebljava na taj način, to nije njegova vlastita krivica, nego odgovornost onih koji ga tako zloupotrebljavaju.

4

Većina gornjih primjedaba protiv humanizma s navodno revolucionarnog stanovišta bazirala se na nerazumijevanju humanizma i na njegovom svođenju na neke od njegovih historijskih oblika. Na sličan način razne primjedbe revoluciji s navodno humanističkog stanovišta pretežno se zasnivaju na nerazumijevanju biti revolucije.

Među zamišljenim primjedbama revoluciji kratko ćemo razmotriti samo one koje kažu da je revolucija (a) krvava i zato nehumana, (b) manjinska i stoga nedemokratska, (c) nužna, ali

ne dovoljna, (d) moguća, ali ne nužna, (e) povremeno korisna, ali često štetna, (f) frazeološka i lako zloupotrebijiva. Sigurno ima i mnogo drugih mogućih primjedbi revoluciji, ali potpun spisak takvih primjedbi nije naša svrha.

a) Jedna primjedba kaže da je revolucija, kao nasilan prevrat koji uključuje krvoproliće i okrutnost, uvijek nehumana, i stoga je treba izbjeći. Doduše, koncediraju prigovorači, nisu sve revolucije bile jednako krvave i većina njih nisu promatrale nasilje kao samosvrhu. Teror i brutalnost najčešće su smatrani samo oruđem za izgradnju novog društva. Ali nehumana oruđa ne mogu mnogo pomoći za humane ciljeve.

Ova primjedba polazi od tačnog historijskog zapažanja da su mnoge socijalne revolucije u prošlosti doista uključivale krvoprolića i okrutnosti. Ona previđa da je u epohama kontrarevolucije kao i u onim »mirne« konzervativne vladavine često bilo još više krvoprolića i nehumanosti. Primjedba također tačno tvrdi da se visoki humani ciljevi ne mogu postići nehumanim sredstvima. Ali ona nekritički pretpostavlja da su teror i brutalnost bitna i neizbježna oruđa revolucije. Međutim, bit revolucije ne čine krvoproliće i okrutnost, nego stvaranje kvalitativno drukčijeg čovjeka i društva. Njeni ciljevi ne mogu se postići bez upotrebe sile, ali oni se ne mogu postići ni pomoću nasilja.

b) Jedna druga primjedba revoluciji kaže da je ona, čak ako i nije direktno okrutna i brutalna, u najmanju ruku nedemokratska zato što je to radikalna promjena koju provodi manjina protiv volje većine. Sve promjene za koje je zainteresirana većina mogu se postići postepenom evolucijom bez sile, nasilja i revolucije.

Ova primjedba opet ignorira historijsku činjenicu da su stoljećima manjine vladale nad većinama i da je za njihovo zbacivanje bila potrebna upotreba sile od strane većine. Tako nema razloga za tvrdnju da je revolucija nužno akcija manjine. Naprotiv, revolucija u punom smislu je kreativno kolektivno djelo u kojem sudjeluje većina naroda. Samo većina naroda svojom vlastitom samodjelatnošću može bitno promijeniti svoje društvene odnose i sebe.

c) Treća primjedba revoluciji kaže da je ona možda nužan preduslov za izgradnju istinski humanog društva, ali da nije dovoljna. Revolucija može zbaciti konzervativnu vladu ili razoriti neke opresivne institucije, ali to nije dovoljno. Za perio-

dom revolucionarne destrukcije treba da slijedi period »pozitivnog« ili »konstruktivnog« razvoja koji stvara nove humane odnose.

To je sigurno zahtjev s kojim bismo se mogli složiti, ali pojam revolucije ne može se svesti na političku promjenu. Ono što se u gornjoj primjedbi shvaća kao postrevolucionarni period konstruktivnog razvoja doista je bit revolucije. Kako je već bilo rečeno, »revolucija« za kojom ne slijedi stvaranje novog čovjeka i društva u stvari je politički »puč« ili prevrat. A nijedan od velikih revolucionara nije bio spreman da svede revoluciju na puki »puč«. Revolucija, kako ju je shvaćao Lenjin, jest »nevjerojatno složen i bolan proces odumiranja starog i rađanja novog društvenog poretka, novi način života za tucete milijuna ljudi«.

d) Četvrta primjedba revoluciji tvrdi da je ona jedan, ali ne i jedini način da se prevlada otuđenje čovjeka. Doista humano društvo može se uspostaviti i procesom spore evolucije, nizom kontinuiranih malih promjena. Zato insistiranje na revoluciji kao jedinom mogućem putu ka humanističkom društvu može biti krajnje štetno, sprečavajući upotrebu oblika i metoda koji su efikasni u nekim historijskim situacijama.

Dio bi odgovora bio da revolucija kao »nevjerojatno složen i bolan proces« uključuje male, kontinuirane promjene. Tako nema potrebe da se konstruira nepremostiva suprotnost između »revolucije« i »evolucije«. Odlučno je pitanje, međutim, ostaje li niz malih promjena unutar granica postojećeg društvenog poretka ili inaugurira iz osnova različitu zajednicu ljudi. U prvom slučaju imamo proces koji pomaže da se postojeći društveni poredak poboljša i pojača, u drugom slučaju kvalitativnu promjenu ili revoluciju. Nemoguće je imati kvalitativnu promjenu bez revolucije jednostavno zato što je revolucija upravo takva kvalitativna promjena.

e) Peta je primjedba revoluciji da je ona možda u principu neophodna, ali može biti nepoželjna u konkretnoj situaciji, kada uslovi za revoluciju još nisu sazreli. Revolucija pod svaku cijenu vodi avanturizmu koji nanosi veliku štetu progresivnim društvenim snagama, dajući dobrodošlu ispriku reacionarima.

Jednostavan odgovor na to pitanje glasi da revolucionarni stav ne znači zahtjev za revolucijom pod svaku cijenu. Teza da samo revolucija može stvoriti novog čovjeka i društvo nije

ekvivalentna tezi da je vrijeme za društvenu revoluciju uvijek zrelo. Revolucionarni stav i avanturističko propovijedanje društvene revolucije bez obzira na situaciju nemaju ništa zajedničko. Revolucionari su često naglašavali da je »revolucionarna situacija« nužan preduslov za revoluciju. Ali revolucionarni stav sigurno je suprotan i onom oportunističkom stavu za koji vrijeme za revoluciju neće nikad doći. (Svakako nema garancije za uspjeh revolucije, ali čovjek nije čovjek ako nije spreman da preuzme ljudski rizik.)

f) Šesta primjedba revoluciji u stvari je usmjerena protiv zloupotrebe revolucionarne frazeologije. Premda revolucija sama po sebi može biti poželjna, kaže primjedba, priče o revoluciji ponekad su samo veo da bi se prikrio oportunistički stav onih koji, tvrdeći da se spremaju za veliku revoluciju u budućnosti, apstiniraju u navodno »malim« progresivnim akcijama danas.

Tu smo ponovo suočeni ne s primjedbom revoluciji, nego s mogućnošću zloupotrebe jedne teorije, mogućnošću kojoj je svaka teorija izložena i za koju nijedna teorija kao takva ne može biti odgovorna. Teorija je odgovorna samo za vlastiti sadržaj i konsekvencije koje iz nje slijede. Pogotovu revolucija ne može biti odgovorna za kontrarevolucionarna iskrivljavanja i zloupotrebe revolucionarne teorije. Naprotiv, oportunistička i kontrarevolucionarna teorija i praksa mogu se razotkriti samo pomoću istinski revolucionarne teorije i djela.

5

Sada se možemo vratiti centralnom pitanju od kojeg smo počeli: Treba li da osudimo humanizam u ime revolucije ili treba da odbacimo revoluciju u ime humanizma?

Nadam se da je gornje razmatranje pokazalo da je to lažna alternativa. Dosljedan humanizam koji se ne zaustavlja na pola puta zahtijeva radikalnu negaciju postojeće nehumanosti i stvaranje kvalitativno različitog, istinski ljudskog društva. Drugim riječima, on zahtijeva revoluciju. S druge strane istinska revolucija ne može se zadovoljiti malim društvenim promjenama, ona zahtijeva stvaranje doista ljudskog čovjeka i društva. Drugim riječima, ona zahtijeva radikalnu humanizaciju.

Cijeli smisao ovog rada mogao bi se tako sažeti u tezi da ne može biti pravog humanizma bez revolucionarnosti, niti istinske revolucionarnosti bez humanizma. Revolucionarni huma-

nizam jedini je potpuni humanizam, a humanistička revolucija jedina je istinska revolucija. Drugim riječima, revolucionarni humanizam i humanistička revolucionarnost u biti su isto.

Svi naši odgovori na primjedbe bili su usmjereni u istom osnovnom pravcu: da se utvrdi neodvojivost humanizma i revolucije i da se pokaže da su revolucionarni humanizam i humanistička revolucija jedina alternativa za naše vrijeme. Bilo je dosta ponavljanja u tim odgovorima. Ali u vrijeme kada agresivna nehumanost stalno ugrožava i gazi sve humano, ponavljano insistiranje na humanizmu i revoluciji izgleda neophodno.

Uz veći broj rasprava i članaka u zbornicima i časopisima autor je dosad objavio slijedeće knjige:

Engleska empiristička filozofija, Zagreb 1955

Filozofski pogledi G. V. Plehanova, Zagreb 1957

Od Lockeja do Ayera, Beograd 1964

Logika, Zagreb 1964 (talijanski: *Logica*, Rijeka 1968; albanski: *Logjika*, Prishtine 1976)

Filozofija i marksizam, Zagreb 1965 (engleski: *Marx in the Mid-twentieth Century*, Garden City, New York 1967; češki: *Filozofie a marksizmus*, Praha 1968; njemački: *Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt am Main 1969; španjolski: *Marxismo contra Stalinismo*, Barcelona 1970; japanski prijevod, Tokio 1970)

Mogućnost čovjeka, Zagreb 1969

Philosophie und Revolution, Rowohlt, Reinbeck 1971, (španjolski: *Filosofia y revolucion*, Mexico, D. F., 1972; hrvatski ili srpski: *Filozofija i revolucija*, Zagreb 1973)

Čemu Praxis, Zagreb 1972

Socialismo e filosofia, Milano 1976

Mišljenje revolucije, Zagreb 1978

Suvremena filozofija — Ogledi, Zagreb 1979

Registar imena

- Althusser, L. 24—28
Amiot, M. 101
Aristotel 107, 116
Avenarius, R. 132
- Bachelard, G. 24
Bloch, E. 9
Bonald, L. G. A. 83
- Darwin, Ch. 132
Descartes, R. 46
Dietzgen, J. 132
Dilthey, W. 58
Dupuy, J. 101
Dynnik, M. A. 135
- Ellul, J. 101
Engels, F. 9, 23, 40, 41, 64, 76, 95, 105, 108, 124, 132, 133
Epikur 28
- Fanon, F. 101
Feuerbach, L. 13, 22, 24—27, 42, 47, 64, 107
Fichte, J. G. 26
Fritzhand, 136—140, 144
- Gallo, L. 101
Gallo, M. 101
Gili, J. A. 101
Goethe, J. W. v. 131
- Habermas, J. 29, 30, 34, 35
Hegel, G. W. F. 22, 25—28, 31, 58, 64, 66, 74, 97, 107, 116
Heidegger, M. 56
Heraklit 108
- Hilferding, R. 133
Hobbes, Th. 83, 97
Hodžić, A. 104
- Ibn-Khaldun, Abd Al R. 83
Iovčuk, M. P. 135
- Jeanson, F. 101
Judin, P. F. 47
- Kalinjin, M. I. 135
Kangrga, M. 145
Kant, I. 26, 132
Kautsky, K. 134
Kedrov, B. M. 135
Kierkegaard, S. 107
Kirov, S. M. 135
Korać, V. 96
Krupskaja, N. K. 135
- Landshut, S. 19, 20
Lapierre, J. W. 101
Lassalle, F. 112
Lenjin, V. I. 9, 85—92, 95, 107, 110, 112, 125, 126, 133, 134, 140, 155
Locke, J. 83
Lukacs, G. 9
Lunačarski, A. V. 135
- Mach, E. 132
Machiavelli, N. 83
de Maistre, J. M. 83
Makarenko, M. 135
Marache, M. 101
Marcuse, H. 101, 102
Martin, J. 24

- Marx, K. 9—11, 13, 19—36, 39—
—42, 44, 54, 55, 62—68, 70—77,
79, 85, 91, 92, 94, 95, 105, 108—
—112, 114—116, 119, 124,
127—133, 135—142, 144—147, 150
- Mayer, J. P. 19, 20
- Milić, V. 60
- Mitin, M. B. 135
- Mugniet-Pollet, L. 101
- Muminović, R. 96
- Nietzsche, F. 13, 97—99
- Nouschi, A. 101
- Onimus, J. 101
- Oriol, M. 101
- Plehanov, G. V. 108, 133, 140
- Popov, N. 103
- Rjazanov, D. 19
- Rousseau, J. J. 83
- Rozenal, M. M. 47
- Russell, B. 97
- Salomon, F. 20
- Schelling, F. W. J. 23
- Sejourné, L. 101
- Sorel, G. 102, 103
- Sorokin, P. A. 82—85, 87, 91, 92
- Spinoza, B. 46
- Staljin, J. V. 19, 21, 110, 127, 134,
140
- Stojanović, S. 144
- Toma Akvinski 46
- Vico, G. B. 83
- Voltaire, F. M. 83
- Webster, N. 92
- Windelband, W. 106

GAJO PETROVIĆ
FILOZOFIJA I REVOLUCIJA
Drugo izdanje

Likovno opremio
RATKO JANJIĆ-JOBO

Korigirala
NADA BRNARDIĆ

Tehnički urednik
IVAN TRŽAN

Izdavač
ITRO »NAPRIJED«
Zagreb, Palmotićeva 30

Za izdavača
ANTUN ŽVAN

Slog, tisak i uvez
SOUR »Vjesnik« — OOUR TM
Zagreb, 1983.