

RAD I BOG

Uvod — tematsko ograničenje

Slijedeća ispitivanja nisu prilog danas razvijenom, uobičajenom dijalogu filozofa, specijalno marksista i ateista, s teolozima i filozofima, katoličkim, evangelističkim, ortodoksnim¹. Naprotiv, možda bi se sama mogućnost ovog dijaloga dala objasniti na osnovi poduzetih ispitivanja.

O „bogu“ ovdje nije riječ u smislu stanovite opće religijske sadržine ni određenog konfesionalnog stanja stvari, još manje kao o „predmetu“ opće teološke refleksije ili posebnostanstvenih istraživanja (kakva poduzimaju: historija, sociologija, psihologija itd. religije). Nije, nadalje, riječ ni o osnov-

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

noj temi jedne specijalne metafizike (na primjer u smislu *Wolffove* „*Theologia naturalis*“; racionalne teologije za razliku od racionalne kozmologije i psihologije) naspram takozvane generalne (: ontologije), u eksplicitno metafizičkoj tradiciji (inclusive: racionalizma). — Nije ovdje, nikako, riječ o „korekturi jedne *theologiae crucis*“ u smjeru „*theologiae spiritus*“² koja se, kao na svoj izvor, poziva na Ivanovo evanđelje i svoju sankciju nalazi u trećem članu ispovijedanja vjere, te svoju intenciju ima, — na osnovi postkantovske, spram stare teologije kritičke situacije, a nadovezujući na Hölderlina i Hegela, — bilo u slaganju nekako prosječno shvaćenih Logosa i Mitosa, bilo u dijalektičkom odgovaranju prave ljudske stvari božjoj. — Valja nam se ovde ograditi i od *Löwithove* konfuzije konfesionalno-religioznog, teologijskog i eksplicitno metafizičkog momenta, i njenih filozofijsko-povijesnih konsekvencija³. To tim prije što bi se ovi autori mogli shvatiti — naravno tek nakon povlačenja jednostranih, „posljednjih“ konsekvencija — tako kao da ocrtavaju „razvojne tendencije“ u smjeru „ateizma“ i „naturalizma“ (u Feuerbacha i Marxa), te bi stoga moralo ostati nerazumljivim samo naše pitanje bitnog odnosa „rada“ i „boga“, koje tematizira stvar Marxova mišljenja. — Moramo se ovdje ograditi čak i od vanredno interesantnih, zaci-jelo instruktivnih pokušaja *W. Schulza*: jer i on sam, — koji se u svojim radovima⁴ trudi oko pokazivanja

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

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

⁴ Usporedi navlastito: *W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,*

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

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

Kohlhammer, Stuttgart 1955, str. 297—306; nadalje: W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 3. izd., G. Neske, Pfullingen 1963; W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1963, pos. str. 30.

⁵ Usporedi slijedeće naše priloge: V. S., *O biti rada*, *Kulturni radnik* 8—10, Zgb., 1966 (u ovoj knjizi str. 7—39); V. S., *Marx-filozof razvoja produktivnih snaga*, *Gledišta*, 6—7, Beograd 1967. i V. S., *Realizacija filozofije produktivnih snaga*, 1. c., V. S., „*Stvaralaštvo*” i „*postvarenje*” — *O urgentnosti radikalno-revolucionarnog mišljenja*, *Praxis* 5—6, Zagreb 1967 (u ovoj knjizi str. 60—84); V. S., *Delo in moč*, *Problemi* 65—6, Ljubljana 1968 (u ovoj knjizi str. 40—59); V. S., *Moć i čovječnost*, *Praxis* 1—2, Zagreb 1970 (u ovoj knjizi str. 151—166).

podrijetlom, koje omogućuje i raščlanjivanje svake i svakakve metafizike.

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

smjerovima). Metafizika se, baš u svojoj „realizaciji“ i „ukidanju“, u svom „dokrajčivanju“ (metafizika = fizika, u najširem smislu), uspostavlja u potpunosti, kompletira, dovršava i izvršava⁶.

U slijedećem, dakle, nije riječ o religijskim pitanjima ni specijalno teologijskim problemskim solucijama s obzirom na njih — na primjer bilo u smislu teizma, bilo u smislu ateizma⁷ — nego daleko fundamentalnije, o *teo*-logijskom momentu i karakteru jedinstvenog ustrojstva metafizike kao *onto-theo-kosmo-antropo-logike*. Implicitna metafizičnost mišljenja-djelovanja, koje obuhvaća prožima, prenosi sve što jest i uspostavlja ga u tom „jest“ (e s t i), omogućuje svaku eksplicitnu metafiziku, uopće svako mišljenje, sačinjanje, te nije ništa „subjektivno“, kao što nije ništa „objektivno“, pa ni tek nešto što među njima posreduje, nije „sfera idealnog“ za raz-

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

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

liku od „sfere realnog“, „domena svijesti“, naspram „domena zbilje“ („bitka“ nasuprot „mišljenja“), itd. Otvarajući-zatvarajući povijesne svjetove do-sadašnjih epoha do-gađanja, zgone, „konstelacije“ onih „biti“ i „vremenovati“, uz *prednost* unutarsvjetovnih bića pred otvorenošću i mogućnošću svijeta ipak nikad zatvorivom, iscrpivom, — metafizika je kao određeno istinstvovanje ujedno bitno lutanje, prisustvovanje kao odsustvovanje, bivstvovanje kao ne-bitak, opstojna i postojana negacija pod vidom masivne punine bića. Kao način mišljenja bitka (u smislu: genitivus obiectivus et subiectivus) ona je određena, u-suđena, teorijsko-poetičko-praktička verzija povijesnog sklopa bitka, biti čovjeka i bića, koja se, baš tamo gdje se skuplja u ne-rasčlanjenost, razpada u stranost, napuštenost, prepuštenost „elementa“ sklopa — što je ishodišna motivacija povijesnog promišljanja biti do-sadašnjeg svijeta, dokumenat nezaustavljivosti življenja nasuprot golom trajanju⁸.

Stanovitu verziju sklopa naknadno, njim omogućeno, pokrivaju u smislu „istina“ i „zabluda“ i, ujedno, prikrivaju filozofija i znanost, religija i umjetnost, moral i pravo, politička i ekonomijska djelatnost itd. Koja će određena „maska“ ili „lik“ faktičke religije i specijalno teologijske solucije u sukobu religijskih „nazora na svijet“ i njihovih teologijskih utemeljenja nastupiti ili odstupiti, to — naposljetku — zavisi o fundamentalno *teo*-logijskoj dimenziji povijesnog sklopa, navlastito sada: u razdoblju njego-

⁸ Usporedi naš stav: „Raspadanje starog svijeta porprište je uspostavljanja novog ako se u radikalnoj revoluciji nanovo poveže bit čovjeka s ostalim elementima povijesnog sklopa u jednokratnu, neponovljivu cjelinu. Za nas kao ljude najbliže i najdostupnije u ovom sklopu jesmo mi sami, kad nas je kriza već prepustila nama samima“ i tako dalje (V. S., Bit i suvremenost, V. Masleša, Sarajevo 1967, str. 9).

va zatvorenog trajanja, lutanja u svim smjerovima, bitne ne-istine, ne-bitka pod vidom svagda sebe nadmašujuće aktualnosti, — što je sve *Marx*, još u okviru metafizike, iskusio i nazvao „otuđenošću“. U toj radikalnoj dimenziji nalazi se ono božansko i božanstveno (t o t h e i o n) mogućih i faktičkih historijskih „bogova“.

Ono što bismo htjeli našim promišljanjima naoko začudne veze „boga“ i „rada“ (koja se, religijski, obično i prosječno razumije kao božja kazna čovjeka radom ili, filozofijski, kao radno ukidanje boga u njegovoj osebičnosti čovjekom, od *Feuerbacha* do *Schelera*, *D. H. Kerlera*, *Sarirea* i drugih) jest, kako rekosmo, izprepariranje jedne temeljne značajke u biti rada. *Marx* nam važi kao *odiučujući mislilac rada*⁹ (ali rada, ponajprije, u liku „konkretnog čovjeka“, a ne samog Rada i njegove povijesti; uopće je dvoznačno odnosa „čovjeka“ i „rada“, koja u tekstualnim formulacijama varira između diferencije i identiteta, karakteristična za prethodno antropološki horizont *Marxova* obrata i ukidanja čitave metafizike kao njene realizacije). Mišlju i činom pripremiti zadatak oslobađanja rada od zapreka za njegovo puno, razvojno, nezadrživo funkcioniranje, izvršiti kritiku produkcijskih odnosa poimanjem unutrašnje granice kapitalizma¹⁰ to je zadatak koji *Marx* se-

⁹ *Marx* piše o *Ricardu* da s pravom hoće *produkciju radi produkcije*: „Kad bi se htjelo ustvrditi, kako su to učinili sentimentalni protivnici *Ricarda*, da produkcija nije kao takova svrha, zaboravilo bi se da produkcija radi produkcije ne znači ništa nego razvoj ljudskih proizvodnih snaga, dakle razvoj bogatstva ljudske prirode kao samosvrhu“ (*K. Marx, Theorien über den Mehrwert, 2 Teil, MEW 26. 2, Dietz, Berlin 1967, str. 111*).

¹⁰ „Čim on (kapital, V. S.) počinje sam sebe osjećati kao pregradu (Schranke) razvoja ..., pribjegava formama koje su, time što, čini se, dovršavaju gospodstvo kapitala, zauzdavanjem slobodne konkurencije ujedno najavljujući

bi postavlja u svjetlu „pravog bogatstva” kao „razvijene produktivne snage”¹¹, u svjetlu „carstva slobode”¹². U tom svjetlu, na tom sistematskom mjestu, koje sabire posljednje Marxove uvide, usredotočuje se, zapravo, metafizički karakter Rada. Ocrtavanje eksplicitnog ontologijskog i teologijskog (ateističkog) okvira Marxove misli, preliminarni je zadatak za taj središnji, preduvjet je za promišljanje onto-theo-logijske, a onda i kosmologijske i antropologijske dimenzije Rada u njegovoj cjelini: u praksi rada kao (znanstvenoj) povijesti¹³.

Marx — stvaralaštvo čovjekova rada

Mnogo je mjesta u opsežnom, tematski bogatom Marxovom opusu koja bi se moglo citirati na temu „religije“ i „ateizma“ i slično, i koja imaju sociologijsku (— u smislu: sociologije znanja), antropologijsku itd. relevanciju¹⁴. Radi preglednosti dotične tematike, napravljeni su izbori važnijih radova i izjava *Marxa* i *Engelsa*, naravno: dubiozni, čak kad iz

njegovog rastvaranja (Auflösung) i rastvaranja načina produkcije koji počiva na njemu” (*K. Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf, (1857—58), Dietz, Berlin 1953, str. 544/45).

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

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

¹³ Od toga smo nešto najavili u cit. članku, Praxis 1—2, Zgb. 1970 (ova knjiga str. 151—166) i u predavanju: Neki regulativi za socijalističko sveučilište, Kulturni radnik 1, Zgb. 1970 (ova knjiga str. 245—261).

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

njih i ne bi virio kojekakav interes, nespojiv s Marx-ovim htijenjem¹⁵.

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

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

Stvaranje zemlje dobilo je geognozijom snažan udarac, to jest znanošću koja obrazovanje zemlje,*

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

* Ovdje riječ *Bildung* prevodimo doslovno, umjesto sad uobičajenog „tvorenja“, „tvorbe“, „sastavljanja“, „pos-

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

tanka” ili čak: „stvaranja”, jer ona dobro obujmljuje misao koja se u njoj odjelovljuje: obraz, slika (vid=ideja=uzor) formalizirano: escencija prelazi u egzistenciju, ozbiljuje se, aktualizira: baš to je, ontologijski gledano, proces, samostvaranje, naravno: samo u metafizičkom imanentizmu (radi-
kavno: u *Hegela*).

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

*Možeš mi odvratiti: nije mi do ništenja (Ich will nicht das Nichts . . .setzen) prirode i tako dalje; pitam te za njen akt nastajanja (Entstehungsakt). Kao što anatomia pitam za tvorbu [ili: obrazovanje, Bildung V. S.] kostiju i tako dalje. Time pak što za socijalističkog čovjeka cijela tako zvana svjetska povijest nije ništa drugo nego tvorenje (Erzeugung) čovjeka ljudskim radom, nego bivanje (Werden) prirode za [ili: radi: für: ovdje je na djelu teleo-logijski momenat, svrha, V. S.] čovjeka, ima on, dakle, zorni, neodoljivi dokaz o svome porodu (Geburt) samim sobom, o svom procesu nastajanja. Time što je bitovitost [ili: bitstovovitost, sućtvovitost, sućanstvenost: Wesenhaftigkeit; ta riječ izriče svojstvo nečeg (ovdje: čovjeka, prirode) da se čvrsto drži biti, bitstva i tako dalje, da doista i čvrsto bude (biće), V. S.] čovjeka** i prirode postala praktički, osjetilno zornom, time što su čovjek za čovjeka kao tubitak prirode i priroda za čovjeka kao tubitak čovjeka postali praktički, osjetilno zorni, postalo je praktički nemogućim pitanjem o nekom stranom biću [ili: biti, Wesen, V. S.], o nekom biću [ili: biti, V. S.] nad (über) prirodom i čovjekom — jedno pitanje*

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

koje uključuje priznanje nebitnosti [ili: beznačajnosti, nevažnosti, neutemeljenosti: *Unwesentlichkeit*, V. S.] prirode i čovjeka. Ateizam kao nijekanje [ili: zatajivanje, poricanje, *Leugnen*, V. S.] te nebitnosti nema više smisla, jer ateizam je negacija boga i tom negacijom postavlja tubitak čovjeka; no, socijalizam kao socijalizam ne treba više takvo posredovanje (*Vermittlung*); on počinje od teorijski i praktički osjetilne svijesti čovjeka i prirode kao bića [ili: biti, *Wesen*, V. S.]. On je pozitivna samosvijest čovjeka, koja nije više posredovana ukidanjem (*Aufhebung*) religije, kao što je zbiljski život (*das wirkliche Leben*) pozitivna zbilja [*Wirklichkeit*; u smislu *actualitas*, ali *actualitas* svoje biti (*essentiae*), mogućnosti, ideje; zato: „pozitivna“ zbilja, V. S.], koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, komunizmom^{***}. Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga zbiljski, za najbliži povijesni razvoj nužni momenat čovjekove emancipacije, i ponovnog postignuća (*Wiedergewinnung*). Komunizam je nužni lik i energički princip najbliže budućnosti, ali komunizam kao takav nije cilj ljudskog razvoja — lik ljudskog društva.

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

*
* *
*

Prije nego što priđemo raščlanjivanju teksta potrebno je napomenuti slijedeće:

Za razumijevanje prevedenog teksta važno je objasniti zašto smo svugdje prevodili Wesen s „biće“ [ili: bit]. „Biće“ (lat. *e n s*) jest filozofijski (ontologijski) termin za sve ono što jest ma kako i kakvo bilo, te jest nešto (aliquid), a nije ništa (nihil). Na tom „nešto“ može se razlikovati ono što čini njegovu „prirodu“ (*n a t u r a*) ili „karakter“ po kojem biće je ono što jest (*quid est*, grč. *ti esti*) i tako jest kako jest (novija njemačka terminologija zato govori o „S o - s e i n“) naspram fakta *da jest* (*quod est, hoti esti*). Kako se biće (*e n s*) razlikuje od drugih bića po svom „što-stvu“ (*q u i d d i t a s, t o t i e n e i n a i, W a s - h e i t*), po svojoj *biti* (*e s s e n t i a*) koja ga, kao baš ovo, a ne kao neko drugo, konstituira, dok je, po tradicionalnoj metafizici, *tubitak* (*e x i s t e n t i a, D a - s e i n*) svih bića bezrazličan, to onda *esencija* (*e s s e e s s e n t i a e*) pokriva *biće, a ovo*, sa svoje strane, prikriva *bitak* (*e s s e, e i n a i*) u *esse essentiae* i *esse existentiae*. — Ova misaona nužnost metafizike dovodi do *dvoznačnosti* riječi već u *Aristotela*, gdje u *s i a* znači i pojedinačno biće i princip bitka bića. U drugim jezicima vrši se izmjena značenja riječi, nošena istom misaonom shemom: na primjer u njemačkom stara riječ *w e s a n* (ahd.), *w e s e n* (md.) znači koliko *se i n* (naravno, uz druga značenja koja su reflektivna s obzirom na „bitak“: *Aufenthalt, Wohnen* itd., itd.) te je konačno, u pučkoj i filozofskoj upotrebi, bila jednoznačna *s d a s S e i e n d e = e n s, o n.* — U našem jeziku: bit, bitstvo, sućtvo, sućanstvo, sućina (od st. suštstvo, suštanstvo, suština) dolazi od glag. „biti“ odnosno „suštastvovati“; „bitstvovanje“ i

„suštastvovanje“ je toliko koliko „biti“ (verb.) i bitak (odnosno: „biće“; supst.). Kako se particip prezenta „budući“ okupirao u futurskom značenju, ne preostaje nam za c n s, o n — ako ne želimo druge teškoće s kakvim partic. oblikom — nego „biće“ (: das Seiende, za razliku od „bitka“, das Sein). Tako se i u nas „bit“, „bitstvo“ izjednačilo s „biće“. Posebno komplikacije nastaju tamo gdje se „biće“ upotrebljava za „esse“. Konfuzija značenja termina nije tek nedostatak „mišljenja“ nego nužnost same metafizike, koja se etablira u svakodnevnom govoru. — Razlikovanje na putu podrijetla otvara metafiziku za *mogućnost* drugačijeg mišljenja.

*

* *

Ontologijske momente „esencije“ i „egzistencije“ (— „ateizam“ proizlazi iz određenja njihova odnosa —) Marx je, dakle, u nizu svojih djela, ali izričito u tim Pariškim rukopisima iz 1844, poznatim pod nazivom *Ekonomijsko-filozofijski rukopisi* (MEW ↔ Ergänzungsband - Schriften - Manuskripte-Briefe bis 1844, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 466—588), u trećem rukopisu (str. 530. i sl.) a na gore citiranom mjestu (str. 544—546), u svjetlu teologijske problematike, ovako odredio: „Neko biće, [Wesen, kaže Marx, izražavajući značajnu dvoznačnost u terminu, jer Wesen znači kako „biće“ tako i „bit“, V. S.] važi sebi kao samostalno... svoj tu-bitak (Dasein) zahvaljuje samom sebi“ „... moj život nužno ima... osnovu [grund = i razlog, V. S.] izvan sebe ako nije moje vlastito stvaranje (Schöpfung)“. „Pučkoj svijesti“ je „nepojmljiv bitak prirode i čovjeka uslijed samih sebe (Durchsichselbstsein)“ (l. cit., str. 544—545). Sad Marx navodi primjere koji pobijaju stvaranje prirode i čovjeka iz načeg drugog: tako geognoziju „znanost

koja obrazovanje zemlje, bivanje zemlje prikazuje kao proces, kao samotvorenje [ili: samorađanje, Selbsterzeugung, V. S.]“ (1. cit., str. 545). (Ovdje je, uz ostalo, važno imati na pameti da za Marxa pojam „procesa“ nije mehanički, evolucionistički ili postevolucionistički pojam. — Samo preko Hegela može se, i ovdje, razumjeti Marx). Stoga Marx insistira na tome da se u bitnom odnosu „esencije“ i „egzistencije“ temelji „bitak uslijed samog sebe“ samorođenog, samostvorenog bića. „Generatio aequivoca je jedino praktično [što znači: moćno, zbiljsko, istinito, V. S.]* opovrgavanje teorije stvaranja“ (ibid.) No, to zapravo nije pobijanje „teorije stvaranja“, nego prenošenje stvaranja izvana unutra: *u stvoreno samo!* Jer, kao pravo razumljeni „proces“ sve što jest („priroda“, „čovjek“) jest *stvaralačko stvorenje*, to jest sebi zahvaljuje svoj tubitak, egzistenciju. Pri tom, ovo „sebi“ znači: svojoj biti, esenciji kao drugom konstitutivnom momentu bića. (Odatle spomenuta značajna dvoznačnost!). Time se pojam „boga“, „stvoritelja“ svega i „uzroka“ sama sebe, prenosi na sve što jest, pa ako je „priroda“ u pitanju onda je ona, s obzirom na svoje „samorađanje“ i „samotvorenje“ spinozistički: *i natura naturans i natura naturata*.

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

* Usp. 1. Ad. Feuerbach (druga teza) MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 5.

¹⁶ Iz redova Frankfurtske škole, inače vrlo strane naturfilosofijskoj spekulaciji à la Bloch, dolazi ovakav interpretativni tekst, baš s obzirom na „zrelog“, „daleko

„Proces“ o kome je bila riječ u citiranom tekstu nije, dakle, mišljen kao tok, kao jedno neprestano jednosmjerno gibanje, nego kao *samoistjecanje*, i opet *uviranje u sebe*. „Kretanje“ je „krug“ a ne „linija“; i samo ako je tako onda neka bit bića (= „biće“, Wesen) može sebi važiti kao samostalna time što svoj tubitak zahvaljuje sebi samoj. Kretanje je mišljeno u Marxa kao *evolutio* i *revolutio*. Za razliku od običnog, za „pučku svijest“, kako Marx kaže, zamjetljivog kretanja, koje se odvija u dimenziji privida, ovo kretanje u „krugu“ (Kreisbewegung, 1. c., str. 545), ovo *bitno* kretanje koje svršava egzistencijalnim rezultatom, jest ono koje ima navelastitu ontologijsku karakteristiku onog što *doista* jest. Drugim riječima, u punom smislu riječi *jest* samo ono što svojoj biti zahvaljuje svoju egzistenciju: identitet esencije i egzistencije.

Svugdje gdje nalazimo raskorak između esencije i egzistencije može se raditi samo o stupnjevi-ma bitka. U slučaju ens realissimum, onog ens koje je „najrealnije“, esencija i egzistencija su istovetni. U pravom smislu samo to je ono što *jest*, drugo je u platonističkoj tradiciji ono što *nije* (m e o n).

Na primjeru „čovjeka“ Marx pokazuje *razliku* „pučke svijesti“, „apstraktivne“ svijesti (ibid.) i zato, zapravo, neistinite svijesti, *od* istinskog uvida¹⁷.

kritičnijeg“ Marxa: „Kroz (durch... hindurch) ljudski rad pripada dalje tjera svoj stvaralački proces“ (A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1962, str. 63).

„Du siehst also...“, kaže Marx. Stoga nam valja naglasiti i upozoriti da on, daleko od pukog stilskog obrata, s nužnošću metafizičke tradicije, upotrebljava glagol „vidjeti“ (sehen), „in Auge behalten, festhalten...“ itd. Tu je tematizirana veza s *eidenai*, s *eidos*, *idea* itd. „Generatio aequivoca“ zapravo je forma formans; naravno, ova stvaralačka ideja u Marxa — preko Feuerbacha — uvijena je u naturalističko ruho, iz kojeg će rezultirati „zakoni“ itd.

„Akstrakcija“ (ibid.) postavlja neumjesno pitanje o aktu nastanka (Entstehungsakt), izolirajući i akcentuirajući u kretanju momenat „beskonačnog progressa“ (unendlicher Progress), i pitajući: „tko je stvorio mog oca, tko je stvorio njegovog djeda etc.?”

Naspram ove „apstraktivne“ svijesti „socijalistički čovjek“ (1. c., str. 546), koji je doista čovjek, jer se njegova „esencija“ podudara s njegovom „egzistencijom“, jer se u njega „bit“ i „tubitak“ poklapaju, sagledava, zapravo uopće tek *može* sagledati, da je „beskonačni progres“ samo „jedna strana“ (1. cit., str. 545) procesa kojeg bitnu, drugu stranu, — stranu koja pronosi čitav proces — sačinjava „samorađanje“, „samotvorenje“ i „samokretanje“. [Valja upozoriti da se, hegelovski, naspram „loše beskonačnosti“, proces uvijek odvija u „krugu“, i to u krugu strogog „sistema“, jer se ono što je bilo *o sebi* na kraju poklapa s onim što je *o sebi i za sebe* (An-und-für-sich-sein)].

Marx navodi *Aristotela*: „rođen si od svog oca i majke, dakle, u tebi je ob-rođavanje [„Begattung“, kaže Marx: u smislu oplodnje, zametanja, parenja, pravljenja djeteta, V. S.] dvaju ljudi, dakle rodni akt (Gattungsakt) ljudi proizveo čovjeka“ (1. c., str. 546)¹⁸. Te Marx zaključuje: „Vidiš, dakle, da čovjek i fizički svoj tubitak (Dasein) zahvaljuje čovjeku“

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

(ibid.) Naglašavajući riječ „fizički“ Marx pokazuje da je svjestan dvojstva: „Čovjek u smislu „roda“ — čovjek kao „individuum“ (u fizičkom aspektu, to jest na području prirode u užem smislu). No, drugačije je, nema tog dualizma, u „svjetskoj povijesti“ (1. cit., str. 546) gdje se „rod“ i „individuum“ ne dijele.

Druga strana procesa, bitnija strana, jest ono što se ne sagledava linearno u smislu beskrajnog progressa, nego s aspekta cjeline, [kaže Marx, obnavljajući tako jednu od fundamentalnih teza novovjekovne metafizike: „istina je cjelina“ (Hegel), ili, kako G.B. Vico kaže: *questo che le cose non hanno in finito, lo hanno in giro.*] — Postavlja se pitanje: zašto je to samo „socijalističkom čovjeku“, po Marxu, vidljivo? Zašto samo on može uvidjeti, uopće ima taj uvid (Einsicht) u tu cjelinu, u tu stranu procesa, u momenat „kruga“ nasuprot „linearnog“ gibanja? Dovoljno bi bilo, za idejno-historijsku genezu ove Marxove misli, navesti odgovarajuće Feuerbachovo mjesto gdje se bitna, „stroga svijest“ definira kao svijest bića kojem je predmet njegov rod¹⁹, pa da se uvidi zašto taj, takav čovjek, čovjek van „otuđenja“, može uvidjeti cjelinu. Važnije je ukazati na to da, za Marxa, kao i za Hegela, i tradiciju, *apsolutno stajalište „cjeline“*, taj njegov atribut *božanstvenosti* čitavog procesualnog zbivanja, može biti prisutno samo u onog bića koje je o *sebi* božanstveno. (Božanstvenost pak tog bića, u ontologijskoj terminologiji, je istovetnost esencije i egzistencije.) To je ono

Usp. Hegel o »Gattung« u Ph. d. Geistes (ed. Glockner), str. 227, 228; Wissenschaft d. Logik II (ed. Glockner), str. 192, 193; Logik d. Berliner Enzyklopädie (ed. Glockner), str. 79, 80; o »ideji« i »Gattung« usp. Geschichte d. Phil. (ed. Glockner), str. 224.

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

biće iz esencije kojeg proizlazi da egzistira, a baš to je, za Marxa, definicija „čovjeka“²⁰. Stoga, obraćajući se pojedinačnom „individuumu“ i „njegovoj apstrakciji“ (deine Apstraktion, 1. c., str. 545), a na „stajalištu pojedinačnosti“ moguć je samo apstraktivan uvid ili linearan uvid u proces zbivanja — Marx kaže ovako: „Moraš dakle, zadržati u oku ne samo jednu stranu, beskonačni progres . . . Moraš čvrsto držati i *kružno kretanje*, koje je u onom progresu osjetilno zamjetljivo, po čemu čovjek u radanju (Zeugung) sam sebe opetuje (wiederholt), dakle *čovjek* uvijek ostaje subjekt“ (ibid.). Stoga, naprotiv, apstraktivno gledište (Gesichtspunkt), za razliku od totalnog gledanja, koje reprezentira lik „socijalističkog čovjeka“, pita: „tko je rodio prvog čovjeka, i prirodu uopće“, te je i samo „produkt apstrakcije“, to jest ostaje na gledištu „individuuma“ („fizičkog“ a ne „povijesnog“). Zato Marxov savjet: „Napunosti svoju apstrakciju . . .“ (ibid.), pa otamo Marxov facit: „Pitaj se egzistira li onaj progres kao takav za umno mišljenje (vernünftiges Denken)?“ (ibid.), nasuprot apstraktivnom, razumskom mišljenju. To je još jedna distinkcija koja jasno pokazuje hegelovsko podrijetlo Marxove ontologije: „Umno mišljenje“ odnosi se na proces kao *kružno kretanje* koje u sebi sadrži „beskonačnost“, koja beskonačnost, *pozitivno* određena, jest „vječnost“: cjelina je

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

vječno; apstraktivno, razumno reflektiranje, naprotiv, koje stoji na gledištu „individuuma“, a ne na gledištu znanja, za Marxa je „pučka svijest“ s njenom „predstavom“ (Vorstellung) (ibid.) usmjerenom naivno, prosječno, to jest samo na „zamjećivanje“ a ne mišljenje stvari.

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

Pitanje o stvaranju prirode i čovjeka, — jedno od teologijskih pitanja, kako ih Marx vidi, — znači „apstrakciju od čovjeka i prirode“ (ibid.).

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

Marx je kritiku ovog teologijskog gledanja započeo insistiranjem na tome, da sama činjenica mi-

²¹ Zato u Marxu sasvim neprimjerene interpretacije u smislu historičizma i relativizma.

šljenja stavlja u pitanje ovakav transcendentni akt stvaranja („... kad misliš i pitaš tvoja apstrakcija od bitka prirode i čovjeka nema smisla”, *ibid.*). Na kraju novovjekovne metafizike, dakle, Marx radikalizira u spekulativnoj sumnji, svojim odgovorom koji izriče jedinstvo i istovetnost mišljenja i bitka te za njih ne dozvoljava nikakvu transcendenciju, već metodičkoj sumnji Descartesovoj implicitan, u njoj prezentan stav da je *s cogito ergo sum* kao ishodištem subjektivnosti subjekta zapravo nespojiva „apstraktna“ to jest transcendentna egzistencija božja.

„Socijalistički čovjek“, to jest čovjek kao „biće roda“ (*Gattungswesen*), a ne pojedinačan, apstraktan, zoolojski, fizički individuum kakav je on za Marxa još uvijek u takozvanom „građanskom društvu“, ne znači ni jedinku ni zbir, nego je *concretum* u hegelovskom smislu, to jest jedinstvo posebnog, pojedinačnog i općeg, pri čemu, međutim, pitanje *jedinstvenosti* tog jedinstva nije navlastito propitano²².

To „biće roda“ *svjesno* je (kao „*theoretisch und praktisch sinnliches Bewusstsein*“, I. c., str. 546) da je biće roda, dakle, nije samo ono što „o sebi“ jest nego je i „za sebe“, dakle: i supstancija i subjekt (Hegel), ili feuerbachovski rečeno: „svijet u

²² To pitanje ostaje nepromišljeno i na problemskoj razini *Grundrisse ...* (1857—58), *Theorien über den Mehrwert* (1862—63), *Kapitala* (I, 1867), dijelom ranije (III svezak, 1864—65) dijelom kasnije (II svezak, 1870—78). Tamo se, na primjer, javlja karakteristični singular: „društveni individuum“ (*Grundrisse*, I. c., str. 594) „cjelokupni radnik“ (*Kapital I*, MEW 23, Dietz, Berlin 1962, str. 531). Tu se korijene mogući nesporazumi oko „prirode“ takvog „subjekta“ kakav je „radnička klasa“, koje su bitne karakteristike „čovjeka“ (?) u „asocijaciji neposrednih proizvođača“ itd. — Za „prirodu“ Marxove tvorbe pojmovima usporedi našu intervenciju „Za razumijevanje Marxovog pojma revolucije“, *Praxis* 1—2, Zagreb 1969. (usp. ova knjiga, str. 82—84).

najstrožem smislu nalazi se samo tamo gdje je nekom biću predmet njegov rod, njegova bit" (L. Feuerbach, Izbor . . . , I. c., str. 49). Taj „socijalistički čovjek“ „zna“, za razliku od „predstavljanja“, on „umski misli“, za razliku od apstraktivnog mišljenja, i ujedno zbiljski živi (I. c., str. 546), *doista* jest, za razliku od prividnog života zoologijskog, pojedinačnog, fizičkog individuuma²³. „Svoje rođenje (Geburt) samim sobom“ — valja se ovdje sjetiti na početnu, citiranu ontologijsku definiciju Marxovu — „svoj proces nastajanja“ on zahvaljuje sebi samom, on je spontano rađanje (generatio aequivoca), on sam sebi daruje i ispostavlja tu-bitak, on sam sebe rađa i tvori u povijesnom, ne u fizičkom smislu riječi, on je sam svoj početak i svoj kraj, on je u sebi smisljeno zatvoren²⁴.

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

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

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

podcrtao V. S.). To je mjesto, niveau kojeg supponiraju sva kasnija Marxova konkretna politička, ekonomijska, socijalna itd., itd. izvođenja (na primjer ono o *prelaznom zbivanju* u smjeru onog što će nazvati „višom fazom komunizma“²⁵). To je, dakle, horizont unutar kojeg Marx misli²⁶.

Postavljaju se, međutim, pitanja: ako je priroda i čovjek u svojoj biti isto, tako da povijest sama nije drugo nego postajanje prirode nečim što je *za* čovjeka, *tko* je onda — to je prvo pitanje — *subjekt* čitavog odnosa? da li čovjek kao vrhunac prirode ili priroda kao njegova supstancija, supstancija tog subjekta ili, možda, nešto treće? I drugo, odlučno pitanje: ako smo dobro čuli poruku ovog teksta o čovjeku i radu, moramo se zapitati: zar doista iz ovog teksta proizlazi ono što će i Marx i Engels kasnije i neposredno iz ovakvih misaonih tokova zaključivati, naime to da je tu baš riječ o *čovjeku* kao „samostvaraocu“ i „stvaraocu“ svega u povijesnom horizontu? Da li zapravo s pravom Marx govori u kontekstu Rukopisa o svojem stajalištu kao o „pozitivnom“ humanizmu, o naturalističkom humanizmu, humanističkom naturalizmu²⁷, a na drugom mjestu, u „Heilige Familie“²⁸, kao o „realnom humanizmu“? Jer, ono što on ni ovdje ni nigdje drugdje ne daje jest bar jedna pomisao koja se neophod-

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

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

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

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

no nameće, ako to već nije prosuđivanje o radu koji nije svojstvo čovjeka, (zar bi čovjek mogao postati subjektom svjetske povijesti *radom* kad bi rad već uvijek bio svojstvo čovjeka?), nego naprotiv, čovjek svojstvo *rada*²⁹.

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

Tako apsolutno shvaćen rad, u najstrožem smislu riječi apsolut (to jest ono što je od svega odriješeno te ima samo uzrok u sebi, svoj vlastiti je uzrok, a nije učinak drugoga, po sebi je, a ne po nečem drugom), — kao što to dokumentiraju kasniji tekstovi, koji nisu na tom ontologijsko-metafizičkom ni-

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

veau-u³⁰ — „zahvaljuje“ sebe samodavanju, samodaru kao bit svega što jest, kao „samostalno“ biće (Wesen).

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

³⁰ Usporedi na primjer naoko začudan tekst, u Marx-ovu Kapitalu I, gdje je riječ o tome, da su „sve stvari od prirode nađeni predmeti rada“ (MEW 23, Dietz, Berlin 1962, str. 193). Ako se to strogo uzme, a ne kao puka metafora vidljiva je mnogo veća kozmologijska spekulacija nego što ju je, na svoj način, u okviru prirodnih znanosti i u stilu „induktivne metafizike“, poduzeo Engels u famoznoj „Dijalektici prirode“.

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

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

djelatnosti”³³ nego, i prije svega, oslobođenja čitavog i trajnog dometa „proizvodnih snaga“, paradigmatički ocrtanog u vidu proizvodne snage znanosti³⁴.

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

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

³⁴ Usporedi *Grundrisse*... Dietz, Berlin 1953, str. 594: „Wissen ... unmittelbare Produktivkraft“, i str. 439: „Wissenschaft ... ideelles und praktisches Reichum“.

³⁵ Nije riječ o formalnom priznanju „esse“-a. U tom smislu instruktivan je primjer *J. B. Lotza* koji se, u nizu radova (navl. u *Das Sein selbst und das subsistierende Sein* nach Thomas von Aquin, *G. Neske* (izd), Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Neske, Pfullingen 1959, str. 180—194; isti, *Sein u. Existenz*, Herder, Freiburg 1965, str. 370) koji bi modernizirali neotomizam u konfrontaciji s Heideggerovom „ontologijskom diferencijom“, tvrdi da je ova nekako prisutna već u Tome Aquinskog, pozivajući se na historijske radove *E. Gilsona* koji je naglasio iznimni iako kratkotrajni Tomin proboj iz „zaborava bitka“, proboj koji se izgubio već u neposrednih komentatora (na primjer *Cajetanus*). — Ako se, međutim, bitak shvati kao apstraktna pretpostavka od koje se polazi i iz koje se sve deducira, onda je već *Hegel* svojim shvaćanjem „ontologijskog dokaza“ božje egzistencije (od Augustina do Descartesa i Spinoze, s jedne strane, a Kanta i drugih s druge strane), pokazao da *suponirano* određenje esse (kao ipsum esse subsistens) ništa ne mijenja na njegovoj apstraktnosti (usporedi *G.W.F.H.*, S. W. ed. Glockner, 16, str. 357. i sl.) spram nužnog jedinstva mišljenja i bitka. — Kako god se pokušavali približiti (bitku), pristup nam mora biti metodički osiguran prelaženjem *preko* Hegela, koje uključuje njegove re-

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

Tako je moguće da se filozofijsko (metafizičko) podrijetlo eminentne teme: *metafizika u obratu k metafizičnosti same fizike* (u najširem smislu), metafizika kroz fiziku naskroz, kao i obratno: *k fizičnosti same metafizike* — po kojem su specijalne znanosti u svojoj znanstvenosti i sama znanstveno otkrivena „zbilja“ (kao *jedinstvo* bitka, biti i pojma)³⁶ legitimni nasljednici filozofije, — prikazuju

zultate, a ne polaženjem od neke instancije koja je ispod njegove razine. Pri tom nam vodeća misao, nasuprot metafizici, mora biti razlikovanje bitka i najvišeg bića, a ne njihovih konfuzija. Zadatak je u tome: naći put kojim ovo esse izlazi iz formalnih i apstraktnih određenja, ne u smislu procesualnog poistovećivanja esse i ens, nego u smislu otvaranja *vlastite* punine bitka.

³⁶ Tu je odlučujuća razlika spram Hegela: Element jedinstva *nije* u pojmu kao istini bitka i biti (usporedi G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...* (1830) izd. Fr. Nicolin i O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1959, § 159, str. 149). Marx naprotiv, pojam — u skladu sa svojim shvaćanjem filozofije kao „teorijskog duha“ nasuprot njegove „praktičke energije, volje“ kojom „istupa iz Amcrtova carstva sjena“ i „obraća se protiv svjetske, bez njega prisutne zbilje“ — razumije kao nešto samo „subjektivno“, kasnije čak kao „subjektivističko“, samo „u glavi“ i tako dalje, pa element jedinstva vidi u *zbilji* (Wirklichkeit), ne onoj bez „duha“, bez „filozofije“, nego konkretno artikuliranoj zbilji *na koju su*, [kao na razvijeno određenje biti (Wesen) u smislu „samostalnosti“ (usporedi gore citirani Marxov tekst, od kojeg smo pošli, i Hegel, l. c., § 158, str. 148), u svojoj „istini“, to jest za Marxa: u slaganju egzistencije i biti, posebne zbilje i cjeline, vanjskog i unutrašnjeg itd., a ne u slaganju, kako hoće Hegel, realiteta s pojmom, ako pod ovim na kraju valja razumjeti „filozofijski“ pojam koji ipak *ostaje* u ele-

samom Marxu, i po njemu drugima, samo kao prestanak „spekulacije pri zbiljskom životu“ i početak „zbiljske, pozitivne znanosti, prikaza praktičkog posvjedočenja činom (Betätigung), praktičkog razvojnog procesa ljudi“, „zbiljskog znanja“, dok „samostalna filozofija gubi s prikazom zbilje svoj medij egzistencije“ [Die deutsche Ideologie, MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 27, ili sad i novo objavljeni tekst prve, nikad dovršene glave „Njemačke ideolo-

mentu „teorije“,] — *upućeni, zbog i radi koje jesu* „bitak“ (kvaliteta, kvantiteta, mjera) i „pojam“ (subjektivni, objektivni, apsolutni). Naravno, pri tom se Hegelov „pojam“ bitno modificira, kao što se, s obzirom na čitav sistem, modificira „duh“ (subjektivni, objektivni, apsolutni), te su samo nešto jednostrano i suprotstavljeno „bitku“ odnosno „prirodi“, dok je njihova istina i jedinstvo: „zbilja“ odnosno „zbiljski čovjek i zbiljski ljudski rod (Menschengattung)“ (MEW 2, str. 147). Ovaj primat „zbilje“, koja je u Hegela tek posredni član na putu od „bitka“ k „pojmu“, govori o formuli „realiziranja“, „ozbiljenja“ *filozofije koje je ujedno njen „gubitak“* (Verlust). Za Marxa na razini doktorske disertacije (1839, 1840—41, ožujak) ovaj primat nije ništa nefilozofijsko, nego proizlazi kao *nužni slijedeći korak iz bitne konstrukcije unutarnjeg principa filozofijskog sistema kao filozofijskog*, to jest za Marxa „teorijskog“ *u praksi* filozofije, koja je ono što se ima poduzeti kao navlastito djelo „učenika“ Hegela. [Usporedi za sve: primjedba 2, prvog dijela, IV glave Marxove disertacije, MEW Ergänzungsbd., Erster T., Dietz, Berlin 1968, str. 326—330, posebno: 328]. Primat „zbilje“ pred „bitkom“ i „pojmom“ unutar njihova jedinstva i totaliteta prisutan je još i u Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (prosinac 1843— siječanj 1844) i u Heilige Familie (početak rujna 1844— druga polovica studenog 1844). Filozofija se ne može ukiniti, a da se ne ozbilji; ona se ne može ozbiljiti a da se ne ukine (MEW 1. str. 384, posebno: 391). „Nije dovoljno da misao tjera [ili: tiska, drängt, V. S.] k zbilji, zbilja mora sama tjerati k misli“ (l. c., str. 386). — Nasuprot Strausa i Bruna Bauera smatra Marx da „kritiku Hegelove spekulacije i odatle svake metafizike“ treba izvršiti preko kritike „apsolutnog duha“, dakle ne padajući ispred „Hegelova stajališta“, a „apsolutni duh“ je „metafizički travestirano [pruženo] jedinstvo“ prirode i duha = „zbiljski čovjek ili zbiljski rod“ (MEW 2, Dietz, Berlin 1959, str. 147).

gije“, tekst I Feuerbach, rujan 1845—1845/46 (nakon S. Bahneova prvog objavljivanja šest stranica u International Review of social history 1962, str. 93—104), u Deutsche Zeitschrift f. Philosophie, Berlin, 1966, 14 Jhrg., 10, str. 1207]. Kolikogod se ta „zbiljska, pozitivna znanost“ — bez obzira na paralelno s cit. tekstom pisan tekst II i III glave (posvećen Baueru i, naročito, Stirneru), gdje je antifilozofijska attituda očita (na primjer paralela: filozofija spram „studija zbiljskog svijeta“ odnosi se kao spolna ljubav spram onanije, MEW 3, str. 218), — kao „jedna jedina znanost, znanost povijesti“ (MEW, 3, str. 18, Deutsche Zeitschrift . . ., l. c., str. 1202), razlikovala od tadašnjih specijalnih znanosti i pozitivističke orijentacije na koju, na prvi pogled, liči, sigurno je da ona *svjesno*, unatoč implicitnog metafizičko-spekulativnog karaktera, *kida* s filozofijskom argumentacijom prevladavanja i ukidanja filozofije, te se ne samo prurušava u „empirijsko“ ruho nego se i doista koleba između spekulativnih iskaza, koji to ne bi htjeli biti, i posebnoznanstvenih računanja s „faktima“, koji su mnogo više od toga, te, konačno, jedne znanosti koja je sasvim drugačija od ostalih. No, ocrtani antropologijski (sad više „historičistički“, „ekonomistički“, čak quasi „sociologistički“) horizont puta do te drugačije znanosti prijeći uvid u njenu navlastitost, to jest *potpuni realizirano-metafizički* karakter.

Time argumentacija za „zbiljsko znanje“ itd. ostaje, s obzirom na tlo i temelj, u zraku te se mora oslanjati na Feuerbachovu nemisaonu kritiku posredovanog „početka“ (Anfang) filozofije kao „rezultata“ (usporedi na primjer *Hegel, Rechtsphil.*, ed. H. Glockner, § 2, dodatak, str. 39: „No ono čime filozofija počinje, jest neposredno relativno, time što se mora na drugoj krajnjoj tački pojavljivati kao rezultat. Ona je slijed (Folge) koji ne visi u zraku,

nije nešto što neposredno počinje, nego ona jest zaokružujući se"), u ime „pretpostavke” (Voraussetzung) neposredno „zbiljskog”, „osjetilnog zora” itd. usporedi *L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839, SW. II, ed. Fr. Jodl, str. 158—204, passim)³⁷. Ova „kritika” ne prevladava filozofiju u zbilji, ukidajući je kao „onostranost” da bi je sačuvala u „ovostranosti” samoj, nego je ostavlja po strani, zapravo: odbacuje pod vidom „nove, jedino pozitivne filozofije” (L. F., *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), l. c., str. 240), „empirizma”, „realizma” (*Grundsätze . . .*, l. c., str. 265)³⁸. U tom smislu kaže se u „Deutsche Ideologie”: „Pretpostavke kojima počinjemo . . . jesu zbiljske pretpostavke . . . zbiljski individuumi, njihova akcija i njihovi materijalni životni uvjeti . . . Ove pretpostavke dadu se, dakle, konstatirati na čisto empirijskom putu” (MEW, 3, str. 20, 27, ili *D. Zeitschrift f. Phil.*, str. 1202, 1206). Uopće: feuerbachovske konsekvencije iz antropološkog i naturfilozofijskog tipa ove kritike dominiraju na mislenoj razini „Njemačke ideologije”; na svaki način, faktički poduzete kritike nisu u suprotnosti s tim konsekvencijama. Stoga, kad se u I glavi („Feuerbach”) govori o njemu kritički, odnosi se kritika uglavnom na Feuerbacha iz „Wesen des Christentum” (1841), „Grundsätze der Philosophie der Zukunft” (1843), „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's” (1844), dakle na onog koji negaciju religije, teologije i filozofije

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

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

još izvodi na filozofijski način, a nije, u skladu sa *sadržajem* redukcije „boga“, „apsoluta“ i tako dalje, prišao konkretnoj kritici samog izvornog sadržaja³⁹. Zapravo, kontemplativni „zor“ (Anschauung), za razliku od „osjetilno ljudske djelatnosti, prakse“, pogađa glavna zamjerka Feuerbachu u I glavi „Njemačke ideologije“⁴⁰. Sve do u pozne spise i izjave, kritičke primjedbe upućene Feuerbachu (Marx u pismu J. B. v. Schweitzeru, 24. I 1865, Marx—Engelsu 24. IV 1867, Engels o Feuerbachu u „Ludwig Feuerbach i ishod njemačke klasične filozofije“, 1866.⁴¹, pogađaju apstraktnost, siromaštvo u pogle-

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

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

⁴¹ MEW 16, str. 25: „Uspoređen s Hegelom Feuerbach je sasvim siromašan. Ipak je bio epohalan poslije Hegela jer je naglasio stanovite, kršćanskoj svijesti neugodne točke, važne za napredak kritike, koje je Hegel ostavio u mističkom clair-obscur-u“; usporedi MEW 31, str. 290; usporedi MEW 21, str. 272, 286: „začudno siromaštvo Feuerbacha u usporedbi s Hegelom“; str. 290; „Od Feuer-

du sadržaja itd., ali, u načelu, Marx i Engels priznaju da je njihovo vlastito stajalište i gledište konkretna konsekvencija njegovog. Drugačije to i ne može biti uz dominantni „posebnoznanstveni“, navlastito: društvenoznanstveni horizont unutar kojeg se pojavljuje za njih „društvo“. Ovaj horizont, u načelu, ne prelazi temeljnu antrologijsku i humanističku (naravno: ne sentimentalističku) soluciju, nego je naprotiv pretpostavlja. *Althusser**, koji insistira na znanosti, poslije „Coupure“ od 1845, u interpretaciji intencije Marxova djela, naravno, ni sam ne vidi humanističko-novovjekovni horizont svojeg „strukturalizma“.

Da takvo „odbacivanje“ filozofijske problematike kao „spekulativne“ za račun „empirijske“, „pozitivne“ znanosti, koja pruža „konkretno“, „zbiljsko“ itd., znači samo *potiskivanje* ali ne i apsolviranje metafizičke problematike u „realizaciji“, svjedoči onda obnova i korišćenje „racionalne jezgre“ Hegelove filozofije, a da Marxu nije jasna, pri tretmanu „prikaza“ (*Darstellung*) za razliku od „načina istraživanja“, *priroda* znanosti koja se prikazuje kao „konstrukcija a priori“⁴². „Način prikazivanja“ (*Darstellungsweise*), koliko god se razlikovao od „načina istraživanja“ (*Forschungsweise*), *nije* nešto izvanjsko spram „života stvari“ (*Leben des Stoffs*) nego se *smješta u samoj stvari*, što Marx još naglašava, potencira u određenju razlike svoje „dijalektičke metode“ spram Hegelove. Kad govori o „koketiranju“ s Hegelom svojstvenim „načinom izražavanja“

bachova apstraktnog čovjeka dolazi se zbiljskim živim ljudima samo kad se razmatraju kako rade u povijesti“.

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

⁴² Usporedi Kapital I, Pogovor za 2. izd., MEW 23, str. 27, 28.

(Ausdrucksweise) u poglavlju o teoriji vrijednosti (Kapital I) — dodali bismo: ne samo tu — onda Marx obrat k „realizaciji“ filozofije prikazuje i sebi objašnjava kao promjenu u znanstvenom stajalištu, u gledištu znanosti kao nečeg subjektivnog („u ljudskoj glavi“) spram samog „materijalnog“ (das Materielle), a ne kao samo gibanje (Bewegung) onog što jest u njegovim oblicima (Formen) koji tendiraju „negaciji“ i „propasti“ (Untergang) postojećeg (des Bestehenden), iako mu je zapravo baš do toga stalo. „Racionalni lik“ dijalektike nije samo „pozitivno razumijevanje (Verständnis)“ nego *gibanje same stvari*, i nije tek takvo razumijevanje „kritičko i revolucionarno“ nego je to sama dijalektički artikulirana zbilja u koju spada i „razumijevanje“ samo. „Znanost“ nije tek „slika“, svijest o ... zbilji, nego je sama zbilja „znanstvena“, pa se zato može pojaviti i kao „slika“ itd., „u ljudskoj glavi“. Zato nije bitno da li se „idealistička dijalektika“ suprotstavlja „materijalističkoj dijalektici“, jer bi u oba slučaja to bila samo različita *interpretacija* „svijeta“ (to jest forma, esencija, ideja itd.) nego je bitno da li se „opće forme kretanja“ samo *sagledavaju*, u „procesu mišljenja“ ili se u praksi *mijenja* odnos forme i stvari, esencije i egzistencije i tako tvori prava, raščlanjena i u sebi jedinstvena zbilja. Ako „Kapital“ nije samo knjiga o zbilji nego *istinita* spoznaja zbilje, može on, nakon Hegela, biti samo prijelomna, revolucionarna samospoznaja zbilje kojom se ova uvodi u svoj modus osebičnosti i zasebičnosti (an-und-für-sich-sein). Od revolucionarne misli kao misli-čina, koji čin *pripada* bitno u *događanje* same zbilje, datira prava povijest, za razliku od predpovijesti“ (MEW 13, str. 9). Pitanje je samo tko je „subjekt-supstancija“ te povijesti? U skladu sa određenjem „subjekta“ u Rukopisima (1844) i Tezama (1845) kaže se u Predgovoru Kritici političke ekonomije (1859) da je to: „ljudsko društvo“ (ibid.).

Kako je pak ono samo zapravo kao ljudsko konstituirano *produkcijom* „materijalnog života“ (MEW, 3, str. 21) koja sačinjava razliku čovjeka i životinje (ibid.), „zbijskim životnim procesom“ (l. c., str. 26) pri čemu „zbijsko“ (wirklich) znači „djelovno i dje-latno“ (wirkend) (l. c., str. 25) to je *prava* povijest — povijest „zbijske“ (Wirklichkeit) kao „čina“, „rad-nje“, „djelovanja“ (Wirken) koje *u sebi* ima svoju svrhu, svoju formu formi, i „zna“ sebe (temeljni momenti Aristotelove misli u *realiziranoj* projekciji Hegelove apсолutne filozofije) — znanstvena povijest prakse rada, oslobođena, s jedne strane, „ideo-logijske“ „mistifikacije“ hipostaziranog „carstva“ mislećeg procesa kao „demiurga“ svega, a, s druge strane, nemisaonog, golo-faktičkog „postojećeg“ (des Bestehenden). Rad *jest* (practicira se, potvrđuje se, stabilizira se, obistinjuje se) kao znanstveno [sebe istražujući u bićima istraženo to jest nađeno, samo-konstruirano, samo-shvaćeno u svojoj isključivoj (s obzirom na nešto „drugo“, na drugo-bitak) prozirnosti i providnosti i time osiguranoj postojanosti] gibanje, zbivanje, događanje sama sebe posredovanjem čovjeka—(znanstvenog)—radnika. Bilo što, bilo gdje i bilo kada, nastupilo kao transcendentno spram imanentnog, kao subjektivno spram objektivnog, samo mišljeno spram realnog, samo važeće i vrijedno spram faktičkog, samo bivajuće spram sčvrstnutog postalog, zbijenog, itd., itd. — svagda *jest* po obuhvatnom zbivanju Rada kao samoteme-lja, samomogućnosti, samostalnosti, samostvaranja, samotvorenja sebe u svemu, svega u sebi.

Ako „komunizam“ u svojoj trećoj momentnoj dijalektičkoj određenosti „bića“ (ili *biti*, Wesen) to jest „zbijske“, — koja je „pozitivno ukidanje“ komunizma kao apstraktno-općeg *bitka* (prvi momenat), „komunizma ... kao konsekvantnog izraza privatnog vlasništva“ (MEW Ergänz., Erster T., str. 534),

i komunizma kao tek znanog *pojma* (drugi moment), komunizma koji je „još političke prirode, demokratski ili despotiski“ (l. c., str. 536) i znači „ukidanje države“ (ibid.), ali „još nije dovršeno biće (ili: bit, Wesen)“ jer je „aficiran privatnim vlasništvom, to jest otuđenjem čovjeka“ (ibid.) koji „još nije shvatio pozitivno biće (ili bit) privatnog vlasništva“⁴³ niti razumio ljudsku prirodu potrebe“ (ibid.) te je stoga „doduše shvatio svoj pojam, ali još ne i svoje biće (ili bit)“ (ibid.)⁴⁴ — kao „zbiljsko prisvajanje ljudskog bića (ili: biti)“ (ibid.) nije „kao takav cilj ljudskog razvoja“ (l. c., str. 546) — „lik ljudskog društva“ (ibid.), onda „immanentni“ cilj, adekvatni lik „čitavog gibanja povijesti“ (l. c., str. 536) nije zapravo „društvo“, nego *ono što omogućuje* i njega i prirodu kao „bivanje za čovjeka“, a to je rad sam u sebi beskrajno se razvijajući radi sebe, „produkcija radi produkcije“.

Praksa rada nije tek primijenjeno činjenje transcendentne nekakve biti rada (na koju još smjera Hegelova *filozofija* rada kao samom bitku primjerenog karaktera apsolutne ideje), ona nije ništa radu izvanjsko, u čemu bi se on onda manifestirao, kao u od njeg odvojenoj, samo vremenitoj „povijesti“ koja u beskraju aproksimaciji znanja osigurava beskrajno istupanje rada za znanje u formama-

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

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

-zakonima, nego je *rađenje*, radnja u kojoj tek jest *rad*, bivanje u kojem se rad održava tako da sebe u svemu i sve u sebi obrađuje (stoga je pravi naslov Marxove misli: *tehno-logija rada* kao samom bitku primjerenog karaktera apsolutne zbilje). Ova obradba je beskrajno utežno i rastežno zbivanje, obnavljanje koje je po-sebično („znano”, „svjesno”) po-imanje sebe. Rad⁴⁵ je takvo zbivanje u kojem se poklapaju, podudaraju esencija i egzistencija; tek on je, a ne Hegelov spekulativni pojam filozofije, realizirani *pojam*, pojmljena *realnost*.

⁴⁵ Moglo bi se pitati: zašto ovako visoko, tj. samom bitku u njegovoj otvorenosti, epohalnoj mogućnosti, primjerenom karakteru smislene zbilje ostavljamo naslov „rada”, kad ovaj očigledno pokazuje svoje ontičko, ograničeno empirijsko podrijetlo? Riječ „rad“ (njemački Arbeit, opća germanska riječ, mhd. ar(e)beit. ahd. ar(a)beit, gotski arbailos, staroengleski earfoðe, staroislandski erfiðe — vjerojatno tvorba spram glagola koji je iščezao na germanском jezicnom području — ima značenje verwaist sein, ein zu schwerer körperlicher Tätigkeit verdingtes Kind sein“ = osirotjeti, biti siročić unajmljeno za teško tjelesno činjenje“, usporedi G. Wahrig, Deutsches Wörterbuch, Bertelsmann, Gütersloh 1968, str. 429) dolazi od indoevr. o r b h o - s, „osirotjeo, siromah“, slavenskog roboia, rabota, rad i rob itd., te ima prizvuk „nedostojnog, trudnog, mučnog činjenja“. Pa i Marx u Njemačkoj ideologiji (1845/46) govori o „ukidanju rada“ (MEW 3, str. 77, D. Z. f. Ph., str. 1241) a u Kapitalu III (u tekstu pisanom vjerojatno prije 1. izdanja Kapitala I, 1867) može „carstvo slobode“ zamisliti samo „s onu stranu“ nužnosti materijalne produkcije (MEW 25, str. 828), za koju slobodu je „osnovni preduvjet” „smanjenje radnog dana” (ibid.). Ipak zadržavamo ovaj naslov da bismo naglasili, s jedne strane, momenat autoriteta, discipline i moći, s druge strane, tegobu, trud, muku, ne-volju, teškoću itd., iako u znanstvenom radu koji nam važi kao paradigmatički, pa već i u razvijenom industrijskom radu, pogotovo automatiziranom itd., momenat „tjelesnosti”, bar direktno, nije više odlučujući. Rad nikada ne može za čovjeka postati puka igra, iako o sebi i za sebe upućuje na bitnu igru i sam sve utemeljujući kao temelj stoji u otvorenosti bez temelja, te je zato takvo činjenje koje svoju svrhu ima u sebi samom.

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

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

Kad bi u Marxa došlo do istovjetnosti vremena u tradicionalnom smislu (kao promjenljivosti i prolaznosti, toka, ili „loše beskrajnosti“) i rada kao bit-

ka svega što jest — bilo bi Marxovo mišljenje tek empiricistički historicizam, sociologizam i relativizam, garniran i nadopunjen jednom nemoćnom, apstraktnom i praznom, ljudsko kao samo ljudsko (formalno) razumijevajućom antropologijom, koja bi ostala u svog podrijetla i svojih konsekvencija nesvjesnoj nedorečenosti (kakova je na primjer svojstvena Diltheyevoj životno-filozofijskoj antropologiji i na njoj, naposljetku, utemeljenoj „tipologiji nazora o svijetu“). Sav Marxov napor oko „realiziranja filozofije“ bio bi tada samo nesporazum mladenačke lijeve hegelovske ideološnosti, koji kao da je Marx morao napustiti pred nekom posebnoznanstvenom obaveznošću historijskih činjenica. Nikada Marx ne bi mogao misliti da će *istinski razvoj* (u smislu Hegelove „istinske beskrajnosti“, S.W., 10, ed. Glockner, System der Philosophie, Dritter T., Die Philosophie des Geistes, Dodatak § 386, str. 43) „proizvodne snage“ rada (paradigmatički ocrtan u „višoj djelatnosti“ u „slobodnom vremenu“ = znanstvenom radu, radnoj znanosti; „Grundrisse“, I. c., str. 499), kao prava povijest, za razliku od pretpovijesti, nesmetano se moći zbivati, kad se revolucionarno ukine „posljednji antagonistički oblik društvenog procesa produkcije“ (MEW 13, str. 9). Nikada Marx ne bi mogao misliti da je „realno“ ukidanje političko-ekonomijskih kategorija kao takvih, predvjet pomirenja, sjedinjenja do istovetnosti znanosti i zbilje, od kojeg „zahtjeva“ i „programa“ on nikada nije odstupio, nego je naprotiv, Hegelu zamjerao što je mišljenje i zbilju, a u ovoj egzistenciji i bit, pomirio samo u elementu filozofijskog „mišljenja“, a ne u elementu same zbilje, te, primjereno načelu „ukidanja“ (Aufheben) „u čemu su povezani nijekanje i čuvanje (Aufbewahrung), potvrđivanje (Bejahung), ostao u „lošem pozitivizmu“ i „prividnom fakticizmu“ (MEW Ergänzt., Erster T., str. 581). Stoga se nije Hegelu s pravom predbacila „ako-

modacija spram religije, države, i tako dalje“ (ibid.) jer ona nije proizlazila iz njegova moralnog nedostatka, nego iz „laži njegova principa“ (ibid.)⁴⁶.

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

U tom smislu Marxu je, kao i Nietzscheu na drugom putu, bilo stalo do prevladavanja metafizike realizacijom njenog programa, do pomirenja temporalnosti u smislu promjenljive prolaznosti i tem-

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

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

poralnosti u smislu vječnosti⁴⁸. Ovo pomirenje korijeni se u „komunizmom” posredovanom nesmeta-
nom razvoju proizvodnih snaga u sebi identičnog
rada s onu i ovu stranu njegove diobe, rada raščla-
njenog samom svojom vrtnjom i gibanjem i radi
njih [u čemu je identitet dvaju „carstava” rada, ra-
da kao „hrvanja (Ringen) s prirodom“ i rada kao
„razvoja ljudskih snaga koje sebi važi kao samo-
svrha“? Da li, „istinsko carstvo slobode“ izrasta na
„carstvu nužnosti“ kao „svojoj bazi“, ili je, napro-
tiv, nužni rad uopće kao rad omogućen slobodom,
kao bazom bilo kakvog odnosa spram „prirode“?
I, o kakvoj i čijoj slobodi je tu riječ?].

Nietzscheovo „vječno vraćanje jednakog” i Mar-
xova slobodna djelatnost (izraz iz neprilike: „viša“
djelatnost, Grundrisse . . . 1. c., str. 599) koja je sama
sebi svrha razvoja (pa je, stoga, za čovjeka rad „pr-
va životna potreba“, Kritik des Gothaerprogramms,
MEW 19, str. 21) jesu postspekulativni, kritikom
metafizičke „onostranosti“ posredovani zahtjev da
se u „ovostranosti” *uzdignutoj do čina prave, istin-
ske zbilje odgovori na izazov metafizike* od njenog
pothvata da misli hen panta en kyklo (He-
raklit) do Enciklopedije filozofijskih znanosti u ko-

⁴⁸ „Smrt se čini kao kruta pobjeda roda nad određenim
individuumom i kao da proturječi njihovom jedinstvu; no od-
ređeni individuum samo je *određeno biće* (ili bit, Wesen, V.
S.) roda, kao takovo smrtno“ (MEW Ergänz., Erster T.,
str. 539). „Smrt“ nije puka gola granica individuumu nego
strukturni momenat samog roda kao *jedinstva* roda i in-
dividuumu, kao njihove *totalnosti*. Individuum je smrtni rod
rod je besmrtni individuum. Ovdje je smrt baš tako dija-
lektički benigno i domestificirano shvaćena kao i na kraju
Filozofije prirode u Enciklopediji . . . (§§ 375. i 376), samo što
se u Hegela smrt prirodnog, konačnog individuumu nad-
vladava u „ljudskom društvu” kao ukinutoj i sačuvanoj pri-
rodi koja je postala „za čovjeka” u radu kao njegovom
„aktu samotvorenja [ili: samorađanja, Selbsterzeugung, V.
S.]” (l. c., str. 584).

joj je „krug krugova“ = sistem nužnih momenata ideje (*Hegel, Enzyklopädie der phil. Wissenschaften*, (1830), izd. *F. Nicolin i O. Pöggeler*, F. Meiner, Hamburg 1959, § 15, str. 48)⁹.

Tom izazovu Metafizike odgovara Marx „realizacijom filozofije“, koja ima, kako vidjesmo, dakle veće implikacije od onih što se mogu očitovati unutar humanističko-naturalističkog horizonta jedne još tako sveobuhvatne zamišljene „pozitivne“, „empirijske“ itd. znanosti. Stoga: suprotnosni odnos filozofije kao filozofije i „pozitivne znanosti“ nije razriješen na jedino mogući način, to jest: metafizički u obratu od „onostranog svijeta“ k „ovostranoj zbilji“, pa se onostranost javlja kao puka „ideologijska“ tvorba. Tu se korijeni nemisaono suprotstavljanje „znanosti“ i „ideologije“ i apsolviranje putem odbacivanje filozofije u korist znanosti koje se metafizičko podrijetlo pokriva i prikriva i baš tako uspostavlja i učvršćuje u svojoj svemoći. Metafizika na djelu, nesvjesna sebe, prikazuje se kao „empirijska“ (kao da je ova ikad metafizički neutralna?), a „eksplicitna filozofija“ postaje „ideologijom“. Sad je sve na tome da se ono što ova „kriva svijest“ iskrivljuje pokaže, pojavi u „pravom“ liku, a za to je potrebno odstraniti „empirijske“ uvjete postanka „ideologije“: ovi nemaju, po Marxu, izvor u biti svijeta koja je gibanje i razvoj „produktivne snage rada“, nego u određenim „društvenim odnosima“ koji su diobom rada osamostalili se do „reificiranih“ i „otuđenih“ odnosa kao pseudosubjekta, kojeg su „živi“, „zbilj-

⁹ Bilo bi vrlo izdašno za razumijevanje onog što Engels hoće svojom „dijalektikom prirode“ kad bi se njegov „vječni kružni tok u kojem se materija giba“, „izvjesnost da materija u svim svojim preobražajima ostaje vječno ista, da se nijedan od njenih atributa ne može izgubiti“ ... itd. MEW 20, Dietz, Berlin 1962, str. 327, Uvod, pisan vjerojatno u kolovozu 1878) usporedio s Nietzscheovim »vječnim vraćanjem«.

ski“ ljudi i „ličnosti“ samo „personifikacija“. Stoga: uvjerenje da je ukidanje kapitalističkog načina proizvodnje preduvjet potvrđivanja „zbiljskog života“, „rodne djelatnosti“, „originalnog i slobodnog razvoja individuuma”⁵⁰. Dakle, *nakon* ukidanja „otuđene“ socijalne sfere, „privatnog vlasništva“, „produkcij-skih odnosa“, „građanskog društva“, „kapitala“ itd. — sve su to nazivi za „postojeći svijet“ koji se u ime svoje biti („razine razvoja i razvitka proizvodnih snaga“) ima u pojavi tako ukinuti da se podudara ju bit i pojava itd. — *dolazi* revolucionarnom promjenom (Veränderung) „načina proizvodnje“, kao prikrivajuće forme, *na vidjelo* materijalno—formalno identičan „pozitivan zbiljski život“, „rodna djelatnost“ čovjeka.

* *
*

Taj antropologijski horizont Marxove misli služi priređivanju čovjeka za ulogu radnika—posrednika između bitka kao rada i bića kao uradaka. Suprotstavljanjem svijetu rada biva moguće u *središtu* njegova gibanja, u čovjeku *otvorenom* povijesnom podrijetlu samog rada kao apsoluta, *pitanje slobode* koje, prije akcije i kontemplacije, nadmašuje svaku tek „društvenu“ soluciju. *Radi stavljanja biti rada samog u pitanje iz i radi slobode koja prethodi sa-*

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

motvorenju rada, a rad je u njoj ne-moćan, naprotiv: njom omogućen, potrebno je da se *destruira* antropologijski horizont etabliranja rada kao svijeta. Samo u svojoj uniformnoj jednostavnosti, bez maski koje je podupiru, kao takova do identiteta sabrana onto-theo-kosmo-antropologijska samosvojnost apsolutnog rada — doista, iz metafizičke neodredljive slobode, iziskuje pitanje koje više ne istražuje ono što je radom predodređeno i, tako istražujući, samog njega osigurava, nego promišlja povijesnu predodređenost samog rada iz radnom neuhvatljivog, radom znanošću neshvatljivog života kojem je svijet rada samo jedno razdoblje, a ne zauvijek udijeljeni usud.

*
* *

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

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

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

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

Do tog preferiranja jedne sfere bića pred drugom, umjesto razlučnog, otvorenog pred-nošenja esse pred entia⁵¹, dolazi, i nikad to Marx neće prevladati, zbog *antropološke kritike* (na Feuerbachovom tragu) Hegelovog spekulativnog apsoluta, koja je — bez obzira na faktički Feuerbachov utjecaj bila prisutna kao mogućnost već u Marxovoj postavci onog što „učenicima“ mogu nakon „učiteljeva“ „siste-

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

ma“, učiti kao pravi korak dalje (usporedi primjebu 2 drugog dijela IV glave disertacije, (MEW Ergänz., Erster T., 1. c.). Korak u smjeru antropološkijske kritike nije bio bezuvjetan, on proizlazi samo iz nužde priređivanja čovjeka za *novo*. Uostalom, neodređeno baratanje s „psihologijskim zakonom“ prijelaza od „teorijskog duha“ u „praktičku energiju, volju“ dokumentira tendenciju k antropologijskoj kritici, unutar Marxova misaonog početka koji nosi karakter slutnje. Kad se iskristalizirala misao „prakse“ (1845) bila je ona već antropologijski prikrivena „društvom“, i slično^{51a}. Iz tih mislenih motiva Marx, vođen idejom čovjeka, smatrati Hegelovu *Phänomenologie des Geistes* za „rodno mjesto“ (Geburststätte) Hegelove filozofije (1. c., str. 372), na koju, dakle, valja sav „sistem“ svesti, da bi se tu, najbliže stvari čovjeka [„Veliko na Hegelovoj „Phänomenologie“ i njenom konačnom rezultatu — dijalektici negativnost kao pokretačkom i tvorećem principu — jest . . . da Hegel samotvorenje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao nasuprot-stanje, kao ospoljenje i ukidanje tog ospoljenja; da, dakle, shvaća bit *rada* i pojmi predmetnog čovjeka, istinskog (wahren), jer zbiljskog čovjeka, kao rezultat njegovog *vlastitog* rada (str. 574), „*Rad* kao bit, kao obistinjujuća sebe bit čovjeka“ — (ibid.)], mogla izvršiti *kritika* „spekulacije“. Tu je instruktivan postupak lektire i interpretacije Hegela u *Kojève*-a, *Sartre*-a, *Merleau-Ponty*-a i drugih koji isto tako, pod utjecajem antropologijsko-egzistencijalistički shvaćenog Heideggera iz faze „*Sein und Zeit*“-a (literarno dokumentirane publikacijama od 1927—29) i dr., razumiju Hegela, pa mu pripisuju i ono što je tek Marxovo (usporedi na primjer A.

^{51a} Usp. 1. ad Feuerbach . . . (MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 7): „stajalište starog materijalizma je građansko društvo, stajalište novoga, ljudsko društvo ili društveno ljudstvo“.

Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1947, str. 574: „Phänomenologie des Geistes je fenomenologijska deskripcija ljudske egzistencije“, preveo A. Habazin u V. Masleša (Logos), Sarajevo, 1964, str. 628; usporedi i vrlo instruktivnu bilješku sa str. 573. odnosno 627). — *Lenjin* koji, međutim, upućen „Kapitalom“, polazi od Hegelove „Wissenschaft der Logik“, bliže je samoj stvari, te se za njega ne radi toliko o antropologiji koliko o *tehnologiji*, naravno i opet u antropologijskom ili bar filozofijski neodređenom horizontu (usp. V. I. Lenjin, Sočinenija, 4. izd., T. 38, 1958, str. 192, 275, 189, 179—180).

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

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

⁵³ „Dakle je *društveni* karakter opći karakter čitavog kretanja; kao što društvo samo producira *čovjeka* kao *čovjeka* tako je njime *producirano* [ujednost i uzajamnost „društva“ i „čovjeka kao čovjeka“, to jest u njegovoj ontič-

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

koj specifikaciji, slična odnosu boga i čovjeka u Hegelovoj filozofiji religije, zaoštava zapravo pitanje o samom esse prikriveno razlikovanjem razina u sferi čovjeka, V. S.]... *Ljudska* bit [ili: biće, Wesen, V. S.] prirode tek je tu za *društvenog* čovjeka; jer je tek ovdje [to jest u „društvu“, V. S.] ona [to jest priroda, V. S.] za njega tu kao veza (Band) s *čovjekom* [samim, Marx kaže: mit dem Menschen, V. S.], kao njegov tubitak za drugoga i drugog za njega, kao i kao životni element ljudske zbilje, tek ovdje je ona tu kao *osnova* (Grundlage) njegovog vlastitog ljudskog tubitka. Tek ovdje je njemu njegov prirodni tubitak postao njegov *ljudski* tubitak te priroda za njega postala čovjekom (zum Menschen) [ovu rečenicu preveli smo prema Cotta-izd., str. 596, a ne prema MEW Ergänz., Erster T., gdje glasi: „Erst hier ist zum sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn ihm Menschen geworden“, V. S.]. Dakle, društvo je dovršeno bitno jedinstvo (Wesenseinheit) čovjeka s prirodom, istinska resurekcija [uskrsnuće, V. S.] prirode, sprovedeni naturalizam čovjeka i sprovedeni humanizam prirode“ (1. c., str. 537—38).

subjekt, osnova koja rod (Gattung) i vrstu sadrži u sebi i sama je supstancijalna" (ibid.)⁵⁴. —

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

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

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

⁵⁴ Za čitavu reviju značenja pojmova „konkretno“ usporodi *A. Seiffert*, *Concretum*, A. Hain, Meissenheim a. Glan 1961, za Hegela: str. 15—24.

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

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

Tu su korijeni kako *Lukácsevo* određenje „društva“ u „Geschichte u. Klassenbewusstsein“ kao *pravog subjekta* svega, ponajprije preko klase proletara (str. 408—410 i sl.), tako i njegovo određenje „prirode“ i „svih oblika teorijskog i praktičkog ovladavanja njome“ kao „socijalnih kategorija“ (u recenziji Wittfogela, *Die Wissenschaft . . .*, sada u G. L., *Frühschriften, Werke, Bd. 2, Luchterhand, Neuwied—Berlin 1968*, str. 610), iako on, naravno, u to vrijeme (1922—1925) nije poznao Pariške rukopise (1844), što samo dokazuje koliko je sama stvar prisutna u takozvanog „zrelog“ (tada poznatog) Marxa. Možda je mladi *J. Révai* u svojoj recenziji cit. *Lukácseve* knjige bio najbliže pravoj „prirodi“ ovog subjekta (Archiv f. d. Geschichte des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung, XI Jahrg., 1925, str. 227. i slij.). *Lukács*, kaže *Révai*, „smatrao se prisiljenim da različite kategorije totaliteta međusobno izjednači jer nije dovoljno jasno razlikovao između identičnog subjekt-objekta cjelokupne povijesti i takvog subjekta kapitalističkog društva . . . Proletarijat je samo nosilac jedinstvenog subjekta cjelokupne povijesti, ali u svojoj neposrednosti ni-

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

je sam taj subjekt ... (1. c., str. 235) 'čovjek', ne onaj Feuerbachov, nego onaj kojeg proletarijatu valja ozbiljiti je ... pojmovna mitologija. Ali neizbježna pojmovna mitologija ... Srodnost Hegela i Marxa — s pravom zaključuje Révai — još je veća nego u Lukásevoj postavci (Einstellung)" (1. c., str. 236).

Ova srodnost tek pokazuje bitnu razliku: „subjekt“ nije „čovjek“ ni „društvo“, nego, Marx je to vidio i nije vidio — *rad sam* (kontinuirani rast „proizvodnih snaga“) koji je stupio na mjesto, ne samo Weltgeista (Révai, 1. c., str. 234) nego i apsolutne ideje.

Pri pažljivoj lektiri, ne stupa, dakle na mjesto apsoluta (apsolutnog pojma, ideje) zapravo čovjek ni priroda („materija“)⁵⁶ ni čovjek + priroda, nego *rad*. Nije, naravno, riječ o pukom materijalnom, još manje „duhovnom“ radu⁵⁷, ni sumativno: o materijalnom + duhovnom radu, nego o *radu samom po*

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

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

sebi, to jest o apsolutnom radu koji je ontički neutralan.

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

Paradigmatički oblik tog rada, koji se očituje kroz takozvano „industrijsko razdoblje“ ali se na njega ne svodi, jest *znanstveni rad, radna znanost* totalne metodičke predmetnosti predmeta, operativnosti operacija, raspoloživosti raspoloživog za sve i svako (odnosno: svakog) koje (ili: koji) ikad nastupi kao „subjekt“ raspolaganja, a da to, u krugu apsolutne raspoloživosti, nikad za sebe definitivno ne može svojatati. Za takvu znanost nema ničeg što bi se u svom iskonu (f i z i s) moglo oduprijeti konstrukciji i spravljanju, što već uvijek ne bi bilo postavljeno i u toj *postavljenosti* uopće imalo svoje postojanje (persistenciju) i sastoj, svoju trajnost i

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

samostalnost. „Samorađanje“ i „samorođenje“ jesu konstruktivna samoprodukcija: „produkcija rada produkcije“ u svijetlu ne toliko gotovih produkata koliko njihove transparentnosti *kao* produkata. Za ovu znanost, koja se proširuje do granice epohe i sabire u središtu „kruga“ u neprestanoj vrtnji, takozvana „tehnika“ nije tek njena puka primjena, niti je, obratno, znanost njena sluškinja, prema nekoj „pragmatističkoj“ ili sličnoj verziji znanosti (: „pojam“ izražava „bit“ a ova je „interes na“ nečemu, itd., *W. James*, na primjer), nego svjetlo po kojem se znanstveno viđenje (theoria) ravna jest, tehno-logika, sabrana bit spravljanja svega za operativni zahvat-uidvid po pravilima mišljenja-računanja. Ta je znanost u biti tehno-logička⁵⁹, to jest: ona je znanstvena tehnika, tehnička znanost, te je psiho-fizički, duhovno-materijalno neutralna (takva je već jednostavna „Handlung“ *A. Gehlena*)⁶⁰, i, sa svoje stra-

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

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

ne, omogućuje „materijalni“ i „duhovni“ rad kao naročite, posebne radove kao što je (ne vremenski, nego logički-transcendentalno) pred-uvjet i temelj mogućnosti njihove diobe baš prema svojoj totalnosti, jedinstvenosti, jedinosti, uniformnosti, istovjetnosti, samomoći⁶¹.

Na mjesto filozofije kao apsolutne samosvijesti apsoluta, ne stupa antropologija⁶², još manje socijalna teorija (na primjer: takozvana „kritička teorija društva“ kao bastard iz odnosa filozofije povijesti i sociologije), najmanje obične u pozitivističkom duhu shvaćene znanosti, nego ponajprije predmetno različita, u svojoj „metodičkoj“ i „metodologijskoj“ biti jedna Znanost. K. Marx kaže: „sama povijest je *zbiljski* dio *prirodne povijesti*, bivanje prirode čovjekom. Prirodna znanost će kasnije isto tako pod sebe subsumirati znanost o čovjeku kao što će znanost o čovjeku prirodnu znanost: bit će to jedna znanost (rukopisi iz 1844) (MEW Ergänz., Erster T., str. 544). Nakon navodnog posvemašnjeg prijeloma i prekida s ranijim shvaćanjima, na primjer po L. Althusseru,⁶³ isto se kaže u „Die deutsche Ideologie“ (1845—1846) (MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 18: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte .. etc.“).

slobodno dovoljno približno staviti pojam rada ...“ (str. 13).

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

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

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

Tendencijski onda ta jedna znanost biva i predmetno monističnom.

I Heidegger u svom do sada poznatom posljednjem spisu (1964. pisanom)⁶⁴ govori o „dovršavanju” i „kraju” filozofije u znanostima, doduše uz jednu osnovnu znanost. „Kraj (Ende) je kao dovršavanje (Vollendung) sabiranje u krajnje mogućnosti” (str. 63). „Izvitak (Ausfaltung) filozofije u samostalne znanosti, koje pak međusobno sve odlučnije komuniciraju, jest legitimno dovršavanje filozofije” (str. 64). „Nova osnovna znanost koja određuje znanosti i upravlja njima” = „kibernetika” (ibid.) Ovaj „izvitak” Heidegger, dakle, razumije u obzoru tradicionalnih znanosti u kojima vidi dovršavanje metafizike. Da bi se, međutim, razumjelo što je to *Znanost qua rad*, valja proći kroz Marxa. Ta znanost nije samo „otključavanje (Erschliessung) pojedinih okruga bića” (ibid.) nego, nadalje, konstruktivno konstituiranje bića *kao* bića u „realiziranom” nasljeđu čitave metafizike skupljene u jedno te isto. Znanstveni rad, radna znanost jest bitak *u* bićima, događanje, zgoda bitka, koja se, dakako, ne „vidi” iza ispostavljenih bića. Ova Znanost je dana *orijentacija* znanosti (u pluralu). Tendencija je podudaranja, nje i takozvanih empirijskih znanosti, bez ostatka. Znanost, u tom smislu, jest koliko svijet rada. Svako „planiranje”, „rukovođenje”, „upravljanje drugima”, ali i „racionalno privređivanje” i samo-vođenje, samo-upravljanje — već pretpostavljaju tehnologičku bit znanosti i nisu drugo do izvršavanje i održavanje odvijanja, razvijanja, napredovanja njenog pogona. Naravno, ukoliko su uspješna, to jest: primjerena mjera onoga što znanstveno, to će

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

reći: *doista* jest. *Svi kriteriji odluka*, bilo koje vrste i na bilo kojem području, „sektoru“ bilo kakve djelatnosti, *dobivaju svoju sigurnost i očevidnost*, svoju „kritičnost“, *iz proračunavanja koje odjelovljuje providni proračun kroz sve što, već pro-računano ili tek pro-računljivo, jest.*

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

Kad govorimo o „mito-logici“, ne bismo htjeli znanost tretirati kao nešto analogno faktički nastalim mitovima, i obratno, — kako, čini se, jedino može metafizičko mišljenje (filozofijsko ili specijalno znanstveno) sebi približiti mit od Humea, Moritza, Kreuzera preko Hegela, Schellinga, Marxa do Durkheima, Levy-Bruhla, Ottoa, Kerénya, Eliadea, Grassia i *Levi-Straussa* (usporedi, navlastito, *Antropologie structurale*, Plon, Paris 1958; *Le totemisme aujourd'hui*, Presses universitaires de France, Paris 1962). Naslovom „mito-logika“ htjeli bismo naznačiti, polazeći od *m y t h o s - a* kao izvornog i iskonskog kazivanja i pokazivanja, implicitnu metafizičku strukturu otvaranja svega što jest u njegovoj biti (ili: bitku) s obzirom na *povijesnu mogućnost* kao mjesto (*t o p o s*) svih misli, čina i sačinjanja. Riječ je, dakle, o „funkcionalnoj vrijednosti“, o „ulozi“ koju ima temeljni znanstveni nacrt bića s obzirom na njihovo samo u znanju i za njega dano, pruženo,

za rukovanje (Handhabung i Handanlegung, *Marx*, Kapital I, MEW 23, str. 531) uručeno ruko-vodstvo rada. *H. Marcuse* je, još nejasno s obzirom na povijesno mišljenje, u sociologijsko-antropologijsko-ontologijskoj konfuziji, ne promislivši svojevrsnu određenost i podrijetlo povijesnog sklopa, ipak u pogledu pitanja samog s pravim instinktom formulirao to stanje stvari.⁶⁵

Mito-logika kao kazivanje onog što doista, vlastito, uzvišeno jest tu za računanje nije „pričanje priča“ itd., nego je, *prije* eksplicitne znanosti, „nesvjesno“ već uvijek u horizontu Znanosti pred-uzeta i pod-uzeta *obradba*⁶⁶ svega što jest kao *ob-znanje*-

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

⁶⁶ Usporedi *K. Kerényi*, *Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos*, 1965, str. 134: „Mit je bitak kao sadržaj riječi (Wort-Gehalt) koji nije potpuno izvan riječi ni potpuno u

nog, *na znanje i za znanje pri-znanog*, te je kao takova *pred-postavka* svih znanosti u užem smislu. Upravo to je *praksa rada znanstvene povijesti*, taj posljednji obzor Marxove misli koji, ujedno, postavlja „prethodni” zadatak kojem je Marx posvetio život: „ukidanje produkcijskih odnosa” koji su, zbog svoje partikularnosti: produkcije radi viška vrijednosti, „okovi” (Fesseln; MEW 13, str. 9) nesmetanog, svestranog, samostalnog i slobodnog razvoja „proizvodnih snaga”.

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

riječi, nego je u obradbi (Bearbeitung) koja se zbiva, a nije učinjena . . .”

⁶⁷ Usporedi mnoga mjesta *Hegelove Ästhetik I* (na primjer str. 456, 522) i *II* (str. 10, 39, 40. i passim). (S. W., 12, 13). Lapidarno je to formulirano već u nürnbergskoj „Philosophische Enzyklopädie”, 1808 i sl. (S. W. 3, ed. Glockner, posthumno K. Rosenkranz 1840): „Pučka fantazija nije praznovjerje, nego vlastiti duh, takozvano čudesno je priprosta mašinerija . . . Živa mitologija jednog naroda sačinjava temelj i sadržaj (Gehalt) njegove umjetnosti” (str. 223—224). U povodu traženja Ch. Dana-e da napiše na jednoj stranici članak *Aesthetics* za *New American Cyclopaedia*, o čemu piše Engelsu (MEW 29, Dietz Berlin, 1963, str. 140; pismo od 23. V 1857), Marx čita *Aesthetik* oder *Wissenschaft des Schönen*, (1846—1857) *F. Th. Vischera*, a u kolovozu-rujnu piše „A. Einleitung” iz koje je gornji tekst. Za odnos Marx—Vischer uporedi *G. Lukács*, *Beiträge zur Geschichte d.*

ne bi i „zbijsko gospodstvo“, prevladavanje, ovladavanje i oblikovanje „prirodnih sila“ i tako dalje moglo počivati na tlu i temelju (Grund und Boden) neke „mitologije“ = „pučke fantazije“, i tako dalje? Kakav je temelj moderne umjetnosti za razliku od egipatske, grčke i tako dalje umjetnosti? Zar Marx sam, više od svih drugih zapadnjačkih mislilaca zaslužen za povijesno mišljenje, *ne tretira povijesno* to „zbijsko gospodstvo“ nad prirodnim silama, pa stoga mora stajati u obzoru prosvjetiteljsko-pozitivističkog lučenja znanosti-tehnike od mita? Ili možda, što je zaista na djelu — njegova „viša djelatnost“ (höhere Tätigkeit, usporedi Grundrisse . . . , str. 599) = schöpferische Wissenschaft (ibid.) u svom totalitetu u sebi sadrži, kao „ukinute“ i realizirane „momente“ umjetnosti, religije u užem smislu i filozofije, i sama realizirana u znanostima i dajući im znanstvenost, jest „akumulirano“ znanje društva o sebi i za sebe (str. 600) — samosvjesni „društveni rad“ (597), u kojem se ukida rad pojedinaca (ibid.), jedinstvo mišljenja i bitka, potvrđivanje „rodne svijesti“ u „rodnom bitku“ (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 539)? Ovako totalno shvaćena znanost ima svoj historijsko-filozofijski analogon jedino u Hegelovom apsolutnom duhu, s tom razlikom što se u njoj sabiru „ukinuti“ momenti i subjektivnog i objektiv-

Ästhetik, Aufbau, Berlin, 1954, str. 217. do 285. Kako je „sadržaj mita misao“ (Hegel, Geschichte d. Philosophie, S. W., 17, str. 120) dan je motiv *odnosa* „naivnog“, „djetinjastog“ osjetilnog prikazivanja ideje, u fantazijskom predstavljanju prirode i duha, *spram* „istinske forme ideje“ = „misli“ (Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie“, ed. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1959, str. 205), a time i spram suvremene znanosti i tehnike, kako ih Marx vidi. Usporedi i *F. Th. Vischer*, Kritische Gänge, 5. sv., str. 399, 2. izd.: „... svaki napredak kulture je smrtni stupaj (Tritt) na cvjetove koji su procvali na tlu naivno lijepoga“ (vidi uvod *W. Oelmüllera* za *F. Th. Vischera*, Über das Erhabene und Komische etc, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, str. 24).

nog duha, prirode i logosa (tehno-logička struktura prakse). Univerzalni, obuhvatni karakter predkazivanja i objave (Offenbarung) mito-logike vidio je na vrhuncu metafizike *Hegel*, kad je čitavu sferu, „apsolutnog duha“ označio kao religiju za razliku od svake pa i same „apsolutne religije“. Tako kaže *Hegel* u svojoj *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (izd. F. Nicolin — O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1959, § 554, str. 440). Zašto tako misli? „Ako riječ duh (Geist) . . . treba imati smisao, sadrži on svoje objavljivanje“ (§ 564, str. 446)⁶⁸.

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

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

Na mjesto filozofije, dakle, stupa znanstveni rad, radna znanost kao mito-logika koje *srž je tehnologika*: suvremeno pred-kazivanje, „nesvjesna obradba“ svega što jest je *tehnika*, ne kao primjena znanosti, nego kao njena *bit*. *Mythos* (u obuhvatnom

sonosno“ nastupiti, ne moraju biti nikakvi „bogovi“ i njihovi „čini“, kako ih zamišlja tradicija religije ili pak njena kritika, ili naprosto znanost koja se njima bavi.

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

U tom je sva misaona relevancija takozvanog „strukturalizma“.

⁷⁰ Za moderno suprotstavljanje metafizike, znanosti i mitologije usporedi *W. Bröcker*, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1958, i *isti*, *Mythos und Physik*, u *W. B.—H. Buhr*, *Zur Theologie d. Geistes*, G. Neske, Pfullingen, 1960, str. 85—90.

značenju riječi) jest *tehničko spravljanje-računanje* na kojem se temelji svako suvremeno mišljenje, činjenje i sačinjanje. Mito-logija kao tehno-logija je dvoznačna u bitnom smislu: kao mišljenje *tehnike* (u smislu genitivus subiectivus) ona je računanje i spravljanje iz tehnike svega kao osebičnog, tehničkog objekta (tehno-logika na mjestu metafizike u cjelini), i, ujedno, ona je naslov za *mišljenje* tehnike u njenoj *povijesnoj biti*, za *promišljanje i obrat* znanstvenog nacrt-a-obrađe svijeta k još-ne-odlučenoj punini jedne drukčije mogućnosti. Sad je, na poslijetku, sve na tome da se tehno-logijski projekt kao artikulirana pred-postavka svega što jest, sa svom smionošću življenja *otvori* za ne-pred-videnu, iskonsku zgodu, neiscrpljenu i neiscrpljivu mogućnost, i to baš tamo gdje ona, kao funkcionalni „krug“ totalnog funkcioniranja, u svom zatvaranju ništi život sam. To otvaranje nikad ne može biti samo još jedna, sve nadmašujuća postavka rada samog kao „konkretnog apsoluta“, kao ni, još manje, puni čin i radnja čovjeka-radnika koji *jest iz apsoluta i za njega*⁷¹.

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

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

Povijesno mišljenje, mislena povijest, upućujući se po jednokratnoj ali dugotrajnoj zgodi znanstvene mito-logike kao tehno-logike, otvara neiscrpljivom, neuravnjivom životu svjetovni pripad i slučaj (chance) u kojem se, sa svim svojim teretom predaje, otpora i ponosa, za život spremno, za njega ne za događaje u svijetu ojačano, njega dostojno življenje — pred-kazujući još-ne-kazano, jedva slučajno, ali ne-obhodno — može poslušnije i time vlastiti je

Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1965) 1967, str. 16; *H. M.*, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, str. 1891. Pogotovo to važi za Marcuseovu najnoviju argumentaciju protiv ukidanja transcendentije umjetnosti i lijepoga, protiv teza o „kraju umjetnosti“ (Counterrevolution and Revolt, Beacon Press, Boston, Mass. 1972).

naseliti i tako jednom naseljeno samo opet svijet nositi, njegovim znacima obilatije upućeno prebiti, dob-ro vremenovati, to jest vjekovati, doista život u sebe dostatnije i uspješnije odjelovljivati nego što to dozvoljava usuknuti i usučeni svijet rada.

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

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

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