

gajo
petrović

mogućnost
čovjeka

razlog

biblioteka razloga

igor zidić eseji
dubravko horvatić zla vojna
ivan slamnig naronska siesta
mate raos ratnici
darko suvin dva vida dramaturgije
mate ganza trg dobre smrti
zvonimir mrkonjić zemljovid
vjeran zuppa isprika za pjesmu
daniel dragojević nevrijemo i drugo
stanko juriša prelazak mosta
željko falout izgon
vlado gotovac prepjevi po sjećanju
ante stamać smjer
danko grlić zašto
nikica petrak razgovor s duhovima
dubravko ivančan pjesma na putu
ivan slamnig limb
milan mirić ostatak iskušenja
mate ganza opustošenja
martin heidegger doba slike svijeta
gaston bachelard plamen voštanice
igor zidić blagdansko lice
tonko maroević slijepo oko
marko grčić nebeska vučica
josip sever diktator
nedjeljko fabrio labilni položaj
željko sabol kao krug na vodi
friedrich hölderlin kruh i vino
rainer maria rilke soneti orfeju
gajo petrović mogućnost čovjeka
bruno popović pamfleti

R

razlog · biblioteka · 30

urednici

**milan mirić
ante stamać**

studentski centar sveučilišta u zagrebu

gajo petrović
mogućnost čovjeka

zagreb 1969

uvod

Da li su čovjek i čovječnost još uopće mogući ili su nečovjek i raščovječenost još jedina zbilja i mogućnost današnjice? Ili je možda već i samo pitanje pogrešno postavljeno?

Doista, mnogima se već i samo pitanje o mogućnosti čovjeka čini »sumnjivo« ili bar »nerealno« i »romantično«. Višemiliardsko čovječanstvo, kažu, što se danas pati i krvi širom Zemlje ili se već tiska oko svemirskih brodova koji se spremaju da plete u zvjezdana prostranstva, i suviše je vidljiva i opipljiva realnost, da bi se moglo ozbiljno pitati je li ono uopće moguće. Oni koji to pitaju očito polaze od svog »idealnog, izmišljenog pojma čovjeka koji sa zbiljskim čovjekom nema nikakve veze. Svatko, naravno, ima pravo da smislja pojmove kakve želi, ali nitko nema pravo tražiti da se realan čovjek preobradi po njegovim pojmovima. Ne bi li bilo bolje da se naši pojmovi usklade s realnošću?

Svakako se ne može negirati ono što čovjek faktički jest niti se može tražiti da se on uskladi s našim željama. No da li je čovjek doista samo ono što faktički jest i da li je njegov puki fakticitet njegova istinska zbilja? Ne znači li to identificiranje čovjeka s njegovom faktičnom sadašnjicom — svedenje zbiljskog čovjeka na njegove umrle mogućnosti? Nisu li čovjekove otvorene mogućnosti zbiljskija zbilja od njegove fiksirane sadašnjosti?

Ako čovjekova faktična neljudskost nije njegova jedina ljudska mogućnost, nije li čovjekova misao doista misao, ako misli mogućnost čovjeka? I nije li istinska misao ujedno i

otvaranje čovjekove mogućnosti, ne samo indirektno — kao poziv na ljudski čin — već i direktno kao čin kojim se prekoračuje ustaljeno i zakoračuje u »nemoguće«.

Poznati slikoviti izraz »sjediti na dva stolca« jedan je suvremeniji književnik usavršio u »sjediti između svih stolaca«. No ono što je književnik fiksirao kao bijedu vremena, proklamirali su neki kao filozofski program. Tako bi filozofiju navodno trebalo situirati »između misli i čina«. Ali ono što je između misli i čina ne može biti ni misao ni čin, pa koliko to područje »između« bilo pogodno za nefilozofske ciljeve, teško da se na njemu može utemeljiti bilo kakva filozofija.

Međutim nije put filozofije ni samo izvanjsko povezivanje misli i čina, ni napose svođenje veze među njima na ono što se najčešće naziva »političkim angažmanom filozofije«. Istinski je angažirana misao prije svega ako je istinski misao, ako misli mogućnost istinskog ljudskog bivstvovanja. Isto tako istinski je ljudski čin samo misaoni čin, onaj koji je vođen mišlju revolucije.

Time je ukratko naznačen opći stav iz kojeg su potekle rasprave što slijede. Dokle su stigle — to je njihova stvar. Želio bih samo spomenuti da su »historijsko-kritičke« rasprave koje se objavljaju u »Dodatku« mogле isto tako biti objavljene na početku ili u sredini, kao »Uvod« ili kap »Interludij«. Misao usmjerena na bit i ona »povijesno-kritička« u biti je jedna ista.

povijest i priroda

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

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

oštirolo, ako bismo tvrdili da se povijesno razvijaju sva posebna područja prirode, samo ne priroda kao cjelina.

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

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

Ima shvaćanje prirode koje identificira prirodu s totalitetom svega bivstvujućega, s cjelokupnošću svega što jest. Nalazimo to shvaćanje u različitim varijantama kod mnogih novovjekovnih »naturalista«, »materijalista« i »monista«, no nalazimo ga u najčišćoj i najautentičnijoj formi kod starih Grka. Grčko *fysis* obuhvaća nebo i zemlju, mora i planine,

biljke i životinje, ljudi i bogove. Ako prihvatimo ovaj pojam prirode, pitanje o odnosu povijesti i prirode poprima drugi oblik. Umjesto da pitamo ima li povijesti u prirodi, dovoljno je da pitamo jednostavno: *Ima li uopće povijesti?* Jer ako je priroda cjelokupnost svega bivstvujućega i »mjesto« svega zbivanja, onda i povijest, ukoliko se bilo gdje zbiva, može da se zbiva samo u prirodi.

Kad raspravljamo o odnosu povijesti i prirode i pitamo ima li povijesti u prirodi, mi očigledno imamo na umu jedan drugi, ograničeniji pojam prirode. Nemamo li možda na umu takav pojam prirode, koji prepostavlja podjelu svega bivstvujućega na prirodu i povijest ili, tačnije, na prirodu i čovjeka (ljudsko društvo)? Jer čovjek je ono bivstvajuće čija povijesnost nije u pitanju; sporno je samo šta znači povijesnost i pripada li ona i (ne-ljudskoj) prirodi.

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

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

Nekom bi se moglo učiniti da je ova distinkcija »idealistička« ili da ona ignorira realnu egzistenciju i bit čovjeka koji je ujedno i prirodno i više-nego-prirodno (povijesno) biće. Ali ako prihvatimo shvaćanje prema kojem je čovjek ne samo ono što faktično jest, nego i ono što može i treba da bude, i ako pretpostavimo da je čovjek društveno biće koje može biti samootuđeno, tada možemo naći objašnjenje i za ono po čemu se on od svega prirodnog bitno razlikuje. Jer tada možemo reći: I u individualnom čovjekovom životu, i u povijesti kao kontinuiranom slijedu čovjekove društvene djelatnosti možemo naći i nužnosti i slučajnosti; ali ukoliko je društvo podvrgnuto vladavini nužde i slučaja, ono je samootuđeno, neautentično ljudsko društvo. Čovjekova je bit u prevazilaženju nivoa puke prirodnosti, pa ukoliko na tom nivou ostaje (ili mu se vraća) on nije on sam, već je od svoje biti otuđen. Neotuđeno, istinsko ljudsko bivstvovanje nije puko prirodno bivovanje. Da se poslužimo Marxovim riječima: »Univerzalno razvijeni individui čiji su društveni odnosi kao njihovi vlastiti zajednički odnosi također podvrgnuti njihovoj zajedničkoj kontroli, nisu proizvod prirode, nego povijesti.«¹

Takozvane ekonomске zakone, koji vladaju tržistem i robnom proizvodnjom uopće, Marx često naziva »prirodnim« zakonima društvene proizvodnje. S tim se možemo složiti. Oni su *doista prirodni zakoni*, ali to znači da društvo kojim upravljaju ti zakoni *nije odista ljudsko društvo*. Ljudsko društvo je samo u onoj mjeri ljudsko u kojoj su ti zakoni transcendirani, u kojoj se čovjek izražava kao slobodno, kreativno biće prakse, kao povijesno biće. Nije teško pokazati da je takvo i autentično shvaćanje Marxa i Engelsa, u najmanju ruku tamo gdje su vjerni svojim osnovnim konцепcijama i intencijama. Tako u vezi sa zakonom konkurenčije po kojem se ponuda i potražnja nikada međusobno ne poklapaju već se stalno naizmjence prestižu, te se tako uzajamno stimuliraju i dopunjavaju, Engels piše: »Ekonomist smatra da je ovaj zakon prekrasan sa svojim stalnim izjednačavanjem, — što ovdje izgubi, to se tamo opet

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

zaradi. On je njegova glavna slava, on ga se ne može dosta nagledati i promatra ga pod svim mogućim i nemogućim odnosima. A ipak je potpuno jasno da je taj zakon čisti prirodni zakon, a ne zakon duha. Zakon koji proizvodi revoluciju. Ekonomist dolazi sa svojom lijepom teorijom potražnje i ponude, dokazuje vam da se nikad ne može proizvesti suviše, a praksa odgovara s *trgovačkim krizama* koje se navraćaju tako redovito kao kometi, a koje sada imamo prosječno svakih 5 do 7 godina. Trgovačke krize su dolazile već prije osamdeset godina, i to tako redovito kao ranije velike epidemije, — a sa sobom su donijele više bijede i nemoralia nego one. (Uporedi Wade, Hist. of the Middle and Working Classes, London, 1835, p. 211) Naravno da te trgovačke revolucije potvrđuju zakon, one ga potvrđuju u punoj mjeri, ali na drugi način, nego što nas ekonomist hoće uvjeriti. Što da mislimo o zakonu koji se može provesti samo pomoću periodičnih revolucija? To baš i jest *zakon prirode koji se osniva na nesvjesnosti učesnika*. Kad bi proizvođači kao takvi znali, koliko potrošači trebaju, kada bi organizirali proizvodnju i međusobno je podijelili, onda bi bilo nemoguće kolebanje konkurenциje i njena sklonost prema krizi. *Proizvodite svjesno, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti*, i vi ćete biti iznad svih tih umjetnih i neodrživih suprotnosti. Međutim, sve dotle dok vi nastavite da proizvodite na dosadašnji nesvjestan, nepomišljen način, koji je *prepušten vladavini slučaja*, sve dotle će ostati i krize...»²

U navedenom odlomku Engels tvrdi za zakon konkurenциje da je »čisti prirodni zakon«. Ovo kvalificiranje jednog ekonomskog zakona kao »prirodног« nije nikako ni pohvala ni čisto »neutralно« konstatiranje činjeničnog stanja. Karakteriziranje ima očito negativan kritički smisao. Prirodni zakon, kako kaže Engels, osniva se »na nesvjesnosti učesnika«, pa biti podvrgnut vladavini takvog zakona znači biti »prepušten vladavini slučaja«. Upravo zato što je zakon konkurenциje prirodni zakon, on se može realizirati samo putem trgovačkih kriza koje se javljaju redovno kao kometi ili kao velike epidemije. Prirodnom zakonu Engels suprotstavlja »zakon

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

duha«. Ni ovo suprotstavljanje nema samo karakter konstatiranja faktičnosti, nego poziva na mijenjanje postojećeg stanja. To je vidljivo i iz rečenice gdje Engels eksplisitno poziva da proizvodimo »svjesno, kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generične svijesti«.

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

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

Nije samo pojam prirode povijestan. Povjesna je i sama priroda ukoliko je ona u relaciji prema čovjeku, ukoliko je ona mjesto čovjekova prebivanja i popriše njegova djelovanja. Priroda s kojom ima posla čovjek, priroda u kojoj on živi, radi, raduje se i pati nije sve što jest nezavisno od čovjeka; u obliku u kojem je svakodnevno susrećemo ona je djelo svjetske povijesti. Priroda koja prethodi ljudskoj povijesti, primjećuje Marx kritizirajući Feuerbacha, »nije priroda u kojoj živi Feuerbach, to je priroda koja danas nigdje više ne postoji, izuzevši možda na australskim koraljnim ostrvima novijeg porijekla, dakle ne postoji ni za Feuerbacha⁸. U skladu s tim mnogi suvremeni marksisti opravdano ističu da je priroda u kojoj živimo i koju spoznajemo

⁸ Op. cit. str. 311.

— priroda modificirana našom djelatnošću. Pa ipak, ta priroda modificirana našom djelatnošću ne iscrpljuje se u našim modifikacijama. Ona nije sva u onom licu koje nam otkriva ni u onoj ruci kojom nas dariva. Zvijezde nisu samo romantična iluminacija za zaljubljenike, praktična orijentacija za moreplove i zanimljiv predmet proučavanja za astroleme. A ono što one bez obzira na naš bilo kakav spoznajni, emocionalni ili voljni stav prema njima jesu ostaje uglavnom izvan domaćaja naše moći i izvan mogućnosti promjene našom djelatnošću. Ima nekih aspekata u zvijezdama po kojima one ostaju izvan povjesnog zbivanja uprkos tome što po nekim drugim aspektima mogu i da se uključe u to zbijanje. No nije potrebno da od čovjeka neovisnu prirodu tražimo samo u udaljenim zvijezdama ili, nešto bliže, na pustom koraljnem otočju. Nije potrebno da je tražimo ni u takvim elementarnim strahotama kao što su poplave i potresi, orkani i cikloni. Susrećemo se s tom tvrdokornom i nepodatljivom prirodom svakodnevno u nama samima gdje po nevoljkom priznanju najvećeg subjektivističko-voluntariističkog filozofa-amatera dvadesetog stoljeća, ipak »fiziološki zakoni djeluju«.

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

se priroda može svesti na prirodu koju je čovjek preobrazio ili stvorio. *A ukoliko priroda nije čovjekovo djelo, u njoj nema povijesti. Povijesnost je negacija prirodnosti.*

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

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

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

sljedica djelovanja slijepih nužnosti i slučajnosti. Povijesti nema gdje nema slobodne stvaralačke djelatnosti.

Ako imamo u vidu specificirani pojam povijesti, onda se sam nameće odgovor na pitanje o povijesti u prirodi. Kao što čovjek nije samo prirodno biće, tako ni priroda nije nešto u cijelini povjesno. Ima nešto nepovjesno u prirodi, ravnodušno prema čovjeku i njegovim povjesnim zadaćama i nedaćama.

Teza da je čovjek više-nego-prirodno biće ne znači da u čovjeku nema ničega što ne bi bilo potčinjeno zakonima mehanike, fizike, kemije i drugim prirodnim zakonima. Ali čovjek je čovjek samo zahvaljujući onim svojim svojstvima kojima transcendira prirodnost. On je čovjek samo u onoj mjeri u kojoj je slobodno i kreativno biće prakse, u kojoj je biće povijesti.

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

(1965)

**smisao i mogućnost
stvaralaštva**

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

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

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

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

Ovo pitanje upućuje nužno na pretpitanje: *šta je uopće stvaralaštvo?* No to »pretpitanje« nije nešto samo prethodno i izvanjsko onom »glavnom« pitanju koje nas ovdje zanima

već njegov bitni sastavni dio. Odgovor na to »pretpitanje« mora pružiti ne samo neophodne prepostavke za puno rješenje pitanja o kojem je riječ, nego i bitne elemente tog rješenja. Pokušat ću, dakle, da kažem nešto o tom šta je stvaralaštvo, kako bih time došao na pitanje može li se govoriti o stvaralaštvu kao biti čovjeka i da li su stvaralaštvo i čovjek mogući.

1

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

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

Veoma jasno ovaj pojam stvaralaštva određuje i kartezijansko-skolastički¹ Spinoza: »*Creationem esse operationem in*

¹ Ovaj grubi i neadekvatan atribut („kartezijansko-skolastički“) upotrebjavam tek kao upozorenje da citat što slijedi nije uzet iz rada koji izražava autentične Spinozine poglede već iz onog spornog metafizičkog dodatka („*Cogitata metaphysica*“) izlaganju Descartesove filozofije, za koji još uvjek nije do kraja utvrđeno u kojoj mjeri rezimira neke „tradicionalne“ ili „novije“ skolastičke pojmove, a u kojoj mjeri objašnjava Descartesovu filozofiju ili izražava Spinozine vlastite poglede (to pitanje uostalom nema važnosti u kontekstu ovog izlaganja).

quae nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit.² Kako vidimo i ovdje se pojma stvaralaštva vezuje uz pojma boga te se stvorena stvar određuje kao ona koja za svoje postojanje ne pretpostavlja ništa osim boga. No kao istoznačnu s ovom Spinoza navodi i više filozofsku definiciju u kojoj se ne spominje bog, nego se stvaranje određuje kao djelovanje u kojem je na djelu samo eficientni uzrok (što znači da tu ne sudjeluje ni materijalni, ni formalni, ni finalni uzrok). Ova definicija stvaranja pomoću eficientnog uzroka treba da zamjeni onu formulaciju o pravljenju nečega iz ničega koja nas, po Spinozi, može zavesti u bludnju (jer sugerira »ništa« kao zbiljsku građu iz koje se stvorene stvari prave).

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

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

² „Cogitata metaphysica“, II, 10, Up. Spinoza, „Descartes, Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet“, Anhang, enthaltend „Metaphysische Gedanken“. Übersetzt von A. Buchenau. Leipzig 1907, SS. 149–150.

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

Stvaralaštvo se ovdje najprije definira kao »proces ljudske djelatnosti koja sazda kvalitativno nove materijalne i duhovne vrijednosti«, a ova kratka definicija zatim se odmah objašnjava i dopunjuje dužom koja glasi: »Stvaralaštvo predstavlja u procesu rada nastalu sposobnost čovjeka da iz materijala koji pruža stvarnost gradi (na osnovu zakonitosti objektivnog svijeta) novu realnost koja zadovoljava mnogostrukе društvene potrebe.«³

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

Međutim, kad pogledamo širu definiciju, kad vidimo kako se taj proces sazdanja novog bliže specificira, vidjet ćemo da se pojavljuje niz ograničenja. Prvo, saznajemo da je stva-

³ »Filosofskij slovarj« pod redakcijoj M. M. Rozentalja i P. F. Judina, Moskva 1963, str. 446.

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

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

Ako sam sklon da osporim ovaku definiciju stvaralaštva, to nije zato što bih mislio da čovjek nije sposoban za takvo djelovanje ili da on takvo djelovanje faktički ne vrši. Na protiv mislim da većina ljudi većinu svoga vremena provodi u djelatnosti takve vrste, jer ono što je ovdje dano kao definicija stvaralaštva, to je doista, možda ne do kraja precizan, ali u biti tačan opis ljudskoga rada. Ljudski rad je upravo takva djelatnost kojom iz materijala što ga pruža stvarnost u skladu sa zakonima »objektivnog svijeta« proizvodimo nešto što će zadovoljiti društvene potrebe.

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

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

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

2

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

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

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

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

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

Ali šta znači ovaj pojam novog kao bitno ili kvalitativno različitog od dosadašnjeg? Često se prihvata ovaj pojam novog, ali se ne izvode sve konsekvensije pa se napose nekad misli da se novo ipak nekako može reducirati na staro. Međutim odlučna je odlika istinski novog da je ono nesvodljivo

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

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

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

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

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

3

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

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

To naravno ne znači da u povijesti nema determiniranih zbijanja i persistiranja staroga. Ali ono što čini čovjeka čovjekom i povijest poviješću, nije persistiranje staroga ni nje-

govo mehaničko ponavljanje, a napose ne slijepa igra nužnosti i slučaja, nego upravo svjesna proizvodnja novoga.

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

Nije teško uočiti da pored novog postoji pseudonovo, nešto što je površno ili djelomično drugačije od dosadašnjeg, ali se od njega bitno ne razlikuje. Ima različitih oblika pseudonovog: ono što se samo čini novo, a u stvari to uopće nije (prividno novo); ono što je novo samo u beznačajnom, premda se prikazuje kao novo u značajnom (novotarija); ono što je novo u značajnom, ali je staro u presudnom (novi oblik staroga). U sklopu ovog posljednjeg postoje i takve kvalitativno drukčije pojave koje su u veoma znatnoj mjeri različite od onoga što je bilo, a ipak su samo novi oblici staroga ili možda čak oblici obnove davno prošlog i oblici borbe protiv nadolazećeg istinski novog. Tu pripadaju, na primjer, i takve pojave kao što su fašizam i nacizam, koje su doista bitno različite od dotadašnjih političkih struktura kapitalizma, ali ne transcendiraju to staro, nego predstavljaju pokušaj da se ono grubim zatiranjem svih klica novoga spasi.

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

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

Jer, ma koliko demonsko ili rušilačko stvaralaštvo imalo naizgled istu strukturu kao pravo stvaralaštvo, proizvodeći obilje novih i neviđenih formi (netko može, npr., imati izvanrednu imaginaciju i biti u stanju da otkrije bezbrojne nove forme mučenja ili ubijanja, u čemu su »talentirani« nacisti

i uspijevali), ovo bogatstvo formi ne može prikriti činjenicu da je ono usmjereni na osiromašenje i uništavanje čovjeka, da ono ne znači obogaćenje ljudskih stvaralačkih moći, nego ide na rušenje i razaranje svega što je doista ljudsko, što je doista stvaralačko i što je doista slobodno, da ide na zatvaranje i sužavanje bogatstva ljudskog života i čovjekovih kreativnih mogućnosti.

4

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

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

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

toku historijskog razvijanja nastaje kao njegovo »unapređenje« ili »usavršenje«, kao rušenje postojećih oblika rada i otkrivanje nekih bitno drugačijih.

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

Razumije se po sebi da samo radno vrijeme, uslijed toga što će biti ograničeno na normalnu mjeru, zatim što se više ne radi za nekog drugog, nego za samog sebe, zajedno sa ukinjanjem socijalnih suprotnosti između gospodara i slугe itd., kao stvarno socijalni rad, najzad kao osnovica slobodnog vremena dobiva sasvim drugi, slobodniji karakter i da radno vrijeme jednog čovjeka koji je ujedno čovjek sa slobodnim vremenom, mora imati mnogo viši kvalitet od kvaliteta radne životinje.⁴

Ovo dobro poznato mjesto iz Marxa ne navodim kao neki odlučan argument (kod Marxa ima i drugačija mjesta, pa ga možemo različito interpretirati) nego kao primjer jedne dobro izražene misli s kojom se uglavnom slažem. Napose mislim da je tu dobro izražena suprotnost između rada i slobodne djelatnosti. Rad je, kako kaže Marx, »određen prinudom jedne vanjske svrhe koja mora biti ispunjena, čije ispunjenje je prirodna nužnost ili socijalna dužnost«. I čovjek koji svoj život u takvom radu provodi jest *Arbeitstier*, »radna životinja«.

Međutim, čovjek nije samo radna životinja, on je sposoban i za jednu drugačiju vrstu djelatnosti, i ta je djelatnost ono što ga čini čovjekom, a ne samo radnom životinjom. Marx ovdje

⁴ K. Marx, »Teorije o višku vrijednosti«, III, Kultura, Beograd 1956, str. 271. Up. K. Marx, »Theorien über den Mehrwert«, Dritter Band, Vierte Auflage, Stuttgart 1931, SS 305—308.

prepostavlja (i premda se to čini prihvatljivo, o tome se može diskutirati) da se čovjek ne može nikad potpuno »rijesiti« rada kao životinjsko-radne djelatnosti. Ali čovjek može sve više razvijati stvaralaštvo kao nešto principijelno različito od rada, pa čovjek koji u sve većem slobodnom vremenu i u promijenjenoj društvenoj situaciji razvija stvaralaštvo, i u radnom vremenu postaje drukčiji; njegova djelatnost, kako kaže Marx, dobiva doduše ne potpuno slobodan, ali sva-kako »sasvim drukčiji i slobodniji karakter« i u radnom vremenu.

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

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

No ako je općenito moguće govoriti o čovjekovom stvaralaštvu i o čovjeku kao stvaralačkom biću, nije li možda danas dostignuta tačka kada je stvaralaštvo postalo nemoguće?

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

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

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

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

Mislim da je u ovakovom određenju odnosa slobode i stvaralaštva prema odgovornosti taj odnos malo preokrenut. Nije potrebno da čovjek svoje stvaralaštvo ograniči pomoću odgovornosti (pogotovo ne pomoću odgovornosti u smislu osjećaja da bismo mogli biti »pozvani na odgovornost« ako se ogriješimo o neka vanjska ograničenja i zahtjeve), nego ispravno shvaćena odgovornost prethodi slobodi. Biti odgovoran ne znači ograničavati sebe u stvaralačkom djelovanju, nego biti sposoban za odgovor na ono što bi Heidegger na-

zvao »nagovorom bitka«. To znači biti otvoren za zbilju, za vlastite kreativne mogućnosti i za ljude — ali ne kao one koji ograničavaju našu slobodu i kreativnost već kao one koji mogu biti podsticaj našoj kreativnosti i podrška našem slobodnom djelu.

Odgovornost u ovom smislu, odgovornost kao sposobnost i spremnost da zauzmem kritički stav prema postojećim formama nehumanosti i da se založimo za stvaranje jednog boljeg svijeta, jest ono što čini potpuno suvišnim i nepotrebnim da se slobodi i stvaralaštvo naknadno dodaje odgovornost kao vanjski korektiv i regulativ koji bi nas čuvao da ne prekoračimo naprijed određene granice.

odgovor

Pitanja je bilo dovoljno, pa ću pokušati da odgovorim na samo neka od njih.¹

1

Počet ću s pitanjem koje je najprije postavio Arnold Kaufmann, a za njim Vojin Milić i još neki diskutanti. To je pitanje o mogućnosti objašnjenja i predviđanja stvaralaštva.

Profesor Kaufmann u prvi je mah shvatio da po mom mišljenju stvaralaštvo ne može biti objašnjeno zato što ne može biti predviđeno, da ja, dakle, izvodim neobjašnjivost stvaralaštva iz njegove nepredvidljivosti. Zato je on pokušao pokazati neizvodljivost neobjašnjivosti iz nepredvidljivosti. Kad sam ga upozorio da me je pogrešno shvatio, on se poduhvatio toga da direktno pokaže mogućnost objašnjenja stvaralaštva. U tom ga je pravou slijedio i Milić koji inače, kako se čini, također misli da je predvidljivost »jači« zahtjev od objašnjivosti. Ovu raširenu predrasudu o odnosu objašnjivosti i predvidljivosti ne bih htio da pobijam iz jednostavnog razloga što je ovdje irelevantna. Jer ja u svom predavanju nisam izveo neobjašnjivost stvaralaštva iz njegove ne-

¹⁾ Riječ je o pitanjima što su autoru upućena u diskusiji na zasjedanju Korčulanske ljetne škole 1987. gdje je gornji tekst izgovoren kao predavanje.

predvidljivosti (ni obrnuto), nego sam oboje izveo iz nečega trećeg: iz nesvodljivosti novoga na staro. Prema tome moje teze o neobjašnjivosti i nepredvidljivosti stvaralaštva nisu najvažnije; one su samo konsekvensije one fundamentalne teze o nesvodljivosti novoga.

Ako me Milić plaši da bi teza o neobjašnjivosti i nepredvidljivosti novog značila »zastupanje gledišta koje se gotovo izjednačuje s agnosticizmom u pogledu mogućnosti objašnjanja historije«, mogao bih odgovoriti da strah od upadanja u agnosticizam ne može biti dovoljan razlog za prihvatanje ili odbacivanje određene koncepcije. Odlučno je pitanje u ovom slučaju da li je novo do kraja ili bar u biti svodljivo na staro. A u ovom pitanju nije riječ samo o boljoj ili lošijoj definiciji novog. Riječ je prvenstveno o mogućnosti samog novog u zbiljskom svijetu. Drugim riječima, fundamentalno je pitanje: Živimo li u svijetu u kojem postoji jedan dani, uvijek isti, konačni broj elemenata koji se po određenim, uvijek istim zakonima sastavljaju i rastavljaju, tako da se o novom može govoriti samo kao o nešto drukčijoj kombinaciji elemenata starog nastaloj po nepromjenljivim vječnim zakonima? Ili možda živimo u svijetu u kojem može nastati novo i u jednom drugom smislu, u smislu nečega što ne proistječe iz starog po unaprijed danim zakonostima, u smislu nečega što se bitno razlikuje od dosadašnjega, što je doista na neki način nastalo »iz ničega« te se ne može svesti na ono što je već postojalo? To pitanje ne pita samo o stvaralaštvu i čovjeku, ono pita o cijelini svega i o smislu bivstvovanja. Da li je smisao bivstvovanja samo puko trajanje, persistiranje istoga? Da li su svi oblici bivstvovanja unaprijed dani i određeni? Ili je u biti bivstvovanja založena i mogućnost stvaralaštva?

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

reducirati na staro. A ukoliko u novom ima nešto što je nesvodljivo na staro, to znači da u njemu ima i nešto nepredvidljivo i neobjašnjivo.

Možda u predavanju nisam bio dovoljno jasan i možda se nisam dovoljno ogradio od nekih mogućih pogrešnih interpretacija. Možda sam nedovoljno naglasio da se u novome može ponešto predvidjeti i objasniti. No zastupao sam i za-stupam tezu da se u novom može objasniti i predvidjeti samo ono staro (ne u smislu apsolutno identičnog s dosadašnjim, nego u smislu onog što nije kvalitativno drukčije). Ne može se objasniti ono po čemu novo jest nešto novo.

Kad Vojin kaže da su po tom shvaćanju u historiji objašnjive samo »prazne stranice«, ja se s njim slažem, no za razliku od njega ne vidim u tome ništa zastrašujuće. Izgleda da je naša osnovna razlika baš u tome što je Vojinu objašnjivost važnija od svega drugoga pa je spreman negirati kreativan karakter povijesti samo da spasi njenu objašnjivost, dok ja priznajem kreativnu bit povijesti ne ustručava-jući se da joj poreknem objašnjivost.

Kao da i sam vidi teškoće svoje teze o objašnjivosti stvara-jaštva Vojin je neprimjetno mijenja tvrdeći da »nastojanja da se razume i objasni stvaralaštvo nisu bezizgledna«. Objasnjenu je tu potiho dodano razumijevanje i svi daljnji argu-menti za mogućnost »da se razume i objasni stvaralaštvo« u stvari su samo argumenti za mogućnost razumijevanja (*shvaćanja*) stvaralaštva, nipošto ne za mogućnost njegova objašnjenja. No moja je teza bila upravo ono što ti argu-menti potvrđuju, naime da je stvaralaštvo neobjašnjivo, ali ne i neshvatljivo (nerazumljivo). Prema tome možda je raz-ilaženje između Milića i mene također u tome što on ne res-pektira jednu distinkciju koju ja provodim, no koja nije moja privatna, jer je poznaju ne samo, na primjer, Hegel i Dilthey, nego čak i suvremena neopozitivistička filozofija znanosti.

Inače, sklon sam da prihvatom ponešto od onoga što je go-vorio profesor Levi o prepoznavanju i čuđenju* i mislim da

* Profesor A. W. Levi je među ostalim tvrdio da je čovjek „vizionarska životinja“ koja gleda u četiri pravca: prema unutra, prema spolja, unaprijed i unatrag, te da su ove četiri usmjerenosti njegova pogleda osnova četiriju

neke njegove distinkcije mogu pomoći za razumijevanje prirode nekih naših neslaganja. Tako mislim da doista ima ljudi koji su više zainteresirani za poznato i uživaju u prepoznavanju. Oni se raduju kad u novom otkriju elemente staroga i djelovanje izvjesnih zakonitosti. No meni se čini da takvima novo ostaje neshvatljivo. Jer ne možemo shvatiti novo ako pored sposobnosti za prepoznavanje nemamo i moć čuđenja, tj. ako nismo sposobni da vidimo ono što je u novom doista novo, njegovu svojevrsnost i nesvodljivost na staro.

Kako se iz svega vidi, ja ne stojim baš na pozicijama čistog iracionalizma ili na pozicijama neizrecivosti. Ipak sam i o novom i o stvaralaštvu pokušao nešto reći!

2

Druga Milićeva primjedba odnosila se na definiranje stvaralaštva i drugih srodnih pojmoveva (npr. slobode, ličnosti i sl.) »u gotovo isključivo pozitivnom smislu«. Po njegovom mišljenju ovakvo »izrazito pozitivno određivanje osnovnih pojmoveva«, odnosno zapostavljanje »negativne strane ljudskih mogućnosti« znači »neopravданo pojednostavljenje i sužavanje problema«. Tu izgleda doista postoji neko neslaganje među nama, no da li je ono baš tamo gdje ga Vojin vidi?

Kad govorim o čovjeku kao slobodnom i stvaralačkom biću ili kad kažem da su sloboda i stvaralaštvo bit čovjeka, ja ne poričem mogućnost čovjekova samootuđenja, tj. ne poričem činjenicu da čovjek može biti neslobodan i nekreativan. Na protiv tvrdio sam i tvrdim da se većina ljudi većinu vremena ponaša neslobodno i nestvaralački. Daleko od toga da bih »zapostavljao« te »negativne strane ljudskih mogućnosti«

dijalektički povezanih aspekata njegova bivstvovanja, njegove subjektivnosti, objektivnosti, progresivnosti i konzervativnosti. No iako se sva četiri aspekta nalaze kod svakoga, odnos među njima nije kod svakog isti, pa ima takvih kojima je najveće zadovoljstvo prepoznavanje staroga, ali ima i takvih koje više uzbuduje čuđenje novom.

kad je riječ o sadašnjosti i prošlosti, čak sam govoreći o budućnosti pisao da »nije moguće stvoriti takvo društvo koje bi proizvodilo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individualumne, isključujući svaku mogućnost da bilo tko bude samootuđen«.

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

No moglo bi se učiniti da sam time izbjegao Vojinovu pobjedu, jer on nije prigovorio tome što definiram čovjeka pomoću slobode i stvaralaštva, već tome što sam slobodu i stvaralaštvo definirao čisto »pozitivno«, kao nešto što ima sve karakteristike čovječnosti, isključujući ono negativno, neljudsko što također ulazi u krug slobode i stvaralaštva. Međutim ja ne shvaćam stvaralaštvo kao nešto »pozitivno« (kao što ga ne određujem ni kao nešto »negativno« ili nešto »malo pozitivno, a malo negativno«). »Pojednostavljen«, formalističko i moralističko mišljenje, čak i onda kad nas uvjerava da ne raspravlja u krutoj manihejskoj shemi dobra i zla, htjelo bi da dobije najprije opću, neutralnu definiciju stvaralaštva, a zatim da tako određeno stvaralaštvo po jasnom i čistom moralnom kriteriju podijeli na dva dijela: na ono pozitivno (dobro, nedemonsko) i ono negativno (loše, demonsko). Ja naprotiv razlikujući autentično (pravo, istinsko) ljudsko stvaralaštvo od neautentičnog (nepravog, lažnog, demonskog) stvaralaštva, ne smatram da su to dvije posebne forme iste opće biti, nego smatram da ono prvo bit stvaralaštva izražava, a drugo negira.

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

No kritizirajući me sa stanovišta takve refleksije ni Milić nije konsekventno ostao na njemu, te je pokušavajući da pobije moje shvaćanje ujedno pridonio jake argumente u prilog mog stanovišta. Vojin je vrlo tačno upozorio da se demonsko stvaralaštvo ne javlja samo u obliku usavršavanja torture: »Razvijaju se — kaže Vojin — čitavi sistemi gospodarenja ljudima, koji više istorijski nisu neminovni, i u njihovo stvaranje i održavanje uključeno je raznovrsno ne retko i vrlo inventivno stvaralaštvo. A sve je svesno ili nesvesno motivisano ciljem da se spreči progresivni razvoj u određenim pravcima, koji postaje kao realna mogućnost. I u tom nastojanju se duže ili kraće vreme uspeva zahvaljujući u velikoj mjeri i negativnom stvaralaštву.«

Vojin je tu izrazio zanimljivu misao da su preživjeli sistemi dominacije, koji često uključuju raznovrsno i inventivno stvaralaštvo (dakle donose u život nešto čega nije bilo, neposredno uveličavaju bogatstvo postojećih formi) usmjereni na to da se progresivni razvoj društva u određenim pravcima spriječi. Prema tome to su »stvaralački« sistemi koji pomažu da se mogućnosti stvaralaštva suze. Demonsko stvaralaštvo, kako to proizlazi iz vlastitog Vojinovog objašnjenja, ne podstiče opći procvat stvaralaštva, ono nije čak ni u nekom neutralnom odnosu prema stvaralaštvu uopće, nego ga ono onemogućuje i sprečava. To je po mom mišljenju dovoljan razlog da takvo stvaralaštvo smatrano pseudostvaralaštvom,

neautentičnim stvaralaštvom ili otuđenim oblikom stvara-
laštva.

Ne vidim zašto to distinguiranje nekom smeta, a najsmješ-
nije bi bilo da se ono kvalificira kao moralističko, jer ono
ne polazi od podjela na dobro i zlo, na moralno i nemoralno,
nego je to jedna ontološko-antropološka distinkcija iz koje
spomenute i slične moralne distinkcije tek mogu biti izve-
dene. Prema tome mislim da je izloženo shvaćanje stvara-
laštva moguće braniti i da je to jedno ontološko-antropolo-
ško shvaćanje koje je bolje utemeljeno nego neka moralna
i etička shvaćanja koja mu se suprotstavljaju.

3

Ostavljujući po strani treće Milićevo pitanje (o kojem sam nedavno govorio na Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu) htio bih ukratko odgovoriti bar na neka pitanja ostalih diskutanata.

Koliko sam shvatio riječ Vanje Sutlića, on nas je prvenstve-
no želio informirati da je i sam ranije pokušavao praviti
distinkciju između rada i stvaralaštva (distinkciju koja igra
važnu ulogu u mom predavanju) no da je najzad došao do
uvjerenja da se ta distinkcija ne može praviti, da stvarala-
štvo nije nešto principijelno različito od rada, nego samo
vrsta ili aspekt rada, sam rad kad ga pomišljamo ne moti-
viranim izvana, nego motiviranim iznutra, unutrašnji telos,
entelehija ili princip realnosti rada. Meni se čini da to nije
jedino moguće određenje biti stvaralaštva i žao mi je što
Vanja svojoj samokritici nije dodao i jednu kritiku onog
shvaćanja stvaralaštva koje sam zastupao u svom preda-
vanju. No to on izgleda nije mogao učiniti jer je shvatio kao
da sam ja (slično njemu) odredio stvaralaštvo »jednom jedi-
nom kategorijom, kategorijom samosvojne djelatnosti koja
ima svrhu u себи«. Tako on nije stigao da zapazi, promisli,

kritizira ili prihvati ono shvaćanje stvaralaštva koje ja za-stupam, a po kojem je stvaralaštvo proizvođenje istinski novog. Što se tiče Vanjine zaključne primjedbe da su »stvaralaštvo«, »samodjelatnost« i »rad« riječi koje bismo trebali polako nastojati da iz svoga rječnika eliminiramo«, ona je za mene, ovako nenađano izražena, toliko enigmatska da je zasad ne bih htio komentirati.

U izlaganju profesora Tuckera bilo je nekih zapažanja s ko-jima bih se uglavnom složio. Ostavlajući po strani može li se tako jednostavno reći da je Hegel promatrao historiju kao duhovno stvaralaštvo, Marx kao materijalno stvaralaštvo, a ja kao sintezu obojega (što profesor Tucker odobrava), sva-kako je tačno da su i Marx i Hegel promatrati stvaralaštvo kao bit povijesti i da sam u tom pogledu pokušao da mislim u njihovom tragu. Ne bih se složio s onim što je profesor Tucker rekao o odnosu objašnjenja i stvaralaštva, no mislim da sam o tom pitanju već dovoljno govorio. Što se pak tiče pitanja o ugrožavanju kreativnosti u suvremenom svijetu, mislim da su o tome ovdje već dosta govorili drugi.

Najzad, da kažem bar jednu riječ još o pitanju Danka Grlića, ne proširujem li ja »kantovski« shvaćeno stvaralaštvo s po-dručja umjetnosti (za koje je takvo shvaćanje adekvatno) na područje čovjeka i povijesti uopće, tako da povijest shvaćam kao »igru slučaja«. Mislim da je umjetnost doista jedna vrsta stvaralaštva, ali također mislim da umjetnost nije jedina stvaralačka djelatnost čovjeka, nego koncentriran izraz čovjekove stvaralačke biti. I mislim da je stvaralaštvo, kako sam pokušao u predavanju pokazati, upravo negacija onog zbivanja koje je slijepa igra nužnosti i slučaja. Slobodno dje-lovanje nije ni nužno ni slučajno već ono tu apstraktnu su-protnost transcendira.

(1967)

**„relevantnost“
pojma otuđenja**

1

prethodne primjedbe

1

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

2

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

* Ovaj rad pročitan je 28. IV 1966. na međunarodnom simpoziju „Marx i zapadni svijet“ (Notre Dame, USA). Naslov rada prvotno je bio: „Filozofska i sociološka relevantnost Marxova pojma otuđenja“.

3

Naslov se očigledno može promatrati kao skraćeni i neutralizirani oblik pitanja: »Kakvu filozofsku i sociološku relevantnost ima (ako je uopće imao) Marxov pojам otuđenja?« A ovo pitanje, čini se, sugerira da postoji nešto kao »Marxov pojam otuđenja«, te da sadržaj (ili smisao) pojma nije ni sporan ni nejasan. Na taj način naslov nas poziva da ne razmatramo Marxov pojam otuđenja »kao takav«, nego njegovu filozofsku i sociološku relevantnost. A on, čini se, ostavlja otvoreno ili ignorira pitanje nema li pojami i neku drugu »relevantnost« pored one filozofske i sociološke. No treba li da jednostavno prihvativimo navodnu poznatost Marxova pojma otuđenja? I treba li da se ograničimo na istraživanje njegove filozofske i sociološke »relevantnosti« ne pitajući o njegovoj »relevantnosti« za cijelu čovjekova života?

2

marxov pojam otuđenja

1

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

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

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

2

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

Marxov pojam otuđenja još je živ u onome što je najbolje u suvremenoj filozofiji, sociologiji i psihologiji. Ne bi li bilo adekvatnije govoriti o »suvremenom« (umjesto o Marxovu) pojmu otuđenja? Premda još uvijek stimulira i inspirira

diskusije u vrlo mnogim pravcima suvremene misli, Marxov pojam otuđenja nije jedini pojam otuđenja u naše vrijeme. Neki od suvremenih pojmoveva otuđenja predstavljaju dalje razvijanje ili variranje Marxova pojma, a drugi su vrlo različiti od njega. Zato je legitimno govoriti o »Marxovu pojmu otuđenja« kao o nečem što ne treba miješati s onim pojmovima koji su mu prethodili ili su slijedili za njim.

3

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

S druge strane, da li se Marx doista u svojim kasnijim spisima odrekao »otuđenja«? Dobro je poznato da su Marx i Engels u svojoj *Njemačkoj ideologiji* i u *Manifestu Komunističke partije* kritizirali filozofe zato što predstavljaju historijski proces kao proces samootuđenja čovjeka i što govore o »otuđenju čovjekove biti«. No nije li »čudno« što se navodno »eliminirani« pojam otuđenja ponovo pojavio u Marxovim kasnijim radovima, što je bio eksplicitno upotrijebljen ne samo u onom nesvršenom rukopisu koji je sada poznat kao *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, nego i u njegovu neospornom remek-djelu *Kapitalu*? Zar u djelima gdje Marx naizgled odbacuje pojam otuđenja, komponente tog pojma ne služe kao ideje vodilje i kao prešutne pretpostavke?

4

Kako ćemo doprijeti do autentično Marxova shvaćanja otuđenja? Treba li da pokušamo »objektivnu rekonstrukciju«

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

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

5

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

Ako je svako otuđenje samootuđenje, stvari ne mogu biti otuđene ni od sebe ni jedna od druge; također je nemoguće govoriti o samootuđenju prirode. Nema samootuđenja gdje

nema »samosti« (»sopstva«). To ne znači da je pojam otuđenja potpuno neprimjenljiv na »mrtve« stvari i prirodu. I pojedinačne stvari i priroda kao cjelina mogu biti otuđeni od čovjeka, ali ovi slučajevi otuđenja samo su posebni oblici čovjekova samootuđenja, oblici otuđenja čovjeka od svoje vlastite biti.

6

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

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

7

I Feuerbach i Marx odbacuju Hegelovo shvaćanje da je priroda samootuđeni oblik absolutnog duha, i da je čovjek absolutni duh u procesu razotuđenja. Za njih čovjek nije samootuđeni Bog, nego je Bog samootuđeni čovjek, on je samo čovjekova bit apstrahirana, absolutizirana i otuđena od čovjeka. Ali dok je Feuerbach mislio da se razotuđenje čovjeka može svesti na ukidanje te otuđene slike čovjeka koja je Bog, Marx je naglasio da je religiozno otuđenje čovjeka samo jedan među mnogim oblicima čovjekova samootuđenja.

đenja. Čovjek ne otuđuje samo dio sebe u obliku Boga, on također otuđuje druge proizvode svoje duhovne aktivnosti u obliku filozofije, zdravog razuma, umjetnosti, morala; on otuđuje proizvode svoje ekonomске djelatnosti u obliku robe, novca, kapitala; on otuđuje proizvode svoje društvene djelatnosti u obliku države, prava, društvenih institucija. Ima mnogo oblika u kojima čovjek otuđuje proizvode svoje vlastite djelatnosti od sebe, i pravi od njih odvojeni, nezavisni i moćni svijet predmeta prema kojem se on odnosi kao rob, nemoćan i zavisani. Ali on ne otuđuje samo svoje vlastite proizvode od sebe, on također otuđuje sebe od djelatnosti putem koje te proizvode proizvodi, od prirode u kojoj živi i od drugih ljudi. Ali svi ovi oblici otuđenja su u krajnjoj analizi isto; oni su samo razni oblici ili aspekti čovjekova samootuđenja, različiti oblici čovjekova otuđenja od njegove ljudske »biti« ili »prirode«, od njegove ljudske mogućnosti. Neotuđeni čovjek bio bi naprotiv čovjek koji je doista čovjek, čovjek koji se realizira kao slobodno, stvaralačko biće prakse.

3

filozofska „relevantnost“ marxova pojma otuđenja

1

Suprotno onome što se možda očekuje, spremam sam »priznati« da Marxov pojам otuđenja nema »filozofske relevantnosti«. To ne znači da je on »filozofski irelevantan«. Ovaj

pojam ne može biti ni filozofski relevantan ni filozofski irelevantan jednostavno zato što je on primarno filozofski pojam.

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

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

2

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

Međutim, obje su pretpostavke neodržive. Govoreći o »otuđenju« Marx nije imao na umu samo ekonomske, političke ili psihološke pojave, on je imao na umu također samo-

otuđenje čovjeka kao cjelovitog bića, »fenomen« koji je tako općenit da ga ne može proučavati nikakva posebna nauka. S druge strane, oni koji misle da čak ni najopćenitiji problemi čovjeka nisu filozofski, zato što je čovjek samo jedno posebno biće u svemiru, previđaju da promatran s gledišta kvaliteta čovjek sadrži u sebi sve što jest u svijetu.

3

Neki filozofi bili bi spremni koncedirati da pojam samootuđenja pripada u filozofiju, ako uopće bilo gdje pripada, ali oni insistiraju da pojam treba isključiti iz svake teorije zato što je unutrašnje protivurječan. I doista, moglo bi se činiti da je otuđenje po definiciji poliadička relacija koja pretpostavlja najmanje dva člana, dva entiteta koji su međusobno tuđi, tako da bi bilo protivurječno reći za jedan pojedinačni entitet da je tuđ sebi, tj. samootuđen. Gdje ima samo jedno sopstvo, ne može biti otuđenja. Otuđenje zahtijeva dva. Međutim takav jednostavan argument koji polazi od »jedan« i »dva« bio bi valjan samo kad bi čovjek bio apsolutno jednostavan, kad budući jedan ne bi mogao da se sastoji od (ili da bude podijeljen u) dva ili više dijelova. Ali on je očito nevaljan, ako pretpostavimo da je čovjek samootuđen kad je unutrašnje podijeljen tako da su dva njegova dijela tuđa jedan drugom.

Ako netko prigovori da u takvom slučaju ne bi trebalo govoriti o samootuđenju sopstva, nego o međusobnom otuđenju dijelova sopstva, moglo bi se odgovoriti da govorenje o samootuđenju umjesto jednostavno o »unutrašnjoj podijeljenosti« ili »rascijepljenosti« čovjeka na dva tuđa dijela ima svrhu da sugerira slijedeće: (1) dijeljenje na dva međusobno tuđa dijela nije izvedeno izvana, ono je rezultat djelatnosti samog sopstva; (2) dijeljenje u tuđe dijelove ne poništava jedinstvo sopstva; usprkos rascijepu, samootuđeno sopstvo je ipak jedno sopstvo; i (3) to nije jednostavno rascijep u dva dijela koja se jednako odnose prema sopstvu kao cjelini; implikacija je da jedan dio sopstva ima više prava da predstavlja

sopstvo kao cjelinu tako da postajući tuđ ovome drugi dio postaje tuđ sopstvu kao cjelini.

4

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

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

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

5

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

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

6

Neki bi bili spremni priznati da pojам otuđenja ne isključuje povijest u smislu niza promjena, ali bi insistirali da je on nespojiv sa shvaćanjem povijesti kao otvorenog procesa koji vodi pojavljivanju uvijek novih kvaliteta. Pojmovi otuđenja i razotuđenja — tvrde — mogu biti korisni u sklopu shvaćanja povijesti kao zatvorenog, cirkularnog procesa koji

ima svoj početak u prvotnom ne-otuđenom društvu, gdje je čovjekova egzistencija odgovarala njegovoј biti, a kraj u konačnom razotuđenom društvu koje predstavlja povratak prvotnoj harmoniji između egzistencije i esencije (ili njenu popravljenu formu).

Međutim Marxov pojам otuđenja, kako je naprijed skiciran, ne implicira nužno nealijenirano prvotno ili buduće drušvo gdje nema rascjepa između čovjekove biti i postojanja. Ako živo biće postaje čovjek upravo u onom trenutku kad nje-govo postojanje prestaje da bude određeno njegovom biti, kad postaje slobodno da realizira svoju ljudsku bit ili da se od nje otudi, to znači da čak u početku svoga razvoja čovjek može biti samootuđen. A ako je čovjekova bit skup povijesno kreiranih ljudskih mogućnosti, onda na svakom stupnju svoje evolucije (čak i na najnaprednijem) čovjek može da se otudi od te biti, tj. da ostane ispod nivoa svojih mogućnosti.

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

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

u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca. Ali nije moguće stvoriti takvo društvo koje bi proizvodilo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individuume, isključujući svaku mogućnost da bilo tko bude samootuđen.

7

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

Ima nešto istine u takvom shvaćanju. Mnogo toga što se može misliti pomoću pojma otuđenja, može se misliti također bez njega, a riječ »otuđenje« sigurno nije neophodna. Međutim, može li se sve što se može misliti pomoću »otuđenja« doista jednako dobro misliti bez njega?

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

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

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

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

8

Mnogi od onih koji promatraju pojam samootuđenja kao ne — baš — neophodan složit će se da se on ne može reducirati na pojam klasne vladavine ili eksploracije. Nasuprot takvim pojmovima kao što su »klasna vladavina«, »klasna borba« etc. koji su deskriptivni, pojmovi samootuđenja i nesamootuđenja su vrijednosni. Kada karakteriziramo društva ili pojedince kao samootuđene, ne dodajemo nikakvu novu informaciju njihovom opisu, nego jednostavno izražavamo mišljenje da nisu takvi kakvi bi trebalo da budu. Ali zašto

da tada upotrebljavamo takve komplikirane izraze kao »samootuđenje« i »nesamootuđenje«? Zašto da ne upotrebljavamo stare, dobro poznate izraze kao što su »dobar« i »loš« (ili »moralan« i »nemoralan«)?

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

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

9

Netko može dopustiti da su pored naučnih pojmove kojima se objektivno opisuje čovjekova faktičnost i vrijednosnih pojmove koji služe za moralno sudjenje o tome šta je dobro a šta loše u čovjeku, potrebni i »ontološki« ili »ontološko-antropološki« pojmovi da bi se analizirala čovjekova bit ili bitna struktura. Ipak on može insistirati da porodica takvih pojmove ne treba uključivati Marxov pojам »otuđenja«, jer se ono što se kaže pomoću tog pojma može reći i pomoći nekog nemarksističkog filozofskog pojma. Umjesto da govorim o samootuđenom i nesamootuđenom čovjeku i društvu,

ne bismo li trebali govoriti, na primjer, o »humanom« i »ne-humanom« društvu i čovjeku (ili o više i manje humanom društvu i čovjeku)?

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

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

10

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

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

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

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

4

sociološka relevantnost marxova pojma otuđenja

1

Ako pitanje o »filozofskoj relevantnosti« Marxova pojma otuđenja striktno uzeto nema smisla, to ne mora vrijediti za pitanje o njegovoj sociološkoj relevantnosti. I doista, ako

se složimo da je pojam otuđenja u osnovi filozofski (a ne sociološki), prirodno se javlja pitanje o njegovoj sociološkoj relevantnosti. Kakvu »sociološku relevantnost« ima, ako je uopće ima, Marxov pojam otuđenja?

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

2

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

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

3

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

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

4

Jedna suprotna primjedba protiv sociološke relevantnosti Marxova pojma otuđenja (koja se ponekad susreće u istih autora) kaže da je pojam previše uzak ili previše ekscentričan da bi odgovarao za sociologiju. Neki su sociolozi tvrdili, na primjer, da je za Marxa i Engelsa »otuđenje« bilo romantični pojam sa pretežno seksualnom konotacijom, pojam za prikazivanje čovjeka čiji je način mišljenja određen njegovom represijom seksualnosti.

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

5

Neki su argumentirali da pojam otuđenja u Marxa, iako je možda dovoljno jasan za filozofske svrhe, nije dovoljno jasan za sociološke. A drugi su dodali da je utisak o »nejasnosti«

pojma posljedica činjenice što se ovdje iza jedne riječi skriva nekoliko raznih pojmoveva.

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

6

Neki sociolozi tvrdili su da je pojam otuđenja »kritički«. Promatrajući to kao nedostatak, neki od njih pokušali su »spasiti« pojam uklanjajući iz njega »kritičke« ili »polemičke« komponente. Drugi su insistirali da je taj poduhvat osuđen na neuspjeh jer kritičke ili polemičke komponente »otuđenja« pripadaju njenoj biti. I jedni i drugi bili su u stanovitom smislu u pravu: oni koji su htjeli »spasiti« pojam bili su u pravu u svojoj osnovnoj intenciji; oni koji su željeli da ga odbace, u svom mišljenju da je pojam bitno kritički. Ali oni su imali krivo u zajedničkoj osnovnoj pretpostavci da sociološki pojam mora biti lišen kritičkog sadržaja. Čovjek nije čovjek ukoliko nije kritičan prema drugim ljudima i prema samom sebi, a nauka nije nauka ukoliko nema kritički stav prema »predmetu« i »rezultatima« svoga istraživanja. Ideja »nekritičke« nauke koja upotrebljava »neutralne« pojmove jest *contradiccio in adjecto*. A ideja »nekritičke« sociologije jest pored toga direktna podrška apologetskoj društvenoj teoriji koja opravdava postojeći društveni predak.

7

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

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

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

8

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

Ne poričemo da se fenomeni otuđenja mogu empirijski opažati, ali mislimo da ne mogu postojati univerzalni empirijski

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

9

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

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

5

Ijudska „relevantnost“ marxova pojma otuđenja

1

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

2

Marxova teza da su suvremeni čovjek i suvremeno društvo samootuđeni nije samo čista »teza«, to je u isto vrijeme poziv da se izmijene postojeći čovjek i društvo. I to nije poziv na bilo kakvu promjenu. Ako su postojeći čovjek i društvo u osnovi samootuđeni, to znači da su ispunjenje čovjeka i realizacija doista ljudskog društva nemogući bez njihova revolucionarnog preobražaja.

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

3

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

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

4

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

To ne znači da postojeću razliku među sfarama treba ignorirati ili negirati. U cijeloj dosadašnjoj povijesti u međusobnom djelovanju među različitim sferama, određujuća uloga u krajnjoj liniji pripadala je ekonomskoj sferi. Zato borba za razotuđenje te sfere ima poseban značaj. Samo ne treba

mislti da borba za razotuđenje u drugim sferama nema značaja. Također se treba čuvati iluzije da je moguće prevesti razotuđenje ekonomске sfere ostajući samo u okvirima te sfere.

5

Problem razotuđenja ekonomskog života ne može se riješiti ukidanjem privatnog vlasništva. Transformacija privatnog vlasništva u državno (bilo ono »kapitalističko« ili »socijalističko« državno vlasništvo) ne unosi bitnu promjenu u položaj radnog čovjeka, proizvođača. Razotuđenje ekonomskog života zahtijeva također ukidanje državnog vlasništva, njegovu transformaciju u doista društveno vlasništvo, a to se može postići samo organiziranjem cijelog društvenog života na osnovu samoupravljanja neposrednih proizvođača. Ali ako je samoupravljanje proizvođača nužan uvjet za razotuđenje ekonomске »sfere« čovjekova života, ono samo nije i dovoljno. Samoupravljanje proizvođača ne vodi automatski razotuđenju potrošnje; ono nije dovoljno ni za razotuđenje proizvodnje. Neki oblici otuđenja u proizvodnji imaju koriđen u prirodi suvremenih sredstava za proizvodnju i u organizaciji procesa proizvodnje pa se ne mogu eliminirati samo promjenom u obliku upravljanja proizvodnjom. Neki načini borbe za razotuđenje već su nađeni i provjereni; druge još treba pronaći i isprobati.

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

(1966)

filozofija i socijalizam

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

Nasuprot navedenim shvaćanjima želim zastupati tezu, da se socijalizam i filozofija doista nalaze u posebnom odnosu,

jer nema realizacije filozofije bez ostvarenja socijalizma niti se socijalizam može ostvariti bez ozbiljenja filozofije. Takav odnos filozofije i socijalizma naslutili su i djelomično izrazili mnogi filozofi i socijalisti prije Marxa, a jasno je izražen u radovima Marxa i Engelsa. U toku 19. i 20. vijeka stvorene su objektivne pretpostavke za realizaciju filozofije i socijalizma u svjetskim razmjerima. Ali u razvitku marksizma i socijalizma nakon Marxa došlo je do rascjepa između filozofije i socijalizma pa je filozofija postala — u velikoj mjeri — školska i beživotna, a socijalizam — u jednakoj mjeri — bilo birokratski, bilo ekonomistički. Put ka preporodu suvremene filozofije i suvremenog socijalizma vodi, među ostalim, preko uspostavljanja međusobnog razumijevanja filozofije i socijalizma. Zato je i raspravljanje o odnosu filozofije i socijalizma izvanredno aktualno i značajno.

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

Na pitanje o predmetu filozofije jedan bi osnovni odgovor bio da ona proučava »svijet kao cjelinu« ili »sve što jest«, a taj se odgovor može dalje specificirati i modificirati na razne načine. Tako se može reći da je zadatak filozofije utvrđivanje najopćenitijih zakonitosti (ili najopćenitije strukture) svijeta, otkrivanje sakrivene biti ili »suštine« svega bivstvujućeg, razumijevanje smisla bivstvovanja itd. Drugi je osnovni od-

govor da je predmet filozofije čovjek, a i taj se odgovor može na razne načine koncretizirati, specificirati ili suziti. Tako možemo reći da filozofija želi otkriti »opću strukturu«, »sуштинu« ili »prirodu« čovjeka ili, još uže, da ona proučava čovjekovu spoznajnu, moralnu, umjetničku, ili neku drugu posebnu djelatnost. Na sličan način odgovori na pitanje o stavu filozofije prema svome predmetu mogu se također podijeliti u dvije grupe: na stav prema kojem filozofija ne mijenjajući svoj predmet, ostavljujući ga onakvim kakav jest, treba samo da ga što svestranije, potpunije i iscrpljivije spozna i prikaže, i na stav da filozofija treba ne samo da sagleda svoj predmet nego i da ga promjeni, pa štaviše bar djelomično i kreira.

Koliko god da su razni odgovori na prvo pitanje nezavisni od odgovora na drugo pitanje, tako da ih je moguće kombinirati na razne načine, ipak je kod filozofa koji su usmjeravali filozofiju na svijet kao cjelinu ili na bivstvujuće kao takvo dolazila do jačeg izražaja tendencija da se filozofija shvati u prvom redu kao spoznajna djelatnost koja otkriva svoj predmet onakav kakav jest i takvim ga ostavlja, dok je kod filozofa koji su usmjeravali filozofiju prvenstveno na čovjeka postojala tendencija shvaćanja filozofije kao djelatnosti kojom se predmet ne samo spoznaje nego i mijenja, pa i kreira. Za ovu tezu moglo bi se naći potvrde u povijesti filozofije. Moglo bi se, na primjer, podsjetiti na odnos između Aristotela i postaristotelovaca u antičkoj filozofiji, pa bi se moglo govoriti o Aristotelu kao misliocu koji usmjerava filozofiju na spoznaju bivstvujućeg kao bivstvujućeg i onog što mu je kao takvom svojstveno, a ujedno vidi ideal filozofske spoznaje u tome da se predmet koji istražujemo i spoznajemo ostavi takav kakav jest (čak smatra degradacijom za spoznaju ako ima praktičnu primjenu!) dok bismo u postaristotelovskoj filozofiji, kod epikurejaca i kod stoika, mogli naći primjer filozofiranja koje se usmjerava na čovjeka a ujedno insistira da filozofija uči djelati a ne govoriti, pokazuje čovjeku šta treba činiti i kako treba živjeti. Analogon ove antičke situacije mogao bi se naći u novovjekoj filozofiji u odnosu između Hegela i posthegelovaca, jer bi se Hegel mogao tretirati kao filozof koji smatra filozofiju apsolutnom spoznajom absolutne stvarnosti i ujedno zastupa tezu

da Minervina sova izlijeće uveče, tj. da filozofska spoznaja pridolazi svijetu kada je već završen pa ne može na njega bitno utjecati, a negacija ovakvog shvaćanja mogla bi se naći kod Kierkegaarda, Feuerbacha i drugih posthegelovaca koji smatraju da je filozofija nauka o čovjeku i za čovjeka, nauka koja kazuje čovjeku šta jest i ujedno mu pomaže da se promijeni, da bude ono što bi mogao i trebalo da bude. Ovakvom analognom suprotstavljanju Aristotela i postaristotelovaca te Hegela i posthegelovaca moglo bi se prigovoriti da je shematsko, simplifikatorsko, pa čak i direktno pogrešno, među ostalim i zato što je Aristotelova, a pogotovo Hegelova filozofija po nekim svojim bitnim komponentama i aspektima primarno »antropološka«, a nasuprot svojoj deklarativnoj teoretičnosti i objektivizmu, obje su filozofije bile »praktično angažirane« i dale su značajan doprinos kreiranju svijeta u kojem još uvijek živimo. No ovi i slični prigovori, koji uvjerljivo pokazuju nemogućnost da se veliki filozofi potpuno reduciraju na nekoliko jednostavnih »teza« (kao što se ni filozofija ne može reducirati na nekoliko osnovnih »pitanja«), ne govore ništa protiv pokušaja da u bogatstvu filozofskih »pitanja« i »odgovora« razlučimo bitno od nebitnoga i da na filozofske sisteme pogledamo ponekad i iz većeg rastojanja, iz kojeg se neki detalji ne vide, ali osnovne usmjerenosti postaju uočljivije.

Promatrajući na taj način razvoj marksizma, moglo bi se nekome učiniti da u okviru marksizma susrećemo obje osnovne suprotne koncepcije, jer kod mladoga Marxa nalazimo shvaćanje po kojem filozofija treba da bude spoznaja o čovjeku i za čovjeka, misao koja treba da vodi čovjekovu djelatnost u revolucionarnom mijenjanju svijeta, dok se u kasnijem razvoju marksizma (kod Engelsa, Plehanova, Lenjina) može naći shvaćanje po kojem filozofija proučava najopćenitije dijalektičke zakone razvoja svega postojećega, i treba da ih pokaže onakvim kakvi su oni »objektivno«, nezavisno od nas i bez obzira na nas. Također bi netko mogao pomisliti da suvremeni jugoslavenski i neki drugi marksisti danas obnavljaju prvotnu marksističku koncepciju po kojoj filozofija treba da bude orijentirana antropološki i treba da bude djelatna. Međutim, mislim da bi to bio samo pogrešan utisak o osnovnim filozofskim intencijama Karla Marxa i

njegovih današnjih sljedbenika. Marxova osnovna intencija nije bila da se koncepcija filozofije kao spoznaje suštine svega što jest negira reduciranjem filozofije na filozofsku antropologiju, nego je bila upravo u tome, da se apstraktno suprotstavljanje »ontološke« i »antropološke« orientacije u filozofiji ukine i prevazide. Marx nije poricao da filozofija otkriva suštinu svega bivstvujućega, ali je smatrao da put ka otkrivanju suštine svega što jest ne vodi preko one »mno- goznalosti«, koja, kako kaže Heraklit, »ne uči pameti«, ne vodi preko sakupljanja ili »sinteze« podataka što ih daju pojedinačne nauke, nego prvenstveno preko analize bivstvujućeg koje predstavlja najviši oblik bivstvovanja, ali u sebi baš zato sjedinjuje i sve druge moduse bivstvovanja. Prema tome bit je Marxova shvaćanja da »ontološka« pitanja nužno moraju dovesti do »antropoloških«, a da se antropološka problematika ne može uspješno rješavati ako ostajemo u okvirima filozofske antropologije. Na pitanje, šta je čovjek, ne možemo uspješno odgovoriti ako ostajemo u okviru toga pitanja isključujući tradicionalna pitanja ontologije (i uopće »metafizike«), pitanja o smislu i modusima bivstvovanja, o suštini i pojavi, o vremenu i njegovim dimenzijama, o mogućnosti, stvarnosti, nužnosti. Pitanje o čovjeku, među ostalim, nužno upućuje i na pitanje o smislu bivstvovanja uopće.

Ali Marxova osnovna intencija nije samo u prevladavanju tradicionalnih suprotnosti između ontologije i antropologije nego i u prevladavanju apstraktne sinteze ontologije i antropologije. Čovjek je po Marxu bivstvujuće koje nije samo ono što faktično jest, nego i ono što može i treba da postane, bivstvujuće koje nema uvijek jednaku nepromjenljivu suštinu nego svoju prirodu mijenja, obogaćuje, stvara. Upravo zato čovjek se od svoje suštine može i otuđivati. Raspravljanje o čovjeku ostalo bi na pola puta ako ne bi išlo dalje od pitanja o čovjekovoj suštini, ako ne bi došlo i do pitanja o otuđenju čovjeka od njegove suštine, do kritike samootuđenja i do otkrivanja putova razotuđenja. A raspravljujući o čovjekovu otuđenju i razotuđenju filozofija ne može mimoći ni one konkretnе historijske oblike koje otuđenje i razotuđenje poprimaju, pa ne može ignorirati ni one »male« nevolje i brige koje tište »običnog« čovjeka svaki dan.

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

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

Ali što je u stvari socijalizam? Prema najproširenijem shvaćanju socijalizam je »niža faza komunizma«, društveni redak koji se razvija između diktature proletarijata (prelaznog perioda od kapitalizma u komunizam) i takozvane »više faze komunizma«. Prema toj shemi razlika je između socijalizma i komunizma u tome što se u socijalizmu vrši raspodjela prema radu, dok se u komunizmu raspodjeljuje prema potrebama. O tom shvaćanju i o toj shemi pisao sam u svom radu »Filozofija i politika u socijalizmu« (*Praxis*, 2/1964) ali sam iz usmenih i pismenih reakcija video da ni moja kritika

te staljinske sheme, ni koncepcija koju sam joj suprotstavio nije bila ispravno shvaćena. Zato bih, ne ponavljaajući ono što sam tamo napisao, rekao nešto o nekim spornim pitanjima.

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

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

Čak da ju je Marx i konsekventno zastupao to ne bi moralo biti odlučno. Ali to nije slučaj. Shema protivurječi mnogo čemu drugome što su pisali Marx i Lenjin, ona štoviše predstavlja negaciju suštine Marxova učenja.

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

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

ostalim sferama, pa ni kriterij za razlikovanje faza u socijalizmu ne može biti ni rasподjela, ni općenito ekonomija, nego samo kompleksniji princip koji uzima čovjeka kao cjelinu.

Kritizirajući shvaćanje po kojem je socijalizam »niža«, a komunizam »viša« faza besklasnog društva bio sam upozorio na neke Marxove tekstove iz kojih proizlazi da on smatra socijalizam višom (ili aspektom više faze), a komunizam nižom fazom. Navedenim tekstovima mogli bi se dodati još neki. No mislim da to nije bitno, jer je važnije raspršiti nesporazum koji je u vezi s navedenim tekstovima već nastao. Neki su naime shvatili stvar tako kao da nije važno srušiti nemarksističku shemu o kojoj je riječ, nego da ju je dovoljno terminološki korigirati, tako da zadržavajući tradicionalno razlikovanje dviju faza, nižu od njih nazovemo »komunizmom«, a višu »socijalizmom«. Međutim nije glavno da se izmjeni terminologija, odlučno je da se razruši pretenciozna shema, koja svu našu budućnost unaprijed dijeli na dvije faze, pri čemu za kriterij podjele naivno uzima princip koji u već doglednoj i predvidljivoj budućnosti ne može imati odlučujući značaj u životu društva.

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

U *Kritici Gotskog programa* Marx je oštro kritizirao Lassallea koji je rasподjelu prema radu smatrao »pravednom«. Nasuprot F. Lassalleu Marx i Lenjin smatrali su da je prin-

cip raspodjele »prema radu« princip buržoaskog prava, koje primjenjuje »jednako mjerilo na različite ljude«, pa je uprkos formalnoj jednakosti »narušenje jednakosti i nepravda«. Ali oni su ujedno isticali da komunističko društvo u prvoj fazi svoga razvoja nije u stanju uništiti nepravdu koja se sastoji u raspodjeli predmeta za potrošnju »prema radu« (a ne prema potrebama). Tek u višoj fazi komunizma bit će stvoren uvjeti da se »prekorači uski horizont buržoaskog prava« i ostvari princip raspodjele prema potrebama. »Buržoasko pravo s obzirom na raspodjelu proizvoda potrošnje pretpostavlja, naravno, neizbjegno i buržoasku državu, jer pravo nije ništa bez aparata sposobnog da prisili na poštivanje pravnih normi. — Izlazi da u komunizmu neko vrijeme ostaje ne samo buržoasko pravo, nego čak i buržoaska država — bez buržoazije!« (V. I. Lenjin: *Sočinenija*, 4. izd., t. 25. str. 442—443).

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

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

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

Neki misle da u prvoj fazi komunizma treba svu raspodjelu zasnivati na principu raspodjele prema radu primjenjujući taj princip bezizuzetno, strogo i precizno, kako zato što je to za tu fazu najpravedniji mogući princip, tako i zato što

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

Kako je princip »tko ne radi, ne treba ni da jede« samo negativni oblik ili »naličje« principa raspodjele prema radu, to i za ovaj pozitivni princip vrijedi u osnovi isto. Taj princip može biti relativno »progresivan« i »human« (pa dakle također »socijalistički« i »komunistički«) ako se primjenjuje na one koji imaju uvjeta da rade, ali on se pretvara u svoju suprotnost i postaje antisocijalistički i nehuman ako se primjenjuje na starce, bolesnike, invalide, trudnice, djecu i druge koji ne mogu raditi. On je također nehuman ako se primjenjuje na one koji imaju bio-fiziološke prepostavke za rad, ali bez svoje krivnje ne mogu dobiti (ili su izgubili) priliku da rade. Prema tome čak i u početnim fazama socijalizma, pa čak i u najtežim situacijama, princip raspodjele prema radu je socijalistički i humanistički samo ako se već tada u određenoj mjeri dopunjava svojevrsnim oblikom principa raspodjele prema potrebama, naime principom da treba da budu zadovoljene *minimalne* životne potrebe svakog čovjeka. Prema tome, već u početnoj fazi socijalizma princip raspodjele prema radu i princip raspodjele prema potrebama treba da se kombiniraju a vjerojatno i nema socijalističke zemlje gdje se to makar djelomično ne čini. Pozitivno je i značajno što se već i u nekim kapitalističkim zemljama raz-

vija pokret koji zahtijeva da se bez odlaganja osigura svakom članu društva minimum sredstava za egzistenciju. Negativno je naprotiv što se ne samo u kapitalističkim zemljama već i u socijalističkim ponekad događa, da oni koji rade mnogo i dobro nemaju mogućnost da zadovolje svoje osnovne životne potrebe, dok oni koji rade malo i loše dobivaju i preko svojih zbiljskih potreba i mogućnosti racionalne potrošnje.

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

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

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

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

Teza o neodvojivosti filozofije od socijalizma može izazvati i doista izaziva nesporazume i prigovore. Kako sam već više puta bio u prilici da odgovaram na razne prigovore, ovdje ću spomenuti samo dva. Jedan je prigovor da profesionalni filozofi uz pomoć ovakvih teza žele prisvojiti i monopolizirati duhovno, a možda čak i praktično rukovođenje socijalizmom. Taj prigovor previđa da tu nije riječ o profesionalnim filozofima, nego o filozofiji kao djelatnosti, kojom čovjek otkriva svoju vlastitu suštinu i smisao svoga bivstvovanja u svijetu. To, naravno, ne znači da profesionalni filozofi ne mogu ništa pridonijeti filozofiji. Ipak je najveći filozof antike bio profesionalni filozof Aristotel, a najveći filozof građanskog svijeta profesionalni filozof Hegel. I dosad najveći filozof proletarijata i budućeg besklasnog društva, Karl Marx, također je studirao i doktorirao filozofiju. No uz profesionalne filozofe značajan su doprinos filozofiji dali i neki profesionalni književnici, trgovci, diplomati, političari, pravnici, pa

je vjerojatno da će se nešto slično događati i ubuduće. Prema tome nije riječ o profesionalnim filozofima, nego je riječ o filozofiji kao djelatnosti koja je otvorena svakome tko je za nju sposoban. S druge strane nije riječ ni o tome da je filozofija jedina teorijska djelatnost koja je neophodna socijalizmu. Bilo bi smiješno tvrditi da bilo koja društvena ili prirodna nauka nema značaja za socijalizam. Riječ je samo o tome da nema socijalizma bez teorijskog raspravljanja o njegovom smislu i sadržaju, bez radikalne i bitne kritike samootuđenog društva i bez rasvjetljavanja mogućnosti razotuđenja. Pa ako netko baš nikako neće da nazove takvu djelatnost filozofskom, može je nazvati bilo kojim drugim imenom.

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

(1965)

kritika u socijalizmu

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

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

Kada je riječ o kritici, treba prije svega istaći da je kritika svojstvena čovjeku u tom smislu što samo čovjek može biti subjekt kritike. Subjekt ili nosilac kritike ne može biti ni neživo biće, ni biljka, ni životinja. Samo čovjek može biti kritičar. Ali nije čovjek izuzetan samo u tome što jedino on može biti subjekt kritike. Samo čovjek može biti i objekt kritike. To ne znači da mi možemo misliti, govoriti i pisati samo o čovjeku (pojedincu, društvenoj grupi, društvu) ili o raznim aspektima njegova života. Predmet čovjekove spoznajne i preobražavačke djelatnosti može biti i neljudska priroda. Može se napisati rasprava o ribama u Kvarneru ili, općenitije, o flori i fauni Jadranskog mora, može se donekle utjecati i na izmjenu biljne i životinjske populacije Jadrana, ali smiješan bi ispaо netko tko bi se poduhvatio toga da napiše ili izvrši »kritiku Jadranskog mora«. Kritizirati se mogu samo nečije koncepcije o i, općenitije, »teorijski« ili

»praktički« stav prema Jadranskom moru. Drugim riječima, Jadransko more može se kritizirati samo u onoj mjeri u kojoj je ono čovjekovo djelo. Prema tome, kada je riječ o kritici, to je djelatnost u kojoj se samo čovjek može pojaviti i kao subjekt i kao objekt.

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

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

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

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

Ponekad se misli da je kritika sama sebi svrha i da ona može da se odvoji od ostalih ljudskih djelatnosti. No kritika radi kritike, ukoliko je uopće moguća, nije doista ljudska kritika. Kritika je djelatnost koja je nužno usmjerena na revolucionarno djelo, na stvaralačku praksu, na slobodni ljudski čin kojim čovjek stvara samoga sebe i svoj svijet. Ali kritika nije samo čista teorijska pretpostavka praktične djelatnosti. Ona je i sama oblik stvaralačkog djela, sastavni dio kompleksne ljudske prakse. Ako kritika ne smije i ne može ostati kod same sebe, ako je ona jedan od aspekata revolucionarnog mijenjanja svijeta, to ne znači da je ona

dužna ne samo da bitno osvijetli svoj predmet i pruži platformu za njegovo mijenjanje nego i da predloži takozvane »konkretnе mjere«. Svatko bi se smijao književnom kritičaru koji bi dao pjesniku konkretne prijedloge kako da svoje stihove izmjeni na bolje. Pa ipak, tu i tamo može se susresti shvaćanje da kritika društvenih pojava nije dobra (konstruktivna, pozitivna, zdrava itd.) ako ne završava sa sasvim konkretnim prijedlogom, recimo, za nove zakonske propise. Da ne bude nesporazuma, naglašavam: kritika svakako teži ka mijenjanju svijeta i pokazuje smjer ili pravac mijenjanja. Ali bilo bi pogrešno misliti da bitna kritika u bilo kojoj sferi mora da svrši u nekim konkretnim prijedlozima.

2

Nakon općih napomena o kritici, možemo prijeći na kritiku u socijalizmu. Prije svega, treba podsjetiti da termin ili riječ »socijalizam« ima vrlo mnogo raznih značenja. U ovom radu pod socijalizmom mislim jedan određeni društveni poredak i određeni društveni pokret koji se zalaže za ostvarenje takvog poretku. Društveni poredak o kojem je riječ nije socijalizam u onom tradicionalnom, u staljinizmu ozakonjenom (premda ne samo staljinističkom) smislu, prema kojem je socijalizam samo niža faza komunizma, nego u onom širem smislu u kojem je socijalizam, kao i komunizam, humanističko, doista ljudsko društvo koje nastaje kao negacija kapitalizma i nehumanoga klasnog društva uopće.

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

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

Ponekad se postavlja pitanje tko sve smije, može i treba da bude subjekt kritike u socijalizmu. Mislim da već iz onog što

je dosad rečeno proizlazi da kritičar u socijalizmu i smije, i može, i treba da bude svaki graditelj socijalizma i da nema nikoga tko bi smio, mogao ili trebao biti lišen prava da kritizira, kao što nema nikoga tko bi trebao ili smio da ometa druge u vršenju prava na kritiku. O tome je dobro rekao u jednoj prilici drug Tito još 1945. godine: »Nemojte misliti da ja govorim o slobodnoj kritici tek onako, a da zatim može doći netko i reći vam: nemate pravo, i strpati vas u zatvor. Ja vas upozoravam: ako bi se našao netko tko bi tako što zamjerio, bio to narodni odbor ili kakav drugi organ narodne vlasti ili vojnik, on tada čini bezakonje. On mora biti kažnjen. Vi imate prava da kritikujete, da kažete šta ne valja. U vašem selu i odboru vi imate pravo da smjenjujete one ljude za koje znate da ne valjaju. Takvu vlast mi hoćemo.«*

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

* O istoj temi u istom duhu, samo drukčijim riječima, govorio je drug Tito 1965. godine u Srijemskoj Mitrovici: „Svakog čovjeka mi moramo posmatrati i kao subjekta socijalističkog društva. Jer, u našem društvu čovjek nije objekt, već subjekt, i mi o tome moramo voditi računa, naročito sada kada treba da savladamo razne teškoće.“

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

Kad se ovako citiraju tekstovi gdje se naši filozofi dosljedno zalažu za to da kritika bude »opći privilegij«, što znači da nitko ne bude privilegiran, a pogotovo da nitko nema monopol kritike, onda se ponekad može čuti zanimljiv prigovor. Kaže se da oni koji ovako teorijski proklamiraju pravo na kritiku, zapravo praktički prisvajaju monopol, ili, u najmanju ruku, privilegije. U ovom prigovoru »ima nešto«, pitanje je samo šta. Tačno je da ljudi (pojedinci, društvene grupe, slojevi itd.) mogu biti neiskreni, pa mogu izjavljivati jedno, a raditi drugo. Moguće je, na primjer, da se netko upiše u antialkoholičarsko društvo, a da kod kuće redovno pije vino. Da bi se to ostvarilo, potrebna je jedna određena pretpostavka, naime, treba imati novac za vino, što svakako nije mnogo. Moguće je, također, da netko u principu osuđuje posjedovanje i upotrebu automobila, a da ipak nabavi automobil, drži ga u garaži i vozi se njime. Za takvu nekonsekventnost potrebna je jedna pretpostavka koja je već malo teža i komplikirana, treba kupiti auto i moći ga održavati. Isto je tako moguće da netko proklamira pravo kritike za svakog, a da u stvari sâm sačuva monopol za sebe, onemo-

gućavajući svakoga drugoga da kritizira. Međutim, i tu treba da budu ispunjene neke prepostavke. Takva neiskrenost poнаšanja moguća je samo za nekoga tko doista ima moć da svima drugima onemogući iznošenje slobodne kritike. Ali, nije li malo pretjerano tvrditi da naši filozofi takvu vlast posjeduju?

3

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

Ovakve i slične primjedbe mogu u prvi mah zazvučati uvjernljivo. Naše postajeće društvo u osnovi je socijalističko; ne znači li pozivanje na nepoštednu kritiku svega postajećeg poziv na borbu protiv jugoslavenskog socijalizma? Naše so-

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

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

Ako se ima u vidu onaj pojam kritike koji je naprijed ukratko eksplisiran, pojam prema kojem kritizirati ne znači jednostavno reći »ne« ili odbaciti, nego prodrijeti do biti pojave, otkriti i njene bitne ograničenosti i njene pozitivne razvojne mogućnosti, onda je očigledno da nepoštedna kritika svega postojećeg ne znači jednostavno osuđivanje, odbacivanje ili rušenje svega što postoji. Prema tome ni zahtjev za nepoštednom kritikom svega postojećeg u našim uvjetima ne znači pozivanje na borbu protiv jugoslavenskog socijalizma. Kad se proklamira nepoštedna kritika svega postojećeg,

to znači da nema *ničega* što bi smjelo ili moglo ostati izvan domaćaja kritike, da nema ničega što bi moralo ili trebalo biti izuzeto od kritičkog ispitivanja. Kakav će biti rezultat kritičkog ispitivanja, šta će se pokazati kao ono neodrživo, što treba neposredno negirati, a što kao ono pozitivno što treba održati i dalje razvijati, to ne može nitko unaprijed propisati ni predskazati. Prema tome nepoštedna kritika svega postojećeg ne znači nihilističko odbacivanje svega što jest nego, naprotiv, napor da se što dublje i svestranije sagledaju sve razvojne mogućnosti faktično bivstvujućeg. Nije li takav napor potreban i socijalističkom društvu? I ne bi li on baš u socijalizmu mogao biti radikalniji, intenzivniji i uspješniji nego bilo kad ranije?

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

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

Neka i na području politike bude kritike, koncedirat će opreznii kritičar, ali od kritike treba izuzeti one čiji je položaj najdelikatniji i najodgovorniji, naime partijska i državna rukovodstva, odnosno rukovodioce. U najmanju ruku ne bi trebalo *javnom* kritikom rušiti ugled onih koji rukovode socijalističkom izgradnjom. No nije li — moglo bi se ponovo odgovoriti — upravo onima koji su na najdelikatnijim i najodgovornijim položajima potrebno i najviše kritičnosti i sa-

mokritičnosti? I ne bi li javna kritika pridonosila njihovom ugledu šteteći mu samo onda kada kritizirani taj ugled narušavaju svojim vlastitim činima?

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

Kao ilustraciju za ovo navodim da je Lenjin svojevremeno u koncept pisma CK redakciji časopisa »Iskra« umetnuo slijedeće: »Po mišljenju CK prijeko je potrebno prepustiti svim članovima partije što veću slobodu kritike centara i napada na centre: u takvim napadima CK ne vidi ništa strašno, ako oni nisu praćeni bojkotom, napuštanjem pozitivnog rada i uskraćivanjem novčanih sredstava. Centralni komitet izjavljuje i sada da bi on izdao kritiku uperenu protiv njega, jer u slobodnoj razmjeni mišljenja vidi garanciju protiv mogućih pogrešaka centara.« (V. I. Lenjin: *Izabrana pisma*. Kultura, Zagreb 1956, str. 135—136).

U jednoj drugoj prilici, tačno šesnaest dana nakon Oktobarske revolucije, Lenjin je u Svesaveznom Centralnom Izvršnom Komitetu rekao između ostalog: »Drug Čudnovski govorio je ovdje o tome da je on 'dopustio sebi' da podvrgne oštrog kritici postupke komesara. Ovdje ne može biti ni govor o tome može li se ili ne može dopustiti sebi oštra kritika. Ta kritika čini dužnost revolucionara, a narodni komesari ne smatraju sebe nepogrešivima.« (V. I. Lenjin: *Sočinenija*, 4. izd.; tom 26, str. 283)

Podsjetio bih da je u istom duhu govorio i drug Tito na VIII kongresu SKJ: »Ubuduće se više ne smiju tolerirati takvi slučajevi i ne smije se dozvoljavati da se ne sprovode odluke i linija Centralnog komiteta od strane pojedinih komunista koji se nalaze na raznim rukovodećim položajima. Ljudi nas s pravom kritikuju zbog toga što ne istupamo od-

lučnije protiv onih koji čine razne greške i ispoljuju samovolju na raznim odgovornim mjestima.«

Nije potrebno posebno isticati da ove izjave dvojice velikih revolucionara navodim kao primjer njihova kritičkog i samokritičkog stava, a ne kao neki dokazni materijal za naprijed obrazloženu tezu da nikakvi forumi ni pojedinci ne treba da budu izuzeti od kritike.

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

Takve »marksiste« treba prije svega podsjetiti da se u jednom životom učenju kao što je marksizam ne mogu strogo odvojiti »osnovni« principi od onih »sporednih«, i da nigdje ne postoji općeprihvaćen »spisak« osnovnih principa. Dosad, najzamašniji poduhvat da se takav spisak napravi, onaj staljinistički, pretrpio je totalan krah jer su se neki od principa koje je staljinizam proglašio nepokolebljivim pokazali ne samo »sporedni«, nego čak i direktno nemarksistički i nesocijalistički. Možemo li mi danas biti sigurni da su baš svi principi koje mi smatramo provjerenim doista neoborivi? Nije li kritički stav prema svim našim principima i uvjerenjima najsigurnije sredstvo da se otkriju i isprave naše vlastite pogreške i zablude? I nije li to ujedno najsigurniji put da se zaštiti i obrani ono što je doista osnovno i osnovano u socijalizmu i u marksizmu? Jer ako je neki princip doista čvrsto zasnovan, onda će nam baš kritička analiza najuvjerljivije pokazati njegovu čvrstoću i zasnovanost, sredstva za ukidanje zapreka koje mu stoje na putu i načine njegove još konsekventnije i uspješnije realizacije.

Na pitanje kod koga i zbog čega dijalektika izaziva strah i srdžbu, odgovorio je Marx jasno u predgovoru *Kapitalu*: »U

svom racionalnom obliku ona izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti; jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolažnoj strani; jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna« (*Kapital*, I tom, Kultura 1947, latinicom, str. LXIII—LXIV).

Pokušavajući pred petnaest godina (1950) da odgovorim na pitanje zašto su Staljin i njegovi sljedbenici odbacili dijalektički zakon negacije negacije, rezimirao sam svoj odgovor parafrazom citiranog odlomka iz Marxova predgovora *Kapitalu*: »Ne izaziva li možda zakon negacije negacije 'ljutnju i užasavanje' kod birokratske kaste gdje god ona postoji upravo zato što on u 'pozitivno razumijevanje' njenog privilegiranog položaja unosi i 'razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti'?« (*Socijalistički front*, god. III, broj 4, Septembar 1950, str. 70)

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

Ako u socijalizmu svaki čovjek može i treba da bude kritičar i ako sve ljudsko može i treba da bude kritizirano, to nipošto ne znači da je u socijalizmu svaka kritika nužno »dobra« (istinita, adekvatna, tačna, osnovana). Nije ni u socijalizmu sve savršeno. Prema tome, ako govorim o mogućnosti i potrebi sveopće slobodne kritike i samokritike u socijalizmu, to ne znači da poričem mogućnost »loše«, neadekvatne i promašene kritike.* U uvodniku časopisa *Praxis* o tome se govorи vrlo jasno: »Ne želimo reći da svaki plod slobodne kri-

* Da je i u socijalizmu moguće napisati pa čak i objaviti potpuno promašen „kritički“ napis o kritici uvjerljivo pokazuje članak Prvoslav Ralić „Društveni smisao zahteva za bezobzirnom kritikom svega postojećeg“, *Socijalizam*, God. VIII, br. 2, Februar 1965, str. 234-241. Ovaj tekst koji je u svakom pogledu ispod svakog nivoa ne bi zasluzivao da bude spomenut da nije objavljen u mjesecačniku čiji je naslov „Socijalizam“, a podnaslov „Casopis Saveza komunista Jugoslavije“. Već u prvoj rečenici svog sastavka autor najavljuje da će polemizirati s „pojedinim našim univerzitetskim profesorima filozofije i sociologije“, pa kako je time prilično jasno naznačio na koga cilja (univerzitetskih profesora filozofije i sociologije kod nas nema tako mnogo), on te ljudе dalje ležernovo-prezirivo naziva kraće: „ovi profesori filozofije“, „ovi profesori“, „ovi naši profesori“, „ovih nekoliko profesora“, „nekoliko profesora“ i sl. S uobražene visine vrijedajući tih „nekoliko profesora“ Ralić ih između ostalog optužuje za „liberalističko-birokratski pokušaj razvodnjavanja revolucionarnog pokreta“ (str. 239). Izvinjavajući se što „ovde ovoga puta“ ne može „šire ulaziti u analizu uzroka ovakvih shvatanja nekoliko profesora“, on u takvu „analizu“ ipak ulazi, pomenući „zasad“ među ostalim i slijedeće: „Možda mi se moglo govoriti o svojevrsnoj nemoći te inteligencije da se neposrednije i integralnije uključi u revolucionarni pokret društva. Nesumnjivo održavanju ove nemoći često ide na ruku upravo ta činjenica što ovaj deo naše inteligencije nije dovoljno uključen u opštu društvenu praksu.“ (str. 241)

Ostavljajući po strani misaone i stilске fineze ovog „objašnjenja“, moram priznati da mi nije poznato na koji je to način Prvoslav Ralić „neposredno i integralno“ uključen u „revolucionarni pokret društva“ i u „opštu društvenu praksu“ (ukoliko se takvom uključenošću ne bi smatralo pisanje i objavljivanje bezvrijednih člančića). Bojim se da to nije poznato ni našoj kulturnoj i političkoj javnosti, ni članovima redakcije i redakcijskog savjeta časopisa „Socijalizam“, pa čak ni samom Prvoslavu Raliću. Upravo zbog toga Raliću se ne može zamjeriti što ne zna tačno tko sve jest i nije uključen u naš revolucionarni pokret. Nezgodno je samo što on o

tičke mora biti dobar.« No u uvodniku se također s pravom, Marxovim riječima, upozorava da mogućnost loše kritike ne govori protiv slobode kritike: »Slobodna štampa ostaje dobra čak i ako proizvodi loše proizvode, jer su ti proizvodi apostači od prirode slobodne štampe. Kastrat ostaje loš čovjek čak i ako ima lijep glas.«

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

Neki misle da ne bi trebalo najprije kritizirati, a zatim naknadno ispravljati kritiku, nego bi se trebalo unaprijed pobrinuti i osigurati da kritika uspije. Trebalo bi, kažu, da

tome ipak piše. Međutim bar nekim od članova redakcije i redakcijskog savjeta „Socijalizma“ poznato je da su „univerzitetski profesori filozofije i sociologije“ o kojima je tu riječ, marksisti i komunisti koji su u naš „revolucionarni pokret društva“ uključeni od svojih srednjoškolskih i studentskih dana, u velikoj većini još od predratnog i ratnog razdoblja, te da prosječno već više od dvije decenije pozrtvovno rade u našoj „opštoj društvenoj praksi“ ne samo kao nastavnici na fakultetima i ne samo kao teoretičari marksisti, pisci naučnih, stručnih i popularno-naučnih radova, već i kao aktivni članovi osnovnih organizacija i rukovodstava Komunističke Partije i Saveza komunista Jugoslavije, kao aktivni članovi i odbornici Narodnog Fronta, Socijalističkog Saveza i Saveza sindikata, kao članovi organa društvenog samoupravljanja u svojim vlastitim radnim organizacijama i u drugim ustanovama od općedruštvenog značaja, kao predavači na partiskim i političkim školama, u radničkim i narodnim sveučilištima, u tvornicama, uredima i na studentskim tribinama, kao savezni narodni poslanici i članovi lokalnih predstavničkih tijela, kao urednici i redaktori biblioteke u izdavačkim poduzećima, kao članovi odbora i komisija u stručnim i naučnim društvima itd. Itsl.

Sve je to poznato ne samo nekim (možda čak i svim) članovima redakcije i redakcijskog savjeta „Socijalizma“ nego i našoj širokoj javnosti. Zato pokušaj da se pomoću dezinformacija kompromitiraju naši filozofi i sociolozi marksisti nema mnogo izgleda na uspjeh. Također pokušaji mogu samo štetiti ugledu redakcije koja već drugi put u posljednje vrijeme objavljuje neodgovorne ispade protiv jugoslavenskih filozofa i sociologa.

kritika poštuje neke pozitivne savjete ili propise koji će je zaštititi da ne skrene s pravog puta i omogućiti joj da postigne svoj cilj.

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

Nasuprot ovakvom Marxovom shvaćanju tu i tamo se čak i kod marksista mogu susresti izvjesni zahtjevi za kritiku koji ne proistječu iz njene prirode nego predstavljaju pokušaj da se kritika spolja obuzda i ograniči. Tako se insistira da kritika mora biti konstruktivna, dobronamjerna, skromna, ozbiljna, dostojanstvena i sl. Treba li kritika doista da kao svoj vrhovni zakon prihvati ovakve i slične zahtjeve?

Ne smatram da kritika treba da bude »nekonstruktivna« ili čak direktno »destruktivna«. Ali mislim da je distinkcija između konstruktivne i nekonstruktivne (odnosno destruktivne) kritike dubiozna, a da je parola radikalne ali konstruktivne kritike više humoristička nego marksistička. Ništa se ne može konstruirati ako se nešto ne destruira, pa je svaka kritika ujedno konstruktivna i destruktivna. Moglo bi se doduše reći da bi konstrukcija i destrukcija trebalo da budu prisutne u kritici u određenim proporcijama, s tim što bi za razne vrste slučajeva mogle vrijediti i različite proporcije (u nekim slučajevima potrebno je više konstrukcije, a u nekim više destrukcije). Ali na to se može odgovoriti da je traganje za poželjnim proporcijama konstrukcije i destrukcije promašeno, kao što je promašeno i već izvršenu kritiku cijeniti po tome koliko je u njoj takav navodno poželjan omjer ostvaren. Jer bitno je pitanje koliko je kritika istinita ili neistinita, adekvatna ili neadekvatna, opravdana

ili neopravdana, koliko ona doista pogađa ili ne pogađa pojavu koju kritizira. To je u najmanju ruku ono bitno pitanje koje bi trebalo da zanima marksiste. Jer ako netko inače želi da se zabavlja vaganjem proporcija konstrukcije i destrukcije, to je stvar njegova ličnog ukusa i slobodnog vremena.

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

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

kažnjava samo ono što činim, nego i ono što izvan čina mislim. To je dakle uvreda časti građana, veksirni zakon protiv moje egzistencije.« (K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1957, Band I, S. 14)

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

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

Zahtjev za skromnošću također je svojevremeno formuliran u pruskoj instrukciji za cenzuru. Tamo je naime rečeno da cenzura ne smije sprečavati »ozbiljno i skromno istraživanje istine«. Marx je u vezi s tim upozorio prije svega da ova određenja (ozbiljnost i skromnost) upućuju ne na sadržaj istraživanja nego na nešto što leži izvan njegova sadržaja. One unaprijed odvraćaju istraživanje od istine i usmjeravaju njegovu pažnju na nešto treće. No bude li istraživanje stalno usmjeravalo svoje oči na to treće, neće li ono izgubiti iz vida istinu? »Nije li prva dužnost istraživača istine da ide direktno na istinu ne gledajući ni lijevo ni desno. Neću li zaboraviti da kažem stvar, kad još manje smijem zaboraviti da je kažem u propisanoj formi? — Istina je isto tako malo skromna kao i svjetlost, a i prema kome bi trebalo da bude skromna? Prema sebi samoj? Verum index sui et falsi. Dakle prema neistini? — Ako je skromnost karakter istraživanja, to je ono prije znak straha pred istinom nego pred neistinom... Samo je odrpanac skroman, kaže Goethe, i takvim odrpancem želite napraviti duh?« (Op. cit., S. 6)

Najzad, često se i kod nas javlja zahtjev da kritika bude ozbiljna. Sve se može kritizirati, kažu pristalice ozbiljne kritike, samo kritika ne smije biti podsmješljiva, zajedljiva,

ironična. Ni ovaj zahtjev ne želim osporavati. No ako se ozbiljnost shvaća formalno (kao upotrebljavanje ili neupotrebljavanje određenih riječi i stilskih obrta) i ako se zahtjeva bez obzira na predmet i sadržaj kritike, onda se i ovaj zahtjev izvrće u svoju suprotnost. Mislim, dakle, da u vezi s tim i danas vrijede Marxove riječi: »Ako *ozbiljnost* ne treba da odgovara onoj definiciji Tristrama Shandyja, po kojoj je ona licemjerno ponašanje tijela da se prikriju nedostaci duše, nego treba da znači stvarnu ozbiljnost, onda se sam ukida čitav taj propis. Jer ono smiješno tretiram ozbiljno ako ga tretiram kao smiješno, a najozbiljnija je neskromnost duha da bude skroman prema neskromnosti.« (Op. cit. S. 7)

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

(1965)

filozofija i revolucija

(dvadeset snopova pitanja)

1

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

2

Da li je filozofija misao bivstvovanja ili je ona misao revolucije? Ako je filozofija misao bivstvovanja, da li je ona misao koja misli bivstvovanje ili je ona misao koju i kojom misli bivstvovanje? Ako je filozofija misao, koja misli bivstvovanje, da li je ta misao utvrđivanje onoga što jest, potraga za onim što može biti ili propisivanje onoga što se mora zbiti? Da li je njen poziv da žigoše ono što je štetno, veliča ono što je korisno, pokazuje put ka onome što je poželjno, učvršćuje vjerovanje u ono što je dostižno, podiže

nadu u ono što još nije izgubljeno, podstiče na ono što je opasno? Da li je ona susjed ili tuđinac bivstvovanja, njegov pastir ili lovac, njegov sijač ili kosac, njegov lugar ili logor, njegov prorok ili porok? Je li ona od svega pomalo ili nije ništa, nego samo stroga i nesmiljena misao, što misleći bivstvovanje u njegovoj biti sve te slikovite opise odbacuje kao djeće odjeće što njenoj ozbiljnosti ne pristaju, te na sva pitanja tko je i šta je samouvjereni odgovara da je to ona sama, misao bivstvovanja, lično i bez daljih dodataka?

3

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

4

Ako je filozofija misao koja misli bivstvovanje, može li ona ujedno biti misao koju bivstvovanje misli? Nije li čovjek-filozof onaj, koji filozofirajući razmišlja o bivstvovanju? Nije li čovjek jedno posebno bivstvujuće, a filozofija jedna od njegovih najspecialnijih djelatnosti? Ili, možda, čovjek misleći bivstvovanje ne misli kao jedno posebno bivstvujuće što bivstvuje na jedan od mogućih načina bivstvovanja, nego kao ono bivstvujuće koje se nalazi u izuzetnom odnosu prema bivstvovanju, te sažima u sebi sve oblike bivstvovanja?

I da li je filozofija jedna među mnogim mislima čovjekovim, ili je ona misao koju on kao čovjek misli, misao kojom samo bivstvovanje sa sobom razgovara?

5

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

6

Da li je revolucija svaki »puč«, svaka promjena pojedinca i grupe na vlasti, ili je ona samo takva promjena pri kojoj vlast prelazi od jedne društvene klase drugoj? Da li je revolucija svaka smjena klase na vlasti, ili je to samo takva smjena koja je praćena izgradnjom novog društvenog poretku? Da li je revolucija svaka zamjena jednog društvenog poretku drugim, ili je ona samo takva kojom se jedan »niži« poredak zamjenjuje »višim«? Da li je revolucija svaka smjena nižeg poretku višim, ili je revolucija u punom smislu samo uspo-

stavljanje jednog bitno drukčijeg, besklasnog društva, jednog doista ljudskog društva, u kojem nestaje samootuđenje čovjeka i odnosi među ljudima postaju istinski ljudski?

7

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

8

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

9

No ima li uopće revolucija u povijesti? Da li je revolucija samo prijelaz iz jednog povijesnog stanja u drugo te je poput svega ostalog i ona u povijesti, ili je ona skok izvan povijesti, korak u vječnost i bezvremenost? Mogu li »lokomotive povijesti« biti same svoji vagoni? Mogu li babice novog društva pomagati pri vlastitom rođenju? Da li je moguća revolucija bez određenih povijesnih pretpostavki? Da li je moguća revolucija i bez apsolutnih, ahistorijskih mjerila i bez negiranja povijesno zatećenog? Može li se antihistoričnost revolucije ukomponirati u povijest kao absurdna pojedinost, ili je ona ono bitno što povijest omogućuje?

10

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

11

Da li su revolucije zgušnuti odlomci društvenog progresa, ili su progres i revolucija principijelno različiti kao stalno ponavljanje poboljšanog starog i slobodno stvaranje principijelno novog, kao kontrolirani porast ljudskosti mjerene gramima i kao pun procvat ljudskosti a koji se ne može vagati? Jesu li revolucije temelj svakog progresa? Da li je progres najbolja priprema za revoluciju? Može li se revolucija inkorporirati u progres? Može li se progres priključiti revoluciji? Ili se progres sa svojim unaprijed određenim ci-

Ijevima, metodama i putevima, nužno suprotstavlja svakoj revolucionarnoj viziji sa njenom nesputanošću i otvorenosću prema mogućnostima?

12

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

13

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

14

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

15

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

16

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

17

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

18

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

19

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

20

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

(1968)

dodatak

razvoj i bit marxove misli

Redigirani tekst referata na simpoziju „Rani Marx“ („The Early Marx“) održanom na University of New Hampshire, Durham, USA od 13. do 15. III 1968. Prvotni naslov referata glasio je „Pitanja pokrenuta otkrićem Marxovih ranih radova“.

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

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

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

samo onaj kasniji, Marx kako se izrazio u svojim djelima poslije 1848.

Objavljujući *Ekonomsko-filosofske rukopise* u prvom svetsku knjige K. Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften* (u Leipzigu 1932, gotovo u isto vrijeme kad ih je u Berlinu objavio D. Rjazanov), S. Landshut i J. P. Mayer izrazili su mišljenje da je razumijevanje Marxovih ranih radova od odlučnog značenja za razumijevanje cijelog Marxova opusa.¹ Oni su također insistirali da su među Marxovim ranim radovima *Rukopisi* najvažniji, da je to čak »u izvjesnom smislu najcentralnije Marxovo djelo«.²

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

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

Za vrijeme drugog svjetskog rata progresivne i socijalističke snage širom svijeta pomagale su borbu protiv fašizma i nacizma. Suočene s neposrednom opasnošću najbarbarskije reakcije, one su bile spremne da bar privremeno podrže

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

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

udružene snage »demokratskog« kapitalizma i staljinističkog »socijalizma«. Ali već se u to vrijeme moglo predvidjeti da će, kad zajednički neprijatelj bude slomljen, probuđene snage demokratskog i humanističkog socijalizma pokušati da idu dalje, te da će konačno doći u konflikt kako s demokratskim kapitalizmom tako i sa staljinističkim socijalizmom.

Činilo se da je 1945. godina donijela ne samo poraz nacističkoj Njemačkoj i najreakcionarnijim snagama kapitalizma, nego također i odlučnu pobjedu određenoj interpretaciji socijalizma i marksizma; onom tipu socijalizma koji je tada postojao u Sovjetskom Savezu i marksizmu kako je bio interpretiran tamo. Godine koje su slijedile bile su doista godine daljnog jačanja staljinističke interpretacije marksizma i socijalizma, godine u kojim je ta interpretacija postala vladajuća u »narodnim demokracijama« i u međunarodnom komunističkom pokretu.

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

Ako je Staljin već 1941—1945. postao skeptičan prema jugoslavenskoj revoluciji i pokušao da je spriječi ili pripitomi, to se ne objašnjava Staljinovom ljubomorom ili ludošću, nego prije dalekovidnim naslućivanjem da se ovdje rađa novi tip socijalizma koji mora doći u sukob s njegovom vlastitom koncepcijom. Sukob 1948. između jugoslavenske komunističke partije i ostatka komunističkog pokreta (kojim je u to vrijeme apsolutno dominirao Staljin) nije bio

puka slučajnost. Prije ili kasnije moaro je doći trenutak kada je jugoslavenska revolucija morala odlučiti: da ostane vjerna sebi ili da poklekne pred staljinizmom.*

Poslije 1948. godine u svjetskom socijalizmu i marksizmu počela se stvarati nova situacija.³ Dok je do tog vremena pravo sovjetske komunističke partije da daje kompetentnu interpretaciju marksizma i socijalizma bilo općenito priznato, osporavano samo od malih grupica i rijetkih pojedinaca, sada ga je osporila cijela jedna komunistička partija. I dok je do tog vremena birokratski tip socijalizma bio kritiziran samo u teorijskom djelu pojedinih pisaca, on je sada postao predmet kritike drukčije socijalističke prakse. To je proširilo mogućnosti za rad svih onih mislilaca koji su se inspirirali autentičnim Marxom i stvorilo mnogo povoljniju situaciju za kritiku staljinizma. Nakon što su neke komunističke partije zauzele nezavisniji stav, poslije pobjede kineske i kubanske revolucije i poslije novog talasa anti-kolonijalnih i revolucionarnih pokreta u »trećem svijetu«, situacija monopola u interpretaciji marksizma i socijalizma bila je u osnovi slomljena i nova je praksa dala podsticaj za novu misao.

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

* (Naknadna primjedba) Simpozij o „Ranom Marxu“ u Durhamu nije mi se učinio adekvatnom prilikom za razmatranje pitanja koja je postavio daljnji razvoj jugoslavenske revolucije. Gornje teze o značenju jugoslavenske revolucije svakako ne isključuju već prije zahtijevaju kritički stav prema putu koji smo prošli i prema situaciji u kojoj se nalazimo.

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

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

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

Prema klasičnoj staljinističkoj koncepciji sva djela do 1848. mogu se označiti kao »nezrela«, jer pokazuju Marxove pokušaje da razvije jednu novu socijalističku koncepciju, ali također jak utjecaj Hegela, Feuerbacha i utopijskog socijalizma. Prenda Marx iz godine u godinu napreduje, premda se proporcija u kojoj su istina i zabluda pomiješani u tim djelima stalno poboljšava, ona su sva ipak smjesa istine i neistine, a nijedno od njih nije doista marksističko. Sva ta djela treba studirati s krajnjom kritičkom opreznošću, i nijedno od njih ne smije biti lako pristupačno širokoj publici. Napose ona koja su pretežno filozofskog karaktera mogu biti direktno opasna, pa ih treba držati podalje od nestručnog oka.⁴

* U svom referatu na simpoziju „Rani Marx“ razmatrao sam, kao treće, pitanje o biti socijalizma i o odnosu filozofije i socijalizma. Kako sam u tom, trećem dijelu uglavnom rezimirao svoj rad „Filozofija i socijalizam“, objavljen u *Praxisu* br. 6/1965, taj dio sada izostavljam.

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

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

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

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

Kritike kojima su bile izložene njihove sheme u toku posljednjih dvadeset godina prisilile su staljiniste na izvjesne koncesije. Jedna je bila da se razlikuju više od dva perioda u Marxovom razvoju, druga — da se granična linija između ranog i »ne-ranog« Marxa povuče ranije nego što se to dosad činilo. Kako daleko mogu ići staljinisti u svojim »koncesi-

jama« najbolje egzemplificiraju djela francuskog »marksista« Louisa Althussera koji je u posljednje vrijeme postao slavan po svojim pokušajima da razradi marksističku verziju strukturalizma ili strukturalističku verziju marksizma, pokušaji koji, po mom mišljenju ne predstavljaju naročito vrijedan doprinos ni marksizmu ni strukturalizmu, jednostavno zato što su to u osnovi pokušaji da se spasi staljinizam pridajući mu prividno »učeniju« i »zapadniju« formu.

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

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

⁵ Louis Althusser, „Pour Marx“, François Maspero, Paris 1966, p. 24.

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

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

U prvi mah Althusserova podjela Marxova razvoja može se učiniti kao »liberalizacija« ili »razumna« korektura suviše jednostavne staljinističke sheme. Napose činjenica da »epistemološki rez« koji bi trebao dijeliti Marxova »ideološka« djela od »naučnih« nije stavljen u 1848. nego u 1845. može

⁶ O p. cit. p. 27.

⁷ O p. cit., p. 27

⁸ O p. cit., p. 28

⁹ O p. cit., p. 159

ostaviti »povoljan« utisak. Može se učiniti da su na taj način Marxova djela između 1845. i 1848. konačno »priznata« i uključena među ona koja se moraju uzeti u obzir. Međutim, ta se djela ne prihvaćaju kao »djela zrelosti« (doista marksistička) nego kao »djela sazrijevanja« (dakle polu-marksistička ili nešto-više-nego-polu-marksistička). S druge strane u istu su kategoriju uključena Marxova djela između 1848. i 1857. Na taj način davanje »višeg« statusa djelima iz 1845. do 1848. popraćeno je degradiranjem djela iz 1848—1857. koja su u klasičnom staljinizmu bila tolerirana kao »zrela« i »marksistička«.

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

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

kazuje kao svojevrsnu iznenadnu eksploziju genijalne ludoštiti, kao nešto »jedinstveno« u smislu ilogičkog, iracionalnog i nevjerljivog.

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

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

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

Hegelova ambicija bila je da postigne apsolutnu, sveobuhvatnu spoznaju zbilje u njenom totalitetu. On nije htio da mijenja svijet, ali nije htio ni da ga ostavi kakav je bio. Držeći da je svijet nezavršen, jer mu nedostaje filozofska samo-

spoznaja, on je smatrao svojom misijom da dovrši svijet stvarajući njegovu sveobuhvatnu sliku, razvijajući njenu adekvatnu filozofsku samosvijest. Marxova ambicija nije bila da dade savršeniju sliku svijeta kakav jest niti da mu jednostavno doda bolje teorijsko objašnjenje. On je smatrao da je Hegelov opis uglavnom tačan, kao opis svijeta kakav je bio dosad. »Samo« jedan uvid nedostajao je u Hegelovom sistemu, uvid da je postojeći svijet samootuđeni, neljudski svijet, koji je moguće promijeniti revolucionarnom akcijom. Ova spoznaja mogla se postići samo sa stanovišta različitog od Hegelovog, sa stanovišta proletarijata i budućeg socijalističkog društva.

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

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

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

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

Možemo se u mnogome složiti s Jürgenom Habermasom kada piše: »Historijski materijalizam u svom izvornom obliku nije ni 'materijalistički' u smislu naturalizma enciklopedista u 18. ili čak monista u 19. stoljeću; niti on pretendira naprosto na objašnjenje svijeta. Treba ga prije shvatiti kao filozofiju povijesti i teoriju revolucije u jednom, revolucionarni humanizam koji polazi od analize otuđenja a ima svoj cilj u praktičkom revolucioniranju postojećih društvenih odnosa, kako bi zajedno s njima ukinuo i otuđenje uopće.«¹⁰

Možemo se također složiti s njim, kada tvrdi: »Marx hoće da filozofira, odnosno kritizira, ne više pod pretpostavkom filozofije, nego prije pod pretpostavkom njenog prevladavanja.«¹¹

Međutim, možemo li se složiti s Habermasom kada, hvaleći one učenjake koji kritiziraju filozofiju kao filozofiju iskona kaže: »Oni (ti učenjaci) prihvaćaju pristup jedne filozofije povijesti s praktičnom namjerom i proziru nesporazum ontološke interpretacije marksizma bilo koje vrste. Oni znaju da Marx nije nikad pitao o biti čovjeka i društva kao takvoj i nikad o tome kako se konstituira smisao bivstvovanja, odnosno društvenog bivstvovanja, recimo ovako: zašto je bivstvovanje (Sein) i bivstvujuće (Seindes) a ne radije ništa? Marx se umjesto toga dao voditi, žalcem opipljivo doživljenog otuđenja, uvijek samo i uvijek ponovo jednom i početnom pitanju: zašto je određena povjesna i društvena situacija pod čijom objektivnom prisilom moram i sam održavati, organizirati i voditi svoj život — zašto je to bivstvujuće (Seiendes) tako a ne radije drukčije?«¹²

¹⁰ Jürgen Habermas, „Theorie und Praxis“, Sozialphilosophische Studien, Luchterband 1963, S. 269.

¹¹ O p. c i t., S. 279.

¹² O p. c i t., S. 169

I možemo li se složiti s njim kada tvrdi: »S njenim položajem 'između' filozofije i pozitivne nauke marksistička je teorija tako reći formalno naznačena. Time još nije ništa odlučeno o naučnoteorijski svojevrsnom tipu koji ona reprezentira. Mi bismo željeli da se izričito osiguramo u pogledu njene strukture kao filozofije povijesti projicirane eksplicitno s političkom namjerom, pri tom naučno opovrgljive, ne bojeći se da iskoristimo šansu kasnije rođenog; da Marxa shvatimo bolje nego što je on sam sebe shvatio.«¹³

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

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

Fragment pod naslovom »Novac« u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx počinje riječima: »Ako čovjekovi osjeti, strasti itd. nisu samo antropološka određenja u (užem) smislu, nego istinski ontološka potvrđivanja biti (prirode) — i ako se oni zbiljski potvrđuju samo na taj način da je njihov predmet za njih osjetilan, onda se razumije.«¹⁴ U da-

¹³ O p. c i t., S. 179

¹⁴ K. Marx, F. Engels, „Rani radovi“. Preveo S. Bošnjak. Naprijed, Zagreb 1967, str. 307. — Up. K. Marx, „Texte zu Methode und Praxis“, II, Rowohlt, München 1966, S. 103.

Ijem se tekstu u pet tačaka specificira ono što se razumije, ako je antecedens istinit. Ali ono što u ovoj implikaciji počinje sa »ako« očito nije mišljeno kao puka hipoteza, već kao čvrsta baza za dalje zaključivanje. Osjećaje i strasti koji se obično promatraju kao psihološke pojave, Marx, dakle, označava kao »antropološka određenja«, i ne samo to nego također kao »ontološka potvrđivanja biti (prirode)«. Kako kontekst pokazuje, u promatranju antropoloških određenja kao ontoloških Marx vidi ključ za razumijevanje niza drugih fundamentalnih istina.

Među po sebi razumljivim konsekvenscijama citiranog osnovnog uvida nalazimo: »4. tek pomoću razvijene industrije, tj. posredovanjem privatnog vlasništva, postaje ontološka bit čovjekove strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj ljudskosti; dakle sama nauka o čovjeku je proizvod čovjekove praktičke samodjelatnosti«.¹⁵ Ovaj tekst mogao bi se pogrešno shvatiti zbog upotrebe riječi »privatno vlasništvo«, ali ako uzmemu u obzir šta Marx ovdje misli pod »privatnim vlasništvom«¹⁶ taj nesporazum nestaje. U svakom slučaju jedno je sigurno: Marx ovdje pokušava formulirati uvjete ili način za realiziranje »ontološke biti čovjekove strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj ljudskosti«. Marx u *Ekonomsко-filozofskim rukopisima* dakle u najmanju ruku verbalno nije anti-antropološki ni anti-ontološki.

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

U spomenutom fragmentu Marx među ostalim razlaže slijedeće dvije teze: 1) »Čovjek je neposredno prirodno biće« i 2) »Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego ljudsko prirodno biće«.¹⁷

¹⁵ O p. c i t., str. 307. Up. „Tetxe“, II S. 103

¹⁶ „Smisao je privatnog vlasništva — oslobođena svoga otudjenja — ‘postavljanje bitnih predmeta’ za čovjeka, kako predmeta užitka, tako i predmeta djelatnosti“. I b i d e m .

¹⁷ O p. c i t., str. 324, 325. — Up. „Texte II“, S. 117, 118.

Ove dvije teze sigurno nisu samo teze »filozofije povijesti«, obje su također »antropološke«. No, da li su samo »antropološke«? Nakon što je formulirao prvu tezu Marx odmah dodaje: »Kao prirodno biće on (čovjek) je obdaren djelomično prirodnim snagama, životnim snagama, on je djelatno prirodno biće; te snage egzistiraju u njemu kao sklonosti i sposobnosti, kao *nagoni*: on je djelomično prirodno, tjelesno, osjetilno, predmetno biće, biće koje trpi, koje je uvjelovano i ograničeno, kao što su to životinja i biljka, tj. *predmeti* njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*, ali ti predmeti su *predmeti* njegove potrebe, suštinski *predmeti* koji su neophodni za manifestiranje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga.«¹⁸ Ovo razvijanje početne »antropološke« teze očito nije čisto antropološko. Marx govori o dvije strane svakog prirodnog bića (nagonskoj ili aktivnoj i trpnoj ili pasivnoj). Da se tu ne misli samo na čovjeka svjedoči spominjanje »životinje i biljke«.

Daljnji tekst kaže: »Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće, znači da on za predmet svoga bića, svog životnog ispoljavanja ima *zbiljske, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na zbiljskim, osjetilnim predmetima.«¹⁹ U ovoj rečenici govori se o čovjeku, ali njen neposredan sadržaj nije neka tvrdnja o čovjeku, nego objašnjenje toga što znači biti »tjelesno, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće«. Da je to problem pokazuje još jasnije slijedeća rečenica koja je svojevrsno ponavljanje i kratak rezime prethodne: »*Biti* predmetan, priordan, osjetilan, ili imati izvan sebe predmet, prirodu, osjetilno, ili za nešto treće sam biti predmet, priroda, osjetilo, to je identično.«²⁰ Ovo očito nisu samo »antropološke« teze o čovjeku, nego i »ontološke« teze o »biti« i »imati«, o predmetnosti, prirodnosti i osjetilnosti.

Da bi bolje objasnio smisao ovih općih »ontoloških« razmatranja, Marx odmah dodaje ilustraciju: »*Glad* je prirodna

¹⁸ O p. c i t., str. 324. — Up. „Texte“, II, S. 117

¹⁹ O p. c i t., str. 324. — Up. „Texte“, II, S. 117

²⁰ O p. c i t., str. 324. — Up. „Texte“, II, S. 117

potreba: da bi se zadovoljila, da bi se utažila, ona treba dakle prirodu izvan sebe, predmet izvan sebe. Glad je predmetna potreba tijela za *predmetom* koji se nalazi izvan njega, koji je neophodan njegovom integriranju i ispoljavanju biti.²¹ Odnos između potrebe i njenog predmeta ovdje je razjašnjen na primjeru »gladi«. Glad je nešto karakteristično za živa bića, čovjeka i životinje. Međutim, odnos između potrebe i predmeta kako ga shvaća Marx nije ograničen na čovjeka i životinje. To pokazuje slijedeća ilustracija u kojoj on govori o biljkama i suncu: »Sunce je *predmet* biljke, predmet koji joj je neophodan, koji potvrđuje njen život, kao što je biljka *predmet* sunca, *ispoljavanje* sunčane snage koja budi život, *ispoljavanje* *predmetne* suštinske snage sunca.²²

Slijed primjera ovdje vjerojatno nije baš sasvim slučajan. »Opće« ontološke distinkcije očito se čine Marxu bolje pristupačne ako im priđemo sa strane čovjeka i životinje, nego ako počnemo od biljke i sunca. Ali osnovni problem za Marxa ovdje nije čovjek, životinja, biljka ni sunce, nego pojam »prirodnog bića«. To pokazuju opći zaključci koji slijede: »Biće koje svoju prirodu nema izvan sebe, nije *prirodno* biće, ne učestvuje u biti prirode. Biće koje nema nikakav predmet izvan sebe, nije predmet za treće biće, nema biće za svoj predmet, tj. ne odnosi se predmetno, njegovo bivstvovanje nije predmetno. — Nepredmetno biće je nebiće (Unwesen).²³

Sve su to očigledno tipične »ontološke spekulacije«. Marx pokušava da objasni šta se misli pod »prirodnim bićem«, »predmetnim bićem«, »ne-predmetnim bićem«, i nastoji pokazati dijalektički karakter tih pojmove. Posljednja teza u kojoj analiza kulminira (»nepredmetno biće je nebiće«) može se učiniti paradoksalna. Zato je Marx obrazlaže tako da najprije postavlja suprotnu hipotezu (»Postavite biće koje

²¹ O p. cit., str. 324. — Up. „Texte“, II, S. 117.

²² O p. cit., str. 324. — Up. „Texte“, II, S. 117.

²³ O p. cit., str. 324—325 — Up. „Texte“, II, S. 117—118.

nije ni samo predmet niti ima predmet«), a zatim pokazuje njene konsekvensije.²⁴

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

Objašnjenje teze o čovjeku kao »ne samo prirodnom biću« znatno je kraće.²⁵ To ne znači da je ova teza za njega manje značajna. Međutim kako bi pripremio tlo za tezu da čovjek nije samo prirodno biće, on je morao najprije pokazati da čovjek jest prirodno biće. Razrada preliminarne teze očigledno ga je iscrpila, pa kad je došao do glavne teze, on je u ovom kontekstu bio vrlo kratak, podsjećajući sam sebe da se na to još treba vratiti (što je doista i učinio).

Za nas je ovdje bilo najvažnije pokazati da Marx nije bio samo filozof povijesti, nego također »antropolog« i »ontolog« te da je u njegovom djelu praktički nemoguće odvojiti »antropološku« analizu od »ontološke«. Ne tvrdimo da je citirana analiza u svemu prihvatljiva. No ona pokazuje da kod Marxa

²⁴ „Takvo biće bilo bi prvo, 'jedino' biće, izvan njega ne bi egzistiralo nikakvo biće, ono bi egzistiralo usamljeno i samo. Jer čim ima predmeta izvan mene, čim ja nisam s a m, ja sam 'drugi, druga zbilja', nego predmet izvan mene. Za taj treći predmet ja sam, dakle, 'druga zbilja' nego on, tj. 'njegov' predmet. Biće koje nije predmet nekog drugog bića, pretpostavlja dakle, da ne postoji 'nikakvo' predmetno biće. Čim imam jedan predmet, taj predmet ima mene za predmet. Ali 'nepredmetno' biće je nezbiljsko, neosjetljivo, samo mišljeno, tj. samo imaginarno biće, biće apstrakcije. Biti 'osjetilan', tj. biti zbiljski, znači biti predmet osjetila, 'osjetili predmet', znači dakle imati osjetilne predmete izvan sebe, imati predmete svoje osjetljnosti. Biti osjetilan znači 'trpjeti'. — Stoga je čovjek kao predmetno osjetljivo biće 'trpno' biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je 'strastveno' biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga koja energično teži prema svom predmetu“. O p. cit., str. 325. — „Texte“, II, S. 118.

²⁵ „Ali čovjek nije samo prirodno biće, nego 'ljudsko' prirodno biće tj. biće koje postoji samo za sebe, stoga 'prirodno biće' koje se kao takvo mora potvrditi i manifestirati kako u svom bivstvovanju, tako i u svom znanju. Niti su, dakle, 'čovjekovi' predmeti prirodni predmeti kako su neposredno dati, niti je 'čovjekovo' osjetilo, kakvo ono neposredno jest, predmetno, 'čovjekova' osjetljost, čovjekova predmetnost. Priroda ni objektivno ni subjektivno nije neposredno adekvatno data 'čovjekovu' biću. A kako sve prirodno mora 'nastati', tako i 'čovjek' ima svoj akt nastajanja, 'historiju', koja je njemu, međutim, znata i koja je stoga akt nastajanja koji se kao akt nastajanja svjesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka. (Na to se treba vratiti)“ O p. cit., str. 325. — „Texte“, II, S. 118.

možemo naći ne samo eksplizitno verbalno priznanje »antropologije« i »ontologije« nego također konkretnе primjere »antropoloških« i »ontoloških« razmišljanja. Ali možda je oboje potpuno irrelevantno? Sama činjenica da Marx ponekad govori o »antropologiji« i »ontologiji« ili pak prakticira obje ne mora dokazivati da su te analize od velikog značenja. Ono što je osnovno za Marxa — netko može reći — jest njegova politički inspirirana filozofija povijesti, a ova ne treba nikakvu antropološku ni ontološku osnovu. Međutim, da li je to doista tako? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo pokušati da karakteriziramo Marxovu »filozofiju povijesti«.

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

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

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

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

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

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

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

Otuđenje je uvijek otuđenje čovjeka. Da li je otuđenje, kada postoji, samo vanjski dodatak čovjekovoj neotuđenoj egzistenciji ili je ono nešto što prožima sav čovjekov život? Kad zahtijevamo »ukidanje« otuđenja, želimo li reći da jednu nepoželjnu ili lošu vanjsku karakteristiku čovjeka treba jednostavno ukloniti, a on sam može ostati kakav je bio? Želimo li, na primjer, reći da je čovjek kakav je bio dosad u redu, ali su samo njegovi »društveni« odnosi bili izopačeni, pa ih sad moramo »revolucionirati«? Jesu li »postojeći društveni odnosi« nešto izvanjsko u odnosu na ono što je čovjek, tako da on može persistirati u čistoći svoje prirode kroz dru-

Štvene uvjete koji se mijenjaju? Da li je revolucija nešto što zadire samo u »društvene odnose«, a ne i u »prirodu« čovjeka? Ako je to slučaj, tada kao teorijsku osnovu za ukidanje otuđenja, možda doista trebamo samo neku »kritičku teoriju društva« a ne nikakvu »ontologiju« i »antropologiju«. To naravno ne znači da »ontologija« i »antropologija« nisu moguće nego »samo« to da su one za revolucionarni društveni preobražaj irrelevantne.

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

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

(1968)

frommovo shvaćanje čovjeka

Još pred nepunih pet godina, kad je prvi put posjetio Jugoslaviju, bio je Erich Fromm našoj široj javnosti gotovo potpuno nepoznat. Čak ni »stručnjaci« — filozofi, sociolozi, psiholozi — nisu potpunije poznavali njegov obiman i značajan opus. U međuvremenu autor je još dva puta bio u Jugoslaviji te je među ostalim sudjelovao i na međunarodnom filozofskom simpoziju u Dubrovniku. Dvije njegove knjige koje pripadaju među najznačajnije štampane su na našem jeziku (*Zdravo društvo*, Rad, Beograd 1963, *Bekstvo od slabode*, Nolit, Beograd 1964), a objavljeno je i djelo D. T. Suzuki—E. Fromm: *Zen Budizam i psihanaliza* (Nolit, Beograd 1965). U novinama i časopisima pisalo se dosta o ovim knjigama i povodom njih; također su već objavljeni odlomci iz nekih Frommovih djela koja se tek prevode na naš jezik (*Covjek za sebe*, *Umijeće ljubljenja*, *Zaboravljeni jezik*). Tako je autor koji je doskora bio gotovo nepoznat kod nas odjednom postao jedan od najpoznatijih i najčitanijih.

Ako se u takvoj situaciji pojavljuje kod nas još jedna značajna Frommova knjiga, čini se suvišnim da je popraćujemo općim informativnim predgovorom ili pogовором о autorovom životu i djelu. Bit će korisnije ako se kaže koja riječ o najznačajnijim konцепцијама koje se izražavaju u knjizi *Covjek za sebe* i o mjestu ovog djela u razvoju Frommovih teorijskih shvaćanja. Ta shvaćanja ne želimo ovdje detaljno izlagati. Zanimaju nas u prvom redu dva pitanja: Prvo: koliko *Covjek za sebe* adekvatno izražava

Frommovo shvaćanje čovjeka u njegovom potpunom i završnom obliku, a koliko predstavlja samo određenu fazu u razvoju autorovih koncepcija o čovjeku. I drugo: šta u Frommovom shvaćanju čovjeka može da bude naročito zanimljivo i značajno za suvremenu filozofiju i sociologiju? No kako su i ova pitanja vrlo široka, ne treba ni na njih očekivati iscrpan i potpun odgovor.

Erich Fromm pripada među izvanredno plodne pisce; uz velik broj manjih rasprava i članaka objavio je dosad više od deset knjiga.¹ *Čovjek za sebe (Man for Himself)* zauzima u izvjesnom smislu centralno mjesto u centralnoj grupi tih djela, u onoj svojevrsnoj trilogiji što je sačinjavaju *Bijeg od slobode*, *Čovjek za sebe* i *Zdravo društvo*. Ne mislim time na središnje mjesto u vremenu, premda su tri spomenuta djela doista nastala u onoj srednjoj dobi života što je čine proširene četrdesete godine, a u toj grupi *Čovjek za sebe* vremenski je u sredini (objavljen je šest godina nakon *Bijega od slobode*, a osam godina prije *Zdravog društva*). Djelo je središnje i u drugom, značajnijem smislu: u spomenutoj »trilogiji« Fromm je izrazio svoje osnovne teorijske koncepcije, a u *Čovjeku za sebe* njihovo najopćenitije teorijsko jezgro.

U *Bijegu od slobode* Fromm se bavi jednim od bitnih oblika čovjekova samootuđenja, »oblikom« toliko bitnim i širokim da bi se gotovo mogao izjednačiti sa samootuđenjem. Istražujući korijene bijega od slobode u čovjekovoj prirodi, njegove glavne mehanizme, historijski razvoj i osnovne oblike u suvremenom društvu, Fromm već u ovom djelu govori i o nesamootuđenom, slobodnom čovjeku i o njego-

¹ *Escape from Freedom* (*Bijeg od slobode*, 1941), *Man for Himself* (*Čovjek za sebe*, 1947), *Psychoanalysis and Religion* (*Psihoanaliza i religija*, 1950), *The Forgotten Language* (*Zaboravljeni jezik*, 1952), *The Sane Society* (*Zdravo društvo*, 1955), *The Art of Loving* (*Umijeće ljubljenja*, 1956), *Sigmund Freud's Mission* (*Misija Sigmunda Freuda*, 1959), *Marx's Concept of Man* (*Marsov pojam čovjeka*, 1961), *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, with D. T. Suzuki and R. de Martino (*Zen Budizam i psihoanaliza*, sa D. T. Suzukijem i R. de Martinom, 1961), *May Man Prevail?* (*Može li čovjek prevladati?*, 1961), *Beyond the Chains of Illusion* (*S onu stranu lanaca iluzije*, 1962), *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture* (*Dogma o Kristu i drugi ogledi o religiji, psihologiji i kulturi*, 1963), *The Heart of Man* (*Čovjekovo srce*, 1964).

voj spontanoj kreativnosti. No ovo je »pozitivno« raspravljanje o čovjeku još vrlo nepotpuno. I u *Čovjeku za sebe* govori Fromm o čovjekovom samootuđenju (premda se još uvjek ne služi mnogo tim terminom). Vrlo detaljno analizira osnovne tipove samootuđenih (njegovom terminologijom »neproduktivnih«) ljudskih karaktera. Ali prikaz samootuđenja ovdje je uklopljen u pokušaj pozitivnog prikaza ljudske prirode, u pokušaj sistematskog izlaganja osnova nauke o ljudskoj prirodi i na njoj zasnovane nauke o umijeću življenja. U *Zdravom društvu* Fromm dalje produbljuje svoj pojam ljudske prirode kao i pojam otuđenja. No ovo djelo napose karakterizira prenošenje razmatranja na društveni plan. Ne raspravlja se primarno o čovjeku i njegovu otuđenju, nego o otuđenom (»bolesnom«) i neotuđenom (»zdravom«) društvu. S izvanrednim majstorstvom crta Fromm obilje oblika otuđenja u suvremenom društvu. No patos njegove knjige nije u kritici, već u pokazivanju puteva razotuđenja, »puteva ka zdravlju«.

Promatrana zajedno ova tri djela obuhvaćaju uglavnom sve osnovne elemente filozofskog problema čovjeka, te čine osnovu i polaznu tačku za većinu Frommovih kasnijih djela, u kojima on podrobnije izlaže i dalje razvija pojedine aspekte svojih osnovnih koncepcija. Tako je misao o ljubavi kao bitnoj odlici produktivne karakterne orientacije razvijena detaljno u *Umijeću ljubljenja*, a sposobnost komplementarna čovjekovoj sposobnosti za ljubav prema životu, sposobnost za nekrofiliju (ljubav prema smrti), narcisoidnost i incestuoznu simbiozu u knjizi *Čovjekovo srce*. U radu *Marxovo shvaćanje čovjeka* Fromm je sintetički prikazao Marxove osnovne koncepcije, a u radu *S onu stranu lanaca iluzije* svoje vlastite koncepcije, u obliku svojevrsne intelektualne autobiografije čije je težište na prikazivanju onog što je autoru donio duhovni susret s Marxom i Freudom. I knjiga *Može li čovjek prevladati?* gdje Fromm izlaže svoje koncepcije o problemima suvremenog političkog života, a napose o međunarodnim odnosima i o međunarodnoj politici, oslanja se na njegove osnovne filozofsko-psihološke poglede. Svako od spomenutih djela donosi uz već poznato i novo. Ali sva su ona u klici sadržana već u *Čovjeku za sebe*.

Makar i kratko i nepotpuno u tom su djelu nabačeni svi osnovni problemi kojima će se Fromm baviti kasnije, a nagoniještena su i glavna rješenja.

Po Frommovom mišljenju suvremenih čovjek postao je gospodar prirode ali i rob mašina što je vlastitim rukama sagradio. Uprkos svom velikom znanju o materiji i prirodi on gotovo ništa ne zna o najvažnijim i najfundamentalnijim pitanjima svog ljudskog opstanka, a napose o tome »šta je čovjek, kako on treba da živi, i kako se goleme energije unutar čovjeka mogu osloboditi i produktivno upotrijebiti« (p. 4, str. 16).² Ovih osnovnih pitanja poduhvata se Fromm u svojoj knjizi. Njega primarno zanimaju putevi i načini realizacije doista ljudskog življenja, no on smatra da pitanje o tome šta čovjek treba da bude mora poći od toga šta on jest: »Da bismo znali šta je dobro za čovjeka, moramo znati njegovu prirodu.« (p. 18, str. 28).

Karakter proučavanja kojeg se poduhvata sam Fromm ne određuje uvijek jednako. Podnaslov knjige »Istraživanje o psihologiji etike« može sugerirati da svi aspekti raspravljanja o čovjeku pripadaju u kompetenciju jedne nauke ili naučne grane, »psihologije etike«. Druga mesta sugeriraju da autor smatra svoje istraživanje kombinacijom dviju tijesno povezanih ali ipak različitih disciplina: jedne teorijske »nauke o čovjeku« i na njoj zasnovane, praktično orijentirane »humanističke etike«. U tom duhu autor piše: »Humanistička etika je primijenjena nauka o 'umijeću življenja' koja se zasniva na teorijskoj 'nuci o čovjeku'. (p. 18, str. 28). Sama pak ova teorijska nauka o čovjeku ponegdje se karakterizira kao psihologija ili još određenije kao psihanaliza, ali se ponegdje govori o »antropologiji i psihologiji« te se sugerira da u rješavanju osnovnih teorijskih pitanja o čovjeku ravnopravno sudjeluju ove dvije nauke koje se pri tom bliže ne karakteriziraju i ne razgraničavaju. Ponegdje autor ide još dalje pa kaže da se »psihologija mora zasnovati na

* Citaj E. Fromm: *Man for himself*, New York 1947, p. 4, ovaj prijevod (E. Fromm: *Covjek za sebe*, Naprijed 1965), str. 16. Na sličan način treba čitati i druge skraćene citate u ovom tekstu.

antropološko-filozofskom pojmu ljudske egzistencije» (p. 45, str. 52). Na taj način se sugerira da u istraživanju čovjeka prioritet pripada filozofiji a ne psihologiji.

Spomenute nejasnoće i neodređenosti vjerojatno nisu baš sasvim nenamjerne. Njihovo objašnjenje trebalo bi možda potražiti u autorovom uvjerenju da se »psihologija ne može odvojiti od filozofije i etike ni od sociologije i ekonomije« (p. IX, str. 11), te da sporovi o kompetenciji i razgraničenju znanosti koje se bave čovjekom ne treba da zaslone osnovno pitanje o čovjekovoj prirodi i putevima njene pune realizacije. Za Fromma nije bitno da se precizno odredi naziv i karakter istraživanja o čovjeku, bitno je da se takvog istraživanja poduhvatimo. Prednosti i opasnosti ovakvog pristupa podjednako su lako uočljive.

Prepostavka je nauke o čovjeku da postoji njen predmet, čovjek, a napose »ljudska priroda karakteristična za ljudsku vrstu« (p. 20, str. 31). Pojam ljudske prirode jedan je od bitnih za Frommovu misao. Ne susrećemo ga ni prvi ni posljednji put u djelu *Covjek za sebe*. Nalazimo ga u svim njegovim radovima od onih prvih do posljednjih. Frommu su poznate teškoće koje u vezi s tim pojmom mogu nastati i odista su se javljale u toku historije filozofije. No on misli da je pojam neophodan i da se tradicionalne teškoće mogu riješiti. Važno je samo da se čovjekova priroda ispravno shvati. Već u djelu *Bijeg od slobode* Fromm je odlučno kritizirao mišljenje o nepromjenljivosti ljudske prirode tvrdeći da je čovjekova priroda »kulturni proizvod«, rezultat onog ljudskog nastojanja što ga zovemo poviješću. Ali on je također polemizirao protiv shvaćanja da ljudska priroda nema nikakvog vlastitog dinamizma, da ona posjeduje neograničenu sposobnost pasivnog prilagođavanja vanjskim društvenim uvjetima. Ljudska priroda nije ni biološki fiksiran i urođen skup nagona, ni puka posljedica kulturnih oblika; ona je proizvod historijskog razvoja, ali ima i izvještne inherentne mehanizme i zakone.

Uglavnom u istom smislu piše Fromm o ljudskoj prirodi u djelu *Covjek za sebe*. Budući da su autoritarni mislioci — kaže on — prepostavljavali egzistenciju fiksne i nepromjenljive ljudske prirode, kako bi zasnovali navodnu

neophodnost i nepromjenljivost svojih etičkih sistema i društvenih institucija, to su progresivni mislioci prirodno pozdravljali otkrića antropologije i psihologije koja su, kako se činilo, utvrđivala neograničenu plastičnost ljudske prirode. Ali osporavajući pogrešnu teoriju o nepromjenljivoj i vječnoj ljudskoj prirodi, pristalice teorije o neograničenoj mogućnosti oblikovanja ljudske prirode došli su na jednakom neodržive pozicije. Jer, u prvom redu, kad bi čovjek bio neograničeno savitljiv, norme i institucije koje su nepovoljne za njegovu dobrobit mogle bi ga zauvijek oblikovati po svom oblicju, i ne bi bilo mogućnosti da se unutrašnje snage u čovjeku mobiliziraju za promjenu tih obrazaca. S druge strane, odbacivanje ljudske prirode vodilo bi neugodnim teorijskim konsekvenscijama. Kad ne bi bilo ljudske prirode, jedina moguća psihologija bio bi radikalni biheviorizam koji bi se zadovoljavao opisivanjem beskonačnog broja obrazaca ponašanja ili bi mjerio njegove kvantitativne aspekte. Psihologija i antropologija samo bi opisivale različite načine na koje društvene institucije i kulturni modeli oblikuju čovjeka.

Raznim teorijama po kojima je čovjekova priroda pasivni proizvod kulturne ili društvene sredine Fromm konceđira da se čovjek doista može prilagoditi *gotovo* svakom kulturnom obliku, ali ističe da će uvjeti koji protivurječe čovjekovoj prirodi izazvati kod njega otpor i nastojanje da ih promijeni. Čovjek nije bijeli list papira po kojem kultura može pisati što želi; on je biće koje posjeduje energiju i strukturirano je na određeni način, pa u skladu sa svojom prirodom reagira na vanjske uvjete. »Ljudska evolucija ima svoj korijen u čovjekovoj prilagodljivosti i u izvjesnim nerasorivim svojstvima njegove prirode koja ga prisiljavaju da nikad ne prestane svoje traganje za uvjetima koji su bolje prilagođeni njegovim unutrašnjim potrebama.« (p. 23, str. 33).

Fromm smatra da se ljudska priroda ne može otkriti bez empirijskog proučavanja. Ali on upozorava da čisto empirijsko proučavanje nije dovoljno, jer se ljudska priroda kao takva ne može direktno opažati ni promatrati. To je teorijska konstrukcija koja se može dokučiti samo zaklju-

čivanjem polazeći od rezultata empirijskog proučavanja čovjekova ponašanja. U tom se pogledu nauka o čovjeku ne razlikuje od drugih nauka koje operiraju s pojmovima o entitetima koji nisu direktno opažljivi.

Pojam ljudske prirode kako je ekspliziran već u prvim Frommovim radovima, a napose u knjigama *Bijeg od slobode* i *Covjek za sebe*, igra ključnu ulogu i u njegovim kasnijim radovima, naročito u takvima kao što su *Zdravo društvo*, *Umičeće ljubavi*, *Marxov pojam čovjeka*, *S onu stranu lanaca iluzije*. I u svojoj najnovijoj knjizi *Čovjekovo srce*, 1964, Fromm raspravlja o ljudskoj prirodi. Postavljajući još jednom pitanje, može li se govoriti o prirodi ili biti čovjeka, on podsjeća na dva kontradiktorna gledišta koja se u vezi s tim javljaju te tvrdi da se »dilema« koja se tu nameće može riješiti samo tako »da se bit čovjeka ne definira kao dato svojstvo ili supstancija, nego kao *protivurječnost inherentna u ljudskoj egzistenciji*.³

Ta je protivurječnost, kako je formulira Fromm, u tome što je čovjek prirodno biće, životinja, ali ujedno i nešto više od toga, biće koje posjeduje svijest o sebi, o svojoj prošlosti i o svojoj budućnosti (dakle o svojoj smrti), o svojoj slabosti i bespomoćnosti, o svojim prijateljima i neprijateljima. »Covjek je u prirodi, potčinjen njenim diktatima i slučajnostima, a ipak on *transcendira* prirodu zato što mu nedostaje nesvesnost koja čini životinju dijelom prirode — jedno s njom.⁴

Ovu protivurječnost, kao i druge, koje iz nje proizlaze, Fromm je analizirao već u *Covjeku za sebe* nazivajući ih »egzistencijalnim dihotomijama«. No uz nezaobilazne i u tom smislu nerješive egzistencijalne dihotomije, Fromm je analizirao i »historijske dihotomije«, one dihotomije koje nisu nužan dio ljudske egzistencije nego su vezane uz historijski nastale oblike alienacije.

Dok pojam ljudske prirode igra ključnu ulogu u svim glavnim Frommovim djelima, to na izgled ne vrijedi za po-

³ E. Fromm: *The Heart of Man*, New York, Evanston and London, 1964, p. 116.

⁴ Op. cit., p. 117.

jam alienacije. Čitalac koji poznaje Frommovu blistavu analizu biti i oblika alienacije u *Zdravom društvu* i u drugim kasnijim radovima, iznenadit će se kad otkrije da se u *Čovjeku za sebe* kao i u još ranijem *Bijegu od slobode* »alienacija« spominje vrlo rijetko, dok je u registru pojmoveva ni u jednoj od ove dvije knjige uopće nema. No ako bliže pogledamo ova djela, vidjet ćemo da je fenomen alienacije potisnut u njima samo terminološki, ali ne i stvarno.

Tako se cijeli *Bijeg od slobode*, usprkos tome što se termini »otuđenje« (»estrangement«) i alienacija (»alienation«) upotrebljavaju u njemu uzgred, bavi analizom jednog od osnovnih oblika samootuđenja, bijegom od slobode. No kako Fromm ovdje shvaća alienaciju uže nego u svojim kasnijim djelima, to se »bijeg od slobode« i »alienacija« ovdje shvaćaju kao dva povezana, ali ipak različita fenomena. I u *Čovjeku za sebe* riječ je u prvom redu o čovjekovu samootuđenju i o mogućnostima i putevima razotuđenja. Doduše središnji dio Frommove knjige posvećen je analizi raznih tipova ljudskih karaktera, pa bi se u prvi mah moglo učiniti da ta analiza nema veze s otuđenjem. Ali osnovno razlikovanje od kojeg polazi cijelo izlaganje čini suprotstavljanje četiriju neproduktivnih orientacija karaktera onoj produktivnoj, a nešto drukčijom terminologijom ova bi se distinkcija mogla izraziti kao distinkcija između različitih tipova otuđenog i neotuđenog karaktera.

Sam Fromm ističe da je opisujući neproduktivne orientacije (izuzev onu tržišnu) slijedio kliničku sliku pregenitalnog karaktera što ju je dao Freud. No to ne umanjuje Frommovu zaslugu ni originalnost. Iako u svojoj klasifikaciji karaktera uvelike slijedi Freuda, njegova podjela ima drugi smisao jer je drukčiji i pojam karaktera od kojega polazi. Fromm po vlastitim riječima prihvata Freudovu pretpostavku da su u osnovi ponašanja karakterne crte i da su te crte moćne snage, ali da ih osoba može biti potpuno nesvesna. On također prihvata Freudovu pretpostavku da ono fundamentalno u karakteru nisu pojedine karakterne crte, nego totalna organizacija karaktera iz koje slijede te crte. Ali on odbacuje Freudov pokušaj kombiniranja karakterologije s teorijom libida, a napose Freudovo shvaćanje da je

seksualni nagon izvor energije karaktera i da se karakterne crte mogu objasniti kao »sublimacije« seksualnog nagona. Po Frommovom mišljenju osnova karaktera nije u različitim tipovima organizacije libida već u specifičnim vrstama odnošenja raznih osoba prema svijetu.

U svojoj prvoj knjizi Fromm je detaljno analizirao glavne »mehanizme bijega od slobode«. Ističući da će se ograničiti samo na one mehanizme koji su od najvećeg značaja (što znači da ne pretendira na potpuno nabrazanje i analizu) naveo je tri osnovna: autoritarnost, destruktivnost i konformizam automata, a kao dvije glavne forme prvoga (autoritarnosti) razlikovao je sadizam i mazohizam. Tako bismo mogli govoriti o četiri glavna oblika bijega od slobode. Cijatajući Frommovu analizu ovih oblika nije teško vidjeti da to nisu oblici čovjekova odnošenja prema nekom samostalno postojecem entitetu koji bi lebdio negdje iznad ili izvan ljudi; riječ je o različitim oblicima čovjekova odnošenja prema drugim ljudima i prema samom sebi. Oblici bijega od slobode mogli bi se dakle promatrati kao otuđeni oblici procesa socijalizacije. Upravo na taj način promatra ih Fromm u *Čovjeku za sebe* gdje kao osnovne oblike neproduktivnog odnošenja u procesu socijalizacije navodi mazohizam, sadizam, destruktivnost i indiferentnost.

Različitim oblicima bijega od slobode Fromm je već u svojoj prvoj knjizi suprotstavio »spontanu aktivnost totalne, integrirane ličnosti«, kao onu aktivnost kojom se sloboda realizira, kao aktivnost kojom se čovjek ponovno sjedinjuje sa svijetom — sa čovjekom, prirodom i samim sobom. Kao glavnu komponentu takve spontanosti Fromm je označio ljubav, ali ne ljubav kao rastvaranje svoga ja u drugoj osobi niti ljubav kao posjedovanje druge osobe, nego ljubav kao sjedinjavanje i jedinstvo sa drugima na osnovi održanja i razvoja vlastite i tuđe individualnosti i slobode.

U skladu s ovim shvaćanjima Fromm i u svojoj drugoj knjizi provodi suprotstavljanje između neproduktivnih oblika socijalizacije (mazohizam, sadizam, destrukcija i indiferentnost) i ljubavi kao produktivnog oblika odnošenja prema drugim ljudima i prema samom sebi. Prava ljubav, koja se radi jasnoće može nazvati i »produktivnom ljubavlju«,

karakterizirana je brigom, odgovornošću, poštovanjem i poznavanjem. Ona prepostavlja želju da druga osoba raste i da se razvija, te je tako izraz intimiteta između dva ljudska bića uz uvjet uzajamnog poštovanja i očuvanja integriteta.

Premda su već u *Čovjeku za sebe* skicirani bitni smisao i komponente ljubavi, tema tu nije ni izdaleka iscrpljena. Zato se Fromm vraća na nju u svojim kasnijim radovima, a napose u knjizi *Umijeće ljubljenja* (1956). Uz produbljeniju analizu biti i komponenti produktivne ljubavi, ovo djelo sadrži i detaljan prikaz osnovnih oblika ljubavi (bratska ljubav, majčinska ljubav, očinska ljubav, ertska ljubav, ljubav prema sebi, ljubav prema bogu), kao i podrobnu analizu dezintegracije ljubavi u suvremenom zapadnom svijetu.

Premda je Fromm mnogo pisao o ljubavi (ili možda baš zato) njegovo su učenje o ljubavi mnogi pogrešno shvatili. Neki su mislili da je Frommova intencija puka deskripcija faktičnosti, pa su na njegovu tezu o ljubavi kao pravom ljudskom načinu odnošenja odgovarali upozorenjem da čovjek nije po prirodi samo ovčica; drugi su ga shvatili kao propovjednika koji vjeruje da je sama ljubav efikasno sredstvo za rješenje svih ljudskih problema, pa su ga poučavali da se složeni problemi čovjekova života i društva ne mogu riješiti bez društvenih akcija i transformacija.

Nesporazumi na koje je naišlo Frommovo učenje o ljubavi svakako su pridonijeli da on napiše svoju najnoviju knjigu *Čovjekovo srce*. Kritizirajući podjednako i one koji smatraju da je čovjek od prirode vuk i one koji smatraju da je ovca, Fromm tvrdi da se u svakome krije sklonost ka dobru i sklonost ka zlu, ali da se po tome koja se od ovih sklonosti više razvila ljudi mogu podijeliti na one koji vole smrt (nekrofile) i na one koji vole život (biofile). Međutim on ističe da instinkt života čini »primarnu«, a instinkt smrti »sekundarnu potencijalnost« čovjeka. »Primarna potencijalnost« razvija se ako su dati pogodni uvjeti za život; ako tih uvjeta nema pojavit će se i zavladati nekrofilske tendencije. Priznajući da nema potpun odgovor na pitanje o uvjetima pod kojima se razvijaju biofilija i nekrofilija, Fromm

ipak spominje da će se ljubav prema životu razviti najviše u društvu gdje postoje *materijalna sigurnost, pravda i sloboda*, pri čemu je ova posljednja, shvaćena kao mogućnost da svaki čovjek bude aktivan i odgovoran član društva, naročito važna. Čak ni u društvu u kojem postoje sigurnost i pravda neće cvasti ljubav prema životu, ako se ne bude razvijala kreativna samoaktivnost pojedinca.

Razlikovanje produktivnih i neproduktivnih tipova socijalizacije kako je izloženo u *Bijegu od slobode* a preformulirano i precizirano u *Covjeku za sebe* jedna je od bitnih komponenti Frommovih teorijskih koncepcija. Ali nije manje značajna ni Frommova paralelna analiza različitih tipova asimilacije. Kao što postoje četiri osnovna oblika neproduktivne orientacije u procesima socijalizacije, tako postoje i četiri glavna oblika neproduktivne orientacije u procesima asimilacije; to su receptivna (primalačka), eksploratorska (izrabljivačka), zgrtačka i tržišna orientacija. Isto tako ljubavi kao produktivnom obliku socijalizacije odgovara rad u smislu kreativne aktivnosti kao produktivni oblik asimilacije. Analiza ovih oblika asimilacije samo je djelomično nagovještena u *Bijegu od slobode*, a detaljno je izvedena u *Covjeku za sebe*, te je nakon toga činila jednu od osnovnih komponenti Frommovih koncepcija.

Frommovo razlikovanje osnovnih tipova ljudskih karaktera neki su shvatili tako da svaki čovjek mora pripadati samo jednom od ovih tipova. Fromm naprotiv upozorava da je samo iz didaktičkih razloga razmatrao te orientacije zasebno, dok je karakter svakog čovjeka u stvari svojevrsna smjesa svih orientacija. Po njegovom mišljenju nema nijedne osobe čija je orientacija potpuno produktivna kao što nema nijedne kojoj potpuno nedostaje produktivnost; može se govoriti samo o prevazi određene orientacije u karakteru ove ili one osobe.

Frommovoj teoriji karaktera također su prigovarali da ignorira utjecaj društvene strukture i njenih promjena na formiranje ljudskog karaktera, da prepostavlja postojanje uvijek istih karaktera koji persistiraju kroz sve društvene poretke. Međutim i ovakva interpretacija protivurječi Frommovim koncepcijama i intencijama. Prikazujući glavne ti-

pove ljudskih karaktera Fromm je izričito naglašavao da je riječ o historijskim tvorevinama, koje nisu nastale istovremeno, te premda ih sve susrećemo u naš vijeme, nisu svi jednako tipične za njega. Tako receptivna orijentacija nastaje i dominira u robovlasničkom društvu gdje je pravo jedne grupe da eksplotira drugu čvrsto utvrđeno; eksplotatorska orijentacija potječe od piratskih i feudalnih predaka i seže do devetnaestog vijeka; zgrtačka orijentacija razvija se naporedo s eksplotatorskom u osamnaestom i devetnaestom vijeku, a tržišna orijentacija predstavlja izrazito moderan proizvod karakterističan za dvadeseti vijek. Što se tiče produktivnog karaktera, on je »cilj ljudskog razvoja i u isto vrijeme ideal humanističke etike« (p. 83, str. 86). To naravno ne znači da je produktivni karakter neki daleki, nedostigni i nerealni cilj. »*Produktivnost je stav za koji je sposobno svako ljudsko biće, ukoliko nije duhovno i emocionalno osakaćeno.*« (p. 85, str. 87).

No nije sve samo u tome što je karakter društveno uvjetovan. Već u *Bijegu od slobode*, u glavnom tekstu, kao i u posebnom dodatku pod naslovom »Karakter i društveni proces«, Fromm ističe da njega ne interesiraju primarno karakterne specifičnosti po kojima se pojedinci razlikuju jedan od drugoga, nego onaj dio strukture njihova karaktera koji je zajednički većini članova grupe. Drugim riječima njega ne zanima individualni karakter kao cjelokupnost crta što u svojoj posebnoj konfiguraciji čine strukturu ličnosti ovog ili onog pojedinca, nego društveni karakter koji obuhvaća samo izbor crta, ono »*bitno jezgro karakterne strukture većine članova neke grupe koje se razvilo kao rezultat osnovnih iskustava i načina života koji je zajednički toj grupi.*«⁵

Pojam društvenog karaktera razvio je Fromm već u svojim radovima objavljenim početkom tridesetih godina (npr. u »The Evolution of the Dogma of Christ«, 1931, »Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Soziologie«, 1932), a nalazimo ga i u svim njegovim kasnijim djelima uključujući *Zdravo društvo*. Poseban zanimljiv odjeljak o individualnom i društvenom karakteru sadrži *Beyond*

⁵ E. Fromm: *Escape from Freedom*, New York 1941, p. 277.

the Chains of Illusion, a problemu društvenog karaktera posvećuje Fromm i velik dio svog najnovijeg manjeg rada »The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory« (u zborniku *Socialist Humanism*, New York 1965). Dalje razvijajući koncepcije izložene u *Covjeku za sebe* ovi radovi donose i neke nove značajne momente. Tako u *Zdravom društvu* Fromm detaljno upoređuje društveni karakter kapitalizma XIX vijeka s onim XX vijeka, te dolazi do zaključka da tu postoje znatne razlike. Za društveni karakter XIX vijeka bili su karakteristični konkurenca, zgrtačka orijentacija, eksplorativacija, autoritarnost, agresija i individualizam. U XX vijeku mjesto eksploratorske i zgrtačke orijentacije sve više nalazimo receptivnu i tržišnu, mjesto konkurenca — tendenciju ka timskom radu, mjesto težnje za što većim profitima — težnju za postojanim i sigurnim prihodom, mjesto (racionalnog ili iracionalnog) otvorenog autoriteta — anonimni autoritet javnog mnijenja i tržišta, mjesto individualne savjeti — potrebu za prilagođavanjem i priznanjem. *Covjek* XX vijeka sve više postaje *homo consumens*, a to je »čovjek čiji glavni cilj nije primarno da posjeduje stvari, nego da sve više i više konzumira te da tako kompenzira svoju unutrašnju prazninu, pasivnost, usamljenost i tjeskobu«.⁶

Covjek za sebe ne iscrpljuje se u analizi neproduktivnih karakternih orijentacija, u slikanju čovjekova otuđenja. Cijelo djelo nošeno je duhom koji je jasno izražen zaključnim riječima: »Naš je period period prijelaza... Naš je period kraj i početak bremenit mogućnostima. — Ako sada ponovim pitanje postavljeno na početku ove knjige, imamo li razloga da budemo ponosni i da se nadamo, odgovor je ponovo afirmativan, ali s jednom ogradiom koja proizlazi iz onoga o čemu smo stalno raspravljali: ni dobar ni loš ishod nije automatski ni unaprijed određen. Odluka zavisi od čovjeka. Ona zavisi od njegove sposobnosti da uzme sebe, svoj život i sreću ozbiljno; od njegove spremnosti da se suoči s moralnim problemom svojim i svoga društva. Ona zavisi od njegove hrabrosti da bude on sam i da bude za sebe.« (p. 249, 250, str. 229).

⁶ *Socialist Humanism*, Edited by E. Fromm, New York 1965, p. 214.

O tome na koji način čovjek može postići da postane on sam i da bude za sebe Fromm nije govorio u *Čovjeku za sebe*. Ali u *Zdravom društvu* i u drugim kasnijim radovima on konkretnije govorи i o putevima borbe za socijalizam kao doista ljudsko društvo. Zaključci do kojih je Fromm u tom pogledu došao umnogome su bliski onima do kojih je došla progresivna teorijska misao i društvena praksa u Jugoslaviji. Smatrujući i sam da njegovo shvaćanje socijalizma »ima mnogo dodirnih tačaka s jugoslavenskim shvatanjem« koje je sa svoje strane »zasnovano na stvarnom razumevanju marksizma,⁷ Fromm je u toku posljednjih godina pažljivo pratи razvoj jugoslavenske socijalističke teorije i prakse, a napose razvoj teorije i prakse samoupravljanja. Detaljnije razmatranje ovih njegovih koncepcija zahtijevalо bi posebnu studiju.

Frommova knjiga *May Man Prevail?* pokazuje da je ovaj »apstraktni humanist« sposoban i za vrlo konkretnu i realističku analizu suvremenih političkih problema a napose vanjske politike. Ona naročito pokazuje razumijevanje smisla i značaja politike aktivne miroljubive koegzistencije što je vode nesvrstane zemlje. Ne mislimo time reći da su Frommove koncepcije o međunarodnoj politici u svemu prihvatljive. Ali ne može se poreći da i na najkonkretnija pitanja vanjske politike autor gleda kroz prizmu svoje filozofske koncepcije čovjeka, te da i na ovom području smjelo zaступa ideje socijalističkog humanizma.

Čitaoca koji je čuo da se o Frommu govorи kao o marksistu zbunit će što se u *Čovjeku za sebe* Marxovo ime (za razliku od Freudovog ili Spinozinog) spominje samo jednom. Ova činjenica vjerojatno se djelomično objašnjava i time što se knjiga prvi put pojavila u vrijeme kad je tamo gdje se pojavila bilo krajnje nepopularno (da ne kažemo opasno) sa simpatijom govoriti o Marxu. No razlog je sigurno još više u tome što je za Fromma važnije pridonijeti rješavanju Marxovih pitanja nego samo citirati njegove riječi. Međutim kad je trebalo da se eksplikite izjasni o svom

⁷ E. Fromm: *Zdravo društvo*, Rad, Beograd 1963, str. 22.

stavu prema Marxu i Freudu Fromm je bio nedvosmislen: »Da je Marx figura od svjetsko-historijskog značaja, s kojom se Freud u tom pogledu ne može ni uporediti, jedva da treba reći. Čak ako netko, kao ja, duboko žali činjenicu da se izopačeni i degradirani 'marksizam' propovijeda na gotovo jednoj trećini svijeta, ova činjenica ne umanjuje jedinstveni historijski značaj Marxa. Ali bez obzira na tu historijsku činjenicu, ja smatram da je Marx, kao mislilac, mnogo dublji i širi nego Freud.«⁸

I dalje: »Freudova obrana prava čovjekovih prirodnih nagona nasuprot snagama društvene konvencije, kao i njegov ideal da um kontrolira i oplemenjuje te nagone, dio je tradicije humanizma. Marxov protest protiv društvenog poretka u kojem čovjeka osakačuje njegova potčinjenost ekonomiji, i njegov ideal punog razvoja totalnog, nealijeniranog čovjeka, dio je iste humanističke tradicije. Freudova vizija bila je sužena njegovom mehanističkom, materijalističkom filozofijom koja je interpretirala potrebe ljudske prirode kao bitno seksualne. Marxova vizija bila je mnogo šira upravo zato što je on video osakačujući efekt klasnog društva, pa je tako mogao imati viziju neosakačenog čovjeka i mogućnosti za njegov razvoj, kad je jednom društvo postalo potpuno humano. Freud je bio liberalni reformator; Marx radikalni revolucionar. Ma kako da su bili različiti, oni imaju zajedničku beskompromisnu volju da oslobođe čovjeka, jednako beskompromisnu vjeru u istinu kao instrument oslobođenja i vjeru da uvjet za ovo oslobođenje leži u čovjekovoj sposobnosti da slomi okove iluzije.«⁹

No nisu najbitnije eksplisitne deklaracije za ili protiv Marxa. Mnogo je važnije da je Fromm svojim djelom stekao trajne zasluge kao jedan od mislilaca koji su bitno pridonijeli i još pridonose renesansi Marxove misli u suvremenom svijetu. U vrijeme kada je marksistička filozofija bila u jednom dijelu svijeta tretirana kao ideologija subverzivnih snaga, a u drugom kao svojevrsna državna religija, pri čemu su je i branitelji i napadači identificirali s njenom deformiranom staljinističkom pseudovarijantom, Fromm je

⁸ E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*. New York 1962, p. 12.

⁹ Op. cit., p. 26.

bio jedan od onih rijetkih samostalnih mislilaca koji su umjeli da razlikuju marksističku filozofiju od njenog izopćavanja, da je sagledaju i obnove u autentičnom obliku i da je stvaralački primijene na proučavanje aktualnih problema suvremenog čovjeka i društva. Može biti sporno koliko je Fromm pridonio produbljenju Marxovih koncepcija, ali nema sumnje da je pridonio njihovom oživljavanju i širenju kao i njihovoj stvaralačkoj primjeni na području sociologije i psihologije. Ma koliko se o pojedinostima s njim ne složili, on pripada među mislioce čije je djelo danas živo, među one koji razmišljaju o bitnim problemima svoga vremena i nastoje da pronađu izlaz iz bespuća na kojem se čovječanstvo našlo.

(1966)

bilješka

Gajo Petrović rođen je 1927. u Karlovcu. Diplomirao je filozofsku grupu i doktorirao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Sada je na istom fakultetu izvanredni profesor i šef katedre za teorijsku filozofiju.

Autor je knjiga: *Engleska empiristička filozofija* (Zagreb 1955), *Filozofski pogledi* G. V. Plehanova (Zagreb 1957), *Logika* (Zagreb 1964), *Od Lockea do Ayera* (Beograd 1964) i *Filozofija i marksizam* (Zagreb 1965). Ova posljednja nagradena je nagradom „Božidar Adžija“ 1966. i prevedena na engleski (Marx in the Mid-Twentieth Century, Garden City, New York 1967), češki (Filosofie a marksizmus, Praha 1963) i njemački (Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt 1969). U domaćim i stranim zbornicima, časopisima i novinama objavio je veći broj rasprava i članaka s područja filozofije. Prevodio je s engleskog, njemačkog i ruskog. Sudjelovao je na brojnim filozofskim skupovima i predavao na sveučilištima, institutima i javnim tribinama u Jugoslaviji i u drugim zemljama (Austriji, Čehoslovačkoj, Engleskoj, Francuskoj, Mađarskoj, Meksiku, Njemačkoj, Poljskoj, SAD i SSSR-u).

Bio je predsjednik Hrvatskog filozofskog društva i Jugoslavenskog udruženja za filozofiju. Sada je član odbora Korčulanske ljetne škole i jedan od dvojice glavnih i odgovornih urednika filozofskog časopisa „Praxis“.

sadržaj

Uvod	5
Povijest i priroda	7
Smisao i mogućnost stvaralaštva	19
»Relevantnost« pojma otuđenja	45
Filozofija i socijalizam	73
Kritika u socijalizmu	91
Filozofija i revolucija	113
<i>dodatak</i>	125
Razvoj i bit Marxove misli	127
Frommovo shvaćanje čovjeka	151
<i>bilješka</i>	170

**izdaje studentski centar sveučilišta u zagrebu
predsjednik izdavačkog savjeta Žime Vučetić
oprema Mihajlo Arsovski
slog Ibro Selimović
mater Peter Mitić
tiskat Riječka tiskara, rijeka**

