

GAJO PETROVIĆ



FILOZOFIJA  
I MARKSIZAM







**G. PETROVIĆ / FILOZOFIJA I MARKSIZAM**

BIBLIOTEKA IZABRANIH ESEJA

GAJO PETROVIĆ

FILOZOFIJA  
I MARKSIZAM



IZDAVAČKO KNJIŽARSKO PODUZEĆE

**mladost**

ZAGREB 1965

8432

BIBLIOTEKA  
SRD „PROSVJETA“

1



~~12593~~  
44.12



## PREDGOVOR

*Radovi koji se objavljuju u ovoj knjizi raspravljaju o na izgled različitim, pa čak i međusobno nezavisnim temama. U stvari oni se bave samo različitim aspektima iste osnovne teme — one što je naznačena naslovom »Filozofija i marksizam« — i nošeni su istim osnovnim nastojanjem — da se prodre do razumijevanja biti izvorne Marxove misli i da se u njenom duhu dalje misli o odlučnim filozofskim pitanjima suvremenog svijeta i čovjeka. Uprkos izvjesnim razlikama u pristupu, obliku i akcentu, svi su radovi vođeni istim osnovnim idejama vodiljama.*

*U prvom dijelu govori se o odnosu filozofije i marksizma, o biti i razvoju Marxove misli i o razlici između stvaralačkog i dogmatskog marksizma. To bi dakle bio kao neki »opći« uvod s jakim »historijsko-filozofskim« elementima. U drugom dijelu raspravlja se o čovjeku, praksi, slobodi, otuđenju, razotuđenju, socijalizmu, humanizmu; po tradicionalnoj terminologiji to bi bilo nešto kao »filozofska antropologija«, djelomično također »etika«, »filozofija historije«, »socijalno-politička filozofija«. Treći je dio, čini se, pretežno »ontološki« i »spoznajnoteorijski«; tu je riječ o bivstvovanju, istini, spoznaji, značenju, logici, matematici. Završni rad je »terminološki« (djelomično čak »filološki«); no kako je u njemu riječ o »ontološkoj«*

terminologiji (i ne samo terminologiji!) i on očigledno pripada ovamo. Čitalac će se, nadam se, uvjeriti da se tradicionalnim etiketama mogu samo vrlo neadekvatno karakterizirati ovi radovi jer su, na primjer, oni što se objavljuju u drugom dijelu ne manje »ontološki« od onih u trećem, a oni u trećem ne manje »antropološki« od onih u drugom.

Svi radovi nastali su u toku nekoliko posljednjih godina. Onaj tko poznaje moje radove iz ranijeg razdoblja lako će uočiti i kontinuitet i razliku. Ipak, u vezi s tim treba spomenuti: Prve godine poslijeratnog razvoja jugoslavenske marksističke filozofije bile su obilježene dominacijom uvezene, staljinističke koncepcije marksističke filozofije. Oslobođanje od te koncepcije bio je dug, mukotrpan i protivurječan proces. Ako se ne varam, moja kritika Rozentala (objavljena u januaru 1950) bila je prva naša opsežnija kritika Staljina i staljinizma u filozofiji; pretpostavljam da su i neki moji kasniji radovi predstavljali doprinos kritičkom razračunavanju sa staljinizmom. Međutim, oslobođanje od staljinizma u filozofiji nije bilo niti je moglo biti samo uklanjanje nekih staljinističkih dodataka ili »natruha« iz marksizma, pa ni samo sagledavanje nekih Engelsovih ili Lenjinovih »pogrešaka« ili »nedostataka«; ono je bilo moguće samo kao obnova i dalji razvoj Marxove izvorne misli. Čini mi se da se radovi u ovoj knjizi razlikuju od onih ranijih naročito po tome što je tamo riječ o horbi za obnovu nekih najosnovnijih koncepcija stvaralačkog marksizma, dok se ovdje radi o pokušaju da se realiziraju neke od mogućnosti koje već izborna platforma stvaralačkog marksizma otvara. Na čitaocu je, naravno, da sudi koliko je pokušaj uspio.

U Zagrebu, oktobra 1964.

G. P.

PRVI DIO



## FILOZOFIJA I MARKSIZAM

Što se to događa u našoj, jugoslavenskoj marksističkoj filozofiji danas?

U posljednje vrijeme učestale su na izgled neobične diskusije: »mladi« i »stari« Marx, praksa, subjekt-objekt i odraz, humanistička problematika marksizma. Pitaju se pitanja koja su se do skora smatrala konačno ispitanima, vrše se suprotstavljanja koja izgledaju direktno nezamišljiva. Karl Marx suprotstavlja se Engelsu i Lenjinu, ali ni njegov vlastiti autoritet kao da više nije neprikosnoven.

Da li to naša filozofija okreće leđa marksizmu puštajući se zavodljivim ali nesigurnim tokovima građanske filozofske misli? Ili je ona danas više nego prije doista marksistička i doista filozofija?

### *1. Autentični marksizam*

Ponekad smo skloni da zaplačemo za onim zlatnim dobom našeg poslijeratnog marksizma kada su jugoslavenski filozofi »čvrsto stajali« na pozicijama marksizma. Ako izbrišemo suze iz očiju, vidjet ćemo da je dijete za čijim čvrstim stajanjem plačemo u

međuvremenu prohodalo. Ipak, nije li naša filozofija prohodavši odlutala kamo ju je slučaj odnio?

Na zadovoljstvo svih zlobnika i pesimista moramo otvoreno »priznati«: naša filozofija kretala se u toku poslijeratnih godina u izvjesnom smislu »unatrag«: od staljinističke verzije marksističke filozofije, čiji je utjecaj prodirao k nama u prvim godinama nakon oslobođenja, ka prvobitnom obliku te filozofije kakav je dobila u djelima Marxa, Engelsa i Lenjina. Treba samo dodati da je taj put »unatrag«, put od karikature ka originalu, bio, u stvari, u mnogo tačnijem smislu put naprijed: put od umrtnjane misli ka živoj. Kritika staljinističke koncepcije filozofije nije značila napuštanje nego obnovu i preporod marksizma u filozofiji.

Kad govorimo o povratku naše filozofije od staljiniziranog marksizma izvornom, to ne znači da je ona u prvim godinama nakon oslobođenja bila staljinistička. U to vrijeme ona kao pisana i štampana filozofska riječ uglavnom nije ni postojala. Ali u *svjetskim* razmjerima marksistička filozofska misao bila je u to vrijeme staljinizirana. Kritika međunarodnog staljinizma činila je zato polaznu tačku našeg poslijeratnog filozofskog razvoja.

Ne želimo tvrditi da se proces obnove stvaralačkog duha marksizma odvija ili se odvijao samo kod nas ili samo na području filozofije. U različitim oblicima i različitim tempom stvaralački marksizam razvijao se i na drugim područjima, a i u drugim zemljama.

Cjelokupna jugoslavenska marksistička revolucionarna praksa i teorija došla je u sukob s međunarodnim staljinizmom. Na svim područjima teorije i prakse mi smo oživjeli pravog Marxa, ne zato da bismo kod njega ostali, nego da bismo išli naprijed. S druge strane, kritika staljinizma u filozofiji, kao i na dru-

gim područjima, vršila se u ovom razdoblju, makar i bojažljivo, sporo i nedosljedno, i u mnogim drugim zemljama.

Šire objašnjenje uslova i uzroka preporoda naše marksističke filozofije zahtijevalo bi zato da se ovaj proces promatra u sklopu našeg cjelokupnog teorijskog i društvenog razvoja i da se taj razvoj sa svoje strane promatra kao sastavni dio razvoja svjetskog socijalizma.

Međutim, nije zadatak ovog članka da pruži iscrpnu analizu i objašnjenje svih tih složenih procesa unutar naše filozofije i izvan nje. Njegov je zadatak mnogo skromniji: da u grubim crtama prikaže bit procesa koji su se u našoj filozofiji dogodili i još se događaju, da upozori na neka njena osnovna dostignuća i probleme.

Ne smatram da su Staljin i staljinizam isključivo »negativne« historijske pojave. Ali bez obzira na to kako će historija definitivno izvagati sve Staljinove političke »zasluge« i »pogreške«, jedno je već danas sigurno: Staljinova koncepcija marksističke filozofije razlikuje se bitno od Marxove, Engelsove i Lenjinove. Staljin je pojednostavnio, iskrivio i ukrutio filozofske poglede sadržane u radovima Engelsa i Lenjina, on je gotovo potpuno ignorirao filozofsko nasljeđe samog Marxa. Povratak od Staljina Marxu, Engelsu i Lenjinu, značio je ponovo otkrivanje autentičnog marksizma.

Ovaj povratak nije bio povratak od jednog završenog sistema filozofskih dogmi drugome. Povratak je otkrio mnoge značajne spoznaje koje je staljinizam iskrivio ili prepustio zaboravu, ali on je ujedno ponovo otvorio mnoge probleme koje je staljinizam bio zatvorio. Upravo zato ovaj povratak nije mogao ostati samo povratak.

Obnavljajući Marxovo i Engelsovo učenje o odumiranju države i o komunizmu kao asocijaciji neposrednih proizvođača u kojoj je slobodan razvitak svakog pojedinca uslov slobodnog razvitka za sve, mi nismo mogli ostati pri tome, nego smo morali ići naprijed — ka otkrivanju konkretnih, našim uslovima primjerenih formi izgradnje takve slobodne asocijacije. Radnički savjeti i čitav sistem društvenog upravljanja i samoupravljanja javili su se kao rješenje ovog zadatka.

Nešto slično događalo se i na području filozofije. Oživljavajući pravog Marxa, mi nismo mogli ostati samo pri njegovim rješenjima, nego smo morali pokušavati da odgovorimo i na ona pitanja koja je on ostavio otvorena.

Staljinizam kao zaokruženi sistem jednom zauvijek utvrđenih dogmi tražio je od svojih pristalica da »čvrsto stoje« uvijek na istom mjestu; marksizam kao teorija koja sadrži i neriješena pitanja može se održavati samo stvaralačkim naporom i kretanjem naprijed.

Bez pretenzija na potpunost ukazat ćemo samo na neke aspekte povratka Marxu, Engelsu i Lenjinu, neke putove koji su doveli do obnove autentičnog marksizma u filozofiji, ali i do sagledavanja otvorenih problema koje moramo rješavati sami.

## *2. Marksističko filozofsko nasljeđe*

Staljinizam je, među ostalim, neobična kombinacija krajnje dogmatskog i krajnje nihilističkog stava prema filozofskom nasljeđu marksizma.



Marx, Engels, Lenjin i Staljin po staljinističkom su naučavanju »klasici marksizma«, kolektivni pronalazači i posjednici apsolutne istine. Oni su izvršili revoluciju u filozofiji, definitivno riješili sve osnovne probleme, stvorili zaokruženi filozofski sistem u kojem nema praznina. Oni su doduše četvorica, ali je njihovo učenje jedno, apsolutno koherentno i nedjeljivo. Nezamišljivo je da bi jedan od njih mogao protivurječiti drugome ili sam sebi. U njihovom djelu nema nikakvih »pogrešaka« pa zato nisu moguće nikakve »korekture«. Citat iz djela klasika najjači je mogući argument za jednu tezu (ili protiv nje). Sve to ne znači da se marksistička filozofija uopće ne može razvijati. Ona se može i mora razvijati, ali taj razvoj ne može i ne smije dovesti do negacije bilo koje od njenih bitnih teza, on ih može samo potvrđivati, »konkretizirati« i »produbljavati«. Kako je moguć razvoj samo kroz potvrđivanje, bez negacije? — To je već pitanje koje nije pristojno postavljati.

Drugu stranu nehistorijskog dogmatsko-apologetskog stava prema »klasicima marksizma« predstavlja ne manje nehistorijski nihilizam. U marksističkim filozofskim koncepcijama staljinizam na djelu priznaje samo ono što ne protivurječi njegovoj karikaturi tih koncepcija. Postoje naočale kroz koje treba gledati na filozofsko nasljeđe marksizma, naočale kroz koje se vidi samo ono što se smije vidjeti.

Takozvane »rane radove« Marxove staljinizam je proglasio nezrelim, još uvijek hegelovskim, još ne marksističkim; Lenjinove »Filozofske sveske« — pisanim za vlastitu upotrebu, privatnim. Diskvalificirajući »mladog« Marxa i »starog« Lenjina, staljinizam se ne ustručava da i od njih pozajmi poneki citat koji mu slučajno odgovara. Deklarirajući se pristalicom

»zrelog« Marxa i Engelsa i »javnog« Lënjina, staljinizam i u njihovim »pravim«, »marksističkim« radovima prešutno odbacuje sve što mu ne odgovara.

Marksistička filozofska djela koja ne potječu od Marxa, Engelsa i Lenjina, staljinizam u najboljem slučaju priznaje kao uspješne popularizacije. Ona koja i najmanje odstupaju od staljinističkih dogmi on automatski proglašava revizionističkim ili nemarksističkim. Plehanov je po staljinizmu djelomično dobar popularizator marksističke filozofije, a djelomično revizionist, Lukacs i Bloch uglavnom revizionisti.

Tako staljinizam zabranjuje otvorenu kritiku Marxa, Engelsa i Lenjina, a u isto vrijeme prešućuje i ignorira velik dio marksističkog filozofskog nasljeđa.

Jedan je od rezultata našeg poslijeratnog filozofskog razvoja savladavanje obiju strana ovog dvostrukog stava.

Zašto bismo morali pretpostavljati da su »klasični marksizma« isključivi posjednici filozofske istine? Zašto bismo morali omalovažavati sve ostale filozofske marksiste? Zašto bismo morali prikrivati one razlike u pogledima između Marxa, Engelsa i Lenjina koje stvarno postoje? Zašto bismo a priori isključivali mogućnost zabluda i protivrječnosti kod Engelsa i Lenjina, pa i kod samog Marxa?

S druge strane, zašto bi ma koji marksistički filozofski tekst (Marxov ili Engelsov, Lukacsev ili Blochov) bio a priori sumnjiv ili zabranjen? Tko je mjerodavan da izdaje takve zabrane? Zašto ne bismo smjeli proučavati filozofsko nasljeđe marksizma, a u prvom redu Marxovo, u svoj njegovoj cjelovitosti i širini?

Skidanje staljinističkih naočari i obnavljanje marksističkog odnosa prema teorijskom nasljeđu marksizma dovelo je do značajnih spoznaja. Pokazalo se da je

zabrana koju je staljinizam stavljao tobože samo na »neke dijelove« Marxovog filozofskog nasljeđa bila u stvari zabrana nad osnovnim smislom njegove filozofije.

»Mladi Marx« nije mladalački grijeh genijalnoga »staroga« autora *Kapitala*, mladi Marx nije samo prolazna mladohegelovska epizoda, to je period u kojem Marx razvija one osnovne filozofske koncepcije kojima je ostao vjeran i u svojim kasnijim radovima. Bez »mladog« Marxa nemoguće je potpuno shvaćanje »starog«.

*Filozofske sveske* nisu djelo koje se može ali ne mora uzeti u obzir pri proučavanju Lenjinovih filozofskih pogleda. U *Filozofskim sveskama* Lenjin kritički osvjetljava filozofske koncepcije koje je ranije sam zastupao. *Materijalizam i empiriokriticizam* nije njegova posljednja riječ u filozofiji.

Lenjin je malo pretjerao tvrdeći da je ono što je napisao Plehanov o filozofiji »najbolje u čitavoj međunarodnoj marksističkoj literaturi«, ali je tačno da se filozofska djela Plehanova mogu mjeriti s Engelsovim i Lenjinovim.

Lukacs i Bloch polaze u svojim najboljim radovima prvenstveno od »mladog« Marxa, ali oni nisu ni revizionisti ni popularizatori nego originalni marksistički mislioci.

Ali, ako je savladavanje dogmatsko-nihilističkog stava prema filozofskom djelu klasika marksizma omogućilo plodonosan rad na marksističkoj analizi i ocjeni dosadašnjeg razvoja marksističke filozofije, ono nije automatski riješilo sve probleme koje je otvorilo.

---

<sup>1</sup> V. I. Lenjin: *Sočinenija*, 4 izd., t. 32; str. 72—73.

Prilično je uvjerljivo pokazano da je nemoguće suprotstavljati »mladog« i »starog« Marxa, da je Marxovo filozofsko djelo u osnovi jedinstveno; isto tako nema sumnje da su se Marxovi pogledi u mnogočemu mijenjali, a u mnogočemu ostali nepotpuni i nedovršeni. Međutim, ne možemo se pohvaliti da smo tačno proučili i odredili sve etape Marxovog filozofskog razvoja, da smo tačno rekonstruirali i analizirali sva Marxova rješenja, teškoće i pitanja.

Danas je također prilično jasno da među filozofskim pogledima i interesovanjima Marxa i Engelsa postoje znatne razlike. U centru Marxovih filozofskih pogleda nalazi se određeno shvaćanje čovjeka; Engelsove filozofske preokupacije bile su usmjerene više na izgradnju dijalektike prirode. Prirodno nastaje pitanje da li se Marxova (i Engelsova) teorija čovjeka i Engelsova koncepcija dijalektike prirode uzajamno nadopunjavaju, logički proistječu jedna iz druge ili se, naprotiv, međusobno isključuju. O ovim pitanjima iznijeta su kod nas različita mišljenja, pokazano je da Engels ponekad protivurječi Marxu ili bar nije na njegovom nivou, ali diskusija ne izgleda ni izdaleka završena.

Pored Marxa i Engelsa na formiranje Lenjinovih filozofskih pogleda mnogo je utjecao i Plehanov. Neki misle da je u »Materijalizmu i empiriokriticizmu« presudan utjecaj Boltzmana. Tačna mjera svih tih utjecaja kao ni mjera originalnosti ovog djela još uvijek nije definitivno utvrđena. Neke osnovne razlike između *Materijalizma i empiriokriticizma* i *Filozofskih svezaka* bile su jasno pokazane. Ali odnos između ovih djela također nije u pojedinostima istražen i određen.

Lukacsevo mladalačko djelo *Historija i klasna svijest* (1923) predstavlja primjer stvaralačke interpre-

tacije Marxove koncepcije čovjeka. Dosta vrijednoga sadrže i njegovi kasniji radovi, uprkos čas manjim a čas većim koncesijama staljinizmu. Šta je sve u Lukacsevom djelu živo, a što mrtvo; šta je Marxovo, šta Lukacsevo, a što Staljinovo?

Spomenuli smo samo neka od pitanja do kojih nas je dovelo savladavanje dogmatsko-nihilističkog stava prema filozofskom nasljeđu marksizma. Još smo dosta daleko od njihovog definitivnog rješenja. Ali nismo ni u ćorsokaku u koji nas je htio odvesti staljinistički dogmatizam.

### *3. Marksizam i nemarksistička filozofija*

Marx i Engels bili su puni poštovanja prema Aristotelu, Hegelu i drugim velikim filozofima prošlosti. To im nije smetalo da se kritički odnose prema njihovom filozofskom djelu. Staljinizam s prezirom gleda na svu predmarksističku filozofiju smatrajući je samo prehistorijom marksističke. Ova prehistorija odvojena je od marksističke, naučne filozofije ogromnom provalijom i nema bitnog značenja za njeno ispravno shvaćanje i daljnji razvoj. U poređenju s gigantima — Marxom, Engelsom i Lenjinom, Hegel i Feuerbach, da ne govorimo o onim ranijima, samo su mali »prethodnici«.

Za razliku od predmarksističke filozofije, koja je samo prednaučna, sva je nemarksistička filozofija nakon Marxa direktno nenaučna. Pored toga ona je nužno buržoaska i kao takva društveno reakcionarna. Kao nenaučna i reakcionarna ona prirodno ne sadrži ništa pozitivno. Prema tome i stav filozofa marksi-

sta prema njoj može da bude samo stav nemilosrdnoga raskrinkavanja. Ako se neki marksist u nečemu slaže s nemarksistom to je dovoljan razlog da se posumnja u njegovu marksističku dosljednost.

Vraćajući se autentičnom marksističkom stavu prema nemarksističkoj filozofiji, naš poslijeratni filozofski razvoj pregazio je i ove staljinističke dogme.

Lenjin je smatrao da se »ne može potpuno shvatiti Marxov *Kapital*, a naročito njegova prva (izrazito filozofska — G. P.) glava, ako se ne prostudira i ne shvati čitava Hegelova *Logika*.«<sup>1</sup> Nešto slično vrijedi i za sva druga, naročito filozofska djela Marxova i Engelsova. Ali nije Marx umnogome nerazumljiv samo bez Hegela nego i bez Feuerbacha, kao i bez čitavog onog razvoja evropske misli koji je doveo do Hegela i Feuerbacha. Zato proučavanje predmarksističke filozofije nije samo specijalan stručni posao filozofske historiografije, nego i bitan uslov za puno razumijevanje i daljnji razvoj marksističke filozofije.

S druge strane apsurdno je tvrditi da sva nemarksistička filozofija nakon Marxa nužno mora biti »nenaučna« i reakcionarna. Zašto i nemarksisti ne bi mogli da otkriju neki djelić filozofske istine? Zašto da zatvaramo oči pred činjenicom da većina značajnih nemarksističkih filozofa 19. i 20. vijeka nisu apologeti buržoaskog društva nego njegovi kritičari? Zašto da se ljutimo ako neki od njih ne polazeći od Marxa dolaze do veoma sličnih zaključaka? Zar nije ispravnije da otvorenim kritičkim očima promatramo šta se u nemarksističkoj filozofiji 19. i 20. vijeka događa i da to s vlastitih pozicija objektivno ocjenjujemo?

Naravno, bilo bi loše ako bismo filozofima nemarksistima prepustili da uočavaju nove probleme i una-

---

<sup>1</sup> V. I. Lenin: *Filozofske tetrad*, Ogiz 1947, str. 154.

pređuju filozofsku misao, a mi se zadovoljili time da ocjenjujemo šta je kod njih dobro, a što loše. Ali ima li smisla da poričemo neke probleme i rješenja samo zato što ih nismo mi »otkrili«?

Savladavanje sektaškog dogmatsko-nihilističkog stava prema nemarksističkoj filozofiji, naravno, nije riješilo pitanje konkretne marksističke analize svih značajnih filozofa i filozofskih pravaca prošlosti i sadašnjosti. Pošto se unaprijed znalo da je sva nemarksistička filozofija prednaučna ili nenaučna, nedosljedno progresivna ili reakcionarna, i pošto se zadatak filozofske historiografije svodio na lijepljenje takvih etiketa, staljinizmu nije bilo teško da ocijeni sve filozofske pravce prošlosti. Stvarno marksistička analiza nemarksističke filozofije mnogo je složeniji posao.

Mnoge zanimljive i vrijedne rasprave objavljene su u toku posljednjih godina kod nas o velikim filozofima prošlosti. Ipak, to je još uvijek početak. Savladali smo, na primjer, staljinističku dogmu o Hegelovoj filozofiji kao aristokratskoj reakciji na francusku revoluciju. Ali — možemo li navesti ma i jednu našu raspravu u kojoj bi temeljito i svestrano bilo rasvijetljeno ako ne cjelokupno Hegelovo filozofsko djelo, a ono bar odnos Hegel-Marx?

O suvremenoj nemarksističkoj filozofiji prilično smo pisali i raspravljali. Pa ipak...

Suvremena filozofija egzistencije (u najširem smislu te riječi) bavi se humanističkom problematikom o kojoj je mnogo pisao mladi Marx, a koju su kasnije marksisti zanemarili. Njena koncepcija čovjeka u cjelini se razlikuje od marksističke, ali joj se u nekim tačkama približuje. Nije to bio samo formalan kompliment kad je Sartreov učitelj Heidegger pisao da je »marksističko shvaćanje povijesti nadmoćno svoj ostaloj historiji« i da »ni fenomenologija ni egzisten-

cijalizam (misli se Sartreov; Heidegger sam sebe ne smatra egzistencijalistom — G. P.) ne dolaze u onu dimenziju unutar koje tek postaje moguć produktivan razgovor s marksizmom.«<sup>3</sup> Nije ni posve puki slučaj što je sam Sartre došao posljednjih godina do zaključka da je marksizam jedina moguća filozofija našeg vremena, te je i sam — bar po vlastitom mišljenju — postao marksist. Međutim, ma koliko da smo danas daleko i od nihilističkog odbacivanja filozofije egzistencije i od njenog identificiranja ili »spajanja« s marksizmom, ne možemo se pohvaliti da smo dovoljno ispitali i ocijenili njenu vrijednost i njen odnos prema marksizmu.

Pragmatistička teorija istine neupućenima se čini identična s Marxovom. Da bi spriječili to brkanje, staljinisti su izmislili da pragmatizam smatra istinitim sve što je nekome korisno, »jednostavno sve, što je prijatno i korisno s gledišta 'biznisa' i borbe protiv materijalizma.«<sup>4</sup> Daleko smo danas od ove grube falsifikacije kao i od svakog brkanja pragmatizma s marksizmom. Ipak, možemo li reći da smo odnos marksizma i pragmatizma dovoljno proučili i rasvijetlili?

U posljednjih stotinjak godina nastala je i snažno se razvila simbolička logika. Pošto je nastala nakon Marxa, a nije se njim inspirirala, staljinizam ju je bio proglasio nenaučnom i reakcionarnom. Ovo su shvaćanje danas napustili čak i nekad najokorjeliji staljinisti. Među našim marksistima bilo je ozbiljnih pokušaja njene marksističke analize. Ipak, ne može-

---

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*. Zweite Auflage. Bern 1954, S. 87.

<sup>4</sup> *Kratkij filozofskij slovarj*. Pod redakcijem M. Rozentalja i P. Judina. 3 izd. 1952, str. 112.



mo tvrditi da je pitanje o vrijednosti simboličke logike i o njenom mjestu u filozofiji (ili izvan nje) definitivno riješeno.

#### 4. Filozofija i mijenjanje svijeta

Prema staljinističkoj koncepciji marksistička filozofija, dijalektički materijalizam predstavlja »pogled na svijet marksističko-lenjinističke partije.«<sup>5</sup> Ovo određenje interpretira se tako da je najdublji smisao i najčasnija dužnost marksističke filozofije da služi kao oruđe komunističke partije u praktičnoj revolucionarnoj borbi i da se njena vrijednost mjeri stepenom u kojem ona tu svoju funkciju vrši. U skladu s tim smatra se da je partija u licu svojih rukovodilaca pozvana da to oruđe usavršava i da procjenjuje njegovu vrijednost. Preko svojih vođa i foruma partija određuje filozofiji njene zadatke i ocjenjuje da li se oni uspješno izvršavaju.

Od ove je pretpostavke polazila odluka CK SKP (b) »O časopisu Pod zastavom marksizma« (1931) kao i Ždanovljeva kritika Aleksandrova (1947). U skladu s tom pretpostavkom napisao je Staljin svoj rad »O dijalektičkom i historijskom materijalizmu« i uključio ga u *Historiju SKP (b)* pridavši mu time karakter službenog partijskog tumačenja filozofije.

Pristalice koncepcije o potčinjavanju filozofije politici rijetko se pozivaju na Marxa i Engelsa, jer je suviše očito da tu ne mogu naći podršku za svoje

---

<sup>5</sup> *Historija SKP(b). Kratki kurs.* Kultura 1948, str. 125.

shvaćanje. Kao šampiona principa partijnosti filozofije oni ističu Lenjina.

U svom *Materijalizmu i empiriokriticizmu* Lenjin doista brani partijnost i podvrgava oštroj kritici bespartijnost u filozofiji. Samo partijnost o kojoj je ovdje riječ ne znači partijsko rukovođenje filozofijom. Teza o partijnosti filozofije interpretira se u »Materijalizmu i empiriokriticizmu« tako da je u filozofiji nemoguće ostati neutralan u borbi koja se vodi između dviju suprotnih filozofskih »partija«: materijalizma i idealizma. »Najnovija filozofija isto je tako partijna kao i prije dvije hiljade godina. U suštini, koju prikrivaju gelerterska šarlatanska nova imena ili plitka bespartijnost, partije koje se bore jesu materijalizam i idealizam.«<sup>6</sup> Borba ovih filozofskih partija »u krajnjoj liniji (potcrtao G. P.) izražava tendencije i ideologiju neprijateljskih klasa savremenog društva.«<sup>7</sup> Međutim, to nipošto ne znači da bi politička partija radničke klase trebala da rukovodi razvojem materijalističke filozofije.

Baš u vrijeme svoje borbe protiv empiriokriticizma Lenjin je stalno naglašavao da se filozofski sporovi ne mogu rješavati odlukama partijskih foruma i da slobodna filozofska diskusija predstavlja jedini put za uspješno rješavanje spornih filozofskih pitanja.

Evo nekoliko citata iz njegovih pisama Gorkome 1908. godine, koji ilustriraju takav stav:

»Ometati provođenje taktike revolucionarne socijaldemokracije u radničkoj klasi zbog sporova, materijalizam ili mahizam, bila bi, po mom mišljenju, neoprostiva glupost. Mi se moramo počupati zbog fi-

<sup>6</sup> V. I. Lenin: *Materializm i empiriokriticizm*. Ogiz 1945, str. 317.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

lozofije tako da 'Proletarij' i boljševici kao frakcija *partije ne budu uvučeni u to*. A to je sasvim moguće.«<sup>8</sup>

»Treba odvojiti filozofiju od partijskih (frakcijskih) poslova...«<sup>9</sup>

»Još jednom ponavljam da se *ni u kojem slučaju ne smiju miješati prepirke teoretičara o filozofiji s partijskim (tj. frakcijskim) radom*.«<sup>10</sup>

Savladavanje staljinističkih dogmi o filozofiji kao ancili politike i o partiji kao vrhovnom arbitru u filozofskim sporovima i obnavljanje Marxovog i Lenjinovog shvaćanja o filozofiji kao samostalnoj stvaralačkoj djelatnosti i o slobodnoj filozofskoj diskusiji kao sredstvu za rješavanje filozofskih sporova, pripada među osnovne tekovine našeg razvoja. Bilo bi netačno ako bismo zaslugu za obnavljanje ovog autentičnog marksističkog shvaćanja pripisivali samo filozofima. U borbi za uspostavljanje ispravnog odnosa između filozofije i politike političari su ponekad bili aktivniji od filozofa. U svakom slučaju, danas se svi slažemo: *filozofija je sama sebi sudija*.

Ali, »filozofija je sama sebi sudija« ne znači da filozofija može biti ravnodušna prema problemima života. »Filozofija je sama sebi sudija« znači da je filozofija potpuno odgovorna sama za sebe. Nitko nema pravo da propisuje filozofiji o čemu će raspravljati ni do kakvih će zaključaka doći, ali ona baš zato nema pravo da na nekog drugog prebacuje krivicu za svoje eventualne neuspjehe.

Takav bi jedan neuspjeh bio ako bi filozofija ostala po strani od životnih problema svoga vremena. Još

---

<sup>8</sup> V. I. Lenjin: *Izabrana pisma*. Kultura, Zagreb 1956, str. 178

<sup>9</sup> *Op. cit.*, str. 183

<sup>10</sup> *Op. cit.*, str. 184

je Hegel učio da je filozofija svoje vrijeme shvaćeno u mislima, a Marx je predbacivao filozofima da su oni samo različito tumačili svijet, dok je stvar u tome da se on izmijeni.

Ostavimo zasad po strani prvi dio Marxove teze koji može navesti na mnoge zanimljive komentare. Težište je svakako na drugom dijelu: stvar je u tome da se svijet izmijeni.

Da li to znači da filozofija, koja se pokazala sposobna samo za tumačenje svijeta, treba da se ukloni s historijske pozornice prepuštajući mijenjanje svijeta nekom drugom? Ili je Marxova misao naprotiv da filozofija, koja je u prošlosti samo tumačila svijet, treba da ga ubuduće mijenja?

Ako filozofija može i treba da mijenja svijet, na koji način ona to može i treba?

Neki interpretiraju Marxa tako da filozofi treba da budu ne samo filozofi nego i društveno-politički radnici. Međutim, ako bi filozofi mogli da mijenjaju svijet samo postajući političari, to bi značilo da ga oni kao filozofi ne mogu mijenjati.

Neki misle da filozofi mogu da sudjeluju u mijenjanju svijeta indirektno, izgrađujući naučnu metodu koja će moći da posluži svima onima što neposredno mijenjaju svijet, a napose naučenjacima i političarima. Na području metodologije sastaje se filozofija s naukom. Ali koncepcija po kojoj jedni samo prave metodu, a drugi je samo primjenjuju, izgleda problematična.

Možda ipak filozofija ostajući filozofija može da mijenja svijet? Nije li čak svako filozofsko tumačenje nužno i izvjesno mijenjanje, pa čak i stvaranje svijeta? Da li Marxov zahtjev: »a stvar je u tome da se on *izmijeni*« znači: svijet treba mijenjati bilo kako, makar i stihijski, parcijalno ili čak reakcionarno;

glavno da se nešto mijenja. Ili on možda znači: kucnuo je čas totalne revolucionarne promjene. Da li Marxov prigovor: »filozofi su samo različito tumačili svijet« kaže: filozofi više ne treba da tumače svijet? Ili je njegov smisao: filozofi treba da protumače (jer samo oni to mogu) suštinu sadašnjeg historijskog trenutka, trenutka revolucije i ljudske (ne samo političke ili ekonomske) emancipacije. Možda takvo tumačenje nije samo tumačenje nego i odlučan akt revolucionarnog mijenjanja?

## 5. Filozofija i čovjek

Marksistička filozofija je po staljinističkoj koncepciji »dijalektički materijalizam«, a dijeli se na dva dijela: dijalektičku metodu i materijalističku teoriju. Prva se sa svoje strane svodi na četiri, a druga na tri »osnovne crte«. S dijalektičkim materijalizmom, koji je »pogled na svijet«, tijesno je povezan »historijski materijalizam«, koji predstavlja »proširenje postavki dijalektičkog materijalizma na proučavanje društvenog života, primjenu postavki dijalektičkog materijalizma na pojave života društva, na proučavanje društva, na proučavanje historije društva.«<sup>11</sup>

Da li je historijski materijalizam također filozofija, tako da se marksistička filozofija dijeli na dvije glavne »discipline« (dijalektički materijalizam i historijski materijalizam) ili je historijski materijalizam jedna »posebna nauka« koja se nalazi u nekom izuzetnom, privilegiranom odnosu prema filozofiji, to

---

<sup>11</sup> *Historija SKP(b)*, str. 125

je pitanje o kojem se Staljin u svom radu »O dijalektičkom i historijskom materijalizmu« nije izjasnio pa ga nije uputno ni postavljati.

Naš filozofski razvoj u toku posljednjih desetak godina potpuno je izišao izvan granica ove sheme podjele filozofije i ujedno je otvorio niz pitanja o kojima se i danas raspravlja.

Termin »dijalektički materijalizam« uopće se ne pojavljuje kod Karla Marxa; da li je to adekvatan naziv za Marxovu filozofiju? Engels govori o dijalektičkom i historijskom materijalizmu, ali ne kao o dvjema različitim filozofskim disciplinama. Moderni materijalizam po njemu je dijalektički zato što je historijski. Odvajanje dijalektičke metode od materijalističke teorije nije u skladu s Hegelovim, Marxovim i Lenjinovim shvaćanjima metode kao svijesti o formi unutrašnjeg samokretanja sadržaja. Za logiku u Staljinovoj koncepciji filozofije nema mjesta; ona se može samo, kako je to naknadno i učinjeno, dodati spolja. Etička i estetska problematika pojavljuju se samo u historijskom materijalizmu u okviru učenja o primatu društvenog bića nad društvenom svijješću. Ovakvo promatranje etičkog i estetskog fenomena samo kroz prizmu njihove društvene (ili čak ekonomske) determiniranosti i »obratnog utjecaja« na »bazu« pramašuje njihovu suštinsku svojevrsnost.

Samo ovlaš smo nabacili ova važna pitanja kako bismo mogli jače naglasiti ono što je još važnije: u ovoj staljinističkoj koncepciji uopće nema mjesta za čovjeka.

U centru staljinističke koncepcije dijalektičkog materijalizma nalaze se pojmovi »materije«, »prirode«, »duha«, »svijesti«, »sveopće povezanosti«, »kretanja« itsl., u historijskom materijalizmu sve se vrti oko »društva«, »uslova materijalnog života«, »proiz-

vodnih snaga«. Ni u jednom ni u drugom nema riječi o čovjeku kao čovjeku.

Kažu da se i ne može govoriti o čovjeku kao čovjeku, čovjek kao takav je gola apstrakcija. — »Materija«, »duh«, »kretanje«, »kvantitet«, »kvalitet«, »društvo« itd., itsl., dakle nisu apstrakcije! Zar je samo čovjek apstraktan?

Raspravljanje o pojedinim stranama ili formama čovjekove aktivnosti (ekonomskoj, političkoj, umjetničkoj, naučnoj) *apstrahiranim* od cjelovitog čovjeka staljinizam također smatra *konkretnim*. Samo je *cjelovit* (konkretan) čovjek — apstraktan!

Jedno od osnovnih dostignuća našeg poslijeratnog filozofskog razvoja predstavlja otkriće da se čovjek, koji je kao apstrakcija isključen iz staljinističke verzije marksističke filozofije, nalazi u centru autentične Marxove filozofske misli.

Marxova osnovna filozofska intencija nije definiranje materije ili duha, nego oslobođenje čovjeka, revolucionarno mijenjanje svijeta u kojem »general i bankar igraju veliku ulogu, a čovjek kao čovjek, naprotiv, samo vrlo bijednu«.<sup>12</sup>

Premda odbacuje svako filozofsko raspravljanje o čovjeku, staljinizam i sam polazi od određenog shvaćanja čovjeka, od shvaćanja čovjeka kao ekonomske životinje. Ovakvo shvaćanje čovjeka bilo je podjednako strano i mladom i starom Marxu. Za razliku od sve dotadašnje filozofije Marx smatra da se čovjek ne razlikuje od životinje samo po ovom ili onom posebnom svojstvu nego po čitavom načinu i strukturi svoga bivstvovanja. Čovjek nije ni »animal rationale« ni »toolmaking animal« (životinja koja pravi oruđa), nego praksa. A čovjek je praksa znači: čovjek je uni-

---

<sup>12</sup> K. Marx: *Kapital*, I svezak, Kultura 1947, str. 10

verzžno stvaralačko i samostvaralačko biće, čovjek je društvo, sloboda, historija i budućnost.

Kad kažemo da je čovjek stvaralac, to ne znači da svaki čovjek nužno uvijek stvara. Ali čovjek je doista čovjek kad se ne otuđuje od svoje stvaralačke suštine, kad je otvoren prema budućnosti i kada realizirajući svoje historijski dane ljudske mogućnosti stvara nove više.

Otkrivajući slobodno stvaralaštvo kao čovjekovu bitnu ljudsku mogućnost, Marx je ujedno razotkrio suštinu i osnovne forme fenomena samootuđenja. Samim tim što pokazuje da je savremeno klasno društvo — društvo samootuđenog čovjeka, Marxovo shvaćanje čovjeka ujedno je također zahtjev za revolucionarnim mijenjanjem svijeta i djelo mijenjanja.

Vrijeme koje je proteklo od Marxa do danas nije riješilo, nego je produbilo i zaoštrilo problem koji je on prvi uočio. U doba kad se nehumanost prakticira u »civiliziranoj« formi, a fantastičan napredak od čovjeka otuđene nauke i tehnike donosi čovječanstvu sve veće brige i strepnje, Marxova humanistička misao postaje sve aktualnija.

Marxovo shvaćanje čovjeka, i u onom obliku u kojem ga je ostavio sam Marx, nadmoćno je svim suvremenim shvaćanjima čovjeka. Ali to ne znači da ono nema svoje otvorene probleme i teškoće i da novo vrijeme nije postavilo i nova pitanja. Da li je i u kom smislu moguće govoriti o čovjekovoj suštini; šta znači praksa, sloboda, mogućnost, budućnost, otuđenje, razotuđenje, šta donose čovjeku socijalizam i radničko samoupravljanje, a šta hidrogenske bombe, miromržljivo-ratoljubiva koegzistencija i svemirski letovi, sve su to pitanja o kojima se s pravom mnogo raspravlja u našoj filozofiji.



## 6. Dijalektika

Prema staljinističkoj koncepciji dijalektika je »metoda proučavanja prirodnih pojava«, a karakteriziraju je četiri osnovne »crte«: sveopća povezanost, kretanje i mijenjanje, prijelaz kvantitativnih promjena u kvalitativne i borba suprotnosti. Ova sistematizacija crta smatra se savršenom i iscrpnom. Njoj se ne može ništa ni dodati ni oduzeti, ne mogu se vršiti ni promjene u redoslijedu crta.

Vraćanje Marxu, Engelsu i Lenjinu otkrilo je da se njihova koncepcija dijalektike znatno razlikuje od Staljinove. Staljinova sistematizacija dijalektičkih crta u stvari je pozajmljena od Buharina. Lenjin (kao ni Hegel) ne svodi dijalektiku samo na četiri crte. U *Filozofskim sveskama* on npr. na jednom mjestu navodi šesnaest elemenata dijalektike. S druge strane, iz Staljinove sistematizacije iščezla je negacija negacije, koja za Marxa i Engelsa čini suštinu dijalektike, ono po čemu se dijalektička koncepcija razvoja najodlučnije razlikuje od mehanističke.

Vraćanje Marxu, Engelsu i Lenjinu ujedno je otvorilo mnoge probleme o dijalektici.

Sva su Marxova djela blistavi primjeri dijalektike, ali on nije napisao nikakvu zasebnu raspravu o dijalektici. U pismu Engelsu (14. I 1858) on govori o svojoj želji da jednom ukratko (na dva, tri autorska arka) izloži »ono *racionalno* u metodu koji je Hegel otkrio ali u isti mah i mistificirao«<sup>13</sup>. Ovu želju nije nikada ostvario. Da li samo zato što nije nikad uhvatio vremena, ili zato što je došao do zaključka da općenito dijalektiziranje nema smisla?

<sup>13</sup> Marx-Engels: *Prepiska*, II tom, Kultura, Beograd 1958, str. 303

Engels i Lenjin pisali su nešto i općenito o dijalektici, a Engels je intenzivno radio na dijalektici prirode. Da li je taj njihov rad u duhu i na nivou Marxa?

Kod Engelsa najviše općih razmatranja o dijalektici nalazimo u *Anti-Dühringu* i u *Dijalektici prirode*. Shvaćajući dijalektiku kao nauku o najopćenitijim zakonima svakog kretanja, Engels te najopćenitije »dijalektičke zakone« objašnjava i obrazlaže analizirajući slobodno odabrane »primjere«, često vrlo specijalne i specifične, s raznih područja prirode i društva. Na sličan način pisao je o dijalektici i Plehanov.

U svojim *Filozofskim sveskama* Lenjin kritizira ovakav način izlaganja dijalektike. Istakavši da tačnost dijalektike treba da bude provjerena historijom nauke, on primjećuje: »Na tu stranu dijalektike obično (npr. kod Plehanova) obraćaju nedovoljno pažnje: identitet suprotnosti uzima se kao suma *primjera* (»na primjer zrno«; »na primjer prvobitni komunizam«. Isto kod Engelsa. Ali to je »radi popularnosti«...) a ne kao *zakon spoznaje* (i zakon objektivnog svijeta).«<sup>14</sup>

Kritizirajući tendenciju svođenja dijalektike na sumu primjera, Lenjin se također suprotstavlja svođenju dijalektike samo na metodu ili samo na teoriju kretanja. Dijalektika je za njega također spoznajna teorija i logika.

Ako je potrebna jedna opća teorija dijalektike, na koji se način ona može razvijati? Prilično je prošireno mišljenje da dijalektiku treba tražiti u prvom redu u prirodnim naukama. Prirodne su nauke kao neko veliko skladište dijalektičkog »materijala«, treba samo doći s kolima i odvesti dijalektiku kući.

---

<sup>14</sup> V. I. Lenin: *Filozofske tetrad*, Ogiž, 1947, str. 327

Lenjin je imao nešto drukčije mišljenje o razvoju dijalektike i o njenom odnosu prema prirodnim naukama. U svom filozofskom zavjetu, u članku »O značenju borbenog materijalizma«, on savjetuje saradnicima časopisa *Pod zastavom marksizma* da organiziraju »sistematsko proučavanje Hegelove dijalektike s materijalističkog gledišta, tj. one dijalektike koju je Marx praktički primjenjivao u svom *Kapitalu* i u svojim historijskim i političkim radovima...«<sup>15</sup>

Sire objašnjavajući i obrazlažući ovu misao, Lenjin piše: »Oslanjajući se na to kako je Marx primjenjivao materijalistički shvaćenu Hegelovu dijalektiku, mi možemo i moramo razrađivati tu dijalektiku sa svih strana, objavljivati u časopisu odlomke iz glavnih Hegelovih djela, tumačiti ih materijalistički, komentirajući ih primjerima primjene dijalektike kod Marxa, a također onim primjerima dijalektike na području ekonomskih i političkih odnosa koje nam u neobično velikom broju daje najnovija historija, naročito suvremeni imperijalistički rat i revolucija. Grupa urednika i suradnika časopisa *Pod zastavom marksizma* treba da bude, po mom mišljenju, neke vrste 'društvo materijalističkih prijatelja Hegelove dijalektike'. Suvremeni prirodnjaci (ako budu znali tražiti i ako se mi naučimo da im pomažemo) naći će u materijalistički protumačenoj Hegelovoj dijalektici niz odgovora na ona filozofska pitanja koja postavlja revolucija u prirodnim naukama, i u kojima 'zabluđuju' u reakciju intelektualci — poklonici buržoaske mode.«<sup>16</sup>

Umjesto da nas uputi da tražimo dijalektiku u prirodi i u prirodnim naukama, Lenjin nam savjetuje

---

<sup>15</sup> V. I. Lenjin: *O religiji*. Kultura, Zagreb 1953, str. 12

<sup>16</sup> *Op. cit.*, str. 12—13

da počnemo od Hegela, Marxa i historije. Kod njega ovdje nema ni riječi o tome da bi filozofi trebali da uče od prirodnih nauka. Naprotiv, prirodnjaci će, »ako budu znali tražiti«, naučiti nešto od materijalistički interpretiranoga Hegela. Oni doduše neće u dijalektici naći neke konkretne upute za svoj rad ili rješenje svojih prirodno-naučnih problema, ali će naći odgovor na ona *filozofska* pitanja koja postavlja revolucija u prirodnim naukama.

Ne tvrdim da je Lenjin time riješio pitanje o razvoju dijalektike, ili pitanje o odnosu prirodnih nauka i filozofije. Time je naprotiv otvoren još jedan problem — problem dijalektike u prirodi.

Smatrajući da »objektivna dijalektika vlada u čitavoj prirodi«<sup>17</sup>, Friedrich Engels je u toku desetak godina intenzivno radio na djelu u kojem bi tu dijalektiku prirode sistematski prikazao.

Radeći na dijalektici prirode on, kako to i sam kaže, nije išao za tim da otkriva nove dijalektičke zakone i da razmatra njihovu unutrašnju međusobnu povezanost, nego samo za tim da pokaže da su »dijalektički zakoni pravi zakoni razvoja prirode.«<sup>18</sup>

Međutim, u nedovršenom rukopisu *Dijalektika prirode* on između ostalog tvrdi da se čitava priroda »nalazi u vječnom toku i kružnom kretanju«<sup>19</sup>, da postoji »vječni kružni tok u kome se materija kreće«, kružni tok »u kome ništa nije vječno doli vječno promjenljiva, vječno pokretna materija i zakoni po kojima se ona kreće i mijenja«, a ta je materija uprkos svojoj promjenljivosti »u toku svih promjena vječno jedna

---

<sup>17</sup> F. Engels: *Dijalektika prirode*, Kultura, Zagreb, 1950, str. 165

<sup>18</sup> *Op. cit.*, str. 37

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 11

te ista«, tako da se »ni jedan od svih njezinih atributa ne može izgubiti.«<sup>20</sup>

Da li se ova koncepcija »vječnog kružnog toka« s materijom čiji su atributi i zakoni uvijek isti, slaže s tezom o dijalektičkom razvoju prirode?

Kakav je Marxov stav prema dijalektici prirode? Tu i tamo Marx je znao uzgred primijetiti da dijalektički zakoni ne vrijede samo za društvo nego i za prirodu. Ali on se nikad nije toliko oduševio dijalektikom prirode da bi sam pokušao da napiše nešto više o njoj. Bilo je iznijeto mišljenje da Marxovo shvaćanje čovjeka kao proizvođača svoga svijeta isključuje mogućnost dijalektike prirode. I o ovoj se tezi, naravno, može diskutirati, ali nema nikakvog razloga da je a priori diskvalificiramo kao bogohulnu.

## 7. Materijalizam

Jedna je od osnovnih karakteristika staljinističke filozofske koncepcije apsolutno suprotstavljanje idealizma i materijalizma. Materijalizam je prema ovoj koncepciji naučan i progresivan, idealizam — reakcionaran i nenaučan pogled na svijet. Historija filozofije historija je nastanka i razvitka naučnog materijalističkog pogleda na svijet i njegove borbe s nenaučnim, idealističkim. Materijalizam do Marxa bio je nedosljedan, napola materijalistički, i zato napola progresivan i naučan. Marksistički filozofski materijalizam do kraja je dosljedan, naučan i revolucionaran. Ovaj do kraja naučni materijalizam karakteri-

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, str. 18

raju tri »osnovne crte«: materijalnost svijeta, primarnost materije i sekundarnost svijesti, mogućnost spoznaje svijeta.

Teško je nabrojati sve defekte ove koncepcije.

U historiji filozofije idealizam je često bio »naučniji« i progresivniji od materijalizma. Marx i Engels znali su to vrlo dobro. »Mladi« Lenjin (u *Materijalizmu i empiriokriticizmu*) bio je sklon da to ponekad zaboravi, ali »stari« Lenjin (u *Filozofskim sveskama*) sam je popravio svoju pogrešku ističući da je »pametni idealizam bliži pametnom materijalizmu, nego glupi materijalizam.«<sup>21</sup>

Međutim, nije pogrešna samo teorija o reakcionarnosti svakog idealizma i o progresivnosti svakog materijalizma; naivno je također pretpostavljati da se veliki filozofski sistemi mogu podijeliti na čisto idealističke i čisto materijalističke. Svoje zabilješke o Hegelovoj *Nauci Logike* Lenjin je završio slijedećim riječima: »U ovom najidealističijem djelu Hegelovom ima najmanje idealizma, najviše materijalizma. To je »protivurječno«, ali je činjenica!«<sup>22</sup>

Kod »mladog« Lenjina nalazimo i nedijalektičku teoriju odraza prema kojoj naša svijest predstavlja samo odraz (fotografiju, kopiju, sliku) spoljašnjeg svijeta koji postoji izvan i nezavisno od nje. »Stari« Lenjin ispravio je u *Filozofskim sveskama* i ovaj grijeh »mladoga«. »Čovjekova svijest ne samo što odražava objektivni svijet nego ga i stvara.«<sup>23</sup>

Međutim, svim tim korekturama problemi nisu do kraja riješeni, nego su neki još jasnije postavljeni. Pojedine izjave u duhu teorije odraza mogu se otkriti

<sup>21</sup> V. I. Lenin: *Filozofske tetradi*, Ogiz 1947, str. 258

<sup>22</sup> *Op. cit.*, str. 205

<sup>23</sup> *Op. cit.*, str. 184

ne samo kod Engelsa i Lenjina, nego i kod samog Marxa. Pa ipak, da li se čak i popravljena varijanta teorije odraza može uskladiti s Marxovim učenjem o čovjeku kao stvaralačkom praktičkom biću? Da li ona daje zadovoljavajuće objašnjenje fenomena svijesti, istine i spoznaje? Ili bi zadatak filozofa marksista bio da polazeći od Marxove teorije čovjeka razviju marksističku teoriju duhovnog stvaralaštva?

Engels, Plehanov i Lenjin isticali su da se Marxov materijalizam bitno razlikuje od svakog dotadašnjeg materijalizma uključujući i Feuerbachov. Ipak, da li je Marxova filozofija samo jedan pametni (dijalektički) materijalizam ili Marxova teorija prakse nadilazi tradicionalnu suprotnost između materijalizma i idealizma?

»Mladi« Marx piše da u »društvenom stanju« »spiritalizam i materijalizam, djelatnost i trpljenje gube svoju suprotnost, a time i svoje postojanje kao takve suprotnosti.«<sup>24</sup> Nasuprot ovim tradicionalnim suprotnostima on zastupa »provedeni naturalizam ili humanizam« koji se razlikuje »kako od idealizma, tako i od materijalizma, a istovremeno je njihova istina koja ih ujedinjuje«.<sup>25</sup>

»Stari« Marx u više se mahova naziva materijalistom. Da li on time određenije karakterizira svoje filozofsko stanovište ili naprotiv sam umanjuje vrijednost onoga što je u njemu novo?

---

<sup>24</sup> Marx-Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, str. 233

<sup>25</sup> *Op. cit.*, str. 269.

## 8. Prigovori i odgovori

Razmotrili smo samo neka od pitanja kojima se naši filozofi danas bave. Razmatranje je pokazalo da se naša filozofija nije »udaljila« od marksizma, nego da se vratila od neautentičnog marksizma autentičnom. Vraćanje je otkrilo onu pravu, živu marksističku filozofsku misao, koju je staljinizam vulgarizirao i deformirao, ali i niz otvorenih pitanja i problema, koje moramo riješiti sami.

»Neobične diskusije« koje su u posljednje vrijeme učestale kod nas bile su slobodne filozofske diskusije o otvorenim pitanjima marksističke filozofije.

Bez obzira na pojedina pogrešna mišljenja koja su se u njima mogla javiti, ove su diskusije dale svoj doprinos marksističkom rješavanju aktualnih filozofskih pitanja. Zato su one jedan od dokaza da je naša filozofija danas doista marksistička i doista filozofija.

Ostaci staljinizma u nama (kod nekoga jači, kod nekoga slabiji) bune se protiv slobodnog raspravljavanja o filozofiji. Neki unutrašnji glas u nama (ili u nekima od nas) nezadovoljno mrmlja:

»Ne odnosimo li se mi suviše slobodno prema našim velikim učiteljima?« — »Prije svega — pisao je Engels Plehanovu — molim vas da me prestanete nazivati 'učiteljem'. Ja se zovem jednostavno Engels.«<sup>26</sup>

»Ne bi li ipak trebalo da budemo skromniji?« — »Istina je isto tako malo skromna kao i svjetlost — kaže Marx — a i prema kome bi trebalo da bude? Prema samoj sebi? Verum index sui et falsi. Dakle prema neistini?«<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Perepiska K. Marksa i F. Engeljsa s ruskimi političeskimi dejateljami*, Ogiz 1947, str. 267.

<sup>27</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Berlin 1957, Bd. I., S. 6.



»Nećemo li slobodnim raspravljanjem o svemu zbuniti i dezorijentirati mase?« — Zašto potcjenjivati »mase«? Zašto njima nedogmatski marksizam ne bi bio bar isto toliko shvatljiv koliko i dogmatski? Nisu li nam prorokovali da su mase nezrele i za radničko samoupravljanje?

»Šta će reći protivnici marksizma? Neće li oni trijumfirati kad vide da kritički pišemo i o samom Marxu?« — Možda hoće. Ali, nadajmo se da u dogledno vrijeme više neće imati prava da kažu: »Jezuiti su napisali više studija o Marxu i marksizmu nego sami marksisti.«

»A šta će reći naši 'marksistički' kritičari, recimo oni kineski?« — Vjerovatno isto što i albanski.

»Ipak, neće li marksistička filozofija biti oslabljena u svojoj borbi protiv nemarksističke?« — Zašto bi živi marksizam bio slabiji od mrtvoga?

## »MLADI« I »STARI« MARX

### *a.*

Ako pitanje o »pravom« Marxu treba da ima neki smisao, ono ne može biti ni samo činjenično — historijsko ni samo subjektivno — vrijednosno. Pravi Marx ne može biti ni hrpa historijskih »činjenica« ni slobodna tvorevina nečije mašte. On ne može biti ni onaj potpuno »objektivni« Marx, kakav je nekoć bio »sam po sebi«, ni neki čisto »subjektivni« Marx, kakav je nekome simpatičan ili koristan. Prvoga je nemoguće izložiti, drugi nije samo jedan. »Pravi« Marx — to je ono čime je Marx zadužio historiju. »Prava« Marxova filozofija — to je Marxov doprinos razvoju filozofske misli.

### *b.*

Staljinisti (i oni koji prakticiraju staljinističku kritiku istovremeno je odbacujući na riječima) suprotstavljaju »starog« Marxa »mladome«, tvrde da je »pravi« Marx onaj »stari«. »Mladi« Marx njima je zanimljiv samo kao historijski dokumenat, kao svjedočanstvo Marxove prvobitne nezrelosti i postepenog oslobađanja od hegelovsko-fojerbahovskih zabluda. Svojom vikom protiv »mladoga« Marxa oni žele zabašuriti da su se podjednako udaljili i od »staroga«. Jer

marksizam je filozofija slobode, staljinizam — »filozofsko« opravdanje ropstva.

v.

Teza da je »pravi« Marx onaj »mladi«, predstavlja prvu, nedomišljenu reakciju probuđene marksističke misli na staljinizam. To je negacija staljinizma, koja pravi koncesije staljinizmu. Oni koji je zastupaju tim samim prihvataju suprotstavljanje »mladog« i »starog« Marxa, a ujedno velikodušno prepuštaju »starog« Marxa staljinistima.

g.

Teorija alijenacije nije samo centralna tema Marxovih »ranih« radova; ona je i ideja vodilja svih »kasnih«. Učenje o čovjeku kao praktičnom biću nije otkriće »staroga« Marxa; u razvijenom obliku nalazimo ga već kod »mladoga«. »Mladi« i »stari« Marx u suštini je jedan isti: Marx borac protiv samootuđanja, raščovječenja, eksploatacije; Marx borac za puno očovječenje čovjeka, za svestrano razvijanje njegovih ljudskih mogućnosti, za uništenje klasnog društva i ostvarenje asocijacije u kojoj je »slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve«.

d.

Jedinstvo Marxove bitne misli ne isključuje njen razvoj. Marxovo je djelo stalna autokritika, stalna revizija vlastitih pogleda. Podjela na »mladog« i »starog« Marxa vrlo nepotpuno prikazuje taj složeni pro-

ces. Obično se smatra da »zreli« Marx počinje s *Bijedom filozofije* i *Manifestom Komunističke partije*. Marx iz svoje doktorske disertacije, onaj iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* i onaj iz *Njemačke ideologije* trebalo bi da budu posve isti »mladi« Marx; Marx iz *Manifesta* i onaj iz *Kapitala* potpuno isti »stari« Marx! Marx iz *Njemačke ideologije* i onaj iz *Bijede filozofije* ili *Manifesta* trebalo bi naprotiv da budu dva potpuno različita! Kao što je neodrživo suprotstavljanje »mladog« i »starog« Marxa, tako je problematična i sama dvočlana podjela Marxovog razvoja koju ovo suprotstavljanje pretpostavlja.

#### đ.

Bitna koherentnost Marxove misli ne znači da je ona sveobuhvatan i završen sistem. Bitna istinitost Marxove misli ne znači da je ona vječna istina za sva vremena. Marxovo djelo puno je otvorenih problema; ono sadrži i pitanja bez odgovora, traženja bez konačnih rezultata. Neki pronalaze kod Marxa definitivna rješenja čak i tamo gdje je on upravo vidio teškoće. Međutim, ono što je za Marxa bilo samo pitanje, ne može ni za nas biti gotov odgovor, ono što je sam Marx smatrao rješenjem, može za nas postati problem. Veliki mislioci svijetle daleko u budućnost, ali svako pokoljenje mora samo izboriti konkretno rješenje svojih problema.

#### e.

Neki još uvijek misle da je »stari« Marx definitivno raskrstio s filozofijom i filozofskom frazeologijom. Međutim, kakva je to »frazologija«, kada Marx u I

tomu *Kapitala* žigoše buržoasko društvo zato što u njemu »general i bankar igraju veliku ulogu, a čovjek kao čovjek naprotiv vrlo bijednu«? Ili kada u III tomu piše o uslovima proizvodnje koji su najadekvatniji »*ljudskoj prirodi*« proizvođača? — Marxova misao ima filozofski smisao i onda kada se on (u *Njemačkoj ideologiji*) direktno odriče filozofije, kao i onda kada (u *Kapitalu*) tvrdi da samo koketira s njom.

### ž.

Marxova filozofska riječ ostala je ipak umnogome samo naznačena. Engelsove i Lenjinove filozofske radove (*Anti-Dühring, Dijalektika prirode, Materijalizam i empiriokriticizam, Filozofske sveske*) jedni smatraju dostojnom dopunom Marxu, drugi potpunim promašajima, koji su neprimjereni osnovnom smislu marksizma. U stvari, Engels, Plehanov i Lenjin tačno su osjetili potrebu da se ontološki temelji Marxove filozofije eksplicite razviju. Što oni nisu uspjeli da to učine na nivou, na kojem bi to učinio sam Marx, nije njihova krivica. U svakom slučaju razvijanje ontološko-gnoseoloških temelja Marxove filozofije i danas je aktualan zadatak. Iluzorno je misliti da je moguća neka »čista« antropologija ili »ontologija čovjeka« slobodna od općeontoloških pretpostavki. Isto je tako problematična ideja da opći ontološki problemi imaju smisla samo u sklopu jedne ontologije čovjeka.

## Z.

Zadatak je Marxovih sljedbenika da smjelo i svestrano razvijaju njegovu misao. Jedan je od aspekata toga zadatka kritička analiza i ocjena novih filozofskih struja i pojava. Ima doduše pojedinaca koji marksističku kritiku nemarksističke filozofije ne razlikuju od nedosljednog popuštanja toj filozofiji. Jedini dosljedan marksist za njih je drug Noj koji se, zavlazeći glavu u pijesak, jasno razgraničuje od »prividno savremenih filozofskih škola i školica« (i od spoljašnjeg svijeta uopće). U strahu od novih pojava i od njihove samostalne analize dogmatičar ih jednostavno proglašava starima. Stvaralački marksizam nema razloga da slijedi njegov primjer.

## KONTINUITET MARXOVE MISLI

### I

Pitanje o kontinuitetu ili diskontinuitetu jedno je od najznačajnijih i najaktualnijih u vezi s Marxovom mišlju. To ne znači da je pitanje o kontinuitetu značajno samo kad je riječ o Marxu. Nema mislioca kod kojeg bi ono bilo bez značaja; njime u stvari pitamo imamo li posla s jednim ili s više različitih mislilaca. Međutim, pitanje ima poseban značaj kad je riječ o Marxu, zato što su baš u vezi s Marxom dosad davana i vatreno branjeni vrlo različiti odgovori, ali i zato što su ti različiti »teorijski« odgovori bili povezani s određenim izrazito »praktičkim« ciljevima i postupcima.

Teza o diskontinuitetu Marxove misli uglavnom se pojavljivala i još se pojavljuje u obliku teorije o »mladom« i »starom« Marxu, teorije po kojoj postoje dva bitno različita Marxa, od kojih je jedan, onaj »mladi« ili »nezreli«, sadržan u djelima do 1844—1845 (po drugima do 1847—1848), a drugi, onaj »stari« ili »zreli«, u kasnijim djelima. Ova teorija javlja se u mnogo različitih varijanti.

Kod »marksista«-staljinista teorija o »mladom« i »starom« Marxu konkretizira se u tezu da je zreli Marx, trezveni naučenjak-ekonomist, prevladao i učinio neaktuelnim mladog Marxa, apstraktnog filozofa-zanesenjaka. Kritizirajući filozofski idealizam i poli-

tički liberalizam »mladog« Marxa, staljinisti se prikazuju kao dosljedni revolucionari koji se bore protiv onog nemarksističkog u mladom Marxu, protiv zloupotrebljavanja mladenačkih slabosti i zabluda Marxovih od strane neprijatelja socijalizma. Međutim, pitanje se neodoljivo nameće nije li čišćenje mladog Marxa od »hegelovstva« i od »građanskog liberalizma« u stvari čišćenje Marxove misli od njene humanističke biti, njeno pragmatističko »prepariranje« kako bi mogla da služi kao teorijsko opravdanje birokratske, antisocijalističke prakse.

I među nemarksistima — pristalicama teorije o »mladom« i »starom« Marxu ima ih koji smatraju da je »pravi« Marx onaj stari, »naučni«, a ne onaj mladi, »konfuzni«. Po mišljenju takvih kritičara u Marxovom teorijskom djelu relativno je najvrednija njegova politička ekonomija, ali je i ova u osnovi pogrešna ili u najmanju ruku zastarjela. Međutim, među kritičarima marksizma koji suprotstavljaju »mladog« i »starog« Marxa sve je češće da se to suprotstavljanje vrši u prilog »mladog« Marxa čija se misao u tom slučaju promatra kao nedomišljena sinteza Hegela i Feuerbacha. U oba slučaja prirodno se javlja pitanje nije li svrha proglašenja samo »starog« ili samo »mladog« Marxa za onog pravog da se kritika marksizma ograniči na uže područje (na ono na kojem se kritičar osjeća sigurniji) i tako olakša?

Na razne načine može se interpretirati i teza o kontinuitetu Marxove misli. Pristalicama ove teze ponekad se pripisuje mišljenje da se Marxova shvaćanja uopće nisu mijenjala, da su ona bila uvijek ista. Ovako shvaćena teza o kontinuitetu očigledno je besmislena pa bi bilo neobično da je bilo tko zastupa. Kad bi to bilo istina, to bi značilo da je Marx bio ograničen »teoretičar«, nesposoban za bilo kakav razvoj.



Pored toga kad bi netko tu tvrdnju postavio, ne bi ga bilo teško opovrći; nije teško pokazati da su se čak i neka bitna shvaćanja Marxova znatno mijenjala.

Teza o kontinuitetu Marxove misli, u onom obliku u kojem je želim zastupati, ne znači, dakle, da se Marxova shvaćanja uopće nisu mijenjala, da se on na neki način rodio s bradom; ova teza znači da ne postoje dva bitno različita i međusobno nepovezana Marxa. Od njegovih srednjoškolskih dana do smrti, Marxova misao stalno se mijenjala, ali u tom procesu nije bilo takvih zaokreta koji bi značili potpun prekid s ranijim idejama i prijelaz ka nekim sasvim drukčijim ili čak suprotnim koncepcijama. Niti je »mladi« Marx »apstraktan filozof«, niti je »stari« Marx »strog naučenjak«: Marxova je misao od početka do kraja revolucionarni humanizam; samo shvaćena u svojoj cjelovitosti može ona poslužiti kao adekvatna teorijska osnova revolucionarne borbe za demokratski, humanistički socijalizam.

## II

Tezu o kontinuitetu Marxove misli nije teško ukratko formulirati (to sam i učinio u članku »Mladi« i »stari« Marx). Njeno puno obrazloženje zahtijevalo bi naprotiv da se proslijede osnovne Marxove misli od njegovih najranijih publiciranih i nepubliciranih rukopisa do onih najkasnijih. No ako je nemoguće da se ta teza ukratko potpuno »dokaže«, moguće je da je bar djelimično obrazložimo — tako da ne ulazeći u analizu svih njegovih radova uporedimo ključne ideje *nekih* njegovih djela koja pripadaju raznim raz-

dobljima njegova života, a imaju za ta razdoblja odlučan značaj.

Kako bi bilo, na primjer, da razmotrimo u kakvom su odnosu Marxovi *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, *Skice za kritiku političke ekonomije* i *Kapital*? U prvi mah ovaj se izbor može učiniti proizvoljan, ali on to ni u kom slučaju nije. Spomenuta djela prije svega pripadaju raznim razdobljima Marxova rada: prvo je nastalo u četrdesetim godinama 19. vijeka, dakle u prvoj deceniji Marxova teorijskog rada, drugo je nastalo u pedesetim godinama, u drugoj deceniji njegova rada, a treće uglavnom u toku šezdesetih i sedamdesetih godina, dakle u toku treće i četvrte decenije rada. Bez obzira na to što pisanje prvih dvaju djela nije trajalo dugo, zauzimajući samo mali dio decenija u kojima su nastala, bez obzira i na to što Marx nije sam dovršio nijedno od njih (dovršio je i objavio samo prvi tom *Kapitala*), ova su djela reprezentativna za razdoblja u kojima su nastala. Iz Marxovih pisama proizlazi da mu je baš do njih bilo izuzetno stalo i da ih je smatrao važnijim od mnogih drugih koja je završio i publicirao, a komparirajući sadržaj tih radova s drugim radovima istoga razdoblja, možemo utvrditi da su to doista djela u kojima je Marx ušao u raspravljanje o fundamentalnim problemima i došao do nekih odlučnih zaključaka koji stoje i u osnovi drugih radova iz spomenutih razdoblja.

Uzimanje upravo navedenih triju djela kao osnove za analizu ima još jedno posebno opravdanje. Oni koji zastupaju tezu o dva različita Marxa kao glavni argument često uzimaju navodnu nepremostivu suprotnost između *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* i *Kapitala* tvrdeći da je u prvom djelu najjače došao do izražaja Marx-apstraktni filozof, koji konkretna društvena pitanja rješava općim umovanjima iz gla-

ve, dok je u *Kapitalu* pred nama Marx — naučenjak, ekonomist, koji svoje zaključke zasniva na savjesnom empirijskom proučavanju i matematičkoj obradi »brda činjeničnog materijala«. Oспорavajući tezu o dva Marxa, ne možemo mimoći ovaj ključni argument.

Premda spomenuta tri djela nisu nepoznata, potrebno je da podsjetimo na neke važne podatke o njima. *Ekonomsko-filozofski rukopisi* nastali su između februara i augusta 1844. godine, a objavljeni su nepunih pola vijeka nakon Marxove smrti (1932. godine), istovremeno u dva razna izdanja s vrlo sličnim, ali ne potpuno identičnim tekstom: u izdanju moskovskog Instituta Marxa-Engelsa i u izdanju njemačkih marksista S. Landshuta i J. P. Mayera.<sup>1</sup> Naslov pod kojim su se udomačili ne potječe od Marxa, već od njegovih ruskih izdavača (Landshut i Mayer dali su im naslov *Nationalökonomie und Philosophie*). Rukopis bi sigurno bio obimniji da ga je Marx dovršio; ovakvo ne doseže ni 150 strana.

Ako Marx ovaj rukopis nije završio ni sam izdao, to nipošto ne znači da ga nije namjeravao izdati, da su to čisto privatne bilješke pisane bez namjere da se objave. Iz Marxovog »Predgovora«, u kojem napominje da je pri pripremanju ovog rukopisa za štampu odustao od prvotne namjere da u njemu govori i o pravu, moralu, politici i sl., te najavljuje da će u seriji brošura koje će slijediti, obraditi kritički sva ta područja, a u jednom posebnom radu pokušati da da-

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels: *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3, Marx-Engels Verlag, Berlin 1932; K. Marx: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer. Erster Band, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1932.

de »vezu cjeline, odnos pojedinih dijelova, kao i, napokon, kritiku spekulativne obrade toga materijala«<sup>2</sup>, vidi se da je Marx ovaj svoj rad želio štampati. To što ovu svoju namjeru nije realizirao, objašnjava se time što se nakon susreta s Engelsom krajem augusta — početkom septembra 1844. bacio na zajednički zamišljeno i zajednički (ali mnogo više Marxovom nego Engelsovom rukom) napisano polemičko djelo *Sveta porodica*. Marx nije smatrao da je njegov prekinuti rad time izgubio aktualnost i imao je namjeru da ga kasnije završi i objavi, što se, među ostalim, vidi i po tome što je on 1. II 1845. sklopio ugovor sa C. W. Leskeom, izdavačem iz Darmstadta, za izdavanje spisa *Kritika politike i nacionalne ekonomije*. Međutim, umjesto da se po završenju *Svete porodice* prihvati svog ranije započetog rukopisa, Marx se nakon kratkog predaha, početkom 1845, ponovo u dogovoru s Engelsom, dao na pisanje *Njemačke ideologije*.

*Skice za kritiku političke ekonomije* nastale su gotovo deceniju i po nakon *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* (između oktobra 1857. i marta 1858). Poput *Rukopisa* i *Skice* su ostale nedovršene, te su objavljene i »krštene« (dobile naslov) od moskovskog Instituta Marxa-Engelsa-Lenjina gotovo šest decenija nakon Marxove smrti, a gotovo deceniju nakon objavljivanja *Rukopisa*. Zajedno s nekim pripremnim radovima imaju oko 1000 strana, te ih je moskovsko Izdavačko poduzeće za literaturu na stranim jezicima (Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau) objavilo u dva dijela 1939. i 1941. Kako je uskoro zatim izbio rat, veći dio naklade je propao, pa je djelo po-

---

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*. Kultura, Zagreb 1953, str. 147.

stalo šire pristupačno tek kad je ponovo objavljeno u Berlinu 1953. godine.<sup>3</sup>

Ovo djelo Marx nije dovršio i objavio, jer je napisanim bio nezadovoljan. Ali treba istaći da nije bio nezadovoljan sadržajem već oblikovanjem, koje je po njegovom mišljenju bilo prouzrokovano bolešću jetre što ju je u to vrijeme dobio. O tome živo svjedoče Marxova pisma iz toga vremena, kao ono upućeno Lassalleu 12. XI 1858. gdje kaže: »U svemu... što sam pisao, osjećao sam iz stila okus bolesti jetre. A ja imam dvostruk razlog da ne dopustim ovom spisu da ga pokvare medicinski uzroci: 1) On je rezultat petnaestogodišnjeg istraživanja, dakle najboljeg vremena moga života. 2) On prvi put naučno zastupa važno shvaćanje o društvenim odnosima. Ja dakle dugujem partiji da se stvar ne nagrdi takvom tupavom, drvenastom manirom pisanja, kakva je svojstvena bolesnoj jetri.«<sup>4</sup>

U Marxovim pismima nalazimo također bar djelomično odgovor na pitanje o uzrocima uzroka, to jest na pitanje o uzrocima bolesti koju je tada dobio. Bolest jetre objašnjava se u znatnoj mjeri intenzivnim noćnim radom, a ovaj je bio stimuliran ekonomskom krizom 1857. Ta kriza, četvrta u seriji velikih ekonomskih kriza 19. vijeka i ujedno prva koja je doista poprimila svjetski karakter obuhvaćajući Evropu i Ameriku i sve grane privrede, pobudila je u Marxu velike nade. Optimistički očekujući da će kriza nanijeti smrtonosan udarac kapitalističkom društvenom poretku,

---

<sup>3</sup> Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf) 1857—1858. Anhang 1850—1859. Marx-Engels-Lenin. Institut. Moskau. Dietz Verlag Berlin 1953.

<sup>4</sup> Marx an Lassalle am 12. XI 1858, *Lassalle-Nachlass*, S. 136. Citirano prema K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953. S. XIII.

Marx je prionuo svom snagom na posao da što prije bar u grubim crtama zaokruži svoje osnovne koncepcije. »Radim kao lud po čitave noći na rezimiranju svojih ekonomskih studija — piše on Engelsu u decembru 1857 — da bih bar imao gotove osnove prije potopa.«<sup>5</sup>

Najzad, treće djelo koje ćemo ovdje uzeti u obzir je Marxov *Kapital*, koji je po općem priznanju ne samo najznačajnije Marxovo djelo nego i najznačajnije djelo u historiji svjetskog socijalizma. Da li je potrebno da i o takvom djelu bilo šta napomenemo unaprijed? Podsjetit ću samo da je naslov ovom djelu (*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*) dao sam Marx i da se ono sastoji od tri debela toma (I Proces proizvodnje kapitala, II Prometni proces kapitala, III Cjelokupni proces kapitalističke proizvodnje), pri čemu je prvi tom objavio sam Marx (1867), a drugi i treći Engels (1887. i 1894).

### III

Naporedno proučavanje navedenih triju djela može u prvi mah izazvati utisak da se ona slažu i u osnovnoj tematici, koja je ekonomska, i u literaturi na koju se oslanjaju, a koja je također ekonomska, ali se ipak razlikuju, djelomično i u tematici — po tome što prvo djelo pored ekonomske tematike obuhvata i filozofsku, ali još više u metodi — po tome što prvo djelo karakterizira apstraktno filozofsko umovanja, a drugo i treće konkretna empirijska analiza.

---

<sup>5</sup> K. Marx, F. Engels: *Prepiska*, II tom, 1854—1860. Kultura, Beograd 1958, str. 279, Up. i str. 285.

U prvi mah ovakva se tvrdnja može učiniti uvjerljiva. U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* uz poglavlja koja su posvećena ekonomskim fenomenima kao što su nadnica, profit, zemljišna renta, novac, nalazimo i posebne odjeljke o izrazito filozofskim temama, kao što su otuđeni rad i Hegelova dijalektika (izdavač je tim odjeljcima stavio adekvatne naslove »Otuđeni rad« i »Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće«). U *Skicama za kritiku političke ekonomije* i u *Kapitalu* naprotiv ne nalazimo nijedno poglavlje koje bi tako očigledno bilo posvećeno nekoj filozofskoj temi. I razlika u metodi može se u prvi mah učiniti neosporna. *Kapital* obiluje historijskim informacijama, statističkim podacima, računima, dok svega toga u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* nema.

Međutim, čak i pri površnom prelistavanju spomenutih djela može upasti u oči ponešto što može pobuditi sumnju u navedene teze. Tako nasuprot shvaćanju da su *Ekonomsko-filozofski rukopisi* apstraktne spekulacije bez oslonca u empirijskim proučavanjima stoji Marxova izjava u predgovoru ovom djelu: »Čitaoca, koji je upoznat s nacionalnom ekonomijom, ne moram tek uvjeravati da su moji rezultati dobiveni jednom potpuno empirijskom analizom koja se osniva na savjesnom, kritičkom studiranju nacionalne ekonomije.«<sup>6</sup> Ova izjava, naravno, ne mora biti mjerodavna kad se pita koliko su Marxovi rezultati doista dobiveni empirijskom analizom, ali ona se u najmanju ruku mora uzeti u obzir kad je riječ o Marxovim svjesnim intencijama i o svjesnom metodičkom pristupu.

Međutim, ako empirijska analiza ili bar intencija empirijske analize nije bila strana »mladom« Marxu,

---

<sup>6</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*, Kultura, Zagreb 1953, str. 147.

možda ni filozofiranje nije bilo strano onom »starijima«. Ne upućuje li na to već i takav spoljašnji znak kao što je obilna upotreba filozofske terminologije u *Skicama za kritiku političke filozofije* i u *Kapitalu*?

Ovo pitanje dovodi nas do glavne teze ovoga rada: uprkos razlici između tri »izabrana« Marxova djela, postoji i njihovo jedinstvo, čak i bitni identitet. Taj je bitni identitet prije svega u tome što sva tri predstavljaju *kritiku* političke ekonomije i ekonomske zbilje kapitalističkog i uopće klasnog društva s gledišta koje nije čisto ekonomsko nego je iznad svega *filozofsko*. Bitni je kontinuitet i identitet ovih djela također u tome što predstavljaju teorijsko zasnivanje mogućnosti i poziv za ostvarenje doista ljudskog društva u kojem čovjek više neće biti otuđen od sama sebe, neće biti ekonomska životinja, nego će se realizirati kao slobodno stvaralačko biće prakse.

Vanjsku potvrdu za kritički, »transekonomski« karakter ovih djela nalazimo, među ostalim, u eksplisitivnim izjavama Marxovim. U već citiranom predgovoru *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* on ističe kritički karakter ovog rada, karakterizirajući ga kao jednu od kritika za kojom će slijediti druge. A o *Skicama za kritiku političke ekonomije* Marx je pisao Lassalleu: »Rad o kojem je najprije riječ kritika je ekonomskih kategorija ili, if you like, sistem građanske ekonomije kritički prikazan. To je istovremeno prikaz sistema i putem prikaza njegova kritika.«<sup>7</sup> Kritički karakter svog *Kapitala* ističe Marx u podnaslovu (»Kritika političke ekonomije«), ali također, na primjer, u predgovoru II izdanju (1873), gdje podsje-

---

<sup>7</sup> Marx an Lassalle, den 22 II 1858; *Lassalle-Nachlass*, S. 116—117. — Citirano prema K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. IX.



ća da se u djelu služio dijalektičkom metodom, a ova je »u svojoj suštini kritička i revolucionarna«.<sup>8</sup>

Citiranje ovakvih pojedinačnih izjava ne može se smatrati odlučnom potvrdom identiteta osnovne pozicije navedenih Marxovih djela. Ali odlučnu potvrdu pruža čitav sadržaj tih djela.

Osnovna je ideja Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* da je čovjek slobodno stvaralačko biće prakse koje je u suvremenom svijetu otuđeno od svoje ljudske suštine, ali da radikalni oblik koji poprma čovjekovo samootuđenje u suvremenom društvu stvara realne uvjete za borbu protiv samootuđenja, za ostvarenje socijalizma kao slobodne razotuđene zajednice slobodnih ljudi. Ova ideja također je ideja vodilja *Skica za kritiku političke ekonomije i Kapitala*.

#### IV

U svakom fragmentu velikog literarnog djela izražava se bar djelomično smisao cjeline. Možda ćemo se približiti razumijevanju Marxovih *Skica za kritiku političke ekonomije* ako malo pažljivije razmotrimo slijedeći odlomak:

»Kod starih nikad ne nalazimo istraživanje koji je oblik zemljišnog vlasništva etc. najproduktivniji, stvara najveće bogatstvo. Bogatstvo se ne pojavljuje kao svrha proizvodnje, premda naravno Caton može istraživati koja je obrada polja najunosnija, ili čak Brut može pozajmiti svoj novac uz najbolje kamate. Istražuje se uvijek koji oblik vlasništva stvara naj-

<sup>8</sup> K. Marx: *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947. I svezak, str. LXIV.

bolje građane države. Kao samosvrha bogatstvo se pojavljuje samo kod malog broja trgovačkih naroda — monopolista carrying tradea — koji žive u porama starog svijeta kao Jevreji u srednjovjekovnom društvu. Međutim, bogatstvo je s jedne strane stvar, ono je realizirano u stvarima, materijalnim proizvodima nasuprot kojima stoji čovjek kao subjekt; s druge strane kao vrijednost ono je čista komanda nad tuđim radom ne u svrhu vladavine nego privatnog užitka etc. U svim oblicima ono se pojavljuje u stvarnom (dinglich) liku, bilo kao stvar (Sache), bilo kao odnos posredstvom stvari koja leži izvan i slučajno pored individuuma. Tako se čini da je staro shvaćanje, gdje se čovjek, makar i u nekom ograničenom nacionalnom, religioznom, političkom određenju, pojavljuje kao svrha proizvodnje vrlo uzvišeno u odnosu na moderni svijet, gdje se proizvodnja pojavljuje kao svrha čovjeka, a bogatstvo kao svrha proizvodnje. Ali in fact, ako se zdere ograničeni građanski oblik, šta je drugo bogatstvo do u univerzalnoj razmjeni proizvedena univerzalnost potreba, sposobnosti, užitaka, proizvodnih snaga etc. individua? Puni razvoj ljudske vladavine nad prirodnim snagama, onima takozvane prirode kao i svoje vlastite prirode? Apsolutno razvijanje (Herausarbeiten) svojih stvaralačkih predispozicija, bez druge pretpostavke osim prethodnog historijskog razvoja, koji taj totalitet razvoja, tj. razvoja svih ljudskih snaga kao takvih, ne mjereno nekim *unaprijed datim* mjerilom, čini samosvrhom? gdje se on ne reproducira u svojoj određenosti, nego producira svoj totalitet? Ne nastoji da ostane bilo šta postalo, nego je u apsolutnom kretanju postajanja? U građanskoj ekonomiji — i u epohi proizvodnje kojoj ona odgovara — javlja se to puno razvija-

nje (Herausarbeitung) ljudske unutrašnjosti kao potpuno ispražnjenje, to univerzalno opredmećenje kao totalno otuđenje, a rušenje svih određenih jednostranih svrha kao žrtvovanje samosvrhe jednoj posve spoljašnjoj svrsi. Stoga se djetinjasti stari svijet pojavljuje s jedne strane kao viši. S druge strane on to i jest u svemu gdje se traži zatvoren lik, oblik, i određeno ograničenje. On je zadovoljenje na ograničenom stanovištu; dok moderno ostavlja čovjeka nezadovoljenim, ili je, kad se pojavljuje u sebi zadovoljeno — banalno.«<sup>9</sup>

O čemu se u citiranom odlomku govori? O kakvoj je tematici tu riječ? Kakav je autorov pristup? Kakve su vrste njegove teze?

Ako pažljivije promotrimo početak odlomka, primijetit ćemo odmah termine: »zemljišno vlasništvo«, »najproduktivniji«, »bogatstvo«, »proizvodnja«, »obrađiva polja«, »najunosniji«, »pozajmiti«, »novac«, »kamate«. Koliko ekonomskih termina samo u prve dvije rečenice! Ali ne oskudijeva u ekonomskoj terminologiji ni ostatak odlomka: »trgovački«, »rad«, »razmjena«, »proizvodne snage« itd., itd. Ne ukazuje li to da je ovdje riječ o ekonomskoj tematici? Možda je suviše površan način zaključivanja da se samo na osnovu upotrebljenih termina zaključuje o tematici nekog teksta. Upitajmo se o čemu se tu govori! Izgleda da je glavni sadržaj citiranog pasusa upoređivanje antičkih i suvremenih shvaćanja o svrsi proizvodnje. No nije li proizvodnja, bar u onom smislu u kojem je u ovom odlomku upotrijebljena, kategorija ekonomije? I nije li to još jedna potvrda da je tematika odlomka ekonomska?

---

<sup>9</sup> K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin 1953, SS. 387—388.

Mogao bi netko prigovoriti: Marx ovdje ne govori o proizvodnji, pa čak ni o svrsi proizvodnje, već o *shvaćanju* svrhe proizvodnje, pri čemu ne daje nikakva opća teorijska razmatranja o shvaćanju svrhe proizvodnje, već upoređuje antičko i suvremeno shvaćanje te svrhe. Nije dakle riječ neposredno o nekom ekonomskom fenomenu, niti se taj fenomen razmatra teorijsko-sistematski. Riječ je o historijskom razmatranju određenih shvaćanja! No izgleda da se na taj prigovor može uvjerljivo odgovoriti: Shvaćanje o svrsi proizvodnje nije »materijalni« ekonomski fenomen, ali je to ipak ekonomsko shvaćanje! A i historijsko razmatranje antičkog i suvremenog shvaćanja o svrsi proizvodnje ako i nije neposredno istraživanje ekonomske zbilje, ipak je historijsko proučavanje razvoja *ekonomskih* shvaćanja, dakle ipak nešto što pripada u ekonomska istraživanja u širem smislu. U najmanju ruku možemo reći da je to istraživanje na granici ekonomije i historije.

Ali pogledajmo još pažljivije pitanje kojim se Marx u citiranom fragmentu bavi, pitanje o antičkom i suvremenom shvaćanju svrhe proizvodnje. Na koji način i u kojem smislu se on tim pitanjem bavi? Kako on na to pitanje odgovara? Prije svega Marx konstatira u čemu je neposredna razlika između ova dva shvaćanja. Prema antičkom shvaćanju svrha proizvodnje nije bogatstvo, nego čovjek, makar i u nekom ograničenom nacionalnom, religioznom ili političkom određenju; prema suvremenom, kapitalističkom shvaćanju svrha je proizvodnje bogatstvo, a svrha čovjeka proizvodnja. Ove konstatacije eventualno bi se mogle promatrati kao sastavni dio neke nauke koja objektivnim proučavanjem historijskih dokumenata utvrđuje razliku među shvaćanjima raznih razdoblja.

No ostaje li Marx samo pri konstatiranju razlike između antičkog i suvremenog shvaćanja svrhe proizvodnje? Kao što smo vidjeli, on također tvrdi da je antičko shvaćanje »vrlo uzvišeno« (»sehr erhaben«) u odnosu na moderno. Glavna je teza cijelog citiranog odlomka da je shvaćanje po kojem je svrha proizvodnje čovjek uzvišenije (bolje, više, humanije) od shvaćanja po kojem je svrha čovjeka proizvodnja, a svrha proizvodnje bogatstvo. Ova osnovna teza teško da se može nazvati »ekonomskom«, jer u njoj nije riječ o nekim ekonomskim pojavama, činjenicama ili »zakonima«, nego prije svega općenito o čovjeku.

Ali ne samo što ova teza nije »ekonomska«, ona uopće nije »naučna«. Naučnim metodama može se eventualno utvrditi da je jedno od navedenih shvaćanja doista bilo prošireno u antici, a drugo u novom vijeku: No kakvim se naučnim metodama može utvrditi da li je jedno od tih shvaćanja »uzvišenije« od drugoga? Kakvim promatranjem, eksperimentom, mjerenjem, kakvom empirijskom metodom uopće možemo utvrditi »uzvišenost« o kojoj govori Marx?

Ali ako se Marxova teza ne može »naučno dokazati«, to ne znači da je ona besmislena ili da u njen prilog ne možemo ništa reći. Marx doista i pokušava da kaže nešto u prilog svoje teze, da nas pridobije za nju. To pridobijanje počinje rečenicom: »Ali in fact, ako se zdere ograničeni građanski oblik šta je drugo bogatstvo do u univerzalnoj razmjeni proizvedena univerzalnost potreba, sposobnosti, užitaka, proizvodnih snaga etc. individua?«

U prvi mah ova rečenica može nas zbuniti. Marx se tu izgleda odjednom prebacuje na sasvim novo pitanje, na pitanje šta je zapravo bogatstvo. Čemu takvo skakanje s pitanja na pitanje? Što je još neo-

bičnije, odgovarajući ovdje na pitanje šta je zapravo bogatstvo, Marx demantira ono što je o tome rekao u prvoj polovini citiranog odlomka. Tamo je, naime, rečeno da je bogatstvo, s jedne strane skup materijalnih produkata, stvari, a s druge strane komanda nad tuđim radom u svrhu privatnog užitka. Sada na jednom saznajemo da je bogatstvo *in fact* nešto sasvim treće, naime »u univerzalnoj razmjeni proizvedena univerzalnost« etc. Kakve su to nejasnoće i nekonsekventnosti?

Zamislimo se još jednom nad Marxovim tekstom. Možda je Marxova misao ipak jasna: Ako se bogatstvo shvati onako kako se obično shvaća, to jest kao skup materijalnih stvari i kao vladavina nad tuđim radom, onda je shvaćanje da je svrha proizvodnje čovjek »uzvišeno« u odnosu na ono da je svrha proizvodnje bogatstvo. Ali shvaćanje prema kojem je svrha proizvodnje bogatstvo ne mora biti pogrešno ni suprotno shvaćanju po kojem je svrha proizvodnje čovjek, ako se »bogatstvo« shvati na pravi način, ne kao skup posjedovanih stvari i vladavina nad tuđim radom u svrhu privatnog užitka, nego kao:

1) »u univerzalnoj razmjeni proizvedena univerzalnost potreba, sposobnosti, užitaka, proizvodnih snaga etc. individua«,

2) »puni razvoj ljudske vladavine nad prirodnim snagama, onima takozvane prirode kao i svoje vlastite prirode«,

3) »apsolutno razvijanje (Herausarbeiten) svojih stvaralačkih predispozicija bez druge pretpostavke osim prethodnog historijskog razvoja, koji taj totalitet razvoja, tj. razvoja svih ljudskih snaga kao takvih, ne mjereno nekim *unaprijed datim* mjerilom, čini samosvrhom«,

4) takvo razvijanje svojih stvaralačkih predispozicija pri kojem se čovjek »ne reproducira u nekoj određenosti, nego producira svoj totalitet«,

5) takvo razvijanje svojih stvaralačkih predispozicija pri kojem čovjek »ne nastoji da ostane bilo šta postalo, nego je u apsolutnom kretanju postojanja«.

Po Marxovom mišljenju čovjek, dakle, nije bogat kad posjeduje mnogo stvari ili kad uspješno eksploatira druge ljude, već onda kad univerzalno razvija svoje potrebe, sposobnosti, stvaralačke snage, kad se ne reproducira u nekoj određenosti, ne teži da ostane ono što jest, već je »u apsolutnom kretanju postajanja«. Može li se takvo mišljenje o čovjekovom bogatstvu smatrati nekom »ekonomskom« doktrinom? Da li je to uopće neka naučna koncepcija koja se može empirijski dokazati, ili je to filozofska teza koja ima i svoj filozofski način zasnivanja?

Tok Marxove misli u dosad analiziranom dijelu citiranog odlomka možemo sažeti ovako: Antičko shvaćanje po kojem je svrha proizvodnje čovjek nadmoćno je novovjekom, kapitalističkom shvaćanju po kojem je svrha čovjeka proizvodnja, a svrha proizvodnje bogatstvo. No ako se bogatstvo shvati drukčije, ne kao posjedovanje stvari ni kao vladanje ljudima, već kao razvoj stvaralačke ljudske ličnosti, onda također možemo reći da je svrha proizvodnje bogatstvo, jer razlika između teze da je svrha proizvodnje čovjek i teze da je svrha proizvodnje bogatstvo u tom slučaju nestaje.

Ali time odlomak koji analiziramo, još nije završen. Insistiranje na tome da je čovjekovo bogatstvo u svestranom razvoju njegovih sposobnosti i da je svrha proizvodnje razvijanje čovjekove ličnosti prirodno će se onima koji filozofske teze shvaćaju kao empirijsko-deskriptivne konstatacije o onom što fak-

tički jest učiniti kao idealiziranje čovjeka i njegove proizvodnje. Da je Marxu strano idealiziranje čovjeka u njegovoj faktičkoj egzistenciji, vidi se već i iz citiranog dijela navedenog odlomka. Ipak u tekstu koji slijedi Marx i direktno upozorava da nije riječ o onome što jest, već o onome što može i treba da bude, jer je postojeći svijet otuđen svijet u kojem se čovjek ne realizira kao čovjek, već kao nešto suprotno tome: »U građanskoj ekonomiji — i u epohi proizvodnje kojoj ona odgovara — javlja se ovo puno razvijanje (Herausarbeitung) ljudske unutrašnjosti kao potpuno ispražnjenje, ovo univerzalno opredmećenje kao totalno otuđenje, a rušenje svih jednostranih svrha kao žrtvovanje samosvrhe jednoj posve spoljašnjoj svrsi.«

Na taj način Marx još jednom posvjedočuje da je kod njega riječ o filozofskom pitanju i o kritičkom, a ne apologetskom ili neutralnom stavu prema postojećem. Ali kao što vodi računa o tome da sačuva svoju misao od pogrešnog shvaćanja kao apologije ili uljepšavanja postojeće zbilje, Marx također vodi računa o tome da se ona ne shvati kao kritika suvremenosti sa stanovišta prošlosti. Stoga on na kraju navedenog odlomka, ponavljajući tezu da je stari svijet viši od modernog i precizirajući opći aspekt u kojem je viši (»u svemu gdje se traži zatvoren lik, oblik i određeno ograničenje«), ujedno kritički karakterizira taj stari svijet kao »djetinjast«, te ističe da je on »zadovoljenje na ograničenom stanovištu«. To, međutim, ne ukida Marxovu tezu da je stari svijet u preciziranom aspektu viši od suvremenog. Stari svijet zadovoljava čovjeka na ograničenom stanovištu, ali ga na tom stanovištu doista zadovoljava; moderni svijet naprotiv ostavlja čovjeka nezadovoljenim ili ga zadovoljava izrazito banalno.



Naprijed citirani odlomak iz Marxovih *Skica za kritiku političke ekonomije* učinio nam se u prvi mah potpuno posvećen ekonomskim temama. Kad smo ga analizirali, vidjeli smo da u njemu nije bitan razgovor o zemljišnom vlasništvu, obradi polja, kamatima, trgovini i sličnim ekonomskim pitanjima, već o centralnim pitanjima filozofije, o tome šta je čovjek, u čemu je njegovo bogatstvo i kakva je svrha njegova života. Vidjeli smo također Marxov odgovor na ta pitanja: Čovjek je doista čovjek kada je sam sebi svrha, kada svestrano razvija svoje potrebe, stvaralačke sposobnosti i proizvodne snage (u najširem smislu te riječi). Čovjek nije čovjek ili čovjek je samootuđen kada spoljašnja svrha kao što je povećanje bogatstva ili eksploatiranje drugih ljudi postane regulativ njegove djelatnosti.

Ne treba biti naročito dobar poznavalac Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* da bi se znalo: shvaćanje po kojem čovjekovo bogatstvo nije u pukom posjedovanju stvari ni u dominaciji nad drugim ljudima, već u svestranom razvoju njegovih stvaralačkih potencija nalazimo već u *Rukopisima*. Ipak navedimo odlomak:

»Vidi se kako na mjesto nacionalno-ekonomskog bogatstva i bijede stupa bogat čovjek i bogata čovječja potreba. Bogat čovjek je istovremeno čovjek kome je *potreban* totalitet čovjekovog ispoljavanja života. Čovjek u kome egzistira njegovo vlastito ostvarenje kao unutrašnja nužnost, kao *potreba*. Ne samo čovjekovo bogatstvo nego i njegovo *siromaštvo* dobiva — pod pretpostavkom socijalizma — podjednako ljudsko, te stoga društveno značenje. Ono je pasivna

veza koja čini da čovjek osjeti kao potrebu najveće bogatstvo, *drugog* čovjeka. Vlast predmetnog bića u meni, čulno izbijanje moje suštinske djelatnosti jest *strast* koja ovdje na taj način postaje *djelatnost* mog bića.«<sup>10</sup>

Dva odlomka (ovaj iz *Rukopisa* i onaj iz *Skica*) naravno nisu identični, ali nije teško vidjeti da se u shvaćanju čovjekova bogatstva bitno slažu.

Ideje izražene u *Rukopisima* Marx je dalje razvio u *Skicama*, a nije ih napustio ni u *Kapitalu*. Razmotrimo samo ovaj citat iz *Kapitala*:

»No ma kako strahovito i gnusno izgledalo rasulo stare porodice u kapitalističkom sistemu, ipak, krupna industrija, dodjeljujući izvan područja kuće, u društveno organiziranim procesima proizvodnje, odlučnu ulogu ženama, omladini i djeci oba spola, stvara novu ekonomsku podlogu za viši oblik porodice i odnosa oba spola. Razumije se da je podjednako ludo smatrati kršćansko-germanski oblik porodice apsolutnim, kao što bi bilo ludo smatrati takvim i starorimski oblik, ili starogrčki, ili orijentalški, koji uostalom čine jedan niz u historijskom razvitku. Isto tako, jasno je i to da se sastavljanje kombiniranog radnog osoblja iz individuuma oba spola i najrazličnije dobi, makar da se ono u svom samonikloim, brutalnom, kapitalističkom obliku, gdje radnik postoji za proces proizvodnje, a ne proces proizvodnje za radnika, nužno predstavlja vrelom pokvarenosti i ropstva, mora po. l odgovarajućim odnosima naprotiv preokrenuti u izvor humanog razvitka.«<sup>11</sup>

Na izgled ovaj citat iz *Kapitala* nema nikakve bitne veze s ranije navedenim citatom iz *Skica za kri-*

<sup>10</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*. Kultura, Zagreb, 1953, str. 235—236.

<sup>11</sup> K. Marx: *Kapital*, I svezak, Kultura 1947, lat. str. 425.

liku političke ekonomije. Međutim, pažljivije upoređivanje pokazuje prije svega zanimljive analogije: Kao što se činilo da je onaj odlomak iz *Skica* čisto ekonomski ili ekonomsko-historijski, tako se čini da je ovaj fragment iz *Kapitala* s područja sociologije porodice ili na granici sociologije i historije. Kao što se tamo činilo da Marx žali za antičkim shvaćanjem svrhe proizvodnje, tako se može ovdje učiniti da Marx žali za nekadašnjim oblikom porodice. Kao što se tamo pokazalo da Marx ne stoji ni na antičkom ni na suvremenom kapitalističkom stanovištu, već sve prošlo i postojeće promatra kritički sa stanovišta budućnosti, tako Marx i ovdje karakterizira kao ludost apsolutiziranje bilo kršćansko-germanskog, bilo starogrčkog, bilo starorimskog, bilo orijentalskog oblika porodice nastojeći da u kritički sagledanoj sadašnjici otkrije klice humane budućnosti. Ali odlomak iz *Kapitala* nije samo analogan onom iz *Skica*. U njemu se također ponavlja bitna teza onoga. Kao što se tamo tvrdi da je shvaćanje po kojem je svrha proizvodnje čovjek nadmoćno onome po kojem je svrha čovjeka proizvodnja, tako se ovdje odlučno kritizira brutalni kapitalistički poredak gdje »radnik postoji za proces proizvodnje, a ne proces proizvodnje za radnika«. Umjesto o »čovjeku« ovdje se govori o »radniku«, ali bitna misao o odnosu proizvodnje i onog koji proizvodi ostala je ista.

Kad insistiram da je Marxova pozicija u analiziranom odlomku iz *Skica* u osnovi identična s njegovom filozofskom pozicijom u *Rukopisima* i u *Kapitalu*, to ne znači da je Marx u *Kapitalu* samo ponavljao *Skice*, a u *Skicama Rukopise*, tako da u *Skicama* i u *Kapitalu* nema ničega novog. Da navedem samo jedan primjer, kad Marx u *Skicama* kaže da je čovjek doista čovjek kada »ne nastoji da ostane bilo šta posta-

lo, nego je u apsolutnom kretanju postajanja«, to je svakako jedan od načina da se izrazi bit njegove filozofske pozicije koja je vidljiva i iz drugih njegovih djela, ali koja, koliko mi je poznato, nigdje drugdje nije izražena baš na taj način. Teza je dakle bar u izvjesnoj mjeri originalna. Isto vrijedi i za mnoge druge misli sadržane u *Skicama* i u *Kapitalu*.

Analizirani odlomak iz *Skica* nije odabran baš sasvim nasumce, ali on nije nipošto jedini koji je bogat zanimljivim i značajnim filozofskim razmatranjima. Takvih ima zaista mnogo. Ali nije stvar samo u pojedinim odlomcima. Cijeli ovaj nedovršeni rukopis pisan je s filozofskim intencijama, vođen filozofskim idejama i bogat filozofskim spoznajama. Tako ovo djelo uvjerljivo svjedoči o kontinuitetu Marxove misli i olakšava razumijevanje bitne povezanosti *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* i *Kapitala*.

## MARX KAO FILOZOF

### I

Diskusija o Marxu kao filozofu ne svodi se samo na pitanja: »Koje su glavne teme i teze Marxove filozofije?«, »U čemu je bitni smisao njegove filozofske misli?«, »U čemu je historijska vrijednost i značaj njegova filozofskog djela?«. Još uvijek je aktualno i pitanje: »Da li je Marx uopće filozof?« U pitanju nema ništa loše. Ali to ne znači da je svaki mogući odgovor podjednako dobar.

### II

Tvrđnju da je Marx filozof osporavali su ne samo mnogi »poznavaoci« i »kritičari« marksizma nego i mnogi ugledni marksisti. U razdoblju II Internacionalne osporavali su je ortodoksni revolucionarni marksisti (npr. F. Mehring), centristički oportunisti (npr. K. Kautsky) i otvoreni revizionisti (npr. E. Bernstein). Osporavaju je vjerovatno i mnogi suvremeni marksisti. Ali: de vivis nihil nisi bene.

### III

Svi koji se slažu da Marx nije filozof, ne slažu se u tome šta on jest. Tezi da je Marx filozof najčešće se suprotstavlja jedna od slijedećih: »Marx je ne-filozof«, »Marx je anti-filozof«, »Marx je trans-filozof«. Svaka od ovih teza ima svoju draž i svoje »argumente«. Samo što su to patvorene draži i klimavi argumenti.

### IV

Nekad je bilo prošireno, a i danas se susreće mišljenje da Marx nije bio protivnik filozofije, ali da se sâm nije ozbiljnije bavio njome ili joj bar nije ništa značajnije pridonio. Oni koji dijele ovo mišljenje, razilaze se samo u pitanju, zašto on na tom »području« nije mnogo napravio. Marxovi kritičari više su skloni da mu poreknu smisao i sposobnost za filozofiju, njegovi sljedbenici i simpatizeri najčešće insistiraju da je on bio stalno preopterećen drugim, prećim poslom, pa nikad nije uhvatio dovoljno vremena za filozofiju. Ma što mislili o ovim »objašnjenjima«, njihova zajednička pretpostavka čini se prihvatljiva. Uz pomoć Marxovih vlastitih izjava može se, npr. pokazati da on neke svoje filozofske »želje« i »planove« nije nikad ostvario. Ali koji je pisac ikada ostvario sve svoje želje i namjere? Ma koliko da je njegovih filozofskih planova ostalo neizvršeno, jedno je neosporno: Doktor filozofije Karl Marx ostavio je, uz svoju doktorsku disertaciju, više izrazito filozofskih radova (*Prilog kritici Hegelove filozofije prava, Filozofsko-ekonomski rukopisi, Sveta porodica, Njemačka ideologija*, itd.).

## V

Marx je, kažu neki, u mladosti bio filozof, ali je već u *Njemačkoj ideologiji* raskrstio s filozofskom spekulacijom i postao kritičar i protivnik filozofije kao filozofije s pozicija i u ime empirijske, pozitivne nauke. O tome svjedoče njegove eksplicitne izjave (»Fraze o 'svijetu prestaju, na njihovo mjesto mora stupiti stvarno znanje. S prikazivanjem stvarnosti samostalna filozofija gubi medijum za svoje postojanje.«); o tome svjedoči i činjenica da se on nakon *Njemačke ideologije* prestao baviti filozofijom, posvetio se ekonomskim, historijskim, političkim studijama i praktičnoj revolucionarnoj djelatnosti. Činjenice su, naravno, činjenice, ali je činjenica i to da Marxovi »zreli«, »nefilozofski« radovi ne sadrže samo »stvarno znanje«, nego i filozofske »fraze o svijetu« (*Kapital* je od početka do kraja pisan »filozofskom frazeologijom«). Činjenica je također da su Marxova »nefilozofska« (»ekonomska«, »politička«, »historijska«) djela po svom najdubljem smislu *filozofska*, jer su usmjerena na bit suvremenog svijeta i čovjeka, jer predstavljaju radikalnu kritiku otuđenog društva i »nenaučnu« viziju doista ljudske zajednice.

## VI

Ako Marx nije a-filozof ni anti-filozof, možda je on ipak trans-filozof? Možda je bitna Marxova misao da filozofiju ne treba jednostavno odbaciti ni ignorirati, ali da je realizirajući je, ozbiljujući je, treba prevladati, prevazići, ukinuti? Nije li Marxov »ideal« da zbilja postane filozofična, a da filozofičnost kao ne-

što svojevrsno nestane? Ideja je vrlo privlačna. Ali baš zato treba je pažljivo razmotriti. Uvjerljivi argumenti ne isključuju još uvjerljivije protuargumente.

## VII

Argument: Nije li Marx naučavao da se proletarijat ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije, a da se filozofija ne može ostvariti ako se sama ne ukine? — Protuargument: Filozofija može da se ukine samo tako da se realizira do kraja, potpuno. A potpuno bi se mogla realizirati samo potpuna, zatvorena, završena filozofija kojom završeni čovjek misli sama sebe u svom završenom svijetu. Nezavršena, otvorena filozofija može se ostvarivati (ozbiljivati), ali ne i definitivno ostvariti (ozbiljiti). Potpuno ostvarenje filozofije pretpostavlja kraj povijesti. Povijest može biti zauvijek prekinuta kosmičkom katastrofom ili termonuklearnim ratom. Ali povijest ne može sama sebi reći: Šta je bilo, bilo je, a sada idem spavati. Završena povijest je *contradictio in adjecto*.

## VIII

Prigovor: Zašto da spekuliramo da li jest ili nije moguće završenje filozofije, zašto da nagađamo o mogućnosti ili nemogućnosti nečeg što se već dogodilo: Hegel je jednom zauvijek rekao posljednju riječ u filozofiji. Sve što se ostajući na tlu filozofije moglo reći, on je iskazao i tu se više ništa ne može dodati. Prevladati Hegela znači prevladati filozofiju. — Odgovor: Zašto se to u filozofiji ne bi moglo dalje od



Hegela? I zašto da zatvorimo oči pred onim što se doista dogodilo: i nakon Hegela rečeno je mnogo toga u filozofiji! Nemogućnost filozofije pretpostavlja nemogućnost čovjeka i svijeta, sveopće ništavilo. Nihilizam je jedna moguća teorijska pozicija, ali svakako ne jedina.

## IX

Teza: Marxova »filozofija« nije izložena po tradicionalnim filozofskim disciplinama. Nema nigdje Marxove ontologije, gnoseologije, logike, etike, estetike itd. Ali to nije sve. Marxova »filozofska« misao toliko je stopljena s njegovom »sociološkom«, »ekonomskom«, »političkom« itd. mišlju da se ne zna gdje svršava jedna, a gdje počinje druga. Gdje filozofija nije od ne-filozofije odvojena i na discipline raščlanjena, tu filozofije nema. — Antiteza: Bit filozofije nije u njenom formalnom odvajanju od znanosti, umjetnosti, religije, ni u školskoj podjeli na discipline. Platon i Nietzsche nisu svoju filozofiju rasparčali na discipline niti su je baš tako strogo dijelili, recimo, od umjetnosti. Za Aristotela i Hegela može se reći da su svoju filozofiju izlagali po »disciplinama«. Ali bi bilo ipak previše tvrditi da je u podjeli na discipline bit i vrijednost njihove filozofije.

## X

Pitanje: Marx je predbacio filozofima da su oni dosad samo objašnjavali svijet, a stvar je u tome da se on izmijeni. Ne otkriva li nam taj prigovor smisao

Hegela? I zašto da zatvorimo oči pred onim što se doista dogodilo: i nakon Hegela rečeno je mnogo toga u filozofiji! Nemogućnost filozofije pretpostavlja nemogućnost čovjeka i svijeta, sveopće ništavilo. Nihilizam je jedna moguća teorijska pozicija, ali svakako ne jedina.

## IX

Teza: Marxova »filozofija« nije izložena po tradicionalnim filozofskim disciplinama. Nema nigdje Marxove ontologije, gnoseologije, logike, etike, estetike itd. Ali to nije sve. Marxova »filozofska« misao toliko je stopljena s njegovom »sociološkom«, »ekonomskom«, »političkom« itd. mišlju da se ne zna gdje svršava jedna, a gdje počinje druga. Gdje filozofija nije od ne-filozofije odvojena i na discipline raščlanjena, tu filozofije nema. — Antiteza: Bit filozofije nije u njenom formalnom odvajanju od znanosti, umjetnosti, religije, ni u školskoj podjeli na discipline. Platon i Nietzsche nisu svoju filozofiju rasparčali na discipline niti su je baš tako strogo dijelili, recimo, od umjetnosti. Za Aristotela i Hegela može se reći da su svoju filozofiju izlagali po »disciplinama«. Ali bi bilo ipak previše tvrditi da je u podjeli na discipline bit i vrijednost njihove filozofije.

## X

Pitanje: Marx je predbacio filozofima da su oni dosad samo objašnjavali svijet, a stvar je u tome da se on izmijeni. Ne otkriva li nam taj prigovor smisao

i bit Marxove »filozofske« misli. Nije li Marxova osnovna intencija da se napusti puko filozofsko objašnjavaње svijeta i da se pristupi njegovoj praktičnoj revolucionarnoj izmjeni? — Protupitanje: Da li je bit filozofije kao filozofije u pukom »objašnjavanju« koje se usteže od revolucionarne izmjene? Nisu li, recimo, francuski prosvjetitelji svjesno težili revolucionarnoj promjeni svijeta na temelju svoje filozofije? I nisu li i filozofi koji su željeli da ostanu pri objašnjavanju, samim svojim »objašnjenjima« poticali revolucionarno mijenjanje svijeta i u njemu sudjelovali?

## XI

**Reductio ad absurdum:** Ako koncediramo da je Marx ipak filozof, nije li time umanjena bitna novost njegove poruke? Nije li on time uvršten u beskrajn niz filozofa, kao jedan među mnogima? — **Abductio ab absurdo:** Ako je Marx jedan među mnogima, to još ne znači da je on jednak svima ostalima. A novost njegove misli i njegova misao u svojoj cjelovitosti svakako je više ugrožena zahtjevom da se filozofija definitivno »ozbilji« i »ukine«. Definitivno pomirenje misli sa zbiljom moguće je samo kao definitivna kapitulacija revolucionarne misli pred reakcionarnom zbiljom. Definitivno ukidanje filozofije zamišljivo je samo kao definitivna pobjeda ekonomske stihije ili političkog nasilja. Dakle: nezamišljivo.

## XII

Tezom da je Marx doista filozof ne rješava se pitanje o Marxu kao filozofu. Neizbježno se nameće pitanje: U čemu je bit i značaj Marxove filozofije? O ovom pitanju bit će riječi na drugom mjestu. Za sada možemo zaključiti: Marxova filozofija ne može se trajno sačuvati ako se jednom ne prevlada. Ali prevladavanje Marxove filozofije neće značiti kraj svake filozofije. Hegel nije posljednji filozof. Ali nije ni Marx.

.

## MARXOVA FILOZOFIJA

Da li je Marx uopće filozof? Na ovo pitanje pokušao sam odgovoriti u tekstu »Marx kao filozof«. Iz spomenutog teksta vidi se ne samo da smatram Marxa filozofom, nego i kako shvaćam njegovu filozofiju. Ipak je potrebno i eksplicite postaviti pitanje: U čemu je bit Marxove filozofije?

Smisao ovog pitanja nije: Koje su to opće ili zajedničke karakteristike svih onih filozofskih koncepcija koje su se javljale pod imenom »marksističke« ili »Marxove« filozofije. Spomenutim nazivom služile su se i koncepcije koje nemaju gotovo ništa zajedničko; njihov sistematski prikaz može biti vrlo zanimljiv, ali ne rješava naše pitanje. Smisao pitanja također nije: Koje su to filozofske koncepcije što ih je Marx uvijek zastupao? Koje filozofske koncepcije je Marx najčešće izražavao? Koje filozofske koncepcije je Marx smatrao najvažnijima? Ovakva i slična pitanja mogu biti zanimljiva; na neka je vjerovatno moguće tačno odgovoriti, a na neka i nije.

Pitanje o biti Marxove filozofije ne svodi se na pitanje šta je sve Marxova ili marksistička filozofija do sad bila, niti se odgovor na njega može pružiti empirijskom deskripcijom ili rezimiranjem onoga što je Marx ili neki marksist o filozofiji pisao. Pitanje o biti Marxove filozofije smjera na ono po čemu marksisti

stička filozofija jest to što jest: fundamentalna misaona mogućnost našeg vremena, kritička humanistička misao suvremenog čovjeka o samom sebi i o svom svijetu. Zato i odgovor na to pitanje ne može biti referiranje o onome što je bilo ili još traje, nego sudjelovanje u proizvođenju nečega što može i treba da bude. Ispravan odgovor ne može se dobiti pedantnim kompariranjem citata iz Marxa, nego samo kreativnim mišljenjem u duhu Marxa, su-mišljenjem s Marxom i do-mišljavanjem Marxovih ideja vodilja.

Ne bi li se moglo reći da je bit Marxove filozofije u tome što je ona »filozofija čina«, »filozofija djela« ili »filozofija prakse«, što je ona takva »teorija« koja ne ostaje samo teorija, već zahtijeva i djelo mijenjanja svijeta i u tom djelu sudjeluje? Svakako bi se to moglo reći i takvo određenje ne bi bilo teško potkrijepiti i obrazložiti. Ima toliko Marxovih kritičkih izjava protiv »teorije« odvojene od »prakse«, a i čitav Marxov životni put svjedoči da kabinetsko mišljenje radi mišljenja nije bilo njegov ideal.

Ali nije dovoljno reći da je Marxova filozofija filozofija čina ili filozofija prakse. Ova teza može se shvatiti na razne načine, pa je treba bliže eksplicirati i osigurati od pogrešnih interpretacija.

Kad kažemo da je Marxova filozofija — filozofija čina (djela, prakse) to prije svega ne može značiti da djelo pridolazi toj filozofiji spolja sticajem prilika ili na osnovu neke posebne odluke filozofa. Ako jednu filozofiju karakteriziramo bitno kao filozofiju čina (djela, prakse), to mora značiti da čin (djelo, praksa) proistječe iz biti njenog teorijskog sadržaja, da je prijelaz od teorije ka praksi njena bitna »teza«. Prema tome, ako karakteriziramo Marxovu filozofiju kao filozofiju čina, moramo objasniti koje su to njene bitne teze zbog kojih ona ne može ostati čista teo-

rija nego mora prerasti u djelo revolucionarnog mijenjanja svijeta.

Odgovor na ovo pitanje je na izgled jednostavan: Marxova filozofija je filozofija revolucionarnog djela zato što njeno jezgro predstavlja koncepcija »naturalizma-humanizma« (»naturalističkog humanizma«, »humanističkog naturalizma«), koncepcija čovjeka kao bića prakse koje svojim slobodnim stvaralačkim djelom oblikuje i mijenja svoj svijet i sama sebe. Nema nikakve sumnje da je Marx u svojim ranim radovima razvio takvu koncepciju. Nema osnova ni za osporavanje tvrdnje da Marx u svojim »zrelim« radovima nije tu svoju koncepciju napustio, nego ju je dalje razvio i konkretizirao. S više prava nego sama koncepcija mogli bi se osporiti navedeni nazivi, ali treba istaći da se ti nazivi mogu izvesti na osnovu nekih Marxovih tekstova. Kad Marx npr. kaže da je »komunizam kao dovršeni naturalizam-humanizam, kao dovršeni humanizam-naturalizam«<sup>1</sup>, on očigledno želi reći da naturalizam i humanizam koji u svom »nedovršenom«, nedomišljenom obliku mogu biti različiti pa i suprotni, u »dovršenom«, do kraja dovedenom obliku postaju identični. Izrazi »naturalizam-humanizam«, »naturalistički humanizam«, »humanistički naturalizam« prirodno se sugeriraju kao adekvatni nazivi za takvu koncepciju. Kako su oba sastavna dijela ovih izraza i do Marxa i nakon njega shvaćani na razne načine, to se i složeni izraz može različito interpretirati. Treba dakle uzeti u obzir da u daljnjem tekstu izrazom »naturalizam-humanizam« označavamo onu

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi. Izbor*. Kultura, Zagreb 1953, str. 228. — Upoređi op. cit. str. 229 gdje se spominje »ostvareni naturalizam čovjeka i ostvareni humanizam prirode«, te str. 269 gdje se spominje »provedeni naturalizam ili humanizam«.

filozofsku koncepciju kojom je Marx nastojao prevladati suprotnost između naturalizma i humanizma.

Međutim, pod imenom »Marxove filozofije« pojavljuje se često i koncepcija koja se adekvatnije naziva »dijalektički materijalizam«, koncepcija koju su razvili Engels, Plehanov i Lenjin, dalje razrađivali sovjetski filozofi između dva rata, a u simplificiranom obliku kanonizirao Staljin. U onom obliku u kojem je nalazimo kod Staljina ta je koncepcija definitivno diskreditirana, ali mnogi još uvijek misle da je »dobra« u onom obliku u kojem je nalazimo kod Engelsa i Lenjina. Čak i mnogi koji nisu sasvim zadovoljni ni oblikom koji je dijalektički materijalizam faktično poprimio kod Engelsa i Lenjina, smatraju da u djelima klasika marksizma postoji mogućnost za »jedan stvaralačkiji, bolji dijamat nego što ga danas imamo«.

Pod imenom »Marxove« ili »marksističke« filozofije susrećemo, dakle, u najmanju ruku dvije filozofske koncepcije; jednu smo uvjetno nazvali »naturalizam-humanizam«, druga se redovno karakterizira kao »dijalektički materijalizam«. Moramo se dakle suočiti s pitanjem: u kakvom su odnosu koncepcija »naturalizma-humanizma« i koncepcija »dijalektičkog materijalizma«? Da li su to samo dva imena za isto, dva aspekta iste koncepcije, dvije koncepcije od kojih je jedna dio druge, dvije različite koncepcije koje se međusobno dopunjavaju, dvije različite koje su međusobno irelevantne, dvije takve koje se međusobno isključuju? Za svaku od navedenih teza vjerovatno bi se mogao navesti poneki argument, ali detaljno razmatranje svih teorijski mogućih hipoteza odvelo bi nas i suviše daleko. Zadovoljit ćemo se time da kažemo nešto više samo o onoj koja se čini najtačnija, o tezi da su »naturalistički humanizam« i »dijalektič-



ki materijalizam« dvije različite koncepcije koje se logički ne nadopunjavaju ali nisu ni jednostavno ravnodušne nego se bar u nekim bitnim tačkama međusobno isključuju.

U prilog teze da se Marxov »naturalizam-humanizam« ne slaže s »dijalektičkim materijalizmom« moglo bi se navesti više Marxovih izjava kao npr. ona da se »provedeni naturalizam ili humanizam razlikuje kako od idealizma, tako i od materijalizma, a istovremeno je njihova istina koja ih ujedinjuje.«<sup>2</sup> Ali nisu odlučne takve izjave, važnije je promisliti o glavnim tezama dijalektičkog materijalizma i vidjeti mogu li se one pomiriti s osnovnim idejama Marxova humanizma.

Osnovna je ontološka teza tradicionalnog dijalektičkog materijalizma teza o primatu prirode u odnosu na duh, materije u odnosu na svijest, fizičkog u odnosu na psihičko. Ova teza nije samo Staljinova. Poznato je da Engels velikim osnovnim pitanjem svake filozofije smatra pitanje o odnosu mišljenja prema bivstvovanju, duha prema prirodi, te prema tome kako su odgovarali na ovo »najviše pitanje cjelokupne filozofije«, na pitanje »šta je prvobitno, duh ili priroda?«, dijeli sve filozofe na »dva velika tabora«, na idealiste koji tvrde da je prvobitan duh, a ne priroda, i na materijaliste koji smatraju da je prvobitna priroda.<sup>3</sup>

S Engelsovom tezom o odnosu mišljenja i bivstvovanja kao o osnovnom pitanju filozofije slagao se i Plehanov, samo što ga je on često formulirao terminologijom koja je u njemu suvremenoj filozofiji bila uobičajenija, na primjer, kao »pitanje o odnosu sub-

<sup>2</sup> *Op. cit.* str. 269.

<sup>3</sup> Vidi K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, Tom II latiničom, Kultura 1950, str. 343—345.

jekta prema objektu«,<sup>4</sup> ili kao »pitanje o odnosu *ja* prema *ne-ja*«<sup>5</sup>. Premda nije dijelio sve odgovore na to pitanje jednostavno na materijalističke i idealističke, uzimajući u obzir i nemonistička rješenja, kao dualizam, i Plehanov je smatrao da su osnovni filozofski pravci materijalizam i idealizam, a jedino ispravno rješenje — materijalizam.

Engelsovu formulaciju osnovnog pitanja filozofije i tezu o primarnosti materije, prirode u odnosu na svijest, duh prihvaćao je i Lenjin, u najmanju ruku u fazi *Materijalizma i empiriokriticizma*. Kako to najjasnije pokazuju naslovi dvaju odjeljaka ovoga djela, bitnim komponentama osnovnog pitanja filozofije Lenjin je smatrao dva »konkretnija« pitanja: »Da li je postojala priroda prije čovjeka?« i »Misli li čovjek pomoću mozga.« Na oba ova pitanja Lenjin je odgovarao pozitivno, i mi se s tim njegovim odgovorima možemo složiti; sporno je samo da li Lenjinova potpitanja iscrpljuju smisao Engelsovog »osnovnog pitanja« i da li je to Engelsovo pitanje doista »osnovno pitanje filozofije«.

Ne želim tvrditi da je osnovno filozofsko pitanje, kako ga shvaćaju Engels i Plehanov a konkretizira Lenjin, besmisleno. Ali nije sve smisaono »osnovno«. Pored toga svako pitanje polazi od nekih pretpostavki pa nije loše da se upitamo nisu li i u Engelsovom »osnovnom pitanju« već sadržane neke pretpostavke. Ne pretpostavlja li ono da je svijet na neki način podijeljen ili rascijepljen na dva glavna »dijela«, »strane«, »aspekta« ili »snage«: na materiju i na duh? Ako je predmet filozofije svijet u kojem živimo i ako su materija i duh dvije osnovne realnosti toga svijeta,

---

<sup>4</sup> G. V. Plehanov: *Sočinenija*, tom XVII, str. 18.

<sup>5</sup> G. V. Plehanov, *Sočinenija*, tom XVIII, str. 296.

doista je osnovni zadatak kritičke misli o svijetu da odredi odnos tih dviju fundamentalnih realnosti.

No da li je svijet doista podijeljen bitno na »prirodu« i »duh«, na »materiju« i »svijest«, na »bivstvovanje« i »mišljenje«? Odgovor svakako nije moguć ako ne znamo šta su to »priroda«, »duh«, »materija« itd. Pretpostavimo zasad da su »materija«, »priroda«, »bivstvovanje« isto i da znamo šta je to; ali šta je s onim drugim relatom, s duhom?

Duh se može shvatiti na razne načine, među ostalim kao ne-ljudski, od čovjeka nezavisni, objektivni, apsolutni duh, popularno rečeno »bog«. Ako pretpostavimo postojanje takvog duha, prirodno nastaje pitanje o odnosu prirode ili materije prema apsolutnom duhu, i razni aspekti toga pitanja zahtijevaju odgovor. Međutim, tu pretpostavku danas malo tko uzima ozbiljno, a oni koji su zastupali dijalektički materijalizam, redovno su je odlučno odbacivali. Ali ako nema apsolutnog duha, nema mnogo smisla pitati ni o njegovu odnosu prema materiji ili prirodi.

»Osnovno pitanje filozofije«, može se interpretirati i tako da tu nije riječ o odnosu prirode prema apsolutnom duhu, nego o odnosu prirode prema čovjekovu duhu. No čovjek nije samo duh, nego je »duh« samo jedan »dio«, »strana« ili »aspekt« čovjeka. Bilo bi čudno kad bi pitanje o odnosu jednog dijela čovjeka prema materiji ili prirodi bilo osnovno pitanje filozofije. Zar nije važnije pitanje o odnosu cjelovitog čovjeka prema svijetu u kojem živi?

Suočeni s ovim prigovorom mogli bismo pokušati da spasimo »osnovno pitanje filozofije« otprilike ovako: Duhovna strana čovjekova bivstvovanja može biti jedan od dva relata osnovne relacije koja zanima filozofiju, jer ni drugi relat nije materija ili priroda uopće, nego čovjekova materija ili priroda. Predmet je

filozofije čovjek, a kod čovjeka možemo razlikovati »materijalnu« ili »prirodnu« i »idealnu« ili »duhovnu« stranu. Podjela na »materiju« i »duh« je fundamentalna unutrašnja podjela čovjeka, pa je i pitanje o odnosu materije i duha u čovjeku osnovno pitanje filozofije.

Međutim, ovakvo spasavanje ne pomaže mnogo. Čovjek je jedinstveno biće, čija jedinstvenost ne isključuje unutrašnje diferenciranje. Njegova se praktična djelatnost diferencira na mnoge oblike ali je prilično teško te oblike promatrati kao podijeljene na dvije glavne vrste, na materijalne i duhovne. Teško da je bilo koja čovjekova djelatnost samo materijalna ili samo duhovna. Uzmimo, na primjer, političku djelatnost: da li je čovjek, kad politički djeluje, aktivan kao materija ili kao duh? Ili, uzmimo čovjekovu umjetničku djelatnost: da li je djelatnost slikara ili vajara duhovna ili materijalna?

Prema tome, niti je podjela na materiju i duh osnovna podjela cijelog svijeta u kome živimo, niti je to osnovna podjela u okviru čovjeka. Kako onda osnovno pitanje filozofije može biti pitanje o odnosu materije i duha? Nije li pitanje moguće samo uz izvjesne dualističke pretpostavke koje Marxov »naturalizam-humanizam« isključuje?

Vrlo je teško reći ima li u filozofiji neko osnovno pitanje i kako bi se ono moglo najadekvatnije formulirati. No nije li prilično plauzibilno da je pitanje o odnosu čovjeka prema svijetu šire i fundamentalnije od pitanja o odnosu duha prema materiji (ili subjekta prema objektu) i da je ovo drugo samo deformirani oblik onog prvog?

Dijalektički materijalizam ne svodi se samo na tezu o primatu materije u odnosu na duh. Bitan sastavni dio te koncepcije predstavlja teorija odraza,

dosad najopširnije izložena u poznatoj istoimenoj knjizi Todora Pavlova. I Staljin je odlučno zastupao tu teoriju, ali ona nije samo Staljinova i Pavlovljeva. Pavlov je u svojoj knjizi samo »razrađivao« misli sadržane u Lenjinovom *Materijalizmu i empiriokriticizmu*, a Lenjin je samo nastavio putem kojim je pošao Engels, putem djelomične prerade i asimilacije tradicionalne teorije adekvacije ili teorije korespondencije. Raspravljajući o osnovnom pitanju filozofije, Engels je, naime, tvrdio da to pitanje ima i svoju drugu stranu: »Da li je naše mišljenje sposobno da spozna stvarni svijet, da li mi možemo u našim predodžbama i pojmovima o stvarnom svijetu da damo pravilan odraz stvarnosti?«<sup>6</sup> Iz ove formulacije pitanja već se jasno razabire i Engelsov odgovor.

Teorija odraza ne pripada u dijalektički materijalizam samo zato što su je, među ostalima, zastupali Engels i Lenjin, već i zato što je ona, izgleda, relativno najadekvatnija dopuna materijalističkoj tezi o primatu materije u odnosu na svijest. Međutim, bez obzira na to kako se slaže s teorijom o primarnosti materije, teorija odraza loše se slaže s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao bića prakse. Ako je čovjek doista slobodno, stvaralačko biće prakse, kako njegova spoznajna djelatnost može da bude samo puki odraz objektivne stvarnosti?<sup>7</sup>

Dok se za materijalistički »aspekt« dijalektičkog materijalizma može prilično sigurno tvrditi da protivrjeći Marxovom shvaćanju čovjeka kao bića prakse, stvar nije tako jasna ni jednostavna kad je riječ o dijalektičkom aspektu. Pod »dijalektikom« su se

<sup>6</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, tom II, Kultura 1950, lat. str. 343—344.

<sup>7</sup> O teoriji odraza vidi više u mom radu »Istina i odraz«, u ovoj knjizi.

kroz povijest filozofije razumijevala vrlo različite stvari, pa i među onima koji smatraju da je dijalektika bit ili bitni aspekt Marxove filozofije postoje vrlo različita mišljenja o njoj.

Bez obzira na sva ta razna gledišta koja se danas javljaju, prilično je sigurno: dijalektika kako je shvaćaju osnivači dijalektičkog materijalizma, Engels, Plehanov i Lenjin, nije ni samo metoda ni samo logika ili spoznajna teorija, već je također ontologija. Njen je bitan aspekt ili element shvaćanje da postoje neki najopćenitiji, »dijalektički« zakoni po kojima sve što jest bivstvuje, mijenja se i razvija se. Bez obzira na to kako mi te zakone tačno formulirali i sistematizirali čini se opravdano pitanje u kojoj mjeri ideja o neumitnim, bezizuzetnim općim zakonima svakog bivstvovanja može da se uskladi s Marxovom idejom o čovjeku kao slobodnom stvaralačkom biću prakse. Ako je sve bivstvjuće podvrgnuto dijalektičkim »zakonima«, kako čovjek može da bude izuzet? A ako ni čovjek nije izuzet, kako možemo govoriti o njegovoj slobodi i stvaralaštvu?

Navedene misli i napomene svakako ne rješavaju pitanje o odnosu Marxovog humanizma i dijalektičkog materijalizma, ali one upozoravaju da su bar neke bitne teze dijalektičkog materijalizma pune teškoća i nespojive s Marxovom humanističkom koncepcijom čovjeka.

Mogao bi netko prigovoriti da su se teškoće pojavile zato što smo »nedijalektički« razmatrali dijalektički materijalizam najprije samo u njegovom materijalističkom aspektu, a zatim samo u dijalektičkom. Materijalističku tezu o primatu materije treba razmatrati u dijalektičkom obliku, dakle ne jednostavno kao tezu o primatu materije, već kao tezu o jedinstvu i međusobnom djelovanju materijalnog i duhov-

nog pri čemu materijalnom pripada primat, ali i duhovno posjeduje relativnu samostalnost i značaj.

Na ovakav moguć prigovor možemo odgovoriti da je dijalektičko-materijalističko rješenje pitanja o odnosu »materije« i »duha« svakako »bolje«, »elastičnije« itd. nego vulgarnomaterijalističko, ali to ne mijenja ništa na činjenici da obje ove varijante materijalizma polaze od istog, na dualističkim pretpostavkama zasnovanog pitanja. Isto tako bez obzira na to da li mi najopćenitije zakone dijalektike interpretiramo materijalistički ili idealistički, ostaje fundamentalna teškoća: kako postojanje bezizuzetnih zakona bivstvovanja uskladiti sa zahtjevom slobodnog stvaralačkog bivstvovanja.

Ako ističem ove teškoće naslijeđene koncepcije dijalektičkog materijalizma i suprotstavljam joj koncepciju Marxovog humanizma, ne želim reći da marksističku filozofiju treba ograničiti na humanističku antropologiju. Marxova filozofija nije samo čista antropologija niti je čista antropologija moguća. Kad kažemo da je bit ili suština čovjeka praksa, služimo se »metafizičkim« pojmom »suštine«, a kad govorimo, da je čovjek biće koje ostvaruje svoje ljudske (ili neljudske) mogućnosti, upotrebljavamo modalne kategorije (»mogućnost«, »stvarnost«, »nužnost«). Kad govorimo o sadašnjosti, prošlosti i budućnosti, riječ je o vremenu. Cijelo Marxovo djelo kao borba za čovjeka koji će se realizirati kao biće prakse, ujedno je zalaganje da se i teorijski i praktično provede distinkcija između autentičnog i neautentičnog bivstvovanja. A tu je riječ o smislu bivstvovanja, pitanje šta znači »biti«.

Prema tome, takozvana Marxova koncepcija čovjeka nije neka usko antropološka koncepcija, nego je to koncepcija koja se od pitanja o čovjeku uzdiže do

fundamentalnih pitanja o smislu bivstvovanja. Nije li bitno obilježje Marxove filozofije što ona ima takav kontinuitet i neprestanu »međuigru«, neprestan odnos između bitnih pitanja ontologije i antropologije (da se poslužim tradicionalnim jezikom)? I nije li upravo zbog toga Marxova filozofska koncepcija ono što jest: radikalna humanistička kritika nečovječnog svijeta? Nije li korijen njene kritike nečovječnosti u njenoj humanističkoj koncepciji čovjeka, i nije li korijen njene radikalnosti u tome što ne ostaje samo na čovjeku i ne pokušava da ga izolira, već se uzdiže i do pitanja o smislu bivstvovanja uopće.

Najzad, treba istaći: ako sam u ovom radu kritički govorio o koncepciji dijalektičkog materijalizma, tome nije bila svrha da se umanji značaj ličnosti koje su tu koncepciju razvijale, ličnosti kao što su Engels, Plehanov, Lenjin, koje imaju velik značaj za revolucionarni pokret i za marksističku teoriju. Kritika nije uperena ni protiv onih koji su u naše vrijeme pokušavali ili pokušavaju da povežu Marxov humanizam i dijalektički materijalizam (mišljenje da se te dvije koncepcije mogu pomiriti leži i u osnovi moje knjige o Plehanovu objavljene 1957). Također nije svrha da se omalovaži dijalektički materijalizam: upravo zato što ga shvaćam kao ozbiljnu filozofsku koncepciju, mislim da ga treba ozbiljno razmatrati a ne deklarativno prihvaćati ili prešutno odbacivati.





DRUGI DIO



## MARXOVO SHVAĆANJE ČOVJEKA

### *I Uvod*

1. Šta čini pjesnik (npr. D. Vasiljev) kada nas strasno uvjerava: »Oh, ta ja sam Čovek! Čovek!« ili kada bolno uzdiše: »Oh, kada Čovek nije Čovek«? Da li on samo nesuvislo bulazni ili naprotiv govori nešto smisaono?

Ako bulazni pjesnik, onda stalno bulaznimo i svi mi ostali. Svi mi svakodnevno odajemo priznanje nekome da je — doista čovjek ili predbacujemo nekome drugom da uopće nije čovjek. Čitajući novine, zgražamo se nad neljudskim postupkom majke koja je napustila dijete i negodujemo zbog nečovječnih postupaka kolonijalista u Africi. Smatramo da je došlo vrijeme za ukidanje svih oblika ugnjetavanja i iskorištavanja čovjeka od strane čovjeka. Kritiziramo kapitalizam koji i u svojoj suvremenoj, kulturnoj formi onečovječuje čovjeka i suprotstavljamo mu socijalizam kao društvo u kojem čovjek postaje svoj, a odnosi među ljudima — ljudski. Tvrdimo da je čovjek najveća vrijednost i propagiramo svakodnevnu brigu za čovjeka. Prepiremo se da li je suvremeni čovjek gospodar ili sluga tehnike i pitamo se, šta li čovjeku donose svemirski letovi i otriće kalifornijuma.

Da li su riječi kao »čovjek«, »nečovjek«, »ljudsko« i »neljudsko« samo prazne riječi koje patetično zvuče

ili one imaju i neko značenje. Šta, prije svega, znači biti čovjek?

Ako ne umijemo da odgovorimo na ovo pitanje, naši razgovori o čovjeku i čovječnom doista mogu da ostanu samo prazni razgovori. Ali nije jedina ni glavna svrha pitanja o čovjeku da unese red i smisao u naše razgovore. Nije stvar samo u tome da naučimo smislaono i konsekvantno upotrebljavati riječ »čovjek«.

Nije li naše vrijeme ono koje više nego bilo koje dosadašnje ugrožava čovjeka i u njegovoj čovječnosti i u samom golom opstanku, ali mu ujedno pruža realne mogućnosti za ostvarenje doista ljudskog društva i pune čovječnosti? Nije li velika praktična borba, koja se oko pitanja »Šta je čovjek?« vodi već stoljećima, danas dublja i oštrija nego ikad prije?

Nisu filozofi izmislili pitanje šta je čovjek, nego je to bitno pitanje našeg postojanja koje filozofija, ako ne želi da ostane po strani od života, ne može mimoći.

2. Značenja riječi koje upotrebljavamo bilježe se, sistematiziraju i objašnjavaju u rječnicima. Da li odgovor na pitanje šta je čovjek možemo da nađemo u nekom rječniku?

Po Akademijinom rječniku riječ »čovjek« imasam glavnih značenja.<sup>1</sup> U prvom, najširem, čovjek

---

<sup>1</sup> ČOVJEK znači u opće čeljade bilo muško ili žensko, bilo dijete, odraslo ili staro, a u suženom smislu odraslo muško.

1. u općem značenju je čovjek biće koje se razlikuje od boga, od anđela i od životinja; ...

2. muško čeljade obično odraslo ...

je svako čeljade, svaki čovjek; u pet narednih, užih, čovjek je samo onaj čovjek koji posjeduje određena posebna biološka, društveno-pravna ili karakterno-psihološka svojstva. U dva posljednja, pomjerena značenja, čovjek uopće nije čovjek nego životinja ili biljka.

U okviru osam osnovnih značenja Akademijin rječnik razlikuje mnogo pod- i podpodznačenja. Riječ »čovjek« u prvom osnovnom značenju može npr. značiti ili čovjeka kao čovjeka ili kojega mu drago čovjeka ili sve ljude ili svakog čovjeka itd.

Ova mnogoznačnost riječi »čovjek« nije neka posebna karakteristika našeg jezika. Sličnu mnogoznačnost posjeduju, npr., i engleska riječ »man«, francuska »homme«, ruska »čelovjek«. Sve ove riječi imaju isto osnovno značenje i vrlo slična izvedena, specijalizirana i pomjerena, značenja, kao i naš »čovjek«.

Nije teško otkriti na koji se način vršilo sužavanje značenja svih tih riječi s istim osnovnim značenjem. U svim slučajevima u kojima se čovjekom priznaju samo neki ljudi, riječ je o skupinama za koje se smatra da posjeduju jače izraženo ovo ili ono od osnovnih ljudskih svojstava, koja svakog čovjeka čine čovjekom u širem smislu te riječi.

Da bismo razumjeli mnogoznačnost riječi čovjek, treba dakle da prije svega razumijemo ono prvo glavno značenje te riječi, po kojem je čovjek »u opće

---

3. čovjek kao čeljade kad mu se ističu svojstva kao snaga, jakost, junaštvo i slično . . .

4. riječ čovjek znači i podanik, čovjek pod čijom vlašću . . .

5. čovjek s obzirom na spolski mu život . . .

6. čovjek u braku, muž, maritus . . .

7. čovjek divlji, simia . . .

8. u nazovu bilja . . .

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Dio II. Obradili Đ. Daničić, M. Valjavac, P. Budmani. U Zagrebu 1884—1886. Str. 68—75.

čeljade«, odnosno »biće koje se razlikuje od boga, od anđela i od životinja«.

Šta je, dakle, čovjek kao čeljade ili biće koje se bitno razlikuje od svih drugih bića? Zadovoljavajući odgovor na ovo pitanje uzalud ćemo tražiti u rječnicima koji fiksiraju aktualnu upotrebu riječi »čovjek«.

Da li na naše pitanje može da odgovori etimologija riječi »čovjek«?

3. Etimologija riječi »čovjek« vrlo je zanimljiva i može da potakne na razmišljanje. Ali ako bismo od nje tražili da riješi naše pitanje, mogli bismo da se razočaramo. Daleko od toga da bi mogla presuditi u filozofskim sporovima o čovjeku, etimologija riječi »čovjek« pokazuje da je pitanje »Šta je čovjek?« bilo sporno prije nego što su filozofi počeli da se spore o njemu.

U latinskom jeziku čovjek se kaže »homo«, u francuskom »homme«, u talijanskom »uomo«, u španjolskom »hombre«. Sve ove riječi potječu od indoevropskog korijena »khem«, koji znači »zemlja«. Vezu između čovjeka i zemlje možemo vidjeti i ostajući samo u latinskom. Zemlja je na latinskom »humus«. Homo je ex humo. U etimologiji riječi čovjek u romanskim jezicima sadržana je ideja o čovjeku kao zemaljskom biću. Čovjek se time odlučno suprotstavlja bogovima.

Njemačke riječi »Mann« i »Mensch«, engleska i švedske »man«, danska »mand« potječu od sasvim drugog korijena, od indoevropskog »men« koji znači kretanje duha, mišljenje. Od istog korijena dolaze,

među ostalim, engleska riječ »mind« (duh) i njemački glagol »meinen« (misliti, mniti). Prema tome, u korijenu ove riječi u germanskim jezicima sadrži se ideja da je čovjek onaj koji misli, duh. Čovjek se time odlučno suprotstavlja životinji.

Za Romane čovjek je zemlja, za Germane duh; šta je sa nama Slavenima? Srpskohrvatsko »čovjek«, slovenačko »človek«, češko »člověk«, rusko »человек«, poljsko »czlowiek« izvedeni su od praslavenskog »čelověk«. Čelovjek je čelo-vjek. Kod Slavena dakle, čovjek nije jednostavan, on je sastavljen od »čel« i »vjek«. Što je još gore stručnjaci lingvisti nikako se ne mogu složiti ni odakle je »čel« ni šta znači »vjek«. O jednom i drugom se spori, i pitanje vjerovatno nikad neće biti definitivno riješeno.

»Vjek« vrlo često povezuju s litavskim »vaikas«, što znači »dijete, dječak, mladić«. Ipak, čini mi se najvjerojatnije da je ovo »vjek« ono isto koje imamo u riječima »vijek«, »vjekovati« i »vječnost«, da ono nosi u sebi ideju vremena. Čovjek bi, dakle, prema svom drugom dijelu bio onaj koji vijek svoj vjekuje. Pitanje je šta znači »čel«.

Prema Đ. Daničiću »čel« koje nalazimo u riječima »čelovek« i »čeljad« dolazi od indoevropskog korijena »skar«. Početno »s« u ovom korijenu lako ispada, pa ostaje »kar«, »r« prelazi u »l«, pa dobivamo »kal«, »a« postaje »e«, pa imamo »kel«, *k* ispred *e* prelazi u »č« pa najzad dobivamo »čel«. Korijen »skar« (danas ga obično pišu »quel« ili »kwel«) znači vrtjeti, vrtjeti se, skakati, mahati, udarati, sjeći, raditi, sipati, pokrivati, puniti, sititi, praskati, vikati, gorjeti. Ideja skakanja jasno je vidljiva u izvedenom glagolu »človiti«; inače u izvedenici »čel« dominira značenje »ustajati oko čega, raditi«. Prema tome, čovjek bi bio onaj ko-



ji vijek svoj vjekuje radeći, vrteći se oko nečeg, sagorjevajući.

Danas je proširenije mišljenje da »čel« dolazi od onog smisla »quel« u kojem to znači stado, čopor, roj, rod, pleme, grupu, zajednicu. Prema ovoj koncepciji, čelovjek ne bi bio primarno onaj koji radi nego onaj koji vijek svoj vjekuje u stadu, roju, zajednici.

Sa ovakvom interpretacijom »čel« može se dobro povezati i interpretacija po kojoj »vek« znači dijete. Ako je »čel« pleme, a »vek« dijete, onda je »čelovek« dijete, pripadnik plemena, zajednice.

To su samo neke od dosad iznijetih hipoteza koje su izspekulirali ne filozofi nego filolozi. Da li je samo jedna od njih tačna? Ili možda prvobitna slavenska ideja čovjeka sadrži u sebi i ideju vremena, i ideju djelatnosti, i ideju života u zajednici?

Plural od »čovjek« je »ljudi«; potječe od indoevropskog korijena »leudh« koji znači uzdići se, izrasti. Od ovog korijena potječu grčka riječ »eleutheros« i latinska »liber«; obje znače »slobodan«. U etimologiji naše riječi »čovjek« sadrži se tako i ideja slobode.

Možda nije neinteresantno spomenuti da je ideja o čovjeku kao zemaljskom biću, koja se sadrži u roman-skom korijenu riječi »čovjek«, najpotpunije razvijena u francuskoj materijalističkoj filozofiji 18. vijeka, dok se ideja o čovjeku kao duhu najpotpunije realizirala u njemačkom klasičnom idealizmu. Kao nekom ironijom historije, ideje koje se sadrže u slavenskom korijenu riječi »čovjek« najdublje je razvio mislilac koji nije baš uvijek najbolje mislio o Slavenima, ali je uprkos tome imao mnogo uspjeha kod njih — Karl Marx

4. Ako etimologija riječi »čovjek« ne rješava nego zaoštava pitanje »šta je čovjek?«, ne bi li željeno rješenje mogla da pruži biologija? Kao nauka koja proučava sva živa bića, biologija ne bi smjela da mi-moiđe ni čovjeka.

O problemu čovjeka vođeni su među biologima va-treni sporovi. Dok je Linnée uvrstio čovjeka zajedno s majmunima i polumajmunima u red (ordo) Prima-tes (prvaci), Cuvier je smatrao da je razlika između čovjeka i majmuna znatno veća tako da oni čine dva različita reda, Bimane (dvorukce) i Quadrumane (če-tverorukce). Međutim, kasnija anatomska i fiziološka istraživanja potvrdila su Linnéovo mišljenje da čov-jek, majmun i polumajmun pripadaju u isti red (Pri-mates), koji je sa svoje strane samo jedan od redova podrazreda Placentalia razreda Mammalia podgra-ne Añniota grane Čraniota poddebla Vertebrata deb-la Chordata pododjela Deuterostomija odjela Coele-mata podcarstva Metazoa u velikom carstvu Animalia.

Prema stručnom biološkom shvaćanju čovjek je dakle samo jedan mali stručak u velikom životinj-skom carstvu. Razlika između čovjeka i majmuna po ovom je shvaćanju neznatna u poređenju s razlikom između majmuna i medvjeda ili s razlikom između kornjače i žabe.

Međutim, mi u svakodnevnom životu i govoru ne suprotstavljamo čovjeka kao jednu vrstu primata majmunu, nego ga suprotstavljamo čitavom životinj-skom, i čak uopće prirodnom carstvu. Razlika izme-đu čovjeka i životinje čini nam se dublja od bilo ko-je razlike među životinjama. Filozofsko je pitanje da li je to opravdano. Da li čovjek doista može da se su-protstavi ne samo ovoj ili onoj životinjskoj vrsti ne-go i životinji uopće? To je pitanje na koje, među

ostalim filozofijama pokušava da odgovori i marksistička.

Stručni biolozi (i stručnjaci uopće) s pravom se ustručavaju da odgovore na ovo i slična pitanja. Tko želi biti stručan mora se stalno u-stručavati (uvlačiti se u svoju struku i budno paziti da ne prekorači nje-ne granice).

Jedna je od bitnih odlika filozofije neustručavanje od pitanja, koja se ne mogu ustručiti.

## *II Marxovo shvaćanje čovjekove suštine*

5. Često se dovodi u sumnju opravdanost postavljanja pitanja šta je čovjek u njegovom općem obliku. To pitanje, kaže se, postavljaju doduše neke filozofije, ali je ono pogrešno i neprimjereno marksizmu. Razne nauke proučavaju razne strane čovjekove djelatnosti, nijedna strana ne ostaje neobuhvaćena, pa sve »posebne« nauke zajedno daju svestranu sliku čovjeka. S druge strane čovjeka uopće, čovjeka kao takvog, nigdje nema, postoji samo konkretan čovjek određenog društva, robovlasnik ili rob, feudalac ili kmet, buržuj ili radnik.

Međutim, čovjek nije zbroj svojih dijelova ili strana nego cjelovito biće. Na pitanje šta je on kao cjelovito biće, šta je ono što njega čini čovjekom, a svaku njegovu djelatnost ili »stranu« ljudskom, ne odgovara i ne može odgovoriti nijedna posebna nauka. S druge strane, čovjek doista nije uvijek i svagdje isti, on se historijski mijenja, ali ima nešto što nam omogućuje da i proletera i kapitalistu, i feudalca i robovlasnika zovemo čovjekom.

Po čemu je čovjek čovjek? Po čemu je, ako jest, netko više, a netko manje čovjek? Čak i da ih je Marx zaobišao, pitanja bi bila nezaobilazna. Ali nema ničeg netačnijeg od pretpostavke da je Marx osuđivao raspravljanje o čovjeku uopće.

Nije potrebno da navodimo tekstove iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, jer je svima poznato da tu Marx govori o čovjeku kao čovjeku. Međutim, često se smatra da je Marx kasnije došao do zaključka da su bilo kakva općenita razmatranja o čovjeku nedopuštena. U prilog ove pretpostavke mogu se doista navesti neki citati iz Marxove i Engelsove *Njemačke ideologije*. No da li je *Njemačka ideologija* posljednja Marxova riječ u filozofiji? Nije li on također napisao *Kapital*?

Prema *Kapitalu* proces rada je »svrsishodna djelatnost radi izrađivanja upotrebnih vrijednosti, radi privajanja prirodnih stvari za ljudske potrebe, opći uvjet za razmjenu materije među čovjekom i prirodom, vječiti prirodni uvjet za život ljudi«. Zato je on »ne samo nezavisan ma od kojega oblika toga života, nego naprotiv jednako svojstven svim oblicima ljudskog društva. Zato i ne smatramo za potrebno da radnika prikazujemo u odnosu prema drugim radnicima. Za nas je bilo dovoljno uzeti čovjeka i rad na jednoj strani, a prirodu i njene materije na drugoj. Kao što po ukusu pšenice nećemo poznati tko ju je uzgojio, tako ni po procesu rada ne vidimo pod kojim se uvjetima vrši, da li pod brutalnim korbačem nadzornika robova ili pod bojažljivim okom kapitalista, da li ga vrši Cincinat obrađujući nekoliko jugera svoje zemlje ili divljak koji zvjerku ubija kamenom.«<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> K. Marx: *Kapital*, I svezak, Kultura, Zagreb, 1947, str. 140.

Marx, dakle, u *Kapitalu* ističe da možemo govoriti ne samo o radniku, kapitalisti i nadzorniku robova nego i općenito o čovjeku, radu i prirodi.

Na jednom drugom mjestu Marx u *Kapitalu* polemizira s utilitaristom Benthamom: »Ako npr. želimo znati šta je psu korisno, onda moramo temeljno proučiti pseću prirodu. Sama ova priroda ne da se iskonstruirati iz ‚principa korisnosti‘. Kad taj princip primijenimo na čovjeka, tj. kad njime hoćemo da ocjenjujemo sve ljudske radnje, pokrete, odnose itd., onda je tu pitanje prvo ljudska priroda uopće, a potom ona koja se mijenja u svakoj historijskoj epohi. Sve se to Benthama mnogo ne tiče. Naivno i hladno on modernog filistra, osobito *engleskog*, uzima kao *tip normalnog čovjeka*. Sve što je tom uzor-tipu normalnog čovjeka i njegovom svijetu korisno, to je i samo po sebi korisno. Tim mjerilom on onda mjeri prošlost, sadašnjost i budućnost.«<sup>3</sup>

Marx dakle smatra da pas ima svoju pseću, a čovjek svoju ljudsku prirodu, ali da za razliku od psa čovjek ima i »ljudsku prirodu uopće«, i »onu koja se mijenja u svakoj historijskoj epohi«. On prigovara Benthamu zato što ovaj modernog filistra proglašava normalnim čovjekom ignorirajući i čovjekovu opću prirodu i njen historijski razvoj.

»Dopuštajući« da se raspravlja o općoj čovjekovoj prirodi, Marx u *Kapitalu* kritizira buržoasko društvo upravo zbog toga što u njemu ta opća ljudska priroda ne može da dođe do izražaja, što u njemu »general i bankar igraju veliku ulogu, a čovjek kao čovjek, naprotiv, samo vrlo bijednu.«<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, str. 539.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, str. 10.

U skladu s tim on u III tomu *Kapitala* suprotstavlja kapitalizmu društvo u kojem će udruženi čovjek, udruženi proizvođači, proizvoditi pod uslovima koji su »najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi.«<sup>5</sup>

Marx, dakle, bez ustručavanja govori o ljudskoj prirodi i o čovjeku kao čovjeku. Bez straha da ćemo doći u sukob s Marxom, možemo pitati: Šta je čovjek?

6. Šta znači pitati šta je čovjek? Možda to znači krenuti u potragu za jednom čovjekovom osobinom ili odlikom po kojoj se on razlikuje od svih životinja?

Ako je to smisao našeg pitanja, onda ono dopušta vrlo mnogo različitih odgovora. Ima mnogo takvih osobina koje su svojstvene samo čovjeku. Tradicionalno se najčešće smatralo da se čovjek razlikuje od životinje po razumu. Ali možemo ga također razlikovati po govoru, ekonomskoj proizvodnji, moralnom djelovanju, umjetničkom stvaralaštvu. Možemo ga razlikovati i po nekom sasvim specijalnom svojstvu ili djelatnosti. Samo čovjek npr. operira pojmovima. Samo čovjek može da bude licemjerman. Čovjek se bitno razlikuje od životinje i po načinu na koji priprema hranu. Razlika između čovjekovog i životinjskog »intelektualno-emocionalnog« žvota možda je čak manja od razlike između životinjskog rastrzanja hrane i suvremene kulinarsko-gastronomске vještine. Ljudske metode međusobnog ubijanja i mučenja, premda ih ponekad nazivamo životinjskim, također su nešto za što životinja nije sposobna.

---

<sup>5</sup> K. Marx: *Kapital*, III. svezak, Kultura, Zagreb, 1948., str. 756.

Pitati šta je čovjek ne znači pitati za jedno svojstvo koje ima samo čovjek, a nemaju ga životinje. To također ne znači pitati šta je sve čovjek, ne samo zato što njemu svojstvenih svojstava ima jako mnogo pa ih je teško sva nabrojati, nego i zato što čovjek nije kaos osobina ili svojstava nego nešto strukturirano i cjelovito.

Pitati šta je čovjek znači pitati po čemu je čovjek ono jedinstveno cjelovito biće, koje se bitno razlikuje od svega bivstvjućega.

Ono po čemu nešto jest to što jest, tradicionalno se naziva »suština« ili »bit«. Nije li dijeljenje stvari na suštinu (essentia) i postojanje (existentia) jedno od karakterističnih obilježja skolastičke filozofije? Svakako. Ali suština (Wesen), koju on u najširem smislu suprotstavlja bivstvovanju (Sein), a u užem postojanju (Existenz) i pojavi (Erscheinung), također je jedna od osnovnih kategorija Hegelove *Logike*. Razlikovanje suštine i pojave igra značajnu ulogu u Marxovu i Lenjinovu djelu.

Hegel, Marx i Lenjin relativiraju suprotnost između suštine i pojave ističući da se suština nužno pojavljuje i da je pojava suštinska. Ali oni smatraju da se mimo tih kategorija ne može misliti. Marx npr. smatra da bi »svaka nauka bila izlišna, kad bi se pojavni oblik i suština stvari neposredno podudarali«, a Lenjin piše: »Čovjekova misao beskonačno se udubljuje od pojave do suštine, od suštine prvog, da tako kažem, reda, do suštine drugog reda itd. *bez kraja*.«<sup>6</sup>

Ne bi li ipak trebalo da pokušamo misliti izvan kategorija »suštine« i »pojave«? Svakako, ako se pod »suštinom« misli sakrivena i nepromjenljiva osnova

<sup>6</sup> *Op. cit.*, str. 754.

<sup>7</sup> V. I. Lenin: *Filosofske tetrad*i, Ogiz. 1947, str. 237.

vidljive i promjenljive »pojavnosti«, ako kategorijama »suštine« i »pojave« podijelimo svijet na dva tačno odvojena i potpuno različita pa ipak nekako povezana dijela.

No da li možemo misliti izvan pojma suštine i u onom smislu u kojem ga shvaćaju Hegel i Marx? Neki pokušaji u tom pravcu kao da završavaju time što se odbačeni pojam suštine uvodi pod nekim drugim imenom.

U svom djelu *Sein und Zeit* Martin Heidegger, npr. ne pita o čovjekovoj suštini, nego o njegovom osnovnom ustrojstvu (*Grundverfassung*), bivstvovanju (*Sein*) i smislu bivstvovanja (*Sinn des Seins*). Njegov je odgovor da je čovjek (*Dasein*) bivstvovanje-u-svijetu, (*das In-der-Welt-sein*), čovjekovo bivstvovanje (*das Sein des Daseins*) briga (*die Sorge*), a smisao njegovog bivstvovanja (*der Sinn des Seins des Daseins*) vremenitost (*die Zeitlichkeit*). Prema tome tu je tradicionalno pitanje o suštini zamijenjeno sa tri pitanja (o strukturi, bivstvovanju i smislu bivstvovanja), ali vjerovatno ne bismo suviše pogriješili ako bismo rekli da je u ovim pitanjima riječ uglavnom o onom što bi Lenjin nazvao čovjekovom suštinom prvog, drugog i trećeg reda. Smisao bivstvovanja bitisanja (vremenost) Heidegger promatra kao ono po čemu je čovjek prije i iznad svega čovjek, dakle kao čovjekovu najdublju suštinu.

Kad Marx pita šta je čovjek, on pita za čovjekovu suštinu, a kad pita za čovjekovu suštinu, on nije zastario. Marxovo shvaćanje čovjekove suštine bitno je različito od svih dotadašnjih i još danas nadmoćno svakom nemarksističkom shvaćanju čovjeka.



7. Kao i smisao Marxovog pitanja o čovjeku, često se pogrešno shvaća i njegov odgovor.

Izlažući različita shvaćanja čovjeka, Max Scheler kao jedno od pet osnovnih navodi pozitivističko shvaćanje prema kojem je čovjek nagonsko biće, a kao jednu od tri podvrste pozitivističkog »marksističko« ili »ekonomsko« shvaćanje prema kojem čovjeka determinira nagon za hranom. Njemu očigledno nije poznato da po Marxu životinja »proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi samo slobodan od fizičke potrebe, i istinski proizvodi tek oslobođen od nje.«<sup>8</sup>

Shvaćanje slično Schelerovom nalazimo i kod nekih »marksista«. Tako se ponekad Marxu pripisuje Franklinova definicija čovjeka kao životinje koja pravi oruđa. Tačno je da Marx u *Kapitalu* s izvjesnom simpatijom navodi ovu definiciju.<sup>9</sup> Međutim, oni koji su to zapazili previđaju da Marx u istom svesku *Kapitala* karakterizira tu definiciju ne kao svoju nego kao tipično američansku. U vezi s Aristotelovom definicijom čovjeka kao političke životinje on naime primjećuje: »Aristotelova definicija u stvari je u tome da je svaki čovjek po prirodi građanin. Ona je za klasični stari vijek isto toliko karakteristična, koliko je za Amerikanca karakteristična Franklinova definicija da je čovjek od prirode izrađivač alata.«<sup>10</sup>

I Aristotelovu i Franklinovu definiciju čovjeka Marx smatra značajnom — poput Hegela i on misli da nijedna bitna filozofska misao nije jednostavno

---

<sup>8</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 203.

<sup>9</sup> K. Marx: *Kapital*, I svezak, Kultura, Zagreb 1947, str. 136.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, str. 274.

lažna ni bezvrijedna — ali ni Aristotelova ni Franklinaova definicija nije njegova.

Kad odbacuje tradicionalno shvaćanje čovjeka kao razumne životinje, Marx to ne čini jednostavno zato što je tu razum istaknut na prvo mjesto, nego prije svega zato što smatra da čovjekova suština ne može biti ni razum ni politička djelatnost ni proizvodnja alata, ni bilo koja druga parcijalna djelatnost ili svojstvo. Niti je čovjek mehanički zbroj svojih »sfera« (ekonomske, političke, moralne, umjetničke itd.), niti te »sfere«, ukoliko se o njima i može govoriti, stoje od vječnosti u uvijek istom međusobnom odnosu. Zato ono što čovjeka čini čovjekom nije njegova »glavna sfera«, nego opći način njegovog bivstvovanja, opća struktura njegovog odnošenja prema svijetu i prema samom sebi. Taj samo čovjeku svojstveni način bivstvovanja Marx naziva riječju »praksa«. Čovjek je za Marxa ono bivstvujeće koje bivstvuje na način prakse.

8. Kada čovjeka odredimo kao praksu, time nije sve riješeno; mnoga pitanja tek počinju.

Prije svega, šta je zapravo praksa? Praksa je ljudska djelatnost. Međutim i životinje razvijaju izvjesnu djelatnost. Šta je ono što razlikuje praksu kao ljudsku djelatnost od životinjske? Odgovorom na ovo pitanje često se gubi ono što se dobiva određenjem čovjeka kao bića prakse. Teškoće da se odgovori na ovo pitanje primjećuju se i kod samog Marxa.

O djelatnosti čovjeka i životinje u Marxovim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844. godine čitamo: »Životinja je neposredno jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću. Ona se od nje ne razlikuje. Ona

je životna djelatnost. Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. On ima svoju svjesnu životnu djelatnost. To nije određenost s kojom se on neposredno stapa. Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti.«<sup>11</sup>

Možemo se složiti s tim da je čovjekova životna djelatnost svjesna, dok životna djelatnost životinje nije svjesna. No da li se možemo složiti s time da je u prvom redu svijest (ili možda čak samo svijest) ono po čemu se čovjekova djelatnost (praksa) razlikuje od životinjske? Ako se čovjek razlikuje od životinje praksom, a praksa od životinjske djelatnosti time što je svjesna, onda se čovjek razlikuje od životinje svojom sviješću, vratili smo se dakle tradicionalnom određenju prema kojem je čovjek animal rationale.

Da li je to neizbježno ili je moguće i takvo određenje prakse kojim bi bila određena njena opća struktura, a u kojem bi bilo sadržano i njeno određenje kao svjesne i slobodne djelatnosti?

Mislim da je takvo određenje prakse kao univerzalne stvaralačko-samostvaralačke djelatnosti, kao djelatnosti kojom čovjek preobražava i stvara svoj svijet i samoga sebe. Upravo takvo određenje prakse dominira kod Karla Marxa.

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* on npr. piše: »... Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovjek zna proizvoditi prema mjeri svake vrste i zna svagdje dati predmetu inherentnu mjeru; stoga čovjek oblikuje i prema zakonima ljepote. — Stoga se čovjek stvarno potvrđuje kao

---

<sup>11</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, str. 202.

*generičko biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni generički život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo i njegova stvarnost. Predmet rada je stoga *opredmećenje čovjekova generičkog života*: time što se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, stvarno, i stoga sebe sama promatra u svijetu koji je sam stvorio.«<sup>12</sup>

9. U određenju prakse kao univerzalne stvaralačko-samostvaralačke djelatnosti sadržano je i njeno određenje kao svjesne i slobodne djelatnosti. Iz ovog određenja također proizlazi shvaćanje čovjeka kao društvene historije. Ako je čovjek stvaralačko-samostvaralačko biće koje stalno stvara i mijenja sebe i svoj svijet, onda on nužno nije uvijek isti.

Ni životinjske vrste nisu uvijek iste. Ali, dok se životinja mijenja prilagođujući se svojoj okolini, a u najboljem slučaju mijenjajući je bez plana i svrhe, čovjek svojim stvaralaštvom može da svrsishodno mijenja sebe i svoj svijet. »Ukratko — kaže Engels — životinja se samo koristi vanjskom prirodom i izaživa u njoj promjene naprosto svojim prisustvom; čovjek, međutim, primorava je, promjenama koje u nju unosi, da služi njegovim ciljevima, on vlada njome.«<sup>13</sup>

Zato samo čovjek ima historiju. O »historiji« životinjskog carstva može se govoriti samo u prenesenom smislu. Ali čovjekova historija nije samo historija

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, str. 203.

<sup>13</sup> F. Engels: *Dijalektika prirode*. Kultura, Zagreb, 1950, str. 138.

mijenjanja prirode; to je ujedno i u prvom redu historija čovjekovog samostvaranja: »Time, međutim, što za čovjeka socijalistu *cjelokupna takozvana svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada, ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samog sebe, o svom *procesu nastajanja*.«<sup>14</sup>

Ali čovjek nije samo praksa i historija. Upravo zato što je praksa i historija, on je također budućnost. Ako je čovjekova suština univerzalna stvaralačko-samostvaralačka djelatnost, kojom on historijski stvara svoj svijet i sebe sama, onda on, ako ne želi da prestane biti čovjek, ne može nikad prekinuti proces svoga samostvaranja. To znači da čovjek nikada ne može biti do kraja dovršen, da on nije čovjek ukoliko živi u sadašnjici ili u kontemplaciji prošlosti, nego samo ukoliko u sadašnjosti ostvaruje budućnost. Čovjek je čovjek ukoliko ostvaruje svoje historijski kreirane ljudske mogućnosti.

U ovoj tački dobro se vidi razlika između Marxa i Hegela. Za Hegela čovjek je također djelatno biće, ali čovjekovu djelatnost on shvaća u osnovi kao djelatnost samosvijesti čiji je konačni cilj apsolutna spoznaja apsolutne stvarnosti, definitivno dovršenje i čovjeka i apsoluta. Apsolut koji je bez čovjeka samo po sebi, postaje kroz čovjeka za sebe. Čovjekova filozofska spoznaja koja je ujedno samospoznaja apsoluta, znači kraj ljudske historije. Čovjek se može dovršiti i on je u Hegelovoj filozofiji doista dovršen. Upravo zato što je dovršen, on se može definirati do kraja.

---

<sup>14</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*. Kultura, Zagreb, 1953, str. 237.

U svojoj »Fenomenologiji duha«, kao i u »Filozofiji duha«, Hegel daje analizu čovjekove strukture u kojoj se svi strukturni elementi čovjekovog postojanja promatraju kao historijski nastali, ali i kao za svu budućnost definitivno fiksirani. Čovjek je za Hegela ono što je bio. On je završen, pa se može i tačno definirati.

Za Marxa čovjek je djelatno biće, ali njegova djelatnost nije samospoznaja apsoluta, nego preobražavanje i stvaranje svijeta u kojemu živimo i samoga čovjeka. Zato za Marxa čovjek nikada ne može biti završen, pa se nikada ne može ni do kraja definirati.

Upravo zato Marxovo shvaćanje čovjeka nikada ne može ostati samo shvaćanje. Samo shvatiti čovjeka značilo bi samo shvatiti ono što je čovjek već bio. Međutim, čovjek nije samo ono što je bio, nego je prije svega ono što on može i treba da bude.

Odatle nužno slijedi Marxov zaokret ka praksi u tom smislu što njegovo shvaćanje čovjeka ne može ostati samo shvaćanje nego je također kritika otuđenog čovjeka koji ne ostvaruje svoje ljudske mogućnosti i humanistički program borbe za čovječnost.

Marxovo shvaćanje čovjeka neodvojivo je tako od njegove humanističke teorije otuđenja i razotuđenja.

### *III Marxova teorija otuđenja*

10. Teoriju otuđenja Marx je skicirao u svojim radovima koji su objavljeni u *Njemačko-francuskim godišnjacima*, a široko ju je razvio u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*; međutim, već u *Njemačkoj ideologiji* on i Engels vrlo kritički govore o otuđenju, sa-

mootuđenju, čovjekovoj suštini, ljudskoj prirodi, tako da izgleda kao da oni tu teoriju najednom odbacuju. U *Njemačkoj ideologiji* oni tvrde da su filozofi, shvaćajući ljudsku historiju kao proces čovjekovog samootuđenja, pretvarali čitavu historiju u proces razvitka svijesti. To bi značilo da je teorija otuđenja idealistička. Međutim, ako pažljivo čitamo »zrele« Marxove radove, otkrit ćemo da je »odbačena« teorija otuđenja u njima prisutna ne samo implicate nego i explicate, i ne samo sadržajno nego i terminološki. Tako se u trećem tomu *Kapitala* govori o otuđenju i o »ljudskoj prirodi«, koja treba da se realizira u budućem racionalno uređenom društvu.

Ne znači li to da je i u ovom pitanju izlaganje »pravog« Marxa moguće samo kao interpretacija, da je iluzorno misliti da možemo dati neko apsolutno objektivno izlaganje Marxa kakav on jest ne zauzimajući sami nikakav stav prema njemu i njegovoj koncepciji? U svakom slučaju, ukoliko je objektivna historijska rekonstrukcija Marxovih pogleda i moguća, njoj se još ne rješava pitanje o vrijednosti tih pogleda. Ako bi teorija otuđenja bila Marxova privremena teorija, to samo po sebi ne bi moglo biti zapreka da je prihvatimo. I obrnuto — ako je to čak i trajna teorija Marxova, mi možemo naći da u njoj ima nedostataka.

11. U vezi s teorijom otuđenja, kako je izložena u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i u drugim Marxovim i Engelsovim radovima, nameću se prije svega dva osnovna pitanja: prvo, šta zapravo znači otuđenje, odnosno samootuđenje, šta je to samootuđeni,

a šta nesamootuđeni čovjek, i drugo, da li je čovjekova samootuđenosť, odnosno nesamootuđenosť historijski proizvod, da li samootuđenje karakterizira samo jednu fazu u historijskom razvoju čovječanstva ili je ono jedan trajni (ili izvanvremenski) strukturni moment čovjekova postojanja, jedno od onih određenja koja konstituiraju čovjeka kao čovjeka. Ako se u drugom pitanju opredijelimo za ono rješenje prema kojem je samootuđenost karakteristika jedne faze u čovjekovom razvoju, onda uz ova dva moramo postaviti i treće bitno pitanje: kako je to samootuđenje zasnovano u suštini historije, kako i zašto do njega dolazi?

U sklopu prvog pitanja, šta je zapravo samootuđenje, šta znači alijenacija i dezalijenacija, moglo bi se prije svega pitati, da li se tu radi o tome da čovjek otuđuje *nešto od sebe* ili o tome da on otuđuje *sebe od nečega*. Neki marksisti skloni su da čitav problem svedu na to da čovjek nešto otuđuje od sebe, a rješenje problema — na opisivanje konkretnih oblika tog otuđivanja. Tako se podrobno nabraja i opisuje šta sve čovjek otuđuje i kako otuđuje — otuđuje proizvode svoje materijalne djelatnosti u obliku robe i novca, otuđuje proizvode svoje duhovne djelatnosti, u obliku religije, morala itd. i tsl. Za utjehu se dodaje da treba razlikovati opredmećivanje i otuđivanje, te da će u budućem društvu prvo ostati, a drugo nestati. Možda se misli da ovako shvaćen problem postaje lakši. Ali to je samo prividno olakšanje; i u vezi s ovako shvaćenim otuđenjem može se npr. pitati, da li je ono historijska pojava i ako jest, kako i zašto do njega dolazi. S druge strane nije Marxova intencija da fenomen otuđenja shvati tako usko.

Po Marxu suština je samootuđenja u tome što čovjek istovremeno otuđuje i nešto od sebe i sebe od



nečega, naime, u tome što on otuđuje *sebe sama* od *samoga sebe*.

Da je to bit Marxove misli, možemo se uvjeriti ako analiziramo njegov poznati rukopis *Otuđeni rad*, gdje on govori o četiri određenja otuđenja.<sup>15</sup>

Marx počinje s otuđenjem rezultata čovjekova rada, otuđenjem predmeta koje čovjek proizvodi. Ostvarenje rada je njegovo opredmećenje, a ovo opredmećenje za radnika je ujedno i gubitak predmeta, otuđenje. Prema proizvodu svog rada radnik se odnosi kao prema tuđem predmetu. Od proizvoda njegovih ruku stvara se jedan poseban predmetni svijet, koji je njemu tuđ, koji nad njim vlada, koji ga podjarmljuje, kome on služi.

Ovo otuđenje rezultata čovjekove proizvodne djelatnosti, otuđenje proizvoda rada ima svoj korijen u otuđenju same radne djelatnosti, u otuđenju čovjekove proizvodnje. Čovjek otuđuje proizvode svoga rada zato što otuđuje svoju radnu djelatnost, zato što ova njegova djelatnost postaje njemu strana djelatnost, djelatnost u kojoj se on ne potvrđuje nego poriče, djelatnost koja ga ne oslobađa nego ga podjarmljuje. On je kod sebe kad je izvan te djelatnosti, a izvan sebe kada je u njoj.

Iz ovog određenja otuđenog rada Marx izvodi treće: time što čovjek otuđuje od sebe svoju djelatnost, on zapravo otuđuje od sebe svoju suštinu, odnosno otuđuje sebe od svoje suštine. Čovjek je u suštini stvaralačko praktično biće, pa kad otuđuje od sebe svoju stvaralačku aktivnost, on otuđuje od sebe svoju ljudsku suštinu. Pretvarajući svoju generičku su-

---

<sup>15</sup> Vidi K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, str. 196—208.

štinu u sredstvo za održanje svoje individualne egzistencije, čovjek se otuđuje od svoje čovječnosti, on prestaje da bude čovjek.

Kao neposredna konsekvencija otuđenja čovjeka od sama sebe proizlazi, četvrto, otuđenje čovjeka od čovjeka. Svaki odnos u kojem se čovjek nalazi prema samom sebi, ispoljava se u njegovom odnosu prema drugima. Tako se i otuđenje čovjeka od samog sebe manifestira kao otuđivanje čovjeka od čovjeka. Kao što radnik otuđuje od sebe proizvode svoga rada, svoju vlastitu djelatnost i svoju generičku suštinu, tako on od sebe otuđuje i drugog čovjeka kao svog gospodara. Sam proizvođač proizvodi vlast onoga koji ne proizvodi nad proizvodnjom.

Marx je dakle u fenomenu otuđenja razlikovao četiri »određenja«, pri čemu je prvo i četvrto (otuđenje proizvoda i otuđenje čovjeka od čovjeka) promatrao kao posljedicu i formu ispoljavanja drugog i trećeg (otuđenja proizvodnje i otuđenja čovjekove suštine), u kojima se neposredno vidi suština fenomena (otuđenje čovjeka od sama sebe). Umjesto četiri određenja Marx je mogao da navede tri ili pet; sam broj nije bitan. Bitna je misao da samootuđivanje znači otuđivanje čovjeka od sama sebe i da to otuđivanje može da poprima različite oblike. Ne samo otuđenje proizvodne djelatnosti i otuđenje čovjekove generičke suštine, nego i otuđenje rezultata proizvodnje i otuđenje čovjeka od čovjeka u suštini je otuđenje čovjeka od sama sebe, otuđenje čovjeka od svoje čovječnosti. Prema tome, samootuđeni čovjek je čovjek koji u stvari nije čovjek; dezalijenirani čovjek bio bi čovjek koji doista jest čovjek.

12. Šta to znači kad kažemo da čovjek jest čovjek ili da čovjek nije čovjek i uopće kad kažemo da nešto jest ono što jest ili da nije ono što jest?

Marxov je odgovor da je čovjek doista čovjek, ako ne postoji rascjep između njegove suštine i faktične egzistencije. Čovjek nije čovjek, naprotiv, znači: čovjek faktično nije ono što on u suštini jest.

Ali, šta to znači kad kažemo da nešto faktično nije ono što u suštini jest? Ako se čovjekova suština shvati kao nešto što je zajedničko svim ljudima, nešto što mora imati svatko tko je čovjek, onda netko kome je čovjekova suština tuđa, ne može ni faktično biti čovjek. Prema tome, ako otuđenje čovjeka od svoje suštine treba da bude moguće, ova suština ne smije se shvatiti kao nešto što je jednostavno zajedničko svim ljudima, kao opći dio njihove faktičnosti. Ona se također ne može shvatiti kao čovjekova faktična prošlost ili budućnost (ono što je on dosad bio ili će jednom biti), pa ni jednostavno kao budućnost koja je prisutna u sadašnjosti. Zašto bi prošla ili buduća faktičnost imala prednost pred sadašnjom? Ne bi bilo u skladu s Marxovom filozofskom koncepcijom ni kad bi se čovjekova suština shvatila kao neka vječna ili izvanvremenska ideja čovjeka ka kojoj bi stvarni čovjek trebalo da teži.

Šta je onda zapravo ta čovjekova suština? U duhu cjelokupne Marxove koncepcije, čovjekova suština može se shvatiti samo kao njegova historijski dana ljudska mogućnost. Pod mogućnošću ovdje se očito ne smije misliti nemoćna »puka mogućnost« koja je duboko ispod stvarnosti, nego realna mogućnost koja ovu nadilazi.

Čovjek se otuđuje od svoje suštine značilo bi dakle: čovjek se otuđuje od realizacije svojih historijski

kreiranih ljudskih mogućnosti. Čovjek nije otuđen od sebe ne bi značilo: čovjek je realizirao sve svoje mogućnosti; čovjek je, naprotiv, kod sebe ako stoji na nivou svojih mogućnosti, ako realizirajući svoje mogućnosti, stalno stvara nove, više. Time još nije dano konačno rješenje problema, ali je dan pravac u kojem bi ga trebalo tražiti.

Na putu ka »definitivnom« rješenju leže još mnogi problemi. Tako se javlja pitanje — kako i na osnovu čega znamo da čovjek *može* biti nešto što on faktično *nije* (i možda nikad neće biti). Izgleda da to možemo zaključiti ipak samo na osnovu onog što on faktično jest, da u njegovoj faktičnosti moramo otkriti neku unutrašnju strukturu, strukturne elemente ili razvojne tendencije, koji ukazuju na ono što čovjek realno može biti, što on u suštini jest. Upućivanje na suštinu mora dolaziti iz faktičnosti a posebno je pitanje na koji način to upućivanje dolazi i dokle doseže?

Pitanje je također koje su od čovjekovih realnih mogućnosti njegove *ljudske* mogućnosti. Čovjekova suština nije sve što on realno može biti, nego samo ono što čini njegovu ljudsku mogućnost. Čovjek može biti i ratni zločinac, pa ipak nećemo reći da je ratno zločinstvo čovjekova suština — svi ćemo se složiti da je to čovjekova neljudska mogućnost. Na osnovu čega mi čovjekove realne mogućnosti dijelimo na ljudske i neljudske? Pitanje se ne može riješiti jednostavnim pozivanjem na buduću faktičnost i na njemu svojevrsnu prisutnost u sadašnjosti.

13. Drugo je važno pitanje da li je alijenacija jedan bitan strukturalni moment čovjekova postojanja ili je to karakteristika samo jedne historijske faze u čovjekovu razvoju?

Martin Heidegger u svom djelu *Sein und Zeit* govori također o otuđenju. Međutim, za njega je otuđenje strukturalni moment čovjekova postojanja. Čovjek je otuđen od sebe u modusu svakodnevnog bivstvovanja, u sferi čiji je »subjekt« bezlično *se* (das Man), tamo gdje vladaju govorkanje (das Gerede), radoznalost (die Neugier) i dvosmislenost (die Zweideutigkeit). U ovoj sferi čovjek je propao u »svijet« (an die »Welt« verfallen), što među ostalim znači da je od sebe otuđen, ali ta njegova otuđenost i, općenitije, propalost po Heideggeru nije posljedica jednog historijskog događaja, jednog »pada« iz nekog čistijeg i višeg prvobitnog stanja, niti je to neko loše ontičko svojstvo, koje bi se na višem stupnju kulture moglo ukinuti.

Dakle, za Heideggera čovjekova otuđenost nije jedna historijska faza koja se u daljem razvoju može prevladati, nego je to jedan nužan strukturalni moment čovjekova postojanja. Čovjek kao čovjek nužno je i otuđen, on pored autentične egzistencije vodi i neautentičnu, i iluzorno je očekivati da će jednom u budućnosti živjeti samo autentično. U najmanju ruku na društvenom planu taj se problem ne može riješiti.

Nasuprot ovakvoj koncepciji otuđenja nalazimo onu prema kojoj se prvobitno neotuđeni čovjek u jednom historijskom razdoblju otuđio od sama sebe, ali će se jednom u budućnosti ponovo vratiti sebi. Ovu koncepciju nalazimo kod Engelsa i djelomično Marxa. Za Marxa se, naime, ne može tvrditi da je bez rezerve zastupao ideju o prvobitnom neotuđenom stanju. Štaviše, pažljiva analiza njegovih radova (»ranih«

i »kasnih«) pokazala bi da je on bio više protivnik nego pristalica te ideje.

Teorija o neotuđenom prvobitnom stanju odomaćila se u marksizmu zahvaljujući Engelsu, koji je na široko razvija u svom poznatom djelu *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*. »Divno li je to gentilno uređenje — piše Engels o Irokezima — u svoj svojoj bezazlenosti i jednostavnosti! Bez vojnika, žandara i policajaca, bez plemstva, kraljeva, namjesnika, prefekata ili sudaca, bez tamnica, bez parnica, sve ide svojim uređenim tokom. Svaku svađu i spor rješava zajednica onih kojih se tiče, gens ili pleme, ili pojedini gensovi među sobom... Odluke donose oni kojih se one tiču, i u većini slučajeva sve je već uređeno vjekovnim običajem. Siromašnih i oskudnih' ne može biti — komunističko domaćinstvo i gens znaju svoje obaveze prema starima, bolesnima i u ratu osakaćenima. Svi su jednaki i slobodni — uključujući i žene. Robova još nema, podjarmljivanja drugih plemena obično također još nema... A kakve muškarce i žene stvara takvo društvo, potvrđuje divljenje svih bijelih ljudi koji su došli u dodir s *neiskvarenim* (potcrtao G. P.) Indijancima — zbog ličnog dostojanstva, iskrenosti, jačine karaktera i hrabrosti ovih barbara.«<sup>16</sup>

Sličnu koncepciju nalazimo i kod nekih drugih marksista, na primjer, kod H. Lefebvrea, koji s oduševljenjem piše o prvobitnom čovjeku: »U svojoj stvarnosti, on je živio i realizirao sve svoje mogućnosti. Bez dubokog nesklada sa samim sobom on se

---

<sup>16</sup> K. Marx i F. Engels: *Izabrana djela*, Tom II, Kultura, Zagreb, 1950. str. 234.

mogao prepustiti — u toj divnoj uravnoteženosti seoske zajednice — svojoj spontanij vitalnosti.«<sup>17</sup>

Sam Marx mislio je da je čovjek uvijek dosada bio samootuđen, ali da on zato ne mora uvijek i ostati takav. Poput Engelsa i on smatra da čovjek može i treba da postane svoj. U tom smislu Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* govori o komunizmu kao o društvu koje znači »pozitivno ukidanje svakog otuđenja, dakle povratak čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje ljudsko, tj. društveno postojanje«.

Ovakva koncepcija komunizma kao negacije otuđenja leži i u osnovi kasnijih Marxovih radova. Premda uvijek naglašava da robovlasništvo, feudalizam i kapitalizam nisu neka nerazumna stanja, nego stanja koja su u određenoj fazi čovjekova razvoja bila nužna, on razliku između ovih stanja i komunizma nikad ne svodi jednostavno na razliku između ranije i kasnije nužnosti, pa niti samo na razliku u *stepenu* realizirane ljudskosti. Sadašnje i buduće društvo on jasno suprotstavlja kao otuđeno i neotuđeno, neljudsko i doista ljudsko.

Sve to znači da je Marx promatrao otuđenje kao historijsko, prolazno određenje čovjeka, kao pojavu koja doduše karakterizira svu dosadašnju historiju, ali zato ne mora karakterizirati i buduću.

14. Najzad, tu je i pitanje kako i zašto dolazi do alijenacije i dezalijenacije. Da li je to historijska slučajnost ili neka dublja nužnost?

---

<sup>17</sup> H. Lefebvre: *Dijalektički materijalizam i kritika svakidašnjeg života*. Naprijed, Zagreb 1959, str. 334.

U *Njemačkoj ideologiji* Marx i Engels na jednom mjestu kritiziraju Stirnera zato što su se po njegovom mišljenju ljudi dosad uvijek oslobađali samo onoliko koliko je bilo potrebno da realiziraju svoj unaprijed stvoreni pojam čovjeka. U stvari, primjećuju Marx i Engels, ljudi su se oslobađali u onoj mjeri u kojoj su im to propisivale i dopuštale postojeće proizvodne snage.

Prema ovome bi izlazilo da pitanje o uslovima čovjekove slobode nije filozofsko, nego samo ekonomsko. U skladu s ovim moglo bi se reći da je i pitanje o uslovima alijenacije ekonomsko pitanje. Međutim, ako alijenacija nije samo ekonomski fenomen, onda ni pitanje o njenim uslovima i uzrocima ne može biti samo ekonomsko.

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx direktno postavlja filozofsko pitanje o temeljima otuđenja. U fragmentu *Otuđeni rad* on piše: »Mi smo otuđenje rada pretpostavili kao činjenicu i tu činjenicu smo analizirali. Sada pitamo: kako čovjek dolazi do toga da svoj rad otuđuje. Kako je to otuđenje osnovano u suštini ljudskog razvitka?« Marx nastavlja: »Za rješenje zadatka dobili smo mnogo već time što smo pitanje o porijeklu privatnog vlasništva pretvorili u pitanje odnosa otuđenog rada prema razvitku čovječanstva. Jer, ako se govori o privatnom vlasništvu vjeruje se da je riječ o nekoj stvari izvan čovjeka. Kada se govori o radu, onda je riječ neposredno o samom čovjeku. To novo postavljanje pitanja inclusive je već njegovo rješenje.«<sup>15</sup>

Na završetku rukopisa *Otuđeni rad* Marx je postavio dva pitanja i ovo je drugo od njih. Pošto je pi-

---

<sup>15</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 207—208.



tanja postavio, Marx odgovara na prvo, ovdje necitirano. Do odgovora na drugo nije stigao. Rukopis je nedovršen. Pitanje je ostalo otvoreno. Ali rečeno je da je postavljanje pitanja inkluzivno već i njegovo rješenje. Zadatak je marksista da to inkluzivno dato rješenje razviju.

## ČOVJEK KAO EKONOMSKA ŽIVOTINJA I

### ČOVJEK KAO PRAKSA

#### I

U radu »Marxovo shvaćanje čovjeka« izložio sam svoju interpretaciju glavnih komponenta Marxove koncepcije čovjeka. Mislim da izložena interpretacija odgovara osnovnim intencijama i cjelokupnom duhu filozofiranja samog Marxa, a da ispravno interpretirano Marxovo shvaćanje čovjeka nije ni najmanje zastarjelo; ono predstavlja ne samo dosad najuspješnije objašnjenje čovjekove suštine, nego i najbolju teorijsku osnovu praktične borbe za čovjekovo oslobođenje.

Ali u spomenutom radu Marxovo shvaćanje čovjeka samo je ukratko skicirano. Mnoga bitna pitanja tek su nagoviještena ili i potpuno mimoiđena. Čak ni najvažnije teze nisu dovoljno objašnjene i obrazložene. Jedno od takvih je i pitanje na koje upućuje naslov ovog članka: Da li je čovjek biće prakse ili životinja koja pravi oruđa?

Tvrdeći da je čovjek, po Marxu, bivstvujuće koje bivstvuje na način prakse, a ne životinja koja pravi oruđa, napomenuo sam među ostalim da Marx ne odbacuje tradicionalno shvaćanje čovjeka kao razumne životinje samo zato što je tu razum stavljen na prvo mjesto, nego prije svega zato što smatra da čovjekova suština ne može biti nikakva parcijalna djelatnost ni svojstvo. Niti je čovjek mehanički zbroj

svojih »sfera« (ekonomske, političke, moralne, umjetničke itd.), niti te »sfere« stoje od vječnosti u uvijek istom međusobnom odnosu. Zato ono što čovjeka čini čovjekom nije njegova »glavna sfera« nego opći način njegova bivstvovanja, opća struktura njegovog odnošenja prema svijetu i prema samom sebi, ono što Marx naziva riječju »praksa«.

Međutim, po jednom prilično proširenom mišljenju Karl Marx je konkretno razmotrio i tačno odredio međusobni odnos među različitim »sferama« koje konstituiraju čovjeka. U materijalnoj proizvodnji sredstava za život on je otkrio trajno određujući faktor društvenog razvoja. Stanje materijalnih proizvodnih snaga, po njegovu shvaćanju, uvijek određuje postojeće odnose proizvodnje među ljudima, a odnosi proizvodnje sa svoje strane određuju, neposredno, državne i pravne oblike, a posredno — sve oblike društvene svijesti (politička i pravna shvaćanja, moral, umjetnost, filozofiju, religiju). Naravno, to ne znači da stanje proizvodnih snaga mehanički determinira političko i duhovno stanje jednog vremena. Postoji i uzajamno djelovanje među raznim oblicima političko-pravne i idejne nadgradnje kao i obratno djelovanje nadgradnje na bazu. Ali u krajnjoj liniji primat je uvijek pripadao i uvijek će pripadati »bazi«. Ekonomska proizvodnja (proizvodnja materijalnih sredstava za održanje života) uvijek je bila, jest i bit će u krajnjoj liniji određujuća sfera društvenog života. To drugim riječima znači da je čovjek u suštini *ekonomska životinja*. U materijalnoj proizvodnji možemo razlikovati proizvodne snage i odnose proizvodnje. Budući da proizvodne snage određuju odnose proizvodnje i da oruđa za rad predstavljaju glavni element proizvodnih snaga, još je preciznije ako kažemo da je

čovjek životinja koja pravi oruđa (*a toolmaking animal*).

Shvaćanje čovjeka kao ekonomske životinje, odnosno životinje koja pravi oruđa očigledno se ne slaže sa shvaćanjem čovjeka kao bića prakse. Potrebno je stoga da razmotrimo koje je od ovih shvaćanja doista marksističko i koje uspješnije rješava filozofski problem čovjeka.

## II

Na prvi pogled čini se da je »prilično prošireno« mišljenje o čovjeku kao ekonomskoj životinji autentično marksističko. Lako se uvjeriti, izgleda, da se ono doista nalazi i kod samog Marxa i kod većine najznačajnijih marksista.

U pismu P. V. Annenkovu 28. XII 1846. Marx je pisao: »Da li su ljudi slobodni u izboru ovog ili onog društvenog oblika? Nipošto. Pretpostavite određeno stanje razvitka proizvodnih snaga ljudi i dobit ćete odgovarajući oblik prometa i potrošnje. Pretpostavite određeni stupanj razvitka proizvodnje, prometa i potrošnje i dobit ćete odgovarajući oblik društvenog uređenja, određenu organizaciju porodice, staleža ili klasa, jednom riječju — odgovarajuće građansko društvo. Pretpostavite takvo građansko društvo, imat ćete odgovarajuće političko uređenje koje je samo oficijelni izraz građanskog društva.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, Kultura, Zagreb 1949—1950, Tom II, str. 414.

Ali nije potrebno da citiramo Marxova privatna pisma. Ista misao izražena je u čuvenom Marxovom Predgovoru za *Prilog kritici političke ekonomije*.

U ovom slavnom tekstu Marx nedvosmisleno tvrdi da »pravni odnosi« i »državni oblici« imaju svoj korijen u »materijalnim životnim odnosima«, odnosno u »građanskom društvu«, čiju »anatomiju« treba tražiti u »političkoj ekonomiji«. On također jasno tvrdi da »proizvodne snage« određuju »odnose proizvodnje«, odnosno »ekonomsku strukturu društva«, a da ova predstavlja »realnu osnovu« za »pravnu i političku nadgradnju« kojoj odgovaraju određeni »oblici društvene svijesti«. Kad »proizvodne snage« dođu u protivurjeđe s postojećim »odnosima proizvodnje«, nastupa »epoha socijalne revolucije« u kojoj se s promjenom »ekonomske osnove« vrši i prevrat »čitave ogromne nadgradnje«, tj. »pravnih, političkih, religioznih, umjetničkih ili filozofskih«, ukratko »ideoloških« oblika.<sup>2</sup>

Za Marxa je, čini se, neosporno da razvoj materijalnih proizvodnih snaga u krajnjoj liniji određuje sav društveni razvitak. U ovom klasičnom tekstu on je čak propustio da istakne obratno djelovanje nadgradnje na bazu.

Izloženu Marxovu koncepciju o odnosu baze i nadgradnje Engels je neobično visoko cijenio. Kao što je Darwin otkrio zakon razvitka organske prirode, tako je po Engelsovom mišljenju Marx otkrio zakon razvitka ljudske historije: činjenicu da »proizvodnja neposrednih materijalnih sredstava za život, a time i svaki stupanj ekonomskog razvitka jednog naroda ili jedne epohe, čini osnovu iz koje su se razvile državne institucije, pravne koncepcije, umjetničke i čak reli-

<sup>2</sup> *Op. cit.*, tom I, str. 318—319.

gionzne predodžbe dotičnih ljudi, i da se one stoga moraju objašnjavati iz te osnove, a ne, kao što se to do sada događalo, obrnuto.»<sup>3</sup>

Ali Engels nije samo visoko cijenio Marxovo shvaćanje historije. On ga je uporno objašnjavao, branio i širio. Boreći se protiv izopačavanja i pojednostavnjivanja Marxovog materijalističkog shvaćanja historije, Engels je naročito oštro kritizirao one koji su ga htjeli izvrnuti u tezu da je u historiji ekonomski moment jedino određujući. Tako u svom pismu J. Blochu od 21—22. IX 1890. Engels vrlo odlučno odbacuje shvaćanje po kojem je ekonomski moment jedino odlučujući u historiji. Ali čak i u ovom tekstu, u kojem je težište na kritici jednostranog ekonomskog shvaćanja historije i u isticanju »uzajamnog djelovanja« svih momenata društvene cjeline, Engels naglašava da je produkcija i reprodukcija stvarnog života u posljednjoj instanciji određujući moment u historiji i da u uzajamnom djelovanju tih momenata »na kraju krajeva ekonomsko kretanje kao nužnost probija sebi put kroz beskrajno mnoštvo slučajnosti«.<sup>4</sup>

U ovim osnovnim shvaćanjima s Marxom i Engelson slažu se izgleda i svi njihovi najznačajniji učenici.

Antonio Labriola, odličan tumač Marxovog shvaćanja historije, oštro kritizira pokušaje da se ovo shvati kao učenje o sveodlučujućoj ulozi ekonomskog faktora, pa ipak ga ponekad i sam naziva »ekonomskim materijalizmom«. Objašnjenje ove na izgled neobične činjenice treba tražiti u tome što on kao i Engels smatra da »ekonomski moment« nije jedini odlučujući,

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, tom II, str. 156.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, tom II, str. 455.

ali da on u krajnjoj liniji ipak određuje sav ostali društveni razvoj.

U svom poznatom radu *O historijskom materijalizmu* Labriola sjajno ističe složen, suptilan i krivudav karakter procesa prelaženja od baze do »svega ostalog«, ali ni on ni najmanje ne sumnja da je ekonomska struktura »osnovna podloga« i da ona ipak u krajnjoj liniji »određuje sve ostalo«.<sup>5</sup>

Georgij Plehanov često odlučno kritizira i naziv »ekonomski materijalizam« i teoriju po kojoj je ekonomski faktor u krajnjoj liniji odlučujući u historiji. Ali to mu ne smeta da u više mahova naziva čovjeka »životinjom koja pravi oruđa«. Ova prividna protivurječnost objašnjava se time što on pod »ekonomskim faktorom« misli samo »ekonomski poredak« ili »ekonomske odnose«, a ne i materijalne proizvodne snage čiji razvitak po njegovom mišljenju u krajnjoj liniji određuje razvoj društveno-ekonomskih odnosa. Mišljenje da je pogrešno govoriti o određujućem značenju ekonomskog faktora njemu zato nije smetalo da Marxovo i Engelsovo gledanje na odnos »baze« prema »nadgradnji« prikaže »formulom« prema kojoj se razlikuju:

- »1) stanje proizvodnih snaga;
- 2) njime uslovljeni ekonomski odnosi;
- 3) socijalno-političko uređenje, izraslo na datoj ekonomskoj 'osnovi';
- 4) psihika društvenog čovjeka, koju određuje dijelom neposredno ekonomika, a dijelom čitavo na toj ekonomici izraslo socijalno-političko uređenje;

---

<sup>5</sup> A. Labriola: *O istorijskom materijalizmu*. Kultura, Beograd, 1958., str. 53.

5) razne *ideologije*, koje odražavaju u sebi svojstva te psihike.«<sup>6</sup>

S tezom da je čitav razvitak ljudskog društva uslovljen razvitkom materijalnih proizvodnih snaga bio je suglasan i Lenjin: »Od razvitka proizvodnih snaga zavise odnosi u koje stupaju ljudi jedan prema drugome u proizvodnji predmeta koji su neophodno potrebni za zadovoljavanje ljudskih potreba. A u tim je odnosima objašnjenje svih pojava društvenog života, ljudskih težnji, ideja i zakona.«<sup>7</sup>

S Marxom, Engelsom i Lenjinom slaže se izgleda i Staljin. On smatra da izvor formiranja »duhovnog života društva« i »političkih ustanova« treba tražiti u »uslovima materijalnog života društva«, a da »glavnu snagu« u sistemu uslova materijalnog života predstavlja »način pribavljanja sredstava za život, potrebnih za opstanak ljudi, način proizvodnje materijalnih dobara«. Način proizvodnje čine proizvodne snage i odnosi proizvodnje, a jedna je od bitnih osobina proizvodnje u tome što »njene promjene i razvitak počinju uvijek s promjenama i razvitkom proizvodnih snaga, prije svega — s promjenama i razvitkom oruđa za proizvodnju«<sup>8</sup>.

Na osnovu svega toga možemo, izgleda, zaključiti:

1) Karl Marx smatra da ima više raznih sfera (područja, oblika, vrsta) čovjekove djelatnosti, i da te sfere stoje u vrlo zamršenom ali uprkos svestranom međusobnom djelovanju uglavnom konstantnom odnosu: »ekonomska sfera« određuje neposredno »po-

---

<sup>6</sup> G. V. Plehanov: *Osnovna pitanja marksizma*. Kultura, 1954., str. 69—80.

<sup>7</sup> V. I. Lenin: *Marks, Engeljs. marksizam*, VI izd., Ogiz, 1946, str. 55.

<sup>8</sup> *Historija SKP (b)*, Kultura 1948, str. 137, 143, 145, 146, 147.



litičku« i »pravnu«, a posredno sve sfere »društvene svijesti«.

2) Marxovo shvaćanje historije nije »ekonomsko« ako se pod tim misli shvaćanje da je ekonomski faktor jedini određujući u historiji, ali ono jest »ekonomsko« ako se tom riječju označi i shvaćanje koje priznaje u krajnjoj liniji odlučujuću ulogu ekonomskog faktora. Po ovom shvaćanju čovjek nije *samo* »ekonomska životinja« (ili »životinja koja pravi oruđa«), ali on je to prije i iznad svega.

3) S ovim Marxovim tezama slažu se i njegovi najznačajniji istomišljenici i sljedbenici.

Ovi zaključci izgledaju neoborivi. Ali izgled ponekad vara. Napose su citati često varavi. Velika harmonija »klasika« i »kristalno jasni« citati ne smiju nas spriječiti da o tim zaključcima dobro promislimo.

### III

Upitajmo se, dakle, kako stoji stvar s onom slavnom »formulom« historijskog materijalizma, s formulom koju je Marx tako pregnantno izrazio, Engels tako sjajno objasnio, Labriola tako lijepo stilizirao, Plehanov tako pregledno shematizirao, Lenjin tako vatreno propagirao, Staljin definitivno kanonizirao.

Da li je tu formulu Marx mislio i da li ju je *mogao* misliti kao formulu koja vrijedi ne za svu apstraktno moguću, nego bar za svu do danas poznatu i danas predvidljivu historiju? Ili je on smatrao da njegova »formula« vrijedi samo za jednu vremenski ograničenu, prolaznu fazu u historijskom razvoju čovječanstva?

Pitanje se u prvi mah može učiniti potpuno neu-  
mjesno. Ni u jednom od naprijed citiranih tekstova  
Marxa i njegovih istomišljenika na izgled nema nika-  
kvog vremenskog ograničenja, a u slavnom Marxovom  
tekstu čak se direktno kaže: »*Opći rezultat* do kojeg  
sam došao... može se ukratko ovako formulirati.«  
Citirano shvaćanje o odnosu između »proizvodnih sna-  
ga«, »ekonomske strukture«, »pravne i političke nad-  
gradnje« i »oblika društvene svijesti« predlaže se, da-  
kle, po svemu sudeći, kao shvaćanje koje vrijedi za  
svu poznatu prošlost i za svu predvidljivu buduć-  
nost.

Ali — pretpostavka da su se navedene »sfere« (ili  
»područja«, »elementi«, »faktori«, »oblici« — nazovimo  
ih kako god hoćemo) društvenog života uvijek nala-  
zili i uvijek će se nalaziti u istom odnosu sa svoje  
strane pretpostavlja da su te »sfere« uvijek postojale  
i uvijek će postojati, da su to trajni konstitutivni mo-  
menti (elementi, strane) čovjekovog društvenog biv-  
stvovanja.

Da li su Marx i marksisti vjerovali u vječnost svih  
spomenutih »sfera« društvenog života? Nisu li oni  
bar neke od tih »sfera« ili »oblika« smatrali historij-  
ski prolaznim? Nije li Engels npr. izrazio opće uvje-  
renje marksista kad je pisao da država »ne postoji  
odvjkada«, da je bilo društava »koja nisu imala ni  
pojma o državi i državnoj vlasti« i da će s nestankom  
klasa ponovo »neminovno nestati i država«.<sup>9</sup>

Ako država nije trajan nego samo historijski pro-  
lazan oblik ljudskog života, onda se ono što nam  
Marx, Engels i drugi marksisti kažu o odnosu između  
ekonomskih odnosa i državnih oblika i institucija  
(npr. da »materijalni životni oblici« određuju »dr-

---

<sup>9</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela*, tom II, str. 299.

stvaraju materijalne uvjete za rješenje toga antagonizma. Zato se sa tom društvenom formacijom završava *prehistorija ljudskog društva*.<sup>19</sup>

Ovaj završetak pasusa prilično jasno pokazuje da odnos između baze i nadgradnje koji je ocrtan u slavnim predgovoru za *Kritiku političke ekonomije* važi samo za prehistoriju ljudskog društva, ili, još tačnije, za onaj njen dio koji je Marx proučio, dakle za azijski, antički, feudalni i moderni buržoaski način proizvodnje. O početku te prehistorije (o prvobitnom još neklasnom društvu) i o pravoj ljudskoj historiji (o budućem besklasnom društvu) u citiranom čuvenom odlomku nema ni riječi.

Logično je pretpostaviti da Marx ove dvije prešućene epohe razlikuje po nečem bitnom od epohe klasne historije. Jer da je vjerovao u vječno postojanje klasnog društva i u nemogućnost njegove zamjene bitno drukčijim, Marx ne bi bio revolucionar ni teoretičar proletarijata nego apologet klasnog društva.

#### IV

Većina onih koji misle da se u spomenutim tekstovima sadrži jedno opće shvaćanje historije vjerovatno se nisu nikad ni zamislili nad pitanjem da li jedna opća historijska koncepcija može da se izrazi pomoću kategorije jednog posebnog (klasnog) društva. Netko tko bi se nad ovim pitanjem zamislio, a tko ipak ne bi želio napustiti mišljenje da je u navedenim tekstovima izražena jedna opća koncepcija

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 319—320. Potertao G. P.

čovjeka i društva, mogao bi iskonstruirati teoriju da u ovim tekstovima treba razlikovati dva »elementa«: »opći« i »posebni«.

Kad Marx piše da »državni oblici« imaju svoj korijen u »materijalnim životnim odnosima« ili kad Engels kaže da »politički oblici klasne borbe« vrše svoj uticaj na čitav tok historijskih borbi, onda oni očigledno ne govore o svakom, nego o *klasnom* društvu. Ali (po teoriji dvaju elemenata) to su samo konkretni primjeri, ilustracije pomoću kojih oni objašnjavaju svoje opće teze o svakom ljudskom društvu, teze koje su djelomično prešutno pretpostavljene, a djelomično i direktno izražene u citiranim tekstovima.

Marx kaže da se »ni pravni odnosi ni državni oblici ne mogu razumjeti ni iz sebe samih ni iz takozvanog općeg razvitka ljudskog duha, nego da im je korijen naprotiv u materijalnim životnim odnosima«, ali on (mogao bi netko reći) također misli (prešutno pretpostavlja, indirektno sugerira) da *svi društveni oblici* imaju svoj korijen u materijalnim životnim odnosima. Marx, moglo bi se dalje reći, u citiranom tekstu nije samo indirektno sugerirao svoje opće teze nego ih je i direktno formulirao. Kad on, npr. kaže da »u društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga« — tu je očigledno riječ o svakom društvu. Kategorije kojima on ovdje operira, nisu neke posebne kategorije klasnog društva, nego samo opće kategorije svakog društva (»društvena proizvodnja«, »proizvodne snage«, »odnosi proizvodnje« i tsl.).

Međutim, pokušaj da se u navedenim Marxovim i Engelsovim tekstovima razlikuju dva elementa, opći i

posebni, nailazi na teškoće. Prije svega, sami pisci ni jednom riječju ne upozoravaju da u ovim njihovim tekstovima treba razlikovati opći i posebni dio. S druge strane ovakvom dijeljenju suprotstavljaju se sami tekstovi. Kad Marx, npr. kaže da cjelokupnost odnosa proizvodnje »sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti«, to je pretežno opća teza, ali spominjanje »pravne i političke nadgradnje« očito unosi u nju i poseban element. To bi značilo da u citiranom tekstu pored »općih« i »posebnih« teza ima i nekih kombiniranih »posebno-općih«. Pored toga za neke od teza čak ni najbrižljivijom analizom ne bismo mogli utvrditi da li su mišljene kao opće, posebne ili »kombinirane«. Kad Marx npr. kaže da »na izvjesnom stupnju svoga razvitka dolaze materijalne proizvodne snage društva u protivurjeđe sa postojećim odnosima proizvodnje« i da se »iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti odnosi pretvaraju u njihove okove« — to bi se u prvi mah moglo učiniti kao potpuno opća teza. Ali kako on odmah dodaje da »tada nastupa epoha socijalne revolucije« i kako se može pretpostaviti da su socijalne revolucije po Marxu karakteristične samo za klasno društvo, to bi mogao biti znak da i protivurječnost između proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje nastaje samo u klasnom društvu. Ali moguće je i takvo tumačenje po kojem ova protivurječnost nastaje u svakom društvu, ali se putem socijalnih revolucija rješava samo u klasnom.

Da li je Marx doista bio pisac koji ne umije da učini svoju misao ni približno jasnom ili naprotiv treba napustiti pokušaje da se njegov jedinstveni tekst razbija na »opći« i »posebni« dio? Nije li opravdanije ostati pri zaključku do kojeg smo već došli, pri zak-

ljučku da u spomenutom tekstu nije riječ o društvu i historiji uopće, nego o klasnom društvu i o njegovoj historiji?

Ovaj zaključak naravno ne isključuje nego pretpostavlja mogućnost da se Marxova koncepcija klasnog društva i klasnog čovjeka nalazi u punom skladu s jednom općom koncepcijom društvenog čovjeka, s koncepcijom koja se već u ovom tekstu nazire, ali je potpunije izražena u drugim Marxovim radovima. Ali to nipošto ne znači da se Marxova opća koncepcija društva može dobiti iz ove posebne mehaničkim izostavljanjem i precrtavanjem posebnih kategorija kojima ova operira ili jednostavnom zamjenom tih posebnih kategorija općima. Ako Marx npr. kaže da u klasnom društvu odnosi proizvodnje određuju oblike države, to može ali ne mora biti specifikacija opće teze da u svakom društvu odnosi proizvodnje određuju sve društvene oblike. Prva teza nužno proistječe iz druge, ali je nužno ne pretpostavlja. Prva je teza doista Marxova, druga se samo doista često pripisuje Marxu.

Prema tome, ako čak i bez ikakve rezerve prihvatimo naprijed izloženu koncepciju o odlučujućem značenju ekonomskog faktora kao koncepciju koja vrijedi za klasno društvo, onda time još nismo riješili pitanje o ljudskom društvu i o društvenom čovjeku uopće. Rješenju ovog pitanja približit ćemo se ako se upitamo kako stoji stvar s prvobitnim još neklasnim i s budućim besklasnim društvom.

Ako je i neklasno i klasno i besklasno društvo — ljudsko društvo, mora biti nešto što im je na neki način zajedničko. Ali ako razlikujemo i suprotstavljamo (još) neklasno, klasno i buduće besklasno društvo, očito mora postojati i neka bitna razlika među njima. Pitanje je — šta je to zajedničko i u čemu je bitna razlika.

Ako pretpostavimo da je čovjek biće koje je historijski poniklo i izdvojilo se iz životinjskog carstva, a da je prvobitno još neklasno društvo prvi oblik društva u kojem se pojavljuje čovjek kao biće bitno različito od životinje, logično je pretpostaviti da je to društvo po svojim karakteristikama bilo relativno »najbliže« životinjskom carstvu, da su biološke zakonitosti koje vladaju u životinjskom svijetu u ovom društvu dolazile do izražaja mnogo snažnije i autentičnije nego u bilo kom kasnijem društvu.

Friedrich Engels, koji se u svoje vrijeme dosta bavio proučavanjem toga pitanja, došao je do zaključaka koji se slažu s takvom pretpostavkom. U predgovoru svom *Porijeklu porodice, privatnog vlasništva i države* on među ostalim piše: »Po materijalističkom shvaćanju, odlučujući faktor u historiji je, u krajnjoj liniji, produkcija i reprodukcija neposrednog života. A ona sama je, opet, dvojakog karaktera. S jedne strane, proizvodnja sredstava za život, predmeta ishrane, odijevanja, stana i za to potrebnog oruđa; s druge strane, proizvodnja samih ljudi, produženje vrste. Društvene ustanove, pod kojima žive ljudi jedne određene epohe i jedne određene zemlje, uvjetovane su

objema vrstama proizvodnje: razvojnim stupnjem, s jedne strane — rada, a s druge — porodice.«<sup>11</sup>

Citirane Engelsove riječi u SSSR-u su svojevremeno oštro kritizirali. Tako redaktori ruskog izdanja izabranih djela Marxa i Engelsa primjećuju: »Engels ovdje griješi (ruski: »dopuskaet netočnostj« — G. P.) kad stavlja naporedo produženje vrste i proizvodnju sredstava za život kao uzroke koji određuju razvitak društva i društvenih poredaka. U samom pak djelu *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države* Engels pokazuje na analizi konkretnog materijala da je način materijalne proizvodnje glavni faktor koji uslovljava razvitak društva i društvenih poredaka.«<sup>12</sup>

Prema ovoj kritici proizlazi da Engels u citiranom predgovoru zastupa teoriju po kojoj u historiji postoje dva jednako važna određujuća faktora: produženje vrste (biološki faktor) i proizvodnja sredstava za život (ekonomski faktor), i to kao teoriju koja važi za čitavu historiju. Njegovu krivicu umanjuje to što čitavo njegovo djelo kao cjelina konkretno potvrđuje ispravnu teoriju o ekonomici kao jedinom odlučujućem faktoru.

Nije se teško uvjeriti da Engels ni na citiranom mjestu ne zastupa teoriju »dvaju faktora« onakvu kakvu mu pripisuju, a da ona koncepcija koju on tu stvarno zastupa ne protivrječi njegovim vlastitim analizama, koje je u djelu izvršio, nego naprotiv predstavlja adekvatan rezime rezultata čitavog istraživanja. Na naprijed citirani tekst Engels, naime, nadovezuje: »Što je manje razvijen rad, što je manja koli-

---

<sup>11</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, tom II, Kultura, 1950, str. 159—160.

<sup>12</sup> K. Marx, F. Engels: *Izbrannye proizvedenia v dvuh tomah*. Tom II. Moskva, 1948, str. 161.



čina njegovih proizvoda, pa dakle i bogatstvo društva, *tim više krvne veze determiniraju društveno uređenje*. Međutim, u tom društvenom sklopu osnovanom na krvnim vezama razvija se sve više produktivnost rada, sa njom se razvijaju privatno vlasništvo i razmjena, razlike u bogatstvu, mogućnost iskorišćavanja tuđe radne snage, a time i podloga klasnih suprotnosti: novi socijalni elementi se u toku generacija naprežu da prilagode staro društveno uređenje novim prilikama, dok, najzad, njihova nespojivost ne dovede do potpunog prevrata. Staro društvo, osnovano na krvnim vezama, lomi se u sukobu s novorazvijenim društvenim klasama; a na njegovo mjesto *dolazi novo društvo*, čija je vlast usredotočena u državi, čije niže jedinice nisu više rodovske, nego teritorijalne zajednice, *društvo, u kome je porodično uređenje potpuno podređeno uređenju vlasništva*; i u kome se sad slobodno razvijaju one klasne suprotnosti i klasne borbe koje čine sadržaj cjelokupne dosadašnje *pisane historije*.<sup>13</sup>

Engels, dakle, ne tvrdi da su »biološki« (produženje vrste) i »ekonomski« faktor (proizvodnja sredstava za život) uvijek bili i da će uvijek biti jednako značajni. U prvobitnom besklasnom društvu u prvo je vrijeme dominantan biološki faktor. Međutim, u njemu već od početka postoji i vrši određeni utjecaj materijalna proizvodnja sredstava za život — »ekonomski faktor«. S razvojem proizvodnih snaga ovaj drugi faktor postaje sve značajniji, a s prelazom u klasno društvo — dominantan.

---

<sup>13</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*, tom II, Kultura, 1950, str. 160. — Riječ »pisane« potcrtao F. Engels. Ostalo potcrtao G. P.

Prema tome, ono što piše Engels u predgovoru *Porijeklu porodice* potpuno se slaže s tim što on i ostali marksisti kažu u tekstovima koje smo citirali u prvom dijelu ovog članka. Jer tamo se tvrdilo da je u klasnom društvu dominantan ekonomski faktor, a ovdje se tvrdi da je taj ekonomski faktor u prvobitnom još neklasnom društvu u početku potpuno podređen »biološkom«, ali da se odnos između »biološkog« i »ekonomskog« faktora stalno mijenja, jer s vremenom ekonomski faktor postaje sve važniji. U klasnom društvu ekonomski faktor postaje dominantan, u njemu je »porodično uređenje potpuno podređeno uređenju vlasništva«.

Svatko tko se potruđi da pažljivo pročita *Porijeklo porodice* lako će se uvjeriti da čitav tekst djela uvjerljivo potvrđuje koncepciju koju je Engels sažeto formulirao u predgovoru.

## VI

Mogao bi netko koncedirati da u prvobitnom neklasnom društvu ekonomski faktor nije bio jedini odlučujući, a ipak braniti tezu da je u ljudskoj historiji ekonomski faktor uvijek bio i da će uvijek ostati odlučujući.

Moglo bi se, naime, reći da takozvano prvobitno neklasno društvo i nije bilo *ljudsko društvo* u strogom smislu te riječi, nego samo prelazni oblik između životinjskog čopora i ljudskog društva. Nije li i sam Engels to prvobitno »društvo« podijelio na epohe »divljaštva« i »barbarstva« rezervirajući naziv »civilizacije« samo za klasno društvo? Ako su »divljaci«

i »barbari« samo prelazni stupanj od životinje ka čovjeku, prirodno je da se u njihovom »društvu« isprepleće djelovanje bioloških i ekonomskih faktora. Ali čovjek kao čovjek je ekonomska životinja i o ljudskom društvu možemo govoriti tek onda kad je ekonomski faktor postao odlučujući. U trenutku kad je taj faktor postao odlučujući i kad se uspostavio gore opisani odnos među faktorima, konačno se konstituirao čovjek, i dok god čovjek bude postojao, ti će faktori i njihov odnos ostati isti.

U vezi s takvom koncepcijom javlja se prije svega pitanje: Da li je takozvani »divljak«, odnosno »barbarin«, samo negdje na sredini između čovjeka i životinje ili je on ipak »divlji«, odnosno »barbarski« čovjek? Nije li razlika koja dijeli »divljaka« i »barbarina« od »civiliziranog« čovjeka klasnog društva, ipak manja od one koja dijeli i najdivlijeg divljaka od najsavršenijeg majmuna? S druge strane, nužno se nameće i pitanje: Da li je čovjek biće osuđeno na stagnaciju, da li on jednom se konstituiravši mora ostati uvijek isti?

Za odgovor na drugo pitanje obratit ćemo se najprije Plehanovu. Jer, uz koncepciju o trajno odlučujućoj ulozi proizvodnih snaga, kod njega nailazimo i drugu po kojoj čovjeka kao čovjeka ni društvo kao društvo ne karakterizira neki konstantan odnos faktora, nego se taj odnos historijski mijenja. U svom radu »O 'ekonomskom faktoru'« Plehanov piše: »Mi znamo da su po učenju suvremenih materijalista ekonomski odnosi svakog datog društva uslovljeni ne svojstvima ljudske prirode, nego stanjem društvenih proizvodnih snaga. Zajedno s porastom ovih mijenjaju se i društveno-ekonomski odnosi. S promjenom tih odnosa mijenja se i priroda društvenog čovjeka. A s promjenom te prirode mijenja se i uzajamni odnos

raznih faktora društvenog života. To je izvanredno važna »tačka«; može se reći da je onaj tko ju je shvatio — sve shvatio.«<sup>14</sup>

Plehanov, dakle, smatra da se priroda društvenog čovjeka i uzajamni odnos raznih faktora društvenog života historijski mijenjaju, a da je onaj koji je to shvatio, shvatio svē. Kako se to mijenjanje odnosa raznih faktora vrši?

Odgovarajući na ovo pitanje Plehanov predlaže da najprije učinimo dvije pretpostavke: prvo — da postoje samo dva faktora: materijalni ili ekonomski, koji zadovoljava potrebe »tijela« i duhovni, koji zadovoljava potrebe »duha«;<sup>15</sup> i drugo — da razvoj proizvodnih snaga ne vodi k podjeli društva na klase. Uz ove pretpostavke možemo tvrditi: »Proizvodne snage, kojima raspolaže prvobitni čovjek, krajnje su slabe; zato najveći dio njegovog vremena odlazi na brigu o jednostavnom održanju svoga fizičkog života. Njime, prema tome, potpuno vlada »ekonomski faktor«. Ali što više rastu njegove proizvodne snage, njemu nakon zadovoljavanja potreba »tijela« ostaje sve više i više slobodnog vremena koje može da iskoristi u interesu »duha«: on upotrebljava to vrijeme na bavljenje naukom, umjetnošću itd. Na taj način, može se reći, da u skladu s razvitkom proizvodnih snaga duhovni faktor sve više i više jača, i da prema tome sama historija uzima na sebe posao pobijanja 'ekonomskog materijalizma'.«<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> G. V. Plehanov: *Izbrannye filosofskie proizvedenija*. Tom II, Moskva, 1956, str. 286.

<sup>15</sup> Uz riječ »duha« Plehanov podsjeća da se on ovdje služi terminologijom Karejeva, s kojim polemizira.

<sup>16</sup> G. V. Plehanov: *Izbrannye filosofskie proizvedenija*. Tom II, Moskva, 1956, str. 286.

Kako, međutim, razvitak proizvodnih snaga vodi rascjepu društva na antagonističke klase, stvar se razvija drukčije. Eksploatiranim siromasima ostaje vrlo malo vremena za zadovoljavanje duhovnih potreba; ekonomski faktor kod njih »nužno zauzima sav njihov horizont«. Bogatima ostaje više vremena, pa to kod njih nije slučaj. Prema tome možemo reći da »pri podjeli društva na klase ekonomski faktor igra nejednaku ulogu u životu ljudi koji pripadaju različitim klasama, i da tu nejednakost njihove uloge određuje ekonomska struktura društva.«<sup>17</sup>

Plehanov dalje objašnjava da ekonomski faktor i ekonomska struktura nije isto, i da je ekonomska struktura određena razvojem proizvodnih snaga, ali da ona sa svoje strane određuje svu nadgradnju koja se nad njom uzdiže. To drugim riječima znači da u klasnom društvu »proizvodne snage« i »ekonomska struktura« ostaju odlučujući faktori historije. Ali način na koji oni određuju ostale faktore nije u toku čitave historije klasnog društva uvijek isti: »Ponekad 'ekonomika' utječe na postupke ljudi preko 'politike', ponekad preko filozofije, ponekad preko umjetnosti ili neke druge ideologije i samo povremeno, *na kasnijim stupnjevima društvenog razvitka*, ekonomika se pojavljuje u svom pravom 'ekonomskom' obliku. Najčešće ona utječe na ljude preko svih tih faktora zajedno, pri čemu njihov uzajamni odnos, kao i snaga svakog od njih napose, zavisi od toga kakvi su upravo društveni odnosi izrasli na datoj ekonomskoj bazi, što se, sa svoje strane, određuje karakterom te baze. — Na raznim stadijima ekonomskog razvitka društva svaka dana ideologija u nejednakom stupnju osjeća na sebi utjecaj drugih ideologija. U početku

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, str. 288.

pravo se potčinjava religiji, zatim — kao, na primjer, u 18. vijeku — ono potpada pod utjecaj filozofije. Da bi se uklonio utjecaj religije na pravo, filozofija je morala izdržati veliku borbu. Ta borba izgleda kao borba apstraktnih pojmova, i nama se čini da svaki pojedini 'faktor' stječe ili gubi svoje značenje zahvaljujući svojoj vlastitoj snazi i imanentnim zakonima razvitka te snage, dok u samoj stvari njenu sudbinu potpuno određuje tok razvitka društvenih odnosa.«<sup>18</sup>

Prema ovome izlazi da se relativno značenje faktora mijenja, ali da jedno ostaje nepromijenjeno: proizvodne snage uslovljavaju ekonomiku, a ova sa svoje strane leži u osnovi svih drugih faktora. A tih drugih faktora ima vrlo mnogo: »Gore smo pretpostavili da postoje samo dva faktora. Sada moramo priznati da ih ima vrlo mnogo. Prvo, svaka posebna naučna 'disciplina' ima posla s posebnim 'faktorom'. Drugo, i u pojedinim disciplinama može se nabrojati po nekoliko faktora. Da li je literatura faktor? Jest. A dramska poezija? Također faktor. A tragedija? Ne vidim, na osnovu čega bismo mogli da je ne priznamo faktorom. A građanska drama? I ona je faktor. Jednom riječju, faktora ima bezbroj.«<sup>19</sup>

Plehanov dakle smatra da ima bezbroj faktora društvenog razvitka i da se odnos među tim faktorima stalno mijenja, ali da je ekonomski faktor u širem smislu u toku čitave klasne historije odlučujući. Moglo bi se pomoću odgovarajućih citata pokazati da se s ovim mišljenjem Plehanova slažu i Marx i Engels. Ali ova se teza vjerovatno i neće mnogo osporavati, pa je bolje da prijeđemo na pitanje koje može biti više sporno: Da li ovakav promjenljivi odnos među

---

<sup>18</sup> *Op. cit.*, str. 292.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 293.

faktorima, ograničen dominacijom ekonomskog faktora, treba da se održi i u budućem besklasnom društvu?

## VII

Marxova teorija alijenacije često se shvaćala kao propovijedanje povratka na nešto što je čovjek već bio. Nema ničeg pogrešnijeg od takve pretpostavke: »Socijalna revolucija 19. vijeka — pisao je Marx — ne može da crpe svoju poeziju iz prošlosti nego samo iz budućnosti.«<sup>20</sup>

U čemu je ta poezija budućnosti? U svom članku »Nešto o historiji« Plehanov oštro kritizira »ekonomski materijalizam« francuskog historičara P. Lacombea, te nasuprot Lacombeu tvrdi da dominacija »ekonomskog« faktora nije bitna karakteristika svakog ljudskog društva. Premda su ljudi dosad bili »robovi svoje vlastite društvene ekonomije«, njima nije suđeno da to zauvijek i ostanu. Moguć je »trijumf ljudskog razuma nad slijepim silama ekonomske nužnosti.«<sup>21</sup>

Nije li u tome ona poezija koju iz budućnosti crpe socijalna revolucija 19. i 20. vijeka? U svakom slučaju ta poezija nije u teoriji »ekonomskog materijalizma«. Lacombeovo mišljenje da ekonomski faktor mora uvijek biti odlučujući Plehanov objašnjava time što ovaj vjeruje da je kapitalističko društvo nužan ob-

---

<sup>20</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela*, Tom I, str. 213. Potcrtao G. P.

<sup>21</sup> G. V. Plehanov: *Izbrannye filosojskie proizvedenija*. Tom II, Moskva 1956, str. 233.

lik bivstvovanja civiliziranog čovjeka, time što on prirodno čovjeka kapitalističkog društva smatra općom ljudskom prirodom. Lacombeov »ekonomski materijalizam«, njegova vjera u trajno odlučujući značaj ekonomskog faktora po Plehanovu predstavlja »paskvil protiv ljudskog roda«.

Misao da ljudski razum može pobijediti slijepu snagu ekonomske nužnosti Plehanov izražava i u mnogim drugim radovima. Pri tome on ističe da ta misao nije samo njegova, nego da je u prvom redu Marxova i Engelseva: »Marx i Engels imali su ideal, i to vrlo određen *ideal*: potčinjavanje *nužnosti* — *slobodi*, slijepih *ekonomskih snaga* — *snazi ljudskog razuma*.«<sup>22</sup>

Da Plehanov ovdje ispravno interpretira Marxa i Engelsa, možemo se uvjeriti na osnovu njihovih vlastitih tekstova. Na pitanje da li će proizvodne snage uvijek biti određujući faktor historije, Engels odgovara vrlo jasno kad kaže: »Dokle god se budemo tvrdoglavo odupirali da razumijemo njihovu prirodu i njihov karakter — a tome razumijevanju se protiv kapitalistički način proizvodnje i njegovi branioци — dotle će te snage djelovati usprkos nama, protiv nas, dotle će one vladati nama, kao što smo to opširno prikazali. A čim je jednom shvaćena njihova priroda, one se u rukama udruženih proizvođača mogu pretvoriti od demonskih gospodara u pokorne sluge.«<sup>23</sup>

Engels dakle misli da u njemu suvremenom (kapitalističkom) društvu proizvodne snage demonski gospodare nad proizvođačima, ali da to stanje nije ne-

<sup>22</sup> G. V. Plehanov: *Prilog pitanju o razvitku monističkog pogleda na historiju*, Kultura, Zagreb, 1948, str. 242. Up. str. 227.

<sup>23</sup> K. Marx, F. Engels: *Izabrana djela u dva toma*. Tom II. Kultura, Zagreb 1950, str. 138, potcrtao G. P.



promjenljivo. Iz »demonjskih gospodara« one se mogu pretvoriti u »pokorne sluge«. Šire razvijajući istu misao, Engels piše: »Preuzimanjem sredstava za proizvodnju u vlasništvo društva odstranjuje se robna proizvodnja, a time i vladavina proizvođača nad proizvođačima. Anarhija u društvenoj proizvodnji zamjenjuje se planskom, svjesnom organizacijom. Borba za individualni opstanak prestaje. Tek time se čovjek konačno izdvaja, u izvjesnom smislu, iz životinjskog carstva, prelazi iz životinjskih uvjeta opstanka u istinske ljudske uvjete. *Životni uvjeti* kojima su ljudi okruženi i koji su dosad vladali nad ljudima, *dolaze sad pod vladavinu i kontrolu ljudi*, koji sad prvi put postaju svjesni, stvarni gospodari prirode, jer postaju gospodari svog područjelnog života. Zakone svog vlastitog društvenog djelovanja, koji su im se dotle suprotstavljali kao tuđi prirodni zakoni, i koji su njima vladali, ljudi sada primjenjuju s potpunim poznavanjem stvari, i oni, prema tome, gospodare tim zakonima. *Vlastito društveno biće ljudi*, koje im se dotle suprotstavljalo kao nešto što im je nametnula priroda i historija, *postaje sada njihovo slobodno djelo*. Objektivne, tuđe sile, koje su dotle vladale historijom, stupaju pod kontrolu samih ljudi. Tek od tog momenta *će ljudi sami i potpuno svjesno stvarati svoju historiju*, tek tada *će društveni uzroci* koje oni budu stavljali u pokret pretežno i u sve većoj mjeri imati one posljedice koje oni žele. To je *skok čovječanstva iz carstva nužnosti u carstvo slobode*.«<sup>24</sup>

Engels dakle smatra da je moguć skok iz carstva nužnosti u carstvo slobode, a sadržaj toga skoka vidi u tome što treba da se promijeni odnos između ljudi i njihovih životnih uvjeta, odnosno njihovog društve-

<sup>24</sup> *Op. cit.*, str. 141—142. Potcrtao G. P.

nog bića. Kad se ostvari skok u carstvo slobode, ljudi više neće biti determinirani svojim materijalnim životnim uvjetima, nego će ovi doći pod vladavinu i pod kontrolu ljudi.

Ako društveno biće ljudi postane »njihovo slobodno djelo«, ako oni počnu »sami i potpuno svjesno stvarati svoju historiju«, da li ćemo i tada moći tvrditi da ljudi stupaju u »određene nužne odnose nezavisno od njihove volje, odnose proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga«?

Došli smo dakle do zaključka da se kod marksista mogu naći elementi jedne koncepcije čovjeka i društva koja nipošto ne može da se nazove ekonomskim materijalizmom, koncepcije po kojoj nije »ekonomsko stanje« onaj faktor koji određuje sav društveni razvoj, nego u historijskom razvoju različiti faktori imaju različito značenje. U počecima ljudske historije pojavljuje se »ekonomski« faktor, postepeno potiskuje dotad vladajući »biološki« faktor i s vremenom postaje odlučujući. Uzajamnom djelovanju faktora priključuju se »politički«, »pravni« i mnogi drugi. A danas već možemo predvidjeti stanje u kojem će »ekonomski« faktor izgubiti svoj dominantan značaj.

Ako ekonomski faktor više ne treba da bude određujući, koji će faktor stupiti na njegovo mjesto?

Prije nego što pokušamo odgovoriti na ovo pitanje, možda je korisno pogledati da li je ono dobro postavljeno. Da li pitanje o čovjeku može da se riješi samo nekom varijantom teorije faktora? \*

## VIII

Postoje razne varijante teorije faktora, ali je svima njima zajednička pretpostavka da je čovjek zbroj, skup ili kombinacija različitih samostalnih faktora (dijelova, elemenata, strana, sfera) i da se ti faktori nalaze u određenom međusobnom odnosu. Razne varijante ove teorije razlikuju se samo po svom odgovoru na pitanje u kakvom su odnosu ti faktori i koji je među njima odlučujući.

Teoriju po kojoj je odlučujući faktor u historiji materijalan mogli bismo nazvati »materijalističkim«, a onu po kojoj je odlučujući faktor idealan »idealističkim« shvaćanjem historije. Prema tome koji se materijalni faktor smatra odlučujućim mogli bismo razlikovati »geografski«, »biološki«, »ekonomski« itd. materijalizam, a na sličan način mogli bismo razlikovati i razne podvrste idealizma. Po tome u kojoj se mjeri pored odlučujućeg faktora priznaju i ostali mogli bismo razlikovati »užu« i »širu« varijantu kod svake od ovih teorija (»uži« i »širi« ekonomski materijalizam i tsl.). Ako bismo tvrdili da postoje dva ili više jednako važnih faktora, dobili bismo »dualističko« ili »pluralističko« shvaćanje historije, a ako bismo smatrali da odlučujući faktor nije uvijek isti, mogli bismo tu koncepciju nazvati »dijalektičkom«. Ali prije nego što se definitivno odlučimo za neku varijantu teorije faktora, potrebno je da se upitamo da li je uopće prihvatljiva osnovna pretpostavka *svake* teorije faktora.

Nije li to svojevrsna karikatura čovjeka (bez obzira na to da li pod čovjekom mislimo čovjeka pojedinca ili ljudsko društvo) ako se on promatra kao mehanički zbroj, skup ili kombinacija međusobno neza-

visnih faktora koji se nalaze u spoljašnjim odnosima »određivanja«, »djelovanja«, »utjecanja« i tsl.? Nije li čovjek nešto jedinstveno i cjelovito, što se strogo uzeto ne može dijeliti ni na kakve samostalne »faktore« ili »sfere«?

Polemizirajući s onima koji pripisuju Marxu učene o odlučujućem značenju ekonomskog faktora, Plehanov tvrdi da po shvaćanju »pravih i dosljednih materijalista« ekonomski faktor nije odlučujući u historiji nego »i samo pitanje o tome koji faktor dominira u društvenom životu, njima izgleda neosnovano.«<sup>25</sup>

Pitanje je neosnovano zato što »strogo govoreći, postoji samo jedan faktor historijskog razvitka, a naime — društveni čovjek«<sup>26</sup> i što razne grane nauke o društvu — etika, politika, pravo, politička ekonomija itd. — »razmatraju jedno te isto: djelatnost društvenog čovjeka.«<sup>27</sup>

Ako u historiji postoji samo jedan faktor, društveni čovjek, kako uopće može nastati teorija faktora? »Socijalno-historijski faktor je *apstrakcija*, predodžba o njemu nastaje pomoću *apstrahiranja*. Uslijed procesa apstrahiranja, različite strane društvene cjeline dobivaju izgled odvojenih kategorija, a različite manifestacije i izrazi djelatnosti društvenog čovjeka — moral, pravo, ekonomski oblici i dr. — pretvaraju se u našem umu u posebne snage, koje tobože izazivaju i uslovljavaju tu djelatnost i koje se pojavljuju kao njeni krajnji uzroci.«<sup>28</sup>

<sup>25</sup> G. V. Plehanov: *O materijalističkom shvaćanju historije*, Kultura, Zagreb, 1947, str. 8. — Potcrtao G. P.

<sup>26</sup> G. V. Plehanov: *Umjetnost i književnost*, Knjiga prva, Kultura, Beograd, 1949, str. 162. — Potcrtao G. P.

<sup>27</sup> G. V. Plehanov: *O materijalističkom shvaćanju historije*, Kultura, Zagreb, 1947, str. 11. — Potcrtao G. P.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, str. 12.

Plehanov smatra da bi bilo nepravedno jednostavno osuđivati pokušaje da se među faktorima društveno-historijskog razvitka utvrdi ova ili ona hijerarhija. On se slaže s Labriolom da historijski faktori predstavljaju nešto što je mnogo manje od nauke, a mnogo više od obične zablude. Ali ma koliko da je teorija faktora bila opravdana i korisna za svoje vrijeme, ona danas ne može izdržati kritiku. »Ona raščlanjuje djelatnost društvenog čovjeka pretvarajući njene različite strane i manifestacije u posebne snage, koje tobože određuju historijski razvitak društva.«<sup>29</sup>

Danas je došlo vrijeme da se analitička teorija faktora zamijeni jednim sintetičkim pogledom na društveni život, a takav je sintetički pogled Marxovo materijalističko shvaćanje historije. Između teorije faktora i materijalističkog shvaćanja historije postoji po Plehanovu slijedeća bitna razlika: »S gledišta teorije faktora ljudsko društvo izgleda kao neki težak teret koji različite 'sile' — moral, pravo, ekonomika itd. — vuku svaka sa svoje strane po putu historije. S gledišta modernog materijalističkog shvaćanja historije stvar dobija sasvim drukčiji izgled. Historijski 'faktori' pokazuju se kao obične apstrakcije i, kada nestane njihove magle, postaje jasno da ljudi ne grade nekoliko međusobno izoliranih historija — historiju prava, historiju morala, filozofije itd. — već samo jednu historiju, historiju svojih vlastitih društvenih odnosa koji su u svakom datom vremenu uslovljeni stanjem proizvodnih snaga. *Takozvane ideologije predstavljaju samo mnogovrsne odraze jedinstvene i nedjeljive historije u ljudskim glavama.*«<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Op. cit.*, str. 14.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, str. 48.

Citirani tekst pokazuje i snagu i slabost shvaćanja Plehanova. On odlično uviđa da se razne strane društvenog čovjeka ne mogu pretvoriti u neke samostalne faktore, da je čitava historija jedinstvena historija ljudskih društvenih odnosa. Ali njega taj odgovor da ljudi sami prave svoju historiju ne može sam zadovoljiti. On se pita zašto ljudi svoju historiju prave onako kako je prave, čime su uslovljeni njihovi društveni odnosi. I njegov je odgovor da su ljudski društveni odnosi »u svakom datom vremenu uslovljeni stanjem proizvodnih snaga.«

Plehanov misli da je na ovaj način prevladan ekonomski materijalizam i svaka teorija faktora uopće i da je ujedno postignuto jedno materijalističko monističko shvaćanje historije. Međutim, u stvari je opet dobijena jedna varijanta teorije faktora i čak varijanta koja mnogo podsjeća na tradicionalni ekonomski materijalizam.

Kolebanje između odbacivanja svake teorije faktora i prihvatanja teorije ekonomskog materijalizma primjećujemo također kada on kaže: »Strogo govoreći, postoji samo jedan faktor historijskog razvitka, a naime — društveni čovjek, koji djeluje, misli, osjeća i vjeruje ovako ili onako prema tome kako se formira, u skladu s razvitkom njegovih proizvodnih snaga, njegova ekonomika.«<sup>31</sup>

Prilično je očito da ovdje završetak rečenice nije u skladu s početkom. Iz društvenog čovjeka, koji je u prvom dijelu proglašen jedinim faktorom historijskog razvitka, u drugom dijelu su kao zasebni faktori izdvojeni »njegova ekonomika« i »njegove proizvodne snage«, a ujedno je jasno određen odnos tih faktora:

---

<sup>31</sup> G. V. Plehanov: *Umjetnost i književnost*, Knjiga prva, Kultura, Beograd, 1949, str. 162.

proizvodne snage određuju ekonomiku, a ova sve ostalo djelovanje i mišljenje društvenog čovjeka.

Pošto je odlučno odbacio svaku teoriju faktora, Plehanov ponovo prihvata jednu varijantu te teorije. Da li je to neizbježno? Možda je njegova kritika teorije faktora u isto vrijeme i previše i nedovoljno radikalna? Ne leži li korijen ove teorije dublje nego što je on to zamišljao, i nije li moguće i znatno temeljitije prevladavanje ove teorije nego što ga je on izvršio? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, morat ćemo pored Plehanova konsultirati i Marxa.

## IX

Gdje je korijen teorije faktora? Zašto ona nastaje, održava se i razvija? Plehanov smatra da se ova ili ona varijanta teorije faktora »mora pojaviti svuda gdje ljudi koji se interesiraju za društvene pojave prelaze od prostog promatranja i opisivanja tih pojava — na istraživanje veze koja postoji među njima«, a da »osim toga, teorija faktora raste zajedno s porastom podjele rada u nauci o društvu«. <sup>32</sup>

U vezi s ovim objašnjenjem nameću se mnoga pitanja. Da li se, na primjer, teorija faktora baš mora pojaviti svuda gdje ljudi počinju istraživati veze među društvenim pojavama? I, što je još važnije, da li je najdublji korijen te teorije doista u istraživanju veze među društvenim pojavama i u porastu podjele

---

<sup>32</sup> G. V. Plehanov: *O materijalističkom shvaćanju historije*. Kultura, Zagreb, 1947, str. 11.

rada u nauci o društvu? Ili teorija ima i neke dublje korijene, koji su ujedno i korijeni podjele rada u nauci o društvu?

Kritizirajući građansku nacionalnu ekonomiju, mladi Marx piše: »Kada pitam nacionalnog ekonomistu: da li se pokoravam ekonomskim zakonima kada zarađujem novac prodajom, podavanjem svoga tijela neznancima (tvornički radnici u Francuskoj nazivaju prostituciju svojih žena i kćeri x-tim radnim satom, što je doslovno istina) ili ne postupam li nacionalno-ekonomski kad svog prijatelja prodam Marokancima (a neposredna prodaja ljudi kao trgovina regrutima itd. događa se u svim kulturnim zemljama), onda mi nacionalni ekonomist odgovara: ti ne postupaš protiv mojih zakona; ali pogledaj oko sebe, šta kažu kum moral i kuma religija; moj *nacionalno-ekonomski* moral i religija nemaju ništa da ti prigovore, ali. — Ali kome da više vjerujem, nacionalnoj ekonomiji ili moralu? — Moral nacionalne ekonomije je *zarada*, rad i štednja, trezvenost — ali nacionalna ekonomija mi obećava da će zadovoljiti moje potrebe. — Nacionalna ekonomija morala je bogatstvo u čistoj savjesti, kreposti itd., ali kako mogu da budem krepostan, ako to nisam, kako mogu da imam čistu savjest, ako ništa ne znam? To je *zasnovano u suštini otuđenja da mi svaka sfera postavlja neko drugo i suprotno mjerilo* (potcrtao G. P.), drugo moral, a drugo nacionalna ekonomija, jer je svaka određeno otuđenje čovjeka i svaka se otuđuje od svakoga, svaka se odnosi otuđeno prema drugoj, svaka fiksira poseban krug otuđene suštinske djelatnosti... Tako gospodin *Michel Chevalier* predbacuje Ricardu da on apstrahira od morala. Ali Ricardo pušta nacionalnu ekonomiju da



govori svojim vlastitim jezikom; ako ona ne govori moralno, to nije Ricardova krivica.«<sup>33</sup>

Dakle, ako građanska nacionalna ekonomija nije moralna, za to nije kriv nacionalni ekonomist. U najmanju ruku njegova krivica nije u nekoj čisto teorijskoj, spoznajnoj pogrešci. Kad građanska nacionalna ekonomija i moral dolaze u koliziju, to nije samo posljedica neznanja, gluposti ili pogreške u zaključivanju građanskih ekonomista i moralista. Kad ekonomist u svom istraživanju apstrahira od morala ili dolazi do zaključaka koji kolidiraju s moralom, on tačno odražava činjenicu da je građanski čovjek otuđeni čovjek, čovjek koji ne uspijeva da se realizira kao jedinstveno cjelovito biće, čovjek koji se rascijepio na međusobno nezavisne i suprotstavljene sfere. Njega ne možemo optužiti da jednostavno ignorira činjenice. Njegova je greška naprotiv što je i suviše vjeran faktičnosti građanskog društva, što ne vidi mogućnost revolucionarnog mijenjanja postojećeg stanja i prevladavanja čovjekove rascijepljenosti na samostalne i međusobno suprotstavljene sfere.

Na pitanje o teoriji faktora možemo u duhu Marxa odgovoriti: Teorija faktora nije slučajan rezultat logičke pogreške. Prirodno je da se društvena misao klasnog društva kreće u okviru teorije faktora, jer je to društvo otuđeno društvo, rascijepljeno na međusobno nezavisne i sukobljene sfere. Teorija faktora dobro prikazuje neposrednu faktičnost toga društva, ona samo previđa da je društvo čiju spoljašnost tač-

---

<sup>33</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 242. K. Marx: *Der historische Materialismus, Die Frühschriften*. Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer. Erster Band, Leipzig, 1932, S. S. 318—319.

no prikazuje — otuđeno, onečovječeno društvo, a da je čovjek stvarno ne samo ono što faktički jest nego i ono što može i treba da bude.

## X

Nakon općih razmatranja o teoriji faktora možemo se vratiti pitanju o odlučujućem faktoru u budućem besklasnom društvu. Već smo naprijed vidjeli mišljenje Engelsa i Plehanova da u budućem besklasnom društvu ekonomski faktor ne može biti odlučujući. Ali iz njihovih tekstova u prvi mah nije bilo jasno koji faktor treba da stupi na njegovo mjesto.

Na osnovu citiranih tekstova moglo se učiniti da je taj faktor »ljudski razum« ili »razumna, planska organizacija društvene proizvodnje«. Ali sada je prilično jasno da buduće besklasno društvo ne može da donese dominaciju nekom drugom faktoru, nego treba da označi početak nove epohe u ljudskoj historiji, epohe u kojoj čovjek neće biti rascijepljen na međusobno suprotstavljene sfere.

Jedan je od oblika čovjekovog samootuđenja otuđivanje raznih ljudskih djelatnosti jedne od druge i svih njih od njihove ljudskosti. Ukidanje samootuđenja zato znači i ukidanje ovog njegovog oblika. Marx o tome piše: »Religija, porodica, država, pravo, moral, nauka, umjetnost itd. samo su *posebni* načini proizvodnje i padaju pod njen opći zakon. Stoga je pozitivno ukidanje *privatnog vlasništva* kao prisvajanje čovjekova života *pozitivno* ukidanje svakog otuđenja, dakle, povratak čovjeka iz religije, porodice,

države itd. u svoje *ljudsko*, tj. *društveno* postojanje.«<sup>14</sup>

Ali šta znači povratak čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje *ljudsko* tj. *društveno* postojanje?

Znači li to da svi konkretni oblici u kojima se dosad razvijala čovjekova djelatnost moraju nestati i da čovjek treba da postane nedjeljiva cjelina u kojoj je nemoguće razlikovati ma kakve oblike, strane ili aspekte? Ovakvo shvaćanje suviše je apsurdno da bismo ga mogli pripisati Marxu. Pojedini oblici čovjekove djelatnosti mogu nastajati i nestajati (i mi imamo dovoljno razloga za mišljenje da će neki od onih koji danas postoje, kao država ili religija, jednom nestati), ali nije jasno kako bi čovjek mogao da bude bilo šta, ako ne bi mogao da bude nešto realno diferencirano.

Povratak čovjeka iz raspršenog postojanja u »sferama« u njegovo *ljudsko* postojanje ne znači ukidanje svih razlika među čovjekovim stranama ili aspektima, nego znači prije svega savladavanje međusobne otuđenosti tih realno različitih strana jedne cjeline i ukidanje privida da su to neke samostalne sfere koje postoje nezavisno od čovjeka i u koje on može da se uključi ili ne uključi.

Povratak čovjeka iz osamostaljenih i suprotstavljenih sfera u njegovo *ljudsko* postojanje također ne može značiti neku savršenu »harmoniju« među njegovim različitim stranama ili oblicima djelatnosti, ni takvu »svestranost« koja bi se sastojala u tome da svaki pojedinac razvija sve moguće oblike djelatnosti. Takvo svaštarenje bilo bi najradikalniji oblik otuđenja čovjeka od samoga sebe.

---

<sup>14</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1953, str. 228.

Čovjek pojedinac ne otuđuje se od svoje ljudske prirode ako on u onim djelatnostima koje odgovaraju njegovoj individualnoj prirodi, sklonostima i sposobnostima ostvaruje opći ljudski sadržaj, ako se realizira kao slobodno stvaralačko biće. A razotuđenje ljudskog društva znači ostvarenje asocijacije u kojoj je »slobodan razvoj svakog pojedinca uslov slobodnog razvitka za sve.«

Razotuđeni čovjek je dakle čovjek koji se realizira kao cjelovito, slobodno i stvaralačko praktično biće. On je realno diferencirano, »bogato« biće, ali biće u kojem cjelina određuje dijelove, a ne ovaj ili onaj dio cjelinu.

Zato savladavanje odlučujuće uloge ekonomskog faktora u neotuđenom društvu ne znači potpun nestanak rada u užem smislu te riječi, u smislu proizvodnje sredstava za neposredno održanje života.<sup>35</sup> U svom *Kapitalu* Marx ističe da je podjela rada historijski nastala, ali da je »rad kao tvorac upotrebnih vrijednosti, kao *koristan rad*, uslov za opstanak ljudi, uslov nezavisan od svih društvenih oblika, vječita prirodna nužnost da se između čovjeka i prirode omogući razmjena materija, a prema tome i život ljudski.«<sup>36</sup>

Rad oslobođenog čovjeka besklasnog društva razlikovat će se od rada čovjeka — radne životinje klasnog društva: »Razume se po sebi, da samo radno vreme, usled toga što će biti ograničeno na normalnu meru, zatim što se više ne radi za nekog drugog, nego za samog sebe, zajedno sa ukidanjem socijalnih suprotnosti između gospodara i slugu itd., kao stvarno socijalni rad, najzad kao osnovica slobodnog vre-

---

<sup>35</sup> »Rad« i »proizvodnja« u najširem smislu znače isto što i »praksa«.

<sup>36</sup> K. Marx: *Kapital*, I svezak, Kultura, Zagreb 1947, str. 9.

mena dobija sasvim drugi, slobodniji karakter i da radno vreme jednog čoveka, koji je ujedno čovek sa slobodnim vremenom, mora imati mnogo viši kvalitet od kvaliteta radne životinje.«<sup>37</sup>

Ali, premda i rad u užem smislu, rad kao »tvorac upotrebnih vrijednosti« dobija u neotuđenom društvu »sasvim drugi, slobodniji karakter«, ova oblast u osnovi će uvijek ostati carstvo nužnosti. »Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno uredi ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvijek ostaje carstvo nužnosti. S one strane njega počinje razvitak ljudske snage, koji je svrha samom sebi, pravo carstvo slobode, ali koje može da procvjeta samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovi. Skraćenje radnog dana jest osnovni uslov.«<sup>38</sup>

## XI

Na kraju da ukratko sažmemo odgovor na pitanje od kojega smo pošli, na pitanje da li je čovjek ekonomska životinja (odnosno životinja koja pravi oruđa) ili biće prakse.

U prvi mah može izgledati da je on po Marxu doista životinja koja pravi oruđa. Ali pažljivije udublji-

---

<sup>37</sup> K. Marx: *Teorije o višku vrednosti*, III Od Ricarda do vulgarne ekonomije. Kultura, Beograd, 1956, str. 271.

<sup>38</sup> K. Marx: *Kapital*, III svezak, Kultura, Zagreb 1948, str. 756.

vanje u osnovni smisao Marxove filozofije pokazuje da je njegovo shvaćanje drukčije. Građanska nacionalna ekonomija promatra proletera »samo kao radnika«, »samo kao životinju«, a Marxova je osnovna intencija da se uzdigne »iznad nivoa nacionalne ekonomije«.<sup>9</sup>

Uzdići se iznad nivoa nacionalne ekonomije znači shvatiti da čovjek u punom smislu te riječi nije ekonomska životinja, nego praktično, dakle slobodno, univerzalno stvaralačko i samostvaralačko društveno biće. Ono što ga od svega drugog bivstvujućeg razlikuje to je njegov način bivstvovanja — praksa.

Kao biće prakse čovjek ne prestaje da bude biološko biće kao što ni životinja time što je biološko biće nije izuzeta od fizičkih i kemijskih zakonitosti. Ali premda čovjek ima svoju posebnu biološku prirodu, nije ta priroda ono bitno po čemu se on razlikuje od svega drugog bivstvujućeg.

U toku historijskog razvoja čovjekova praktična djelatnost diferencira se u različite na izgled samostalne i suprotstavljene »oblike«, »vrste« ili »sfere«, a najniža među njegovim formama praktičnog djelovanja, materijalna proizvodnja za zadovoljavanje neposrednih životnih potreba postaje dominantna. U čitavoj jednoj epohi svoga razvoja čovjek je prvenstveno ekonomska životinja, i kao takav rascijepljen je na antagonističke društvene klase, na eksploatatore i eksploatirane. Ali čak ni u toj epohi čovjek nije samo ekonomska životinja. Samim tim što je ekonomska životinja, on je već samootuđeno, samo djelomično realizirano biće prakse. Pored toga već u ovoj epohi razvijaju se i druge, više forme praktične djelat-

---

<sup>9</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1953, str. 159 i 160.

nosti i postepeno se stvara realna mogućnost za savladavanje njihove osamostaljenosti i suprotstavljenosti.

To pokazuje da dominacija ekonomske forme i eksploatacija čovjeka od strane čovjeka nisu nužne forme čovjekovog postojanja. Stanje u kojem je čovjek prvenstveno ekonomska životinja može i treba da bude zamijenjeno stanjem u kojem će čovjek moći da se ostvaruje kao univerzalno stvaralačko biće. To ne znači da će čovjek prestati da ekonomski proizvodi. Materijalna proizvodnja će uvijek biti nužna kao što će uvijek, dok bude postojao čovjek, njegovi organi obavljati određene biološke funkcije i biti podvrgnuti određenim fizičkim i kemijskim zakonitostima. Ali materijalna proizvodnja sredstava za život prestat će da bude zapreka za »slobodno djelovanje koje nije kao rad određeno prinudom neke spoljne svrhe«. <sup>40</sup>

U svom *Kapitalu* Marx je dao sjajnu kritiku ekonomske životinje — samootuđenog čovjeka kapitalističkog društva. Marxova kritika otuđenja nije do danas zastarjela, ali u vrijeme kada je samootuđeno društvo već postalo i predmet praktičke kritike revolucionarnih društvenih snaga, sve je aktualnija toj kritici inherentna humanistička vizija dezalijeniranog slobodnog bića prakse.

---

<sup>40</sup> K. Marx: *Teorije o višku vrijednosti*, III. Od Ricarda do vulgarne ekonomije, Kultura, Beograd 1956, str. 271.

## ČOVJEK I SLOBODA

### I

U historiji filozofije javljala su se različita mišljenja o tome tko je čovjek. Pokušaji da se nađe odgovor na ovo pitanje najčešće su polazili od na izgled nesumnjive »činjenice« da je čovjek jedna vrsta životinje, a zatim su se tražila ona posebna svojstva koja ovu posebnu životinjsku vrstu odlikuju.

Tako je nastalo mnoštvo različitih teorija čovjeka koje sve ostaju u okvirima iste opće koncepcije. Na prvi pogled prihvatljive, sve te teorije nailaze na nepremostive teškoće. Ako se prepustimo slobodnoj igri tih teorija, možemo se u njima toliko zaplesti da na kraju krajeva ne znamo gdje smo.

Pretpostavimo da je čovjek *razumna životinja (animal rationale)*, kako se to u dosadašnjoj filozofiji najčešće smatralo. To izgleda prihvatljivo: čovjek posjeduje sposobnost apstraktnog mišljenja, a nijedna druga životinjska vrsta tu sposobnost ne posjeduje.

Međutim, čime se objašnjava ta čovjekova čudna sposobnost da samo on može misliti? Ne objašnjava li se ona time što samo čovjek posjeduje sposobnost govora? Nije li čovjek *animal rationale*, zato što je on prije svega *animal linguale*? Mogla bi se, dakle, postaviti teza da je čovjek prije i iznad svega životinja obdarena *sposobnošću govora*.



Ali, moglo bi se dalje pitati, zašto je čovjek obdaren govorom? Nije li čovjek obdaren govorom zato što živi u društvenoj zajednici? Da ne živi u društvenoj zajednici, ne bi imao s kim razgovarati. Mogla bi nam se dakle učiniti »najbolja« teza da je čovjek *društvena životinja*.

Moglo bi se ići još dalje, pa pitati, zašto je čovjek društvena životinja, zašto on živi u društvu? Zar se ne bi moglo tvrditi da je čovjek društvena životinja zato što je on životinja koja radi i proizvodi? Čovjek, kao životinja koja ne prikuplja samo gotove proizvode prirode nego i sama proizvodi što joj je potrebno, ne bi mogao opstojati da živi kao usamljen pojedinac. Rad je moguć samo u društvu. Čovjek je, dakle, *radna životinja*.

Ali zašto samo čovjek radi i proizvodi, zašto je samo on radna životinja? Ne čini li se najplauzibilnije da samo čovjek radi i proizvodi zato što samo on ima razum? Takvim odgovorom vratili bismo se našoj početnoj teoriji po kojoj je čovjek *animal rationale*.

Pokušaji da pronađemo ono jedno svojstvo koje čovjeka čini čovjekom mogu nas zaplesti u neprijatan začaran krug.

Ali to nije jedina nepravilnost u takvim pokušajima. Pored onih samo čovjeku svojstvenih svojstava koja smo spomenuli (razum, govor, društvenost, rad), ima i mnoštvo drugih. Samo čovjek razvija razne forme duhovnog stvaralaštva (književnost, slikarstvo, kiparstvo, muzika), samo čovjek kuha hranu i njeguje umijeće koje nazivamo kuharstvom. Samo je čovjek sposoban da bude zloban, ograničen, pokvaren, licemjerman, ironičan. Samo čovjeku svojstvenih svojstava ima mnogo, i teško je reći koje je od njih »najvažnije«.

Mogao bi netko pomisliti: nije ni potrebno da se odredi najvažnije među tim svojstvima, treba nabrojati *sva* takva svojstva, *sva* svojstva koja posjeduje samo čovjek i po kojima se on razlikuje od svake životinje.

Ali i takav pokušaj nailazi na teškoće. Samo čovjeku svojstvenih svojstava ima mnogo. S druge strane čovjek nije kaos svojih svojstava, nego nešto cjelovito i strukturirano.

Možda ne bi ni trebalo pitati koja svojstva posjeduje samo čovjek? Možda bi trebalo pitati: Koja je ona opća struktura čovjekovog bivstvovanja što dolazi do izražaja u svim čovjekovim aktima i činima, u svim njegovim svojstvima i djelatnostima?

Relativno najbolji odgovor na ovo pitanje dao je Karl Marx: *Čovjek je bivstvujuće koje bivstvuje na način (u obliku) prakse.* Kraće: *Čovjek je biće prakse.* Marxu su, doduše, pripisivali i drukčije odgovore na pitanje tko je čovjek. Neki su mu pripisivali shvaćanje da je čovjek životinja koja pravi oruđa (a tool-making animal), a neki ovome srodno shvaćanje da je čovjek biće čija je sva djelatnost određena ekonomskom sferom njegova bivstvovanja. Ali ovakve i slične interpretacije samo pokazuju u kojoj je mjeri Marx bio neshvaćan.<sup>1</sup>

## II

Ako kažemo da je čovjek biće prakse, prirodno se nameće pitanje šta je praksa? Ukoliko ne možemo odgovoriti na ovo pitanje, čitavo određenje čovjeka

<sup>1</sup> O tome sam više pisao u radu »Marxovo shvaćanje čovjeka«.

kao prakse ostaje u zraku. Međutim, o tome na koji bi način trebalo odgovoriti na ovo pitanje, postoje različita mišljenja.

Po jednom mišljenju praksa je pojam koji se ne može odrediti. To je pojam pomoću kojeg se svi drugi pojmovi određuju, a sam se neposredno shvaća ili se neformalno objašnjava pomoću primjera ili pomoću nedefiniranih ali shvatljivih riječi običnog govora.

Po drugom mišljenju pojam prakse može se objasniti tako da se nabroje razne vrste ili oblici praktične djelatnosti (ekonomska proizvodnja, politička djelatnost, umjetničko stvaralaštvo, naučnoistraživački rad, filozofiranje itd.) i da se ujedno odredi njihov međusobni odnos.

Međutim, ako pretpostavimo da je praksa nešto složeno i strukturirano, moguće je i treće rješenje: da se pokuša odrediti struktura prakse, da se pokušaju otkriti one bitne odlike ili bitni momenti koji čine praksu praksom.

Oni koji misle da se u marksističkoj filozofiji praksa može odrediti samo na jedan od prva dva načina, očigledno ne prave razliku između pojma koji je u jednoj filozofiji najznačajniji i pojma koji je u njoj najjednostavniji. Kad bi praksa bila kod Marxa najopćenitiji i najjednostavniji pojam — kao kod Hegela čisto bivstvovanje — ona se ne bi mogla objašnjavati drukčije nego na jedan od prva dva načina. Ali »praksa« nije najjednostavniji pojam. Kao pojam o bivstvovanju najsloženijeg bivstvujućeg (čovjeka) *pojam prakse je najsloženiji. Zato taj pojam možemo analizirati i određivati* ukazujući na njegove elemente ili momente. To, naravno, ne znači da ćemo ga bilo kada proanalizirati i odrediti »do kraja« i »zauvijek«.

Praksa je, prije svega, jedan određeni modus *bivstvovanja*, modus bivstvovanja koji je svojstven jed-

nom određenom bivstvujućem (čovjeku), a nadilazi i principijelno se razlikuje od svih drugih modusa bivstvovanja. Ovakvo početno određivanje prisiljava nas da pokušamo navesti koje su to odlike ili karakteristike prakse kao svojevrsnog načina bivstvovanja. To pitanje nije jednostavno, ali nije teško spomenuti bar neke odlike po kojima se praksa razlikuje od svakog drugog oblika bivstvovanja. Na primjer, praksa je *slobodno* bivstvovanje, praksa je *stvaralačko* bivstvovanje, praksa je *historijsko* bivstvovanje, praksa je bivstvovanje kroz *budućnost*. Sva ova određenja trebalo bi bliže objasniti. Ali prilično je sigurno: Sloboda je jedan od bitnih momenata prakse. *Nema prakse bez slobode, ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa*. Pitanje o slobodi je sastavni dio pitanja o praksi, pa prema tome i sastavni dio pitanja o čovjeku.

### III

Kao biće prakse čovjek je *biće slobode*. *Nema slobode bez čovjeka ni ljudskosti bez slobode*. To ne znači da su svi ljudi uvijek i svagdje slobodni. Naprotiv, u suvremenom društvu jedna je od najproširenijih pojava da ljudi bježe od slobode.<sup>2</sup> Svoju slobodu i s njom povezanu odgovornost ljudi osjećaju kao težak teret kojega žele da se riješe, da ga prebace na nekog drugog.

Bijeg od slobode jedan je od osnovnih momenata koji su omogućili širenje fašizma i nacizma kao po-

---

<sup>2</sup> O tome je E. Fromm napisao čitavu knjigu: *Escape from Freedom*, New York 1941.

kreta u kojima su pojedinci oslobođeni tereta slobode, i sva je odgovornost prenijeta na vođu (Ducea ili Führera). Oni koji su se tako oslobodili od slobode bili su voljni da se bez pogovora pokoravaju vođi. Ušutkali su svaki ljudski glas u sebi. Bili su spremni na najgora zlodjela, ali i na fizičke tegobe i žrtve. Bez razmišljanja su ubijali i pljačkali, smrzavali se u snježnim ravnicama i gušili u pustinjskom pijesku.

Breme slobode teško je i ljudima u »demokratskim« (kapitalističkim) zemljama. Bijeg od slobode i ovdje je masovna pojava, samo su forme drukčije. Jedan je od oblika bijega od slobode npr. odricanje od napora mišljenja, nekritičko, pasivno prihvaćanje mišljenja koja se sugeriraju putem novina, radija, televizije, reklame ili na neki drugi način.

Bijeg od slobode javlja se i u socijalizmu. I tu susrećemo ljude kojima je teško breme slobode, pa nastoje da ga izbjegnu ili da ga se otresu. Takvi su, na primjer, oni koji sami sebe svode ili pokušavaju da svedu na slijepe izvršioce direktiva viših državnih ili političkih foruma i spremni su da se u tom poslu angažiraju do krajnosti, čak i do fizičkog iscrpljenja, zašto? Samo zato da ne bi morali da nose nevidljivo, a ipak tako teško i neprijatno breme slobode.

Bijeg od slobode je proširena pojava u suvremenom svijetu. Ali to ne znači da čovjek nije biće slobode. Ukoliko bježi od slobode, čovjek nije čovjek. *Bijeg od slobode je oblik čovjekova samootuđenja.*

Mladi Marx piše: »Životna opasnost za svako biće sastoji se u tome da izgubi samo sebe. Nesloboda je stoga prava smrtna opasnost za čovjeka.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> K. Marx, r. Engels: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1957. S. 60.

Ovo je dobro rečeno, samo bi trebalo ići još dalje: *nesloboda nije smrtna opasnost, nesloboda je smrt čovjeka*. Postajući neslobodan, čovjek prestaje da bude čovjek.

#### IV

Pitanje šta je sloboda ne svodi se na pitanje o raznim vrstama ili oblicima slobode. Svakodnevno doista govorimo o najrazličitijim vrstama, oblicima i aspektima slobode. Govorimo o slobodi metafizičkoj, etičkoj, psihološkoj, ekonomskoj, političkoj, nacionalnoj, vjerskoj. Govorimo o slobodi duha, volje, misli, savjesti, kretanja, djelovanja, o slobodi štampe, radija i televizije, zбора, dogovora i udruživanja. Govorimo o slobodi od eksploatacije, ugnjetavanja, gladi, rata i straha. Govorimo o slobodi od tradicija, konvencija, poroka, strasti, slabosti, predrasuda. O slobodi umjetnosti, nauka, odgoja, nastave. O slobodnom ponašanju, slobodnoj ljubavi, slobodnom vremenu, itd.

Ali nabranje raznih vrsta slobode ne rješava pitanje šta je sloboda? Stavije, prije nego što riješimo pitanje šta je sloboda, ne možemo reći koje su od spomenutih vrsta slobode doista slobode, a koje samo pseudoslobode. *Pitanje o slobodi prije svega je pitanje o biti slobode.*

Pitanje o biti slobode nije čisto teorijsko, niti odgovor na to pitanje može biti neki čisto faktički, činjenični sud. Pitati o biti slobode ne znači pitati šta je sve sloboda dosad bila ili šta ona faktično jest, a pogotovu ne koja sve značenja ima ili može imati

riječ »sloboda«. Pitati o biti slobode također ne znači pitati šta bi sloboda po nečijem subjektivnom protjevu ili želji trebalo da bude. Pitati o biti slobode znači pitati o onom po čemu je sloboda konstitutivni momenat čovjeka, o onom što sloboda, kao ljudska sloboda može i treba da bude, što ona uistinu jest.

*Pitanje o biti slobode, kao ni pitanje o biti čovjeka, nije samo pitanje. To je ujedno sudjelovanje u proizvođenju slobode. To je djelovanje kojim se sloboda oslobađa.*

## V

U čemu je bit slobode? Šta je sloboda u svojoj biti? Ne može se govoriti o tome šta sloboda jest, ako se ne govori o tome šta ona nije. A odgovarajući na pitanje šta sloboda nije i jest, najprije ćemo doći do cilja ako pođemo od koncepcija ili teorija koje su u toku historije filozofije već bile razvijene.

Teorija slobode ima praktično bezbroj. Ovdje ćemo spomenuti i podvrći kritici uglavnom tri teorije ili, tačnije, grupe teorije. Govorit ćemo, prije svega, o teorijama po kojima je sloboda odsustvo spoljašnjih zapreka za kretanje ili djelovanje odnosno, općenitije, skup spoljašnjih okolnosti pod kojima nešto bivstvuje. Uzet ćemo, drugo, teorije koje tvrde da je sloboda spoznaja nužnosti ili na spoznaji nužnosti zasnovano prilagođavanje svijetu, odnosno mijenjanje svijeta. Spomenut ćemo, najzad, teorije koje u slobodi vide samoodređivanje ili autodeterminaciju.

Prvu teoriju ili grupu teorija, po kojima je sloboda *odsustvo spoljašnjih zapreka za kretanje*, nalazi-

mo kod mnogih filozofa u toku vjekova. Nalazimo je u 17. vijeku kod engleskog filozofa Thomasa Hobbesa, a nalazimo je i u 20. vijeku, na XII internacionalnom filozofskom kongresu u Veneciji 1958. godine kod američkog marksista Johna Somervilla.

Po ovim teorijama neko biće ili tijelo je slobodno uvijek kad ne postoje spoljašnje zapreke za njegovo kretanje ili djelovanje.

Ovakvo shvaćanje slobode može izgledati prihvatljivo. U svakodnevnom govoru možda najčešće govorimo o slobodi upravo u tom smislu. Kažemo, na primjer, da osuđenik nije slobodan kad je u zatvoru, a da je slobodan kad je pušten ili je pobjegao iz zatvora. Isto tako kažemo da tigar u kavezu (ili kanarinac u krleci) nije slobodan, a tigar u preriji (ili ptica izvan krletke) jest.

Ako malo razmislimo, vidjet ćemo kako ova koncepcija slobode omogućuje da se govori ne samo o slobodi zvijeri, ptice ili ribe nego i o slobodi neživih stvari. U ovom smislu možemo reći da voda nije slobodna kad je u loncu, da je djelomično slobodna kad probušimo rupu, a potpuno oslobođena kad lonac prevrnemo.

Ovakve i slične konzekvencije koje Thomas Hobbes doista i povlači, pokazuju da je takvo shvaćanje slobode neprihvatljivo. Ako se sloboda shvati na ovaj način, ona očigledno nije nešto specifično ljudsko, nego nešto što je zajedničko čovjeku, životinji i neživoj stvari. A nas zanima šta je sloboda kao nešto svojstveno samo čovjeku.

Spomenuta koncepcija slobode ima i druge »nezgodne«  
posljedice. Ako je sloboda u odsustvu vanjskih zapreka, onda se ona diferencira na vrste prema tome kakve su te vanjske zapreke. Međutim, vanjske zapreke mogu biti najrazličitije, pa je dobro što neke



od njih postoje, dok je postojanje drugih loše, a postojanje trećih indiferentno. Na primjer, u ovom smislu može se reći da čovjek ima slobodu govora kad nema zapreke da govori šta hoće, a slobodu ubijanja ili mučenja kad može ubiti ili mučiti koga hoće i kad nema vanjskih zapreka da to čini. Na taj način dolazimo do vrlo neobičnih i čudnih vrsta slobode kao što su sloboda ubijanja, sloboda pljačkanja, sloboda gnjavljenja. I onda se može izvesti zaključak (koji J. Somerville doista izvodi), da sloboda sama po sebi nije ništa dobro ni loše. Ima sloboda koje su »dobre«, ima ih koje su »loše«, a ima i »indiferentnih«.

Međutim, upravo ovakav zaključak kojim se među oblike slobode ubrajaju i pojave koje redovno smatramo najeklatantnijim primjerima negacije slobode, pokazuje da u ovoj teoriji nešto nije u redu.

Nasuprot tezi o slobodi kao odsustvu vanjskih zapreka ili kao skupu vanjskih uslova pod kojima nešto bivstvuje, možemo tvrditi da je sloboda jedan određeni način bivstvovanja. *Sloboda nije nešto izvan onoga koji slobodno bivstvuje, nego njemu svojstveni način ili struktura bivstvovanja.*

## VI

Drugu grupu čine teorije po kojima je sloboda u onome koji je slobodan, a sastoji se u spoznaji nužnosti ili u djelovanju koje je na spoznaji nužnosti zasnovano.

Ideju o slobodi kao spoznatoj nužnosti nalazimo već kod starih Grka, gdje je sloboda bila shvaćena kao uviđanje i prihvaćanje sudbine, a nalazimo je i

kod mnogih novovjekih filozofa, kao kod Spinoze, Hegela, Engelsa. To, naravno, ne znači da se teorija slobode spomenutih filozofa svodi na ovu ideju. Hegelova koncepcija, na primjer, svakako je mnogo složenija.

U svakom slučaju ideja da je spoznaja nužnosti bit ili bitna pretpostavka slobode provlači se kroz čitavu historiju filozofije, a javlja se u tri glavne varijante. Po jednoj sloboda je samo *spoznaja nužnosti*, po drugoj sloboda je *prilagođavanje spoznatoj nužnosti*, po trećoj sloboda je *vlast nad prirodom i nad samim sobom zasnovana na spoznaji unutrašnje i spoljašnje nužnosti*.

U sve tri varijante ova koncepcija ima u najmanju ruku dva bitna defekta: ona je kontradiktorna i konzervativna.

Teorija je, prije svega, *kontradiktorna*. Ako je sve nužno, onda ni spoznaja nužnosti, ni prilagođavanje nužnosti, ni vlast nad prirodom i samim sobom ne može biti nešto izvan te nužnosti. Ideja da je sloboda spoznaja nužnosti polazi prešutno od dvije međusobno nespojive pretpostavke, od pretpostavke da je sve zbivanje nužno, i od pretpostavke da čovjek može (ali ne mora) da tu nužnost spozna. Ali ako je sve nužno, onda mora biti nužno i da li čovjek hoće ili neće spoznati nužnost. Prema tome, promatrati spoznavanje nužnosti kao slobodu, a nespoznavanje kao neslobodu — nema smisla.

Još je u većoj mjeri uočljiva ova kontradikcija kod koncepcije o slobodi kao prilagođavanju onome što jest na osnovu spoznaje nužnosti. Ako je sve nužno, onda smo mi nužno takvi kakvi jesmo i nužno smo »prilagođeni« onako kako smo prilagođeni. Da bismo se mogli prilagođavati slobodno, morali bismo bar u izvjesnoj mjeri biti izuzeti od nužnosti.

U najvećoj mjeri ova kontradikcija dolazi do izražaja u ideji o slobodi kao vlasti nad prirodom i nad samim sobom, koja je zasnovana na spoznaji nužnosti. Jer ako je sve nužno, nije jasno kako *mi* možemo postići vlast nad prirodom i nad čovjekom, kojima ta *nužnost* već vlada.

Ideja da najprije treba da spoznamo »nužnost«, a zatim da zavladao njom, ima u sebi »nešto«. Ta je ideja nastala malo neopreznim generaliziranjem nekih iskustava svakodnevnog života, nekih praktičnih pouka koje čine važan dio životne snalažljivosti slabijih. Sluga ili rob može da posjeduje čak i vrlo veliku vlast nad svojim gospodarom ako zna njegove slabosti. Zar spoznaja prirode ne može isto tako da nam oinogučići vlast nad prirodom?

Pretpostavka je za vlast roba nad gospodarom da gospodar ima neke slabosti. Prema tome ako hoćemo da zavladao prirodom, i ona mora imati svoje »slabosti«. Moraju u njoj postojati bar neke »tačke« gdje je opća nužnost probijena.

Drugi je osnovni defekt nužnosnih teorija slobode što su u biti *konzervativne*. Ako je sve nužno, prirodno je da ono što jest prihvatimo, da ga i ne pokušavamo mijenjati. Upravo zbog toga nužnosna teorija slobode može biti upotrijebljena i često je bila upotrebljavana kao oruđe konzervativnih snaga koje žele da sačuvaju postojeći društveni poredak.

Moglo bi se primijetiti da su se često i revolucionari rukovodili idejom o slobodi kao spoznaji nužnosti. Doista, takva ideja može biti osnova svojevrsnog revolucionarnog djela. Revolucionar može reći da promatra svoje djelovanje kao sastavni dio nužnog zbivanja i da ne želi razmišljati o tome ne bi li mogao raditi drukčije. Ali ovako zasnovano revolucionarno

djelovanje može se lako kontra-revolucionirati. Nužnosna teorija slobode ne može zasnovati stvaralačko revolucionarno djelo. U najboljem slučaju ona može biti osnova revolucionarnog fanatizma koji ne ispituje kritički ciljeve i metode kojima se služi i koji je u biti konzervativan, premda u ovoj ili onoj etapi ljudske historije može neko vrijeme imati djelomično progresivan učinak.

To bi bili opći defekti teorije slobode u kojoj spoznaja nužnosti ima odlučujući značaj.

Treća varijanta ove teorije, varijanta po kojoj je sloboda vlast nad prirodom i nad samim sobom, zasnovana na spoznaji unutrašnje i vanjske nužnosti, ima još jedan važan poseban defekt.

Ova varijanta insistira na slobodi kao vrsti ili obliku vlasti, dominacije. Ona pretpostavlja da su priroda i čovjek skup gotovih moći, pa ne treba ništa nego da se tim moćima ovlada, da se one obuzdaju, podvrgnu i iskoriste.

Shvaćanje slobode kao svojevrsne dominacije i eksploatacije tipično je za 19. i 20. vijek. Suvremenog čovjeka sve zanima samo kao mogući objekt potčinjavanja i iskorištavanja. Ali to ne znači da je ono (to shvaćanje) »dobro«. Takav pojam slobode je otuđeni pojam karakterističan za otuđeno društvo.

Nasuprot teorijama o slobodi kao spoznaji nužnosti možemo tvrditi: *Ako se sloboda shvati kao spoznaja i prihvatanje fatuma, sudbine, univerzalne nužnosti, onda je »sloboda« samo drugi naziv za dobrovoljno ropstvo.* Sloboda nije pokoravanje ili prilagođavanje vanjskoj ili unutrašnjoj nužnosti. *Slobodno može biti samo djelovanje kojim čovjek mijenja svoj svijet i sama sebe.* Spoznaja nužnosti samo je spoznaja granica slobode. *Pozitivan uslov slobode je spoznaja granica nužnosti, osvještavanje ljudskih krea-*

*tivnih mogućnosti. Sloboda nije ni u bezobzirnoj eksploataciji prirode. Sloboda je u sposobnosti čovjeka da prirodu očovječi i da na ljudski način participira u njenim blagodatima. Čovjek i priroda nisu skup gotovih moći koje treba samo savladati, potčiniti i iskoristiti. Bit slobode nije u ovladavanju datim nego u stvaranju novog, u razvijanju čovjekovih kreativnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti.*

## VII

Najzad, ostala nam je treća osnovna teorija slobode, teorija koja smatra da je sloboda *samoodređivanje (autodeterminacija)*.

I ova ideja se često javlja u historiji filozofije, a poprima različite oblike (uporedi npr. I. Kanta i J. P. Sartrea). Ideja je u velikoj mjeri opravdana u odnosu na one kojima se suprotstavlja. Nitko neće nazvati slobodnim djelovanje koje je determinirano izvana. Ako netko radi nešto po naredbi, pod hipnozom, u strahu ili pod ucjenom, nećemo reći da je slobodan. Da bi netko bio slobodan, potrebno je, prije svega, da on sam određuje svoje djelo. Ali to još nije dovoljno.

Neki misle da nije slobodno svako samoodređivanje, nego samo *neposredno samoodređivanje (spontanost)*, pa ideju o slobodi kao samoodređivanju pretvaraju u ideju o slobodi kao spontanosti (neposrednoj determinaciji). Slobodan bi po ovom shvaćanju bio jedino čin koji sami određujemo i kroz koji se ujedno neposredno izražava ova ili ona naša sklonost, sposobnost, želja ili potreba. Slobodni smo, kažu, sa-

mo kad ne računamo, ne spekuliramo, ne razmišljamo šta ćemo učiniti.

No da li je čovjek doista slobodan kad u nastupu gnjeva počini neki nepromišljen čin zbog kojeg će se kasnije kajati, ili je on u tom trenutku rob svoje strasti? Bit će, ipak, da sloboda nije ni puka spontanost. Čovjek je biće koje je uvijek i neposredno i posredovano; on nije slobodan uvijek kada se spontano ispoljavaju pojedine strane ili elementi njegovog bića, on je slobodan samo onda kad djeluje kao cjelovito i mnogostruko biće. To naravno ne znači da je čovjek slobodan samo kad čini nešto veliko i značajno. I u najsitnijoj sitnici može biti prisutan čitav čovjek.

Ali djelovanje u kojem je čovjek čitav na djelu, nije samim tim slobodno. Tiranin ili zločinac, čija je čitava djelatnost vođena neljudskim destruktivnim motivima, daleko je od toga da bude slobodan. Čovjek je slobodan samo kad ga ono što je ljudsko u njemu potiče na stvaralačko djelo kojim se proširuju i obogaćuju granice ljudskosti.

U prilog i nasuprot teoriji o slobodi kao autodeterminaciji možemo tvrditi: *Ni najintenzivnija i najuspješnija djelatnost ako je determinirana spolja nije slobodna.* Disciplinirani vojnici, poslušni činovnici, dobro plaćeni policajci mogu biti neobično aktivni i uspješni, ali njihova je aktivnost sve prije nego slobodna. *Slobodna je samo djelatnost u kojoj čovjek sam određuje svoje djelo.* Nije ni svaka djelatnost koja se određuje iznutra samim tim slobodna. *Slobodno je samo ono samoodređujuće djelovanje u kojem čovjek djeluje kao cjelovita, mnogostruka ličnost, u kojem on nije rob ove ili one posebne misli, osjećaja ili težnje.* Najdalje su od slobodnog djela oni čije je djelovanje »slobodno« razaranje ljudskosti.

Vlastoljubivi diktatori, okrutni osvajači, nezajažljivi izrabljivači samo su sluge vlastitih nehumanih fiksideja i ambicija. *Slobodan je čovjek samo kad ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo, kad on svojim djelom pridonosi proširenju granica ljudskosti.*

Izložene teze o biti slobode ne rješavaju »do kraja« problem o kojem govore. Ali one naznačuju koncepciju o kojoj se može raspravljati.

## VIII

U dosadašnjem izlaganju nije bilo riječi o »većoj« i o »manjoj« slobodi. Govorilo se jednostavno o »slobodi« i o »neslobodi«. Moglo bi se, dakle, zaključiti da sloboda ne poznaje stupnjeve, da je čovjek uvijek *ili* apsolutno slobodan *ili* apsolutno neslobodan.

Ovakvom shvaćanju moglo bi se prigovoriti da je nedijalektično i nehistorično. *Nedijalektično* zato što previđa da su mogući razni stupnjevi slobode i neslobode i da je određeni stupanj slobode ujedno određeni stupanj neslobode. *Nehistorično* — zato što ne uviđa da čovjek nikad nije bio apsolutno neslobodan, niti će ikad biti apsolutno slobodan, da je čitava ljudska historija protivurječno, ali nezadrživo napredovanje ka sve višim stupnjevima slobode, napredovanje u kojem se svaki dostignuti stupanj može promatrati kao »veća sloboda« (ili »manja nesloboda«) u odnosu na one niže, prevaziđene, a kao »veća nesloboda« (ili »manja sloboda«) u odnosu na sve buduće više.

S navedenim i sličnim prigovorima možemo se složiti. Čovjek je biće slobode, ali on nije nikad apsolutno slobodan ni apsolutno neslobodan. On je uvijek samo u većoj ili manjoj mjeri slobodan. Sloboda je »relativna«. Ako želimo, možemo sve ranije postavljene teze o slobodi prevesti u »relativirani« oblik. Umjesto da kažemo: »Čovjek je biće slobode«, možemo reći: »Čovjek je čovjek u onoj mjeri u kojoj je slobodan«, a umjesto: »Nesloboda je smrt čovjeka«, možemo reći: »Čovjek je mrtav (ili: Čovjek nije čovjek) u onoj mjeri u kojoj je neslobodan.« Isto tako, umjesto: »Slobodan je čovjek samo kad ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo«, možemo reći: »Slobodan je čovjek samo u onoj mjeri u kojoj ono kreativno u njemu određuje njegovo djelo.«

Sloboda je doista relativna: ali teorije o relativnosti slobode često idu suviše daleko. Relativnost, kažu neki, nije nešto što spolja pridolazi slobodi; ona je konstitutivni moment biti slobode. Bez obzira na to kako ćemo nastaviti definiciju slobode, moramo je početi riječima: »Sloboda je relativno...«, »Sloboda je određeni stupanj...« ili »Sloboda je određenom historijskom stupnju primjereno...«.

Ako se sloboda ovako relativira, time se historijski relativni, ograničeni stupnjevi slobode apsolutiziraju. Teorije da je sloboda »u biti« relativna, ne razlikuju se bitno od teorije da je bit slobode ropstvo. *Sloboda je doista »relativna«. Ali to ne znači da je relativnost ono što je čini slobodom. Relativnost je ono što je čini relativnom.*



## IX

U prethodnom izlaganju govori se općenito o slobodi i o »čovjeku«. Nije specificirano da li se pod čovjekom misli čovjek kao zajednica (društvo), čovjek kao grupa (klasa, stalež, nacija, pleme, porodica itd.) ili čovjek kao pojedinac (ličnost). Ali takva specifikacija i nije neophodna. Bez obzira na to da li je riječ o čovjeku-društvu, o čovjeku-društvenoj grupi ili o čovjeku-ličnosti, bit slobode je ista. Kao što društvo nije slobodno ako samo ne određuje svoju sudbinu, ni ličnost nije slobodna ako netko drugi determinira njenu sudbinu. Kao što društvo nije slobodno ako koči razvoj ljudskih kreativnih moći, ni ličnost nije slobodna ako ne pridonosi razvijanju čovjekove kreativnosti.

Da li to znači da se slobodno društvo sastoji samo od slobodnih pojedinaca, a neslobodno samo od neslobodnih? Drugim riječima: da li je slobodna ličnost moguća samo u slobodnom, a neslobodna samo u neslobodnom društvu? Afirmativan odgovor na ova pitanja bio bi znak neshvaćanja biti društva. Društvo je zajednica ličnosti, ali zajednica ličnosti nije puki zbroj pojedinaca.

Društvo može razvijati kreativne ljudske moći samo tako da omogućuje i stimulira razvoj slobodne ljudske ličnosti. *Nema slobodnog društva bez slobodnih ličnosti.* Ali to ne znači da su u slobodnom društvu svi slobodni. *I u slobodnom društvu pojedinac može biti neslobodan.* Relativiranom terminologijom: pojedinac može biti manje slobodan nego društvo u kojem živi. Društvo se može organizirati tako da omogućuje i podstiče razvoj slobodne ličnosti, ali *sloboda se ne može nikome pokloniti.* »Darovana« ili

»nametnuta« sloboda je *contradictio in adjecto*. Sloboda je po definiciji djelovanje onoga koji je slobodan. *Samo svojim slobodnim djelom može pojedinac osvojiti svoju ličnu slobodu.*

Kao što u slobodnom društvu nisu svi slobodni, ni u neslobodnom društvu nisu svi neslobodni. *I u neslobodnom društvu pojedinac može biti slobodan.* Drugim riječima: moguće je da se pojedinac izdiigne iznad onog stupnja slobode koji je u društvu već realiziran. *Spoljašnje zapreke koje postavlja neslobodno društvo mogu otežati i ograničiti, ali ne i potpuno spriječiti slobodan ljudski čin.* Nepokolebljivi revolucionar u okovima slobodniji je od tamničara koji ga čuva i od mučitelja koji uzalud pokušava da ga skrši. Ako bismo poricali mogućnost slobodne ličnosti u neslobodnom društvu, poricali bismo mogućnost da se neslobodno društvo svjesnom revolucionarnom akcijom preobrazi.

Ako su i u slobodnom društvu moguće neslobodne ličnosti, a u neslobodnom društvu slobodne, to ne znači da je sloboda društva irelevantna za slobodu ličnosti. Neslobodno društvo nastoji da uništi slobodnu ličnost, a slobodno društvo omogućuje i podstiče njen cvat. *Zato je borba za slobodno društvo sastavni dio borbe za oslobođenje ličnosti.* Kad ovaj dio pokušava da postane sve, on prestaje biti ono što bi trebalo da bude. *Borba za slobodno društvo nije borba za slobodno društvo ako se njom ne ostvaruje sve veći stupanj lične slobode.*

Lična i društvena sloboda nerazdvojno su povezane, ali je odnos među njima asimetričan: *Nema slobodnog društva bez slobodne ličnosti* (što ne znači da su svi pojedinci u slobodnom društvu slobodni), *ali moguća je slobodna ličnost izvan slobodnog društva*

(što ne znači da je sloboda društva irelevantna za slobodu ličnosti ili da je moguća slobodna ličnost izvan svake društvene zajednice!).

## X

Čovjek pojedinac nije samo član šire društvene zajednice; on je također uvršten u posebne društvene grupe. Odlučujući značaj imala je u dosadašnjoj historiji pripadnost antagonističkim društvenim grupama koje nazivamo »klasama«.

Klasna borba u najrazličitijim oblicima fundamentalan je oblik kretanja klasnog društva. I borba za ostvarenje višeg stupnja slobode ima u klasnom društvu klasni karakter. Konkretnom historijskom analizom može se utvrditi koja je klasa ili klasni sloj u određenoj situaciji nosilac višeg stupnja slobode, a koja klasa ili sloj branilac neslobode.

Ali svako je klasno društvo otuđeno, neljudsko, u biti neslobodno. Samo besklasno društvo može da se razvije u »carstvo slobode«. Progresivna klasa koja se bori za novi, slobodniji oblik klasnog društva zalaže se samo za novi, »slobodniji« oblik neslobode. *Radikalan pobornik slobode može biti samo klasa koja se bori za ukidanje svakog klasnog društva i same sebe kao klase.*

Jedna slobodna ličnost (ili njih nekoliko) ne može preobraziti neslobodno društvo u slobodno. Slobodna ličnost uspijeva u svom preobražavalačkom nastojanju samo onoliko koliko uspijeva da uvjeri, oduševi, pokrene na djelo potencijalno revolucionarne društvene grupe.

Ova bitna spoznaja često se deformira i zloupotrebljava. Traži se da se ličnost potpuno »stopi« sa svojom klasom, da sve svoje lične misli, želje, nade, strahovanja, strasti potčini zahtjevima klasne borbe. Oni koji na ovaj način zahtijevaju potčinjavanje ličnosti »klasi«, ne shvaćaju da *nema revolucionarne klasne borbe bez slobodnih ličnosti*, sposobnih da se uzdignu iznad faktičnog nivoa svoje klase i sagledaju njene revolucionarne (općeljudske) mogućnosti.

Potreba »klase« za »ličnošću« često se interpretira samo kao potreba za »velikom ličnošću« koju »vidi« i »vodi«. Velike ličnosti doista su potrebne klasi, naciji, čovječanstvu. Ali ne manje su potrebne one na izgled »male« ličnosti koje, bez obzira na svoje skromne radno-intelektualne »sposobnosti«, realiziraju visoke kvalitete ljudskosti.

Moglo bi se neke učiniti da suviše ističemo značaj ličnosti. Ali, ma što tko mislio, *socijalizam je kult ličnosti*. Naravno, ne u danas proširenom političko-publicističkom smislu (»kultom ličnosti« često se naziva kult bezličnosti).

## XI

Raspravljajući o smislu pitanja o slobodi, istakli smo da se pitanje o slobodi ne svodi na pitanje o vrstama ili oblicima slobode. Bit pitanja o slobodi je u pitanju o biti slobode.

To ne znači da se ne može govoriti o raznim oblicima, vrstama ili aspektima slobode. Upravo smo učinili izvjesne napomene o nekim važnim aspektima slobode (društvenom, individualnom, klasnom). A na-

prijed (u dijelu IV) nabrojili smo mnogo različitih aspekata, oblika i vrsta slobode.

Analiza oblika i aspekata slobode ima velik značaj. Mnogi taj značaj osporavaju. Poricanje raznovrsnosti oblika slobode najčešće je motivirano nastojanjem da se specifične odlike jedne vrste slobode učine normom za sve ostale vrste. Nasuprot takvim nastojanjima možemo tvrditi: Uz opću bit slobode svaka vrsta slobode ima i svoju vlastitu specifičnu bit po kojoj je ona upravo ta vrsta slobode. *»Kao što se u Sunčevom sistemu svaki pojedini planet okreće oko Sunca samo okrećući se oko sebe sama, tako u sistemu slobode svaki od njenih svjetova kruži oko središnjeg Sunca slobode samo kružeći oko sebe sama.«<sup>4</sup>*

Mogućnost raznih vrsta ili oblika slobode ne treba nas navesti na pretpostavku da su razni oblici slobode potpuno svojevrsni i međusobno nepovezani. Svi se oblici slobode uzajamno uslovljavaju, a svaki je od njih jedan oblik slobode.

Gaženje ovog ili onog oblika slobode često se pravda time što to zahtijeva održanje ili uspostavljanje nekog značajnijeg oblika slobode. Na ovakve argumente možemo odgovoriti: *»Svaki oblik slobode uslovljava ostale, kao jedan član tijela drugi. Uvijek kad je dovedena u pitanje jedna određena sloboda, dovedena je u pitanje sloboda. Uvijek kad je odbačen jedan oblik slobode, odbačena je sloboda i ona može voditi još samo prividan život, jer je poslije toga čisti slučaj na kojem će se predmetu ispoljiti nesloboda kao vladajuća sila.«<sup>5</sup>*

---

<sup>4</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 69—70. Potcrtao G. P.

<sup>5</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 76—77. Potcrtao G. P.

## XII

Najzad, treba bar nešto reći o odnosu između problema slobode kao trajnog ljudskog problema i različitih oblika u kojima se taj problem historijski pojavljuje.

U prethodnom izlaganju usput smo istakli neke aktualne aspekte problema slobode, ali nismo sistematski raspravljali o različitim oblicima koje poprima problem slobode u različitim društvenim formacijama (recimo, u »prvobitnoj«, robovlasničkoj, feudalnoj, kapitalističkoj, socijalističkoj) i u različitim razvojnim fazama pojedinih formacija. To ne znači da je problem slobode uvijek isti. Problem slobode je »vječan« (u onom smislu u kojem tim atributom karakteriziramo sve trajne *čovjekove* probleme), ali u svakoj epohi on poprima drukčiji oblik.

Razmatranje različitih historijskih oblika u kojima se javlja problem slobode izlazi izvan okvira ovoga rada. Ipak, možemo spomenuti: U naše vrijeme pokazuje se da se slobodno društvo ne ostvaruje ni samo eksproprijacijom eksproprijatora, ni samo podizanjem životnog standarda, ni kombiniranjem obojega. U društvu iz kojeg su eksploatatori eliminirani, čovjekovu slobodu ugrožavaju sredstva pomoću kojih saobraća s prirodom i s drugim ljudima (tehnika) i društveni oblici u kojima se to saobraćanje vrši (društvene organizacije i institucije). *Pitanje o slobodi pojavljuje se danas prvenstveno kao pitanje o slobodi i socijalizmu i kao pitanje o slobodi sa tehnikom.*

Onima koji u prvi plan ističu pitanje o slobodi i socijalizmu, prigovara se da zapostavljaju drugo, još važnije pitanje o slobodi i kapitalizmu. Prigovor samo izgleda opravdan. Kapitalizam je još uvijek veli-

ka snaga, ali ni socijalizam nije manja. Problem slobode u kapitalizmu još uvijek je teorijski zanimljiv; ali problem slobode u socijalizmu ipak je noviji i zanimljiviji. Međutim, nije stvar samo u zanimljivosti. Problem slobode u socijalizmu neuporedivo je važniji, i to ne samo s gledišta unutrašnjeg razvoja socijalizma, nego i s gledišta razvoja suvremenog svijeta kao cjeline. *Razvijanje socijalizma kao slobodne zajednice slobodnih ličnosti najefikasnija je kritika kapitalizma.*

Onima koji u prvi plan ističu problem slobode sa tehnikom, prigovara se da jedno akutno pitanje kapitalizma nekritički presađuju u socijalizam. »Tehnika« je puki instrument, koji u kapitalizmu može biti opasan, ali u socijalizmu postaje »poslušan«. I u ovom prigovoru ima »nešto«. Ali *atomska bomba neće početi da proizvodi jestive pečurke čim na nju nalijepimo socijalističku etiketu.*

## OTUĐENJE I RAZOTUĐENJE

### I

Izraz »otudjenje« (»alijenacija«) ima mnogo različitih značenja u svakodnevnom životu, nauci i filozofiji; većina ovih mogu se promatrati kao modifikacije onog najšireg značenja koje sugeriraju etimologija i morfologija te riječi, značenja u kojem je otudjenje — akt (ili rezultat akta) putem kojega netko ili nešto postaje (ili je postalo) tuđe nečemu ili nekome.

U svakodnevnom životu »otudjenje« često znači odvratanje ili udaljavanje od prijašnjih prijatelja ili drugova. U pravu ono obično znači prenošenje vlasništva s jedne osobe na drugu (kupoprodaja, dar ili krađa). U medicini i psihijatriji »alijenacija« je naziv za odstupanje od normalnosti, tj. za duševnu bolest ili »ludilo«, a u suvremenoj psihologiji i sociologiji »alijenacijom« se često naziva individualni osjećaj tuđosti prema društvu, prirodi, drugim ljudima ili samom sebi. Za mnoge sociologe i filozofe otudjenje je isto što i reifikacija ili postvarenje, tj. akt (ili rezultat akta) preobražavanja ljudskih svojstava, odnosa i djelatnosti u svojstva, odnose i djelatnosti stvari koje su nezavisne od čovjeka i upravljaju njegovim životom. Za druge otudjenje znači isto što i samootudjenje (autoalijenacija), naime proces ili rezultat procesa kojim neko sopstvo (bog ili čovjek) postaje tuđe



samo sebi (tj. svojoj vlastitoj prirodi) putem sama sebe (tj. svojim vlastitim činima).

Pojam otuđenja prvi je filozofski razradio Hegel. Osporavajući mišljenje da je Hegel »otkrio« taj pojam, neki su tvrdili da se kršćansko učenje o »prvom grijehu« i »iskupljenju« može promatrati kao prva verzija Hegelova učenja o »otuđenju« i »razotuđenju«. Prema drugima pojam otuđenja našao je svoj prvi izraz u zapadnoj misli u starozavjetnom pojmu idolopoklonstva. A neki su tvrdili da se izvor Hegelova shvaćanja prirode kao samootuđenog oblika apsolutnog duha može naći u Platonovom shvaćanju prirodnog svijeta kao nesavršene slike plemenitog svijeta ideja. Kako se istraživanje historijskih korijena nastavlja, vjerojatno će se pronaći još i mnogi drugi Hegelovi prethodnici u ovom pogledu. Ali prilično je sigurno da će nešto ostati nepokolebano: G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach i Karl Marx prvi su eksplicitno razvili pojam otuđenja i njihova interpretacija predstavlja polaznu tačku za sve diskusije o otuđenju u suvremenoj filozofiji, sociologiji i psihologiji.

Osnovna je ideja Hegelove filozofije da je sve što jest u krajnjoj liniji apsolutna ideja (apsolutni duh ili, popularno rečeno, bog), i da apsolutna ideja nije skup čvrstih stvari ni zbroj svojstava, nego dinamično sopstvo, subjekt koji se nalazi u kružnom procesu otuđenja i razotuđenja. Čitava ljudska historija je stalan porast čovjekove spoznaje apsolutnog, a u isto vrijeme i razvoj samospoznaje apsoluta koji preko konačnog duha postaje svjestan sebe, »vraća se« k sebi iz svog samootuđenja u prirodi. Kako otuđenje apsolutnog duha u prirodi nije događaj u vremenu, nego »izvanvremenska« činjenica, to znači da je polazna tačka svjetske historije duh koji je već otuđen, te da se cijela historija svodi na proces razotuđenja.

Ne otuđuje samo apsolutni duh sebe sama od sama sebe u Hegelovoj filozofiji. Sudbina je konačnog duha (čovjeka) također da se otuđuje od sebe. Karakteristika je čovjeka kao čovjeka da proizvodi stvari, da se izražava u predmetima, da se »opredmećuje« u fizičkim stvarima, društvenim ustanovama i kulturnim proizvodima, a svako opredmećenje nužno je otuđenje: proizvedeni predmeti postaju tuđi proizvođaču. Otuđenje u ovom smislu može se savladati samo utoliko što se može adekvatno spoznati. Međutim, čovjek se u Hegelovom sistemu može promatrati kao otuđen i u jednom drugom smislu. Poziv je čovjeka kao čovjeka da služi kao organon samospoznaje apsoluta, pa u onoj mjeri u kojoj ne postigne punu spoznaju apsoluta, on ne realizira svoju ljudsku bit, u toj mjeri on je samootuđen čovjek.

Ludwig Feuerbach prihvatio je Hegelovo shvaćanje da čovjek može biti otuđen od sama sebe, ali je odbacio i gledište da je priroda samootuđeni oblik apsolutnog duha, i gledište da je čovjek apsolutni duh u procesu razotuđenja. Čovjek nije samootuđeni bog, nego je bog, naprotiv, samootuđeni čovjek, on je samo čovjekova bit apsolutizirana i otuđena od čovjeka. A čovjek nije otuđen od sebe kad odbija da prizna prirodu kao samootuđeni oblik boga; čovjek je otuđen od sebe kad stvara i stavlja iznad sebe jedno zamišljeno strano više biće i klanja se pred njim kao rob. Čovjekovo razotuđenje sastoji se u ukidanju te otuđene čovjekove slike koja je bog.

Karl Marx hvalio je Hegela što ovaj »samorađanje čovjeka shvaća kao proces, a opredmećenje kao raspredmećenje, kao otuđenje i kao ukidanje toga otu-

đenja«.<sup>1</sup> Ali on je kritizirao Hegela među ostalim i zato što je ovaj identificirao opredmećenje s otuđenjem, a savladavanje otuđenja s ukidanjem predmetnosti, kao i zato što je promatrao čovjeka kao samo-svijest i čovjekovo otuđenje kao otuđenje samosvijesti, te je u skladu s tim smatrao da je ukidanje otuđenja moguće ostajući u mediju čiste misli.

Marx se slagao s Feuerbachovom kritikom religioznog otuđenja, ali je naglašavao da je čovjekovo religiozno otuđenje samo jedan među mnogim oblicima čovjekova samootuđenja. Čovjek otuđuje dio sebe u obliku boga, ali on također otuđuje druge proizvode svoje duhovne djelatnosti u obliku filozofije, zdravog razuma, umjetnosti, morala, etc.; on otuđuje proizvode svoje ekonomske djelatnosti u obliku robe, novca, kapitala, etc., otuđuje proizvode svoje društvene djelatnosti u obliku države, prava, društvenih institucija. Tako ima mnogo oblika u kojima čovjek otuđuje proizvode svoje vlastite djelatnosti od sebe i čini od njih poseban, nezavisan i moćan svijet predmeta prema kojima se onda odnosi kao rob, nemoćan i zavisan. Ali ne otuđuje on samo svoje vlastite proizvode od sebe, on također otuđuje sebe od one djelatnosti kojom te proizvode proizvodi, od prirode u kojoj živi i od drugih ljudi. Ali sve ove vrste ili forme otuđenja u krajnjoj su liniji jedno: one su samo različiti oblici ili aspekti čovjekova samootuđenja, različiti oblici čovjekova otuđenja od svoje ljudske »biti« ili »prirode«, od svoje ljudskosti. Samootuđeni čovjek je čovjek koji stvarno nije čovjek, čovjek koji ne realizira svoje historijski stvorene ljudske mogućnosti. Nesamootuđeni čovjek bio bi naprotiv

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953. str. 266.

čovjek koji je doista čovjek, čovjek koji se realizira kao slobodno, stvaralačko biće prakse.

Pojmove otuđenja i razotuđenja razradio je Marx u svojim ranim spisima, naročito u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* koji su napisani 1844. a objavljeni 1932; oba pojma su također osnova njegovih kasnijih djela, ali se tamo upotrebljavaju više implicitno nego eksplicitno. To je možda i glavni razlog što je njihov značaj bio previđen. Ni u jednom izlaganju ni interpretaciji Marxovih pogleda koja je napisana u XIX ili u prve tri decenije XX vijeka pojmovi otuđenja i razotuđenja ne igraju važnu ulogu. Neki značajni aspekti otuđenja raspravljaju se u knjizi G. Lukacsa *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) pod nazivom »postvarenja« (»Verdinglichung«), ali u knjizi nema općeg raspravljanja o otuđenju.

Pojmovi otuđenja i razotuđenja postali su predmet vatrenih diskusija poslije objavljivanja Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, a naročito poslije drugog svjetskog rata. Među onima koji su sudjelovali i još sudjeluju u tim diskusijama ima ne samo marksista već i nemarksista, naročito egzistencijalista i personalista, i ne samo filozofa nego također psihologa (naročito psihoanalitičara), sociologa, literarnih kritičara, pisaca, etc.

Buđenje interesa za problematiku otuđenja naišlo je na žestok otpor izvjesnog broja dogmatskih marksista koji su tvrdili da je pojam otuđenja hegelovski »ostatak« kod mladog Marxa i da je on bio napušten od »zrelog Marxa«. Međutim, sve više marksista u Francuskoj, Italiji, Engleskoj, Sjedinjenim Državama, Poljskoj, Čehoslovačkoj, Jugoslaviji i u drugim zemljama smatraju da su »mladi« i »stari« Marx u osnovi jedan isti i da su pojmovi »otuđenja« i »razo-

tuđenja« neophodni za adekvatno izražavanje Marxovih bitnih teza.

Međutim i među onima koji smatraju da su pojmovi otuđenja i razotuđenja važno oruđe teorijske analize ima mnogo razlika u načinu na koji te pojmove upotrebljavaju i interpretiraju. Nemoguće je ovdje ući u diskusiju o svim različitim mišljenjima o otuđenju koja se mogu susresti. Spomenut ćemo samo neka od spornih pitanja o kojima raspravljaju filozofi, psiholozi i sociolozi.

## II

Neki autori misle da se pojam otuđenja može primijeniti i na čovjeka i na ne-ljudska bića (na »boga«, »svijet«, »prirodu«, etc.); ali ima mnogo više takvih koji drže da taj pojam ima neki smisao samo kad je riječ o čovjeku. Neki od onih koji ga primjenjuju samo na čovjeka insistiraju da se on može odnositi samo na individue, na pojedinačne osobe, a ne na društvo kao cjelinu. Prema izvjesnom broju takvih autora neprilagođenost pojedinca društvu u kojem živi znak je njegove otuđenosti. Drugi tvrde da i društvo može biti »bolesno« ili »otuđeno«, tako da pojedinac koji nije adaptiran postojećem društvu nije nužno »otuđen«.

Mnogi od onih koji smatraju da se otuđenje može primijeniti samo na pojedince čine ga još užim, shvaćajući ga kao čisto psihološki pojam, koji se odnosi na neki »osjećaj«, ili »stanje duha«. Drugi insistiraju da otuđenje nije samo »osjećaj«, nego također »objektivna činjenica«, način bivstvovanja.

Neki od onih što karakteriziraju »otuđenje« kao duhovno stanje, promatraju ga kao činjenicu ili pojam psihopatologije; drugi tvrde da otuđenje, premda nije »dobro« ni »poželjno«, ipak strogo uzev nije nešto patološko. Oni često dodaju da bi trebalo razlikovati otuđenje od dva srodna ali ne i identična pojma, od anomije i od lične dezorganizacije. »Alijenacija (alienation) se odnosi na psihološko stanje pojedinca karakterizirano osjećajima otuđenja (estrangement), dok se anomija odnosi na relativno odsustvo normi u nekom društvenom sistemu. Lična dezorganizacija odnosi se na nesređeno ponašanje koje proizilječe iz unutrašnjeg konflikta unutar pojedinca.«<sup>2</sup>

Oni koji se suprotstavljaju karakteriziranju »otuđenja« kao psihološkog pojma obično kažu da je otuđenje »također« (ili »primarno«) ekonomski, politički, sociološki ili etički fenomen. A neki tvrde da je to u osnovi i prije svega pojam opće filozofije ili pojam »ontologije« i »antropologije«.

Usljed gore spomenutih razlika u pristupu oni koji danas upotrebljavaju izraz »otuđenje« mnogo se razlikuju u svojim definicijama ovog pojma. Tako je prema Gwynnu Nettleru alijenacija izvjesno psihološko stanje normalne osobe, a alijenirana osoba je »osoba koju su otuđili od, učinili ne-prijateljskom prema njenom društvu i njenoj kulturi.«<sup>3</sup> Za Murraya Levina »bitna je karakteristika alijeniranog čovjeka njegovo vjerovanje da on nije u stanju da ostvari ono što vjeruje da je njegova zakonita uloga u društvu.«<sup>4</sup> Prema Ericu i Mary Josephson alijenacija je »indivi-

<sup>2</sup> Murray Levin u E. i M. Josephson, eds. *Man Alone*, New York 1962, p. 228.

<sup>3</sup> *American Sociological Review*, Vol. 22, No 6, Decembar 1957, p. 672.

<sup>4</sup> E. i M. Josephson, eds. *Man Alone*, New York 1962, p. 227.

dualni osjećaj ili stanje disocijacije od sêbe, od drugih, i od svijeta uopće.«<sup>5</sup> Za Stanleya Moorea izrazi »alijenacija« i »otuđenje« — »odnose se na karakteristike individualne svijesti i društvene strukture tipične u društvima čije članove kontroliraju posljedice njihove kolektivne aktivnosti umjesto da oni kontroliraju te posljedice.«<sup>6</sup> Prema Jean-Yves Calvezu alijenacija je »opći tip situacija apsolutiziranog subjekta koji je sebi dao svijet, formalni svijet, odbijajući na taj način ono istinski konkretno i njegove zahtjeve.«<sup>7</sup> Najzad, Erich Fromm piše: »Alijenacija (ili »otuđenje«) znači, za Marxa, da čovjek ne doživljava sebe kao djelatnog činioca u svom shvaćanju svijeta, nego da svijet (priroda, drugi i on sam) ostaju njemu tuđi. Oni stoje iznad i protiv njega kao predmeti, čak iako su oni možda predmeti koje je on sam stvorio. Alijenacija je bitno doživljavanje svijeta i sama sebe pasivno, receptivno, kao subjekta odvojenog od objekta.«<sup>8</sup>

Kad se čovjek suoči s ovakvom raznolikošću definicija, teško je reći koja je »najbolja«. Svatko ima pravo da definira svoje pojmove na svoj način. Međutim, nekoliko osnovnih pristupa pitanju o definiranju otuđenja izgleda moguće. Jedan je da se izraz pokuša rezervirati za onaj specifični fenomen za koji je netko zainteresiran te da se u skladu s tim definira tako usko da se većina postojećih upotreba riječi »otuđenje« ili »alijenacija« učini potpuno nedopuštenom. Drugi je da se pojam definira tako široko da učini što je moguće veći broj postojećih upotreba

---

<sup>5</sup> *Man Alone*, p. 13.

<sup>6</sup> S. Moore: *The Critique of Capitalist Democracy*, New York, 1957, p. 125.

<sup>7</sup> J.-Y. Calvez: *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956, p. 51.

<sup>8</sup> E. Fromm: *Marx's Concept of Man*, New York 1961, p. 44.

bar djelomično dopuštenim. Ovaj drugi put može se učiniti bolji, a on to doista i jest — pod uslovom da se ne ostane pri širokom određenju (kakvo smo, na primjer, dali na početku ovog rada) nego da se odmah pristupi i provođenju razlike među oblicima otuđenja, a napose nedvosmislenom i jasnom određivanju onog odlučnog oblika koji su Hegel i Marx nazivali »samootuđenjem«. Tim ćemo putem i krenuti.

### III

Svi autori koji su upotrebljavali pojam otuđenja provodili su razliku među oblicima otuđenja. Ali nisu svi raspravljali o tom pitanju eksplicitno. Kod Hegela nema nikakvog pokušaja da se izvrši eksplicitna klasifikacija oblika otuđenja. Ali budući da je bit svega razvoja prema Hegelu proces otuđenja i razotuđenja, različite faze u razvoju apsoluta mogu se promatrati kao različite forme otuđenja. Bilo bi mnogo teže da se razvije slična klasifikacija za Feuerbacha jer je bit njegove filozofije upravo negacija sistematske filozofije. Jedan dobro poznati fragment u Marxovim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (fragment »Otuđeni rad«), izgleda, sugerira da bismo morali razlikovati četiri osnovna oblika čovjekova otuđenja: otuđenje čovjeka od proizvoda njegove vlastite djelatnosti, otuđenje čovjeka od same svoje proizvodne djelatnosti, otuđenje čovjeka od svoje ljudske biti i otuđenje čovjeka od drugih ljudi. Ali takva je klasifikacija vrlo daleko od toga da bi pružala adekvatan rezime cjelokupnosti Marxovih pogleda o oblicima o-



tuđenja. Na drugim mjestima Marx govori i o drugim oblicima i podoblicima alijenacije koji se ne spominju u gornjem nabranjanju. A nabranjanje je također defektno zato što stavlja naporedo »oblike« otuđenja koji ne mogu biti na istom nivou.

Pisci XX vijeka mnogo se razlikuju kad nabranjaju osnovne oblike alijenacije. Tako je Frederick A. Weiss razlikovao tri osnovna oblika samootuđenja (auto-anestezija, auto-eliminacija i auto-idealizacija), Ernest Schachtel — četiri glavna oblika otuđenja (otuđenje ljudi od prirode, od drugih ljudi, od djela njihovih ruku i duha, od samih sebe), Melvin Seeman — pet oblika otuđenja (bespomoćnost, besmislenost, socijalna izolacija, odsustvo normi i samootuđenje), a Lewis Feuer — šest oblika društvenog otuđenja (otuđenje klasnog društva, kompetitivnog društva, industrijskog društva, masovnog društva, rase, generacija).

Nabranjajući pet različitih oblika otuđenja, Melvin Seeman pokušao je da ih striktno definira. Prema njemu bespomoćnost je »iščekivanje ili vjerovatnoća s kojom pojedinac smatra da njegovo vlastito ponašanje ne može odrediti ishod događaja ili poboljšanja koja on traži«; besmislenost je »kad pojedincu nije jasno što on treba da vjeruje — kad nisu zadovoljeni pojedinčevi minimalni standardi za jasnoću pri odlučivanju«; odsustvo normi je karakteristika situacije »u kojoj postoji visok stupanj iščekivanja da je potrebno ponašanje koje se društveno ne odobrava da se postignu određeni ciljevi«; izolacija je karakteristika onih koji »pripisuju malu nagradnu vrijednost ciljevima ili vjerovanjima koja se tipično visoko cijene u danom društvu«; a samootuđenje je »stupanj zavisnosti danog ponašanja od anticipiranih budućih

nagrada, tj. od nagrada koje leže izvan same djelatnosti.«<sup>9</sup>

Drugi autori izbjegavaju da pruže bilo pun spisak oblika otuđenja bilo preciznu definiciju tih oblika. Tako Eric i Mary Josephson naznačuju samo indirektno i približno što promatraju kao osnovne oblike otuđenja kada kažu da »čovjek u suvremenim industrijskim društvima brzo postaje otcijepljen od prirode, od svojih starih bogova, od tehnike koja je transformirala njegovu okolinu i sada prijeti da je uništi; od svoga djela i od njegovih proizvoda kao i od svoje dokolice; od kompleksnih društvenih institucija koje mu prema pretpostavci služe ali vjerojatnije upravljaju njime; od zajednice u kojoj živi; a iznad svega od sebe sama — od svog tijela i od svog seksa, od svojih osjećaja ljubavi i nježnosti i od svoje umjetnosti — svog kreativnog i produktivnog potencijala.«<sup>10</sup>

Umjesto da pokušamo nabrojiti sve klasifikacije oblika otuđenja koje su bile učinjene dosad, spomenut ćemo samo neke od osnovnih kriterija prema kojima se takve klasifikacije mogu vršiti i doista su bile vršene.

Prema prirodi onoga što je otuđeno mogli bismo razlikovati otuđenje stvari i otuđenje sopstva (the self, das Selbst), a prema osnovnim tipovima stvari ili sopstva mogli bismo dodati dalje podpodjele. Ako smatramo da je jedino sopstvo čovjek, otuđenje sopstva samo je drugo ime za otuđenje čovjeka, ali već prema tome da li razmatramo otuđenje čovjeka kao pojedinca ili otuđenje čovjeka kao društvene grupe

---

<sup>9</sup> *American Sociological Review*, Vol. 24, Number 6, December 1959, pp. 786, 788, 789, 790.

<sup>10</sup> *Man Alone*, pp. 10—11.

ili zajednice mogli bismo razlikovati pojedinačno (individualno) i društveno (socijalno) otuđenje. Svaka od ove dvije vrste mogla bi se podijeliti dalje. Kao različite vrste društvenog otuđenja mogli bismo razlikovati otuđenje društvenog sistema kao cjeline (otuđenje feudalizma, otuđenje kapitalizma, itd.) otuđenje društvenih grupa (otuđenje kapitalista, otuđenje radnika, etc.; otuđenje intelektualca, otuđenje birokrata; otuđenje proizvođača, otuđenje potrošača; etc.), otuđenje društvenih institucija (otuđenje države, otuđenje crkve, otuđenje kulturnih institucija, etc.).

Prema pitanju od čega se otuđuje ono što se otuđuje možemo razlikovati otuđenje od nekoga ili nečega drugog i otuđenje od sama sebe. Distinkcija se ne može primijeniti na otuđenje stvari; stvar ne može biti otuđena od same sebe. Ali distinkcija se može primijeniti na otuđenje sopstva; sopstvo može biti otuđeno ili od nečega odnosno nekoga drugoga ili od sama sebe. U skladu s različitim vrstama »drugih« i u skladu s različitim aspektima ili stranama sopstva mogu se učiniti dalje podpodjele (npr. otuđenje od prirode, otuđenje od drugih ljudi, etc.; ili otuđenje od svoga tijela, od svojih osjećaja, od svojih potreba, od svojih kreativnih mogućnosti, etc.).

Prema pitanju da li se ono što je otuđeno otuđuje putem svoje vlastite djelatnosti ili putem djelatnosti nekog drugog mogli bismo razlikovati otuđenje putem drugog i otuđenje putem sama sebe. Otuđenje stvari očigledno može biti samo otuđenje putem drugoga, dok otuđenje sopstva može biti i otuđenje putem drugog i otuđenje putem sama sebe.

Gore spomenuti kriteriji za diferenciranje otuđenja mogu se kombinirati; pojam samootuđenja kakav na-

lazimo kod Hegela i Marxa i kakav je od najvećeg značaja za filozofiju rezultat je kombinirane primjene triju navedenih osnovnih kriterija. Ono što Hegel i Marx nazivaju samootuđenjem jest otuđenje sopstva od sebe sama putem sama sebe. Ova dva mislioca razlikuju se među ostalim u tome što Marx poznaje samo jedno samootuđeno sopstvo (čovjek), a kod Hegela je neposredno riječ o dva (čovjek i apsolut). Neki misle da bi se moglo govoriti i o samootuđenju »prirode« ili »svijeta«. U religioznim mitovima nalazimo također samootuđene anđele (npr. Lucifer) a u basnama i bajkama — samootuđene životinje (lav kukavica), pa čak i biljke (smrdljiva ruža). Ali izvan dječjih priča (koje, uostalom, govoreći o životinjama ciljaju na ljude) čovjek je jedino bivstvujuće koje može biti u punom smislu riječi samootuđeno. Jer samo je čovjek sopstvo koje se svojim vlastitim činom može otuđiti od sebe.

Mogao bi netko prigovoriti da je ograničavanjem na čovjeka pojam samootuđenja jako sužen. No ako čovjek nije samo *jedno* bivstvujuće već *ono* bivstvujuće koje bivstvujući najautentičnijim oblikom bivstvovanja najadekvatnije izražava smisao bivstvovanja kao bivstvovanja, ovo sužavanje nije tako drastično. Ako najviše bivstvomne mogućnosti cjeline bivstvujućeg, »totaliteta«, »svijeta« ili »prirode« ostaju bez čovjeka nerealizirane, onda se otuđenje čovjeka od sama sebe može promatrati i kao oblik samootuđenja »svijeta« ili »prirode«.

Međutim, pojam samootuđenja bio bi doista suviše sužen, ako bismo čovjekovo samootuđenje promatrali samo kao jedan među mnogim oblicima čovjekova otuđenja. Jer samootuđenje je upravo onaj odlučni, čovjeku svojstveni oblik otuđenja čije sagleda-

vanje otvara perspektivu za sagledavanje svih ostalih. Pored toga, mnogošta što se može učiniti samo kao otuđenje čovjeka od nečega drugog, u stvari je također oblik njegova samootuđenja. Tako je čovjekovo otuđenje od prirode ujedno oblik čovjekova samootuđenja (jer je čovjek prirodno biće i dio prirode).

#### IV

Nije teško definirati samootuđenje kao otuđenje sopstva od sama sebe putem sebe sama. Ali nije tako lako reći kako i u kojem smislu je moguće za nekoga, bio to individualni čovjek ili društvo, da bude otuđen od sama sebe.

Najplauzibilniji je odgovor da biti samootuđen znači biti unutrašnje podijeljen, rascijepljen na najmanje dva dijela koji su postali tuđi jedan drugom. Ali zašto da govorimo o »samootuđenju« umjesto o »unutrašnjoj podjeli« ili »rascjepu« u takvom slučaju? Termin »samootuđenje« upućuje na slijedeće: 1) podjela na dva dijela koji su u konfliktu nije izvršena izvana, ona je rezultat djelatnosti samoga sopstva; 2) podjela na dijelove koji su u konfliktu ne poništava svako jedinstvo sopstva; uprkos rascjepu samootuđeno sopstvo je ipak jedno sopstvo, i 3) to nije jednostavno rascjep u dva dijela koji se jednako odnose prema sopstvu kao cjelini; pretpostavlja se da jedan dio sopstva s više prava predstavlja sopstvo kao cjelinu tako da postajući tuđ ovome, drugi dio postaje također tuđ sopstvu kao cjelini.

Jedan način da se opiše nejednakost dvaju dijelova na koje je rascijepljeno samootuđeno sopstvo jest

da se samootuđenje opiše kao rascjep između čovjeka prave »prirode« ili »biti« i njegovih faktičkih »svojstava« ili »egzistencije«. Samootuđeni čovjek je čovjek koji u stvari nije ono što u biti jest, čovjek čija aktualna egzistencija ne odgovara njegovoj ljudskoj esenciji. A samootuđeno ljudsko društvo bilo bi društvo čija faktična egzistencija ne odgovara pravoj biti ljudskog društva.

Ali kako je to moguće da se aktualna egzistencija čovjeka otkloni od njegove prave esencije ili prirode? Ako bismo čovjekovu bit shvatili kao nešto što je zajedničko svim ljudima, nešto što dijele svi ljudi, tada netko otuđen od ljudske biti ne bi mogao biti čovjek ni faktično. Prema tome, ako otuđenje čovjeka od njegove biti treba da bude moguće, ova bit ne smije se shvatiti kao nešto što je zajedničko svim ljudima. Ali kako ona tada treba da se shvati?

Jedna je mogućnost da se bit shvati kao vječna ili bezvremenska ideja čovjeka prema kojoj realni čovjek treba da teži. Interpretacija je puna teškoća i vodi ka pitanjima na koja se ne može odgovoriti. Na primjer: gdje i na koji način postoji takva ideja čovjeka? Na koji način ili kojom metodom se može postići njena adekvatna spoznaja? Zašto bi trebalo da realni čovjek teži ka njoj? Etc, etc.

Drugi način interpretacije sastojao bi se u tome da se »bit« shvati kao nešto što doista pripada ljudima, ali ne svima, nego samo jednom dijelu, npr. većini svih dosad postojećih ljudi, ili većini budućih ljudi, etc. Ali bez obzira na to koju ćemo interpretaciju izabrati, javljaju se nove teškoće. Zašto bi većina bila reprezentativnija za čovjekovu prirodu nego manjina? Ako već dopuštamo mogućnost rascjepa na »esenciju« i »egzistenciju«, na »bit« i »postojanje« zašto ne bismo dopustili mogućnost da rascjep bude prisutan

kod većine. I zašto bi buduća faktičnost imala neku prednost nad onom prošlom i sadašnjom?

Treći je i najplodniji put, izgleda, taj da se čovjekova bit ne shvati ni kao vječna ideja, ni kao dio faktičnosti, nego kao skup čovjekovih historijski kreiranih ljudskih mogućnosti. Reći da se čovjek otuđuje od svoje ljudske biti značilo bi tada da se čovjek otuđuje od ostvarenja svojih historijski kreiranih ljudskih mogućnosti. Reći da čovjek nije otuđen od sebe značilo bi naprotiv reći da čovjek stoji na nivou svojih mogućnosti, da realizirajući svoje mogućnosti stalno stvara nove i više. Treća interpretacija čini se plauzibilnija od prvih dviju, ali ona također vodi ka teškim pitanjima. Na koji način mogućnosti postoje i na koji ih način otkrivamo? Na osnovu čega dijelimo čovjekove realne mogućnosti u ljudske i neljudske? Pitanje se ne može riješiti jednostavnim pozivanjem na buduću faktičnost i na njeno specifično prisustvo u sadašnjici.

## V

Mnogo se diskutiralo o pitanju da li je samootuđenje bitno svojstvo ili karakteristika čovjeka kao čovjeka ili je ono karakteristično samo za jednu historijsku fazu u čovjekovom razvoju. Neki filozofi tvrdili su da otuđenje nije historijska faza koja se u toku daljeg razvoja može savladati, nego neophodan strukturni moment čovjekova postojanja. Čovjek kao čovjek također je nužno samootuđen, pored autentične egzistencije on vodi i neautentičnu i iluzorno je očekivati da će u budućnosti živjeti samo autentično.

Nasuprot ovakvom shvaćanju nalazimo drugo prema kojem se prvobitno nesamootuđeni čovjek kasnije sam otuđio od sebe, ali će se u budućnosti ponovo vratiti k sebi. Ovo shvaćanje nalazimo kod Engelsa i kod mnogih suvremenih marksista. Sam Marx bio je, izgleda, više sklon mišljenju da je čovjek dosad bio samootuđen, ali da uprkos tome može i treba da postane svoj. U ovom smislu Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* govori o komunizmu kao o društvu koje znači *pozitivno* prevladavanje svakog otuđenja i povratak čovjeka iz rasparčanog postojanja u različitim sferama u svoj ljudski, tj. društveni život. Takvo shvaćanje komunizma kao negacije samo-otuđenja nalazi se i u osnovi drugih Marxovih djela. Premda često naglašava da su ropstvo, feudalizam i kapitalizam bili nužni na izvjesnoj fazi čovjekovog razvoja, on nikad ne reducira razliku između tih stanja i komunizma jednostavno na razliku između ranije i kasnije nužnosti ili na razliku u stupnjevima ostvarene humanosti. On jasno suprotstavlja suvremeno društvo i buduće društvo za koje se bori kao otuđeno i razotuđeno, kao neljudsko i doista ljudsko.

Ako pretpostavimo da je cijela historija dosad bila historija čovjekova samootuđenja, može se pojaviti pitanje da li je dosadašnja historija bila historija postepene eliminacije otuđenja ili, naprotiv, historija njegova permanentnog produbljivanja? Oni koji vjeruju u konstantni progres tvrdili su da se otuđenje sve više smanjivalo, ali mnogo je veći broj suvremenih filozofa i sociologa koji tvrde da se alijenacija stalno povećavala i da je ona mnogo dublja i proširenija u suvremenom kapitalizmu i birokratskom socijalizmu nego što je bila ikad prije. »Svijet koji smo izgubili« (Peter Laslett) bio je mnogo manje otuđen nego što je ovaj suvremeni. Drugi smatraju da nije



lako ocijeniti razvoj otuđenja. Ono se smanjuje u jednom pogledu a povećava u drugom. Neki pak insistiraju da se pitanje o historiji samootuđenja ne može svesti na pitanje o »više« i »manje«, da moramo istraživati različite tipove samootuđenih karaktera tipičnih za različite periode ljudske historije.

Zanimljiv pokušaj u ovom pravcu učinio je Erich Fromm, razlikujući četiri osnovna tipa »neproduktivnih« (samootuđenih) orijentacija karaktera: receptivna orijentacija, zgrtačka orijentacija, eksploatorska orijentacija i tržišna orijentacija. On smatra da se sva četiri oblika mogu naći u suvremenom samootuđenom društvu ali da nisu svi ti oblici jednako tipični za to društvo. Receptivna orijentacija je karakteristična za »društva u kojima je čvrsto utvrđeno pravo jedne grupe da eksploatira drugu«, eksploatorska orijentacija »seže unatrag do gusarskih i feudalnih predaka i ide naprijed od njih ka pljačkaškim plemićima devetnaestog vijeka«, zgrtačka orijentacija »postojala je naporedo s eksploatorskom orijentacijom u osamnaestom i u devetnaestom vijeku«, a tržišna orijentacija je »izrazito moderni proizvod«, ona je tipična za kapitalizam dvadesetog vijeka.<sup>11</sup>

Za gotovo svako od navedenih gledišta mogu se navesti dobri razlozi. Teško je osporavati tezu da razotuđivanje uspješno napreduje. Živimo u vrijeme kada narodi svih kontinenata pokazuju dosad neviđenu aktivnost i energiju u nastojanju da postanu gospodari svoje sudbine, a radni čovjek u cijelom svijetu (uprkos velikim razlikama u tom pogledu među raznim zemljama) postepeno postiže ne samo podnošljivije uvjete života, nego i sve primjetniji utjecaj na

<sup>11</sup> E. Fromm: *Man for Himself*, New York 1941, pp. 79—81.

određivanje tih uvjeta i sve veću šansu za radikalnu transformaciju društva kao cjeline. Ali teško je osporavati i tezu da otuđenje sve više raste i jača — u ovo vrijeme kada se odnosi među narodima i pojedincima sve više temelje na principima bezdušnog egoizma i hladnog računa, a čovjek sam sebe promatra kao robu koju treba što bolje prodati na tržištu.

Ako se ovakvim i sličnim argumentima mogu uspješno braniti obje suprotne teze, to znači da se može uspješno braniti i ona treća, »srednja«, da se otuđenje u jednom pogledu smanjuje, a u drugom povećava. Međutim, u vezi s ovom trećom, koja u ovom obliku odbija svojom eklektičnošću, prirodno se nameće pitanje: Možemo li utvrditi ili bar približno ocijeniti, da li se u cjelini uzeto otuđenje povećava ili smanjuje?

U prvi mah može se učiniti da je afirmativan odgovor plauzibilan. Ali uzmimo samo jedan aspekt otuđenja, pa se upitajmo da li je čovjek manje čovjek kad kao ljudožder kuha drugog čovjeka u loncu, kada kao srednjovjekovni inkvizitor muči heretika ili kada kao suvremeni nacist naučno ubija žene i djecu u koncentracionom logoru. Insistiranje bilo na progresu bilo na regresu u ovom slučaju čini se samo kao nehumana pedanterija. No ako je nemoguće kvantitativno upoređivati kvalitativno različite i u razne društvene totalitete uklopljene oblike istog aspekta samootuđenja, onda je svakako još manje moguće pronaći neko opće kvantitativno mjerilo porasta ili pada samootuđenja koje bi vrijedilo za društvo kao cjelinu.

Ako se razvoj procesa otuđenja i razotuđenja ne može fiksirati brojčanim pokazateljima, znači li to da je jedino što preostaje konstatiranje činjenice da su

razni oblici otuđenja kroz historiju stalno nastajali i bivali prevladavani, da bi zatim bili ponovo zamijenjeni novim oblicima? Ovakav odgovor ipak izgleda suviše jednostavan.

Ne bi li možda ključ za razumijevanje dosadašnje historije odnosa između alijenacionih i dezalijenacionih procesa trebalo potražiti u njihovom sadašnjem odnosu? I nije li specifičnost sadašnjeg trenutka svjetske historije u tome što se nabujala protivurječnost između alijenacije i dezalijenacije ne može više rješavati s pozicija nekog novog, rafiniranijeg oblika alijenacije, već samo s pozicija radikalne dezalijenacije?

## VI

Za one koji promatraju otuđenje kao historijsku pojavu prirodno nastaje pitanje o mogućem »kraju otuđenja« (»razotuđenju« ili »dezalijenaciji«).

Prema jednom proširenom odgovoru na ovo pitanje moguće je apsolutno razotuđenje; svako otuđenje, društveno i pojedinačno može se ukinuti jednom zauvijek. Najradikalniji među predstavnicima takvog optimističkog shvaćanja čak su tvrdili da je svako samootuđenje u principu već eliminirano u socijalističkim zemljama, da ono tamo postoji samo kao slučaj individualne ludosti ili kao beznačajan »ostatak kapitalizma«. Realističniji među predstavnicima takvog shvaćanja ne poriču činjenice koje pokazuju da u zemljama što se smatraju socijalističkim postoje mnoge »stare« i čak neke »nove« forme otuđenja. Ali oni insistiraju da u zrelijim fazama socijalizma svi ovi oblici alijenacije moraju nužno nestati.

Nije teško uvidjeti neodrživost svih tih shvaćanja. Apsolutna dezalijenacija bila bi moguća samo kada bi čovječnost bila nešto što je jednom zauvijek dano i nepromjenljivo. Nasuprot pristalicama apsolutne dezalijenacije možemo, dakle, tvrditi da je moguća samo relativna dezalijenacija. Alijenacija se ne može iskorijeniti jednom zauvijek jer ljudska »bit« ili »priroda« nije nešto statično i dano što se može realizirati jednom zauvijek. Ali moguće je stvoriti u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca.

U zavisnosti od shvaćanja biti ili prirode samootuđenja moraju se razlikovati i sredstva koja se preporučuju za njegovo savladavanje. Oni koji promatraju samootuđenje kao »psihološku« činjenicu, kao »činjenicu života individualnog ljudskog sopstva« logično osporavaju važnost pa čak i relevantnost bilo kakvih »vanjskih« promjena u »okolnostima« i predlažu pojedinčev vlastiti moralni napor, »revoluciju unutar sama sebe« kao jedini lijek.<sup>12</sup> A oni koji promatraju samootuđenje kao »rezultat neurotičnog procesa« sasvim su dosljedni kad nude psihoanalitičko medicinsko liječenje, promatrajući »novo kreativno iskustvo prihvaćanja i »susreta« u toplom, istinski uzajamnom, povjerljivom odnosu između liječnika i pacijenta« kao »glavni terapijski faktor«.<sup>13</sup>

Na drugom polu stoje oni filozofi i sociolozi koji, polazeći od degenerirane varijante marksizma nazvane »ekonomskim determinizmom«, promatraju pojedince kao pasivne proizvode društvene organizacije, cijelu društvenu organizaciju kao posljedicu određe-

---

<sup>12</sup> R. Tucker: *Philosophy and Myth in K. Marx*, Cambridge 1961, pp. 240—241.

<sup>13</sup> F. A. Weiss u *Man Alone*, p. 479.

ne organizacije ekonomskog života, a organizaciju ekonomskog života kao jednoznačan rezultat vladajućeg oblika vlasništva (koje po takvoj koncepciji može biti ili privatno ili kolektivno-državno). Za takve »marksiste« problem razotuđenja svodi se na problem društvene transformacije, a problem društvene transformacije na ukidanje privatnog vlasništva.

Kritizirajući materijalističko učenje da su ljudi proizvod okolnosti i odgoja K. Marx je istakao da »ljudi mijenjaju okolnosti« tako da se »poklapanje mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti ili samomijenjanja može izraziti i racionalno razumjeti samo kao *revolucionarna praksa*.«<sup>14</sup> Polazeći od ove misli moguće je razviti jednu drukčiju koncepciju o putovima dezalijenacije, koncepciju po kojoj su razotuđene društva i razotuđenje pojedinca tijesno povezani, pa se ne mogu niti izvesti jedno bez drugog niti svesti jedno na drugo. Moguće je stvoriti društveni sistem koji bi omogućavao i čak stimulirao razvoj razotuđenih pojedinaca, ali nije moguće organizirati društvo koje bi automatski proizvodilo takve pojedince. Dezalijenirani pojedinac je pojedinac koji se realizira kao slobodno, stvaralačko biće prakse, a slobodno stvaralaštvo nije nešto što se može nekome izvana pokloniti ili nametnuti. Pojedinac može postati slobodan samo svojom vlastitom djelatnošću.

Međutim, kao što se razotuđenje čovjeka ne može svesti na razotuđenje društva, tako se ni razotuđenje društva ne može shvatiti kao promjena u organizaciji ekonomije za kojom treba da automatski slijedi promjena u svim drugim aspektima ili poljima društvenog života. Daleko od toga da bude vječna činjenica

---

<sup>14</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1962. S. 5.

društvenog života, rascjep društva na uzajamno nezavisne sfere koje se sukobljavaju (ekonomija, politika, pravo, umjetnost, moral, religija, etc.) i dominacija ekonomske sfere po Marxu su karakteristike samootuđenog društva. Razotuđenje društva zato je nemoguće bez ukidanja otuđenja različitih ljudskih aktivnosti jednih od drugih.

Isto tako, problem razotuđenja ekonomskog života ne može se riješiti samo ukidanjem privatnog vlasništva. Pretvaranje privatnog vlasništva u državno, bilo ono »kapitalističko« ili »socijalističko« ne uvodi bitnu promjenu u položaj radnog čovjeka, proizvođača. Razotuđenje ekonomskog života zahtijeva također ukidanje državnog vlasništva, njegovo pretvaranje u stvarno društveno vlasništvo, a to se ne može postići bez organiziranja proizvodnje na osnovu samoupravljanja neposrednih proizvođača.

Ali ako je samoupravljanje proizvođača nužan uvjet razotuđenja ekonomske »sfere« čovjekova života, ono nije i dovoljan. Samoupravljanje proizvođača u proizvodnji ne rješava automatski problem dezalijenacije raspodjele i potrošnje; ono nije samo dovoljno ni za dezalijenaciju proizvodnje. Neki oblici alijenacije u proizvodnji imaju svoj korijen u prirodi suvremenih sredstava za proizvodnju i u organizaciji procesa proizvodnje, pa se samo promjenom oblika upravljanja proizvodnjom ne mogu eliminirati. Neki putovi borbe za dezalijenaciju već su sagledani i provjereni; drugi tek treba da budu pronađeni i iskušani.

## FILOZOFIJA I POLITIKA U SOCIJALIZMU

Živimo u vrijeme kad već i djeca svuda po svijetu znaju ponešto o socijalizmu, a teoretičari su o toj »temi« napisali čitava brda knjiga i članaka. Ipak, bilo bi pogrešno misliti da je pitanje o smislu i perspektivama socijalizma »riješeno« i prema tome neaktualno. U vrijeme kada čak i među socijalistima (odnosno onjima koji se deklariraju kao socijalisti) susrećemo desetine pa i stotine različitih interpretacija socijalizma, pri čemu iza mnogih od tih interpretacija ne stoje samo pojedini usamljeni mislioci ni grupe mislilaca već i snažne društvene grupe, organizacije i institucije, ponekad čak i dominantne nacionalne snage ili čitave države (zbog toga se ponekad govori o »kineskoj«, »jugoslavenskoj«, »talijanskoj«, »kubanskoj«, »alžirskoj«, »indijskoj«, »burmanskoj« itd. koncepciji socijalizma) bilo bi doista smiješno kad bi netko smatrao da je pitanje o smislu socijalizma riješeno i neaktuelno. Isto tako u vremenu kada nisu jasne ni sigurne perspektive čovječanstva kao čovječanstva (jer je i sam opstanak čovječanstva došao u pitanje), bilo bi naivno misliti da su perspektive socijalizma potpuno jasne.

To što vrijedi za opće pitanje o smislu i o perspektivama socijalizma vrijedi uglavnom i za temu »Filozofija i politika u socijalizmu«. Ta tema svakako nije

nova, jer je susrećemo, na primjer, kod Marxa i još mnogo ranije kod Platona. Međutim, teško bi se moglo reći da je neaktualna, premda ovdje, izgleda, postoji veća suglasnost nego u općem pitanju o smislu socijalizma. U velikom broju socijalističkih zemalja odnos između politike i filozofije vrlo je sličan: filozofija vrši funkciju služavke politike. Čak i u onim socijalističkim zemljama gdje takav odnos ne postoji, ima utjecajnih grupa i pojedinaca koji takav odnos priželjkuju i povremeno pokušavaju da ga uspostave. Karl Marx nije nikad tako zamišljao odnos filozofije i politike u socijalizmu, pa nam to može biti poticaj da se upitamo: Da li nešto nije u redu s Marxom ili nešto nije u redu s odnosom između filozofije i politike u socijalizmu i sa socijalizmom u kojem je opisani odnos uspostavljen? Ovom pitanju može se prići na razne načine. Pokušajmo mu prići tako da se najprije upitamo šta je zapravo socijalizam.

Prije svega, treba podsjetiti da se termin »socijalizam« primjenjuje na tri razna područja. O socijalizmu se govori kao o određenom društvenom poretku koji bi trebalo da nastane ili već nastaje kao negacija kapitalizma. O socijalizmu se također govori kao o određenom političkom pokretu koji se zalaže za ostvarenje socijalizma kao takvog društvenog poretku. Najzad, o socijalizmu se govori kao o teoriji koja zasniva mogućnost i pokazuje putove i sredstva za ostvarenje socijalizma u prvom od navedena dva smisla. U ovom izlaganju bit će riječ o socijalizmu u prvom smislu, u smislu određenog društvenog poretku. Međutim, treba napomenuti da ono što vrijedi za socijalizam kao društveni poredak vrijedi uvelike i za socijalizam kao politički pokret i za socijalizam kao teoriju, jer od toga kakav će biti odnos između filozofije i politike u socijalizmu kao teoriji i



u socijalizmu kao pokretu svakako zavisi i to kakav će biti taj odnos u socijalizmu kao društvenom porijeklu. Također treba naglasiti da određenjem područja primjene ovog pojma još uvijek nije riješeno pitanje njegova sadržaja, još su uvijek moguće različite interpretacije.

U koncepciji marksizma koju je Staljin kanonizirao i koja je još uvijek vrlo proširena u nekim socijalističkim zemljama termin »socijalizam« ima sasvim određeno značenje. On označava prvu fazu komunizma koja dolazi nakon tzv. perioda diktature proletarijata a prije tzv. više faze komunizma. Prema ovoj pojmovno-terminološkoj shemi imamo dakle slijedeći redoslijed društvenih poredaka: kapitalizam, diktatura proletarijata, niža faza komunizma (socijalizam), viša faza komunizma (pravi komunizam). Prema pristalicama ove sheme period diktature proletarijata traje u Sovjetskom Savezu tačno do donošenja Staljinuskog ustava, od Staljinuskog ustava počinje period niže faze komunizma koja se naziva socijalizmom, a danas se, nakon završene izgradnje socijalizma, već vrši prijelaz od socijalizma ka komunizmu.

Po mom mišljenju ova je shema iz više razloga defektna. Prije nego što iznesem te razloge želim istaći da ta omiljena staljinistička shema nije proizvoljna staljinistička izmišljotina, da ona ima svoj korijen u Marxu. Kao što je poznato, Marx u *Kritici gotskog programa* govori o dvije faze komunizma, samo što ih terminološki ne fiksira kao »socijalizam« i »komunizam«. Nazivi su naknadni dodatak. U *Kritici gotskog programa* Marx također govori o »periodu revolucionarnog preobražaja prvog u drugo« (kapitalističkog društva u komunističko) kao o nečem što se razlikuje i od kapitalizma i od komunizma, kao o ne-

čem trećem čemu »odgovara i politički prelazni period« pri čemu »država tog perioda ne može biti ništa drugo osim revolucionarna diktatura proletarijata.«<sup>1</sup>

U vezi sa shvaćanjem prelaznog perioda kao perioda diktature proletarijata koji se bitno razlikuje i od kapitalizma i od socijalizma treba prije svega reći da je to vrlo opasna teorijska koncepcija koja se može iskoristiti i doista je bila korištena u antisocijalističke svrhe. Ako prelazni period nije ni kapitalizam ni socijalizam već ima neka svoja posebna svojstva koja ga bitno razlikuju i od jednog i od drugog, onda je moguće tvrditi: premda je za razvijeno kapitalističko društvo karakteristična politička demokracija, i premda će i socijalistički odnosno komunistički društveni poredak biti demokratski, prelazni period od kapitalizma ka socijalizmu odnosno od buržoaske demokracije ka socijalističkoj ne mora biti demokratski, to može biti i period terora, nasilja i nehumanosti. Štaviše, može netko tvrditi da su upravo nehumanost, nesloboda i nasilje najbolji ili jedini mogući »dijalektički« put u socijalizam, da su to ona dijalektička sredstva koja vode svojoj suprotnosti — istinskoj demokraciji, slobodi i humanosti socijalističkog društva. Naravno, kad kažemo da se tako nešto *može* tvrditi u okviru teorije o diktaturi proletarijata kao posebnom prelaznom periodu, to ne znači da se to *mora* tvrditi, da takva interpretacija nužno proistječe iz biti spomenute teorije. Međutim, ne treba previdjeti da to nije samo jedna među mnogim mogućim interpretacijama, već upravo ona koju je staljinizam ne samo riječju već i djelom afirmirao. Da je Marx mogao predvidjeti ovakvu interpretaciju svoje teorije o diktaturi proletarijata kao posebnom

---

<sup>1</sup> K. Marx: *Kritika gotskog programa*, Kultura 1948, str. 35.

prelaznom razdoblju, on je možda nikad čak ni onako usput, kao što to čini u *Kritici gotskog programa*, ne bi postavio, već bi se konsekventnije držao jedne druge svoje teorije prelaznog razdoblja koja spomenutu staljinističku interpretaciju isključuje. To je teorija po kojoj prelazni period nije samo period diktature proletarijata već je ujedno period komunizma i socijalizma. Da bismo doprli do razumijevanja ove teorije, potrebno je da za trenutak ostavimo po strani pitanje prelaznog perioda i da pažljivije razmotrimo teoriju o dvije faze komunizma.

Na osnovu onog što Marx u *Kritici gotskog programa* govori o dvije faze komunizma, može se steći utisak da ih on razlikuje po vladajućem principu raspodjele, naime po tome što u prvoj fazi vrijedi princip raspodjele prema radu, a u drugoj — princip raspodjele prema potrebama. U nižoj fazi komunizma po Marxu, naime, »pojedini proizvođač dobiva nazad od društva — poslije odbitaka — tačno onoliko koliko mu daje,«<sup>2</sup> dok u višoj fazi komunizma društvo može na svojoj zastavi napisati »Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!«<sup>3</sup> Iz Marxovog teksta proistječe da će društvo moći da proklamira princip raspodjele prema potrebama samo onda kad budu ispunjeni određeni uvjeti, naime onda »kad nestane ropske potčinjenosti individuuma podjeli rada, a s njome i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego i prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individuuma porastu i produkcione snage i kad svi izvori društvenog bogatstva poteku obilnije«<sup>4</sup>. Ali ovo isticanje uvjeta za re-

---

<sup>2</sup> K. Marx: *Kritika gotskog programa*, Kultura 1948, str. 22.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, str. 24.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, str. 24.

alizaciju principa raspodjele prema radu ne mora isključivati shvaćanje da je upravo taj princip bitna odlika više faze komunizma. Kao da je i sam osjetio da se nije najsretnije izrazio i da bi mogao biti krivo shvaćen, Marx zato upozorava: »Nezavisno od svega dosad rečenog, bilo je uopće pogrešno dizati galamu oko takozvane *raspodjele* i stavljati glavni akcent na nju. Svaka raspodjela sredstava potrošnje samo je posljedica raspodjele samih uslova proizvodnje. A raspodjela uslova proizvodnje zavisi od samog načina proizvodnje«<sup>3</sup>. Tako Marx, nakon što je sam pripisao značajnu ulogu razlikama u distribuciji pri razlikovanju faza komunizma podvrgava kritici one koji »dižu galamu« oko distribucije, a u daljem tekstu napose kritizira »vulgarne socijaliste« koji smatraju da se socijalizam »vrti oko distribucije«, te tvrdi da je to shvaćanje naslijeđeno od buržoaskih ekonomista. Takav Marxov stav je u skladu s njegovim općim shvaćanjem da je proizvodnja bitnija od raspodjele i da oblici raspodjele zavise od oblika proizvodnje.

Mogao bi netko upitati ne bi li »nižu« i »višu« fazu komunizma trebalo razlikovati prema oblicima ekonomske proizvodnje. Mislim da ni takvo shvaćanje nije u duhu Marxa. Po Marxovom mišljenju u jednoj epohi ljudske historije, u epohi otuđenog klasnog društva, čovjek je doista ekonomska životinja, njegov cjelokupni život je u krajnjoj liniji određen sferom ekonomske proizvodnje. U toj epohi logično je da se razne razvojne faze razlikuju u prvom redu prema načinu proizvodnje. Ali ono društvo koje treba da nastane kao negacija kapitalizma nije po Marxu samo negacija određenog ekonomskog poretka, ono treba da bude i negacija dotadašnjeg odnosa među »sfe-

---

<sup>3</sup> *Op. cit.*, str. 25.

rama«, da ukine ne samo primat ekonomske sfere već i uopće rascjep čovjeka na međusobno otuđene sfere. Prema tome kriterij za razlikovanje faza u tom društvu ne može biti razlika u načinu ekonomske proizvodnje, on mora biti mnogo kompleksniji.

Ako udomaćenu distinkciju između niže i više faze komunizma promatramo s njene sadržajne strane, vidimo da ona ne samo kod staljinista nego ni kod samoga Marxa nije domišljena i dovedena do jasnoće. Nejasnoća nije samo u sadržaju nego i u terminologiji. Marx ne govori o tim dvjema fazama kao o fazi socijalizma i o fazi komunizma. Ovi nazivi fiksirani su ovako naknadno. Uprkos tome mnogi marksisti još uvijek prihvaćaju ne samo gornju distinkciju koja je faktično Marxova (premda se ne slaže s nekim njegovim fundamentalnim shvaćanjima), već i terminologiju koja uopće nije njegova. Ta terminologija (kao ni bilo koja druga) nije »neistinita«, ali ona je po mom mišljenju neadekvatna za distingviranje glavnih faza komunističkog društva. Međutim, premda je staljinistička koncepcija socijalizma i komunizma bila već oštro kritizirana, terminologija koju je ona kanonizirala, ostala je pošteđena. Kritizirano je shvaćanje da je socijalizam izgrađeni društveni sistem bitno različit od komunizma, kritizirano je i shvaćanje da je nehumanost dopuštena u socijalizmu kao sredstvo za postizanje humanosti u komunizmu. Ipak nitko od kritičara, koliko mi je to poznato, nije doveo u pitanje ni razlikovanje dviju osnovnih faza u razvoju komunističkog društva ni terminološko fiksiranje te razlike pomoću naziva »socijalizam« (za »nižu« fazu) i »komunizam« (za »višu« fazu).

Međutim, Marxovi tekstovi daju više osnova da se socijalizam promatra kao viša faza u odnosu na ko-

munizam. U prilog takvoj terminologiji govori i etimologija ovih riječi. Komunizam (prema *communis* — zajednički) trebalo bi da bude društvo u kojem su sredstva za proizvodnju zajednička, a socijalizam (prema *socius* — drug) društvo u kojem je čovjek čovjeku drug. A ovo drugo svakako je nešto više i teže ostvarljivo nego ono prvo.

Da je Marx doista smatrao socijalizam »višim« od komunizma, pokazat ću pomoću jednoga teksta koji je svima poznat i često se navodi, samo što se neadekvatno shvaća, jer se Marx još uvijek suviše čita kroz staljinističke naočari. Marx, dakle, piše: »*Ateizam* kao poricanje te nebitnosti nema više smisla, jer je ateizam *negacija boga* i postavlja tom negacijom *postojanje čovjeka*; ali socijalizam kao socijalizam ne treba više takvog posrednika; on počinje od *teorijski i praktički čulne čovjekove i prirodne svijesti* kao *bića*. On je pozitivna čovjekova *samosvijest* koja nije više posredovana ukidanjem religije, kao što je *zbiljski život* pozitivna čovjekova stvarnost koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva, *komunizmom*.«<sup>6</sup>

Kao što vidimo, komunizam je za Marxa ono posredovanje kojim se ukida privatno vlasništvo, a zbiljski život je pozitivna čovjekova stvarnost koja nije posredovana tim ukidanjem. Drugim riječima, komunizam je »niža« faza, a zbiljski život »viša«. Ovom odnosu »komunizma« i »zbiljskog života« analogan je odnos između »ateizma« i »socijalizma«. Ateizam je afirmacija postojanja čovjeka putem negacije boga. Socijalizam kao socijalizam, naprotiv, ne treba posrednika. On počinje od teorijski i praktički

---

<sup>6</sup> K. Marx, F. Engels: *Rani radovi*, Kultura, Zagreb 1953, str. 237.

osjetne čovjekove i prirodne svijesti kao bića. On je pozitivna čovjekova samosvijest, koja nije posredovana ukidanjem religije. Prema tome, dok je komunizam ukidanjem privatnog vlasništva posredovano ljudsko društvo, socijalizam je aspekt onog višeg oblika društva koje je neposredno ljudsko. Socijalizam nije to društvo u cjelini, ono je tek jedan aspekt »zbijskog života«, njegova samosvijest.

Naravno, ako je Marx smatrao komunizam »ničom« fazom a socijalizam — jednim aspektom »više« faze (njenom samosviješću), to ne znači da njegovu terminologiju i koncepciju (jer ipak nije riječ samo o terminologiji!) moramo prihvatiti. No nije li danas više nego ikad prije od životnog značaja za čovječanstvo da razlikujemo društveno stanje u kojem je ukinuto privatno vlasništvo (komunizam) od humane ljudske zajednice u kojoj je čovjek čovjeku ne vuk, već drug (socijalizam ili još bolje humanizam)?

U diskusijama o socijalizmu i o komunizmu često se pita da li je socijalizam ili komunizam neki konačni cilj, završetak ljudske historije, a marksisti i marksolozi unisono s visine odgovaraju da to — naravno, nije. Kad neinformirani dalje pitaju šta će u tom slučaju biti iza komunizma, onda se snishodljivo objašnjava da je to skolastičko pitanje koje ide previše daleko u budućnost. Sigurno je da komunizam neće vječno trajati i da će se nakon toga dogoditi još nešto, ali šta će to biti ne znamo niti možemo znati. A ako neki »skolastičar« upozori da Marx ipak ponekad govori o komunizmu kao o »riješenoj zagonetki historije«, te zatraži da mu se razjasni u kakvom su odnosu takve izjave prema tvrdnjama kao što je ona da »komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka,« nego samo »nuždan oblik i *energičan* princip najbliže budućnosti«, onda mu se superiorno

odgovara da je to »dijalektika«. Međutim, ako pažljivo pogledamo Marxove tekstove, vidjet ćemo da je »dijalektika« u smislu istovremenog tvrđenja kontradiktornih teza njemu strana. Otkrit ćemo također da na »skolastičko« pitanje, šta će se dogoditi nakon komunizma, Marx bez ustezanja i jasno odgovara. On naime kaže: »Kao što je ateizam kao ukidanje boga nastajanje teorijskog humanizma, tako je komunizam kao ukidanje privatnog vlasništva prisvajanje stvarnog čovjekova života kao njegova vlasništva, nastajanje praktičnog humanizma; drugim riječima, ateizam je pomoću ukidanja religije, a komunizam pomoću ukidanja privatnog vlasništva — samim sobom posredovani humanizam. Tek pomoću ukidanja toga posredovanja — koje je međutim nužna pretpostavka — nastaje *pozitivni* humanizam, koji pozitivno počinje od sebe sama.«<sup>7</sup>

Po Marxu, dakle, komunizam je u biti nastajanje humanizma, samo za razliku od ateizma koji je nastajanje teorijskog humanizma, on je nastajanje praktičnog humanizma. Kao nastajanje humanizma on nije nešto bitno drugačije ili suprotno humanizmu nego je već humanizam, samo posredovani, humanizam posredovan ukidanjem privatnog vlasništva. Tek pomoću i nakon ukidanja toga posredovanja nastaje pozitivni humanizam, humanizam koji pozitivno počinje od sebe sama. Taj pozitivni humanizam nema razloga da se naziva komunizmom, jer ovaj naziv ukazuje da imamo posla sa zajednicom koja je tek nastala kao negacija društva koje počiva na privatnom vlasništvu.

Kad ističe da je komunizam posredovani humanizam, Marx ne želi reći da komunizam uopće nije hu-

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, str. 275.



manizam. On naprotiv naglašava: »Ali ateizam, komunizam nisu bijeg, apstrakcija, gubitak predmetnog svijeta koji proizvodi čovjek, gubitak njegovih suštinskih snaga koje su postale predmetnost, nisu siromaštvo koje se vratilo k neprirodnoj, nerazvijenoj jednostavnosti. Oni su naprotiv tek stvarno nastajanje, za čovjeka nastalo ostvarenje njegova bića, njegova bića kao stvarnog bića.«<sup>8</sup>

Marx se dakle zalaže da se kapitalističko društvo ne negira nekim drugim klasnim društvom ni uopće društvom u kojem bi dominirala ekonomska sfera te bi se moglo bitno karakterizirati samo određenim odnosima ekonomske proizvodnje ili raspodjele, on se zalaže za jedno bitno drukčije, humanističko društvo. A komunističko društvo je humanističko društvo u procesu svoga nastajanja. Komunizam je zapravo »prelazni period« — od kapitalizma (i klasnog društva uopće) ka humanizmu, ali to ne znači da je on negdje po sredini između kapitalizma i humanizma. Komunizam je u onoj mjeri komunizam u kojoj jest i sve više postaje humanizam. A socijalizam je u ovoj koncepciji jedan od aspekata humanističkog društva, jer u društvu u kojem je čovjek doista čovjek, čovjek je čovjeku drug.

No kakav je bliži smisao ovako shvaćenog komunizma koji je proces nastajanja humanizma? Najpotpuniji odgovor daje Marx u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* u fragmentu »Privatno vlasništvo i komunizam«<sup>9</sup>. Marx tamo među ostalim detaljno govori o tri faze komunizma, ali čini mi se da to raščlanjivanje faza nije od bitnog značaja. Najvažnije je što Marx tu općenito kaže o komunizmu. A općenito

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, str. 275.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, str. 222—237.

o komunizmu on tu govori čak i onda kad se na izgled bavi pojedinim fazama. Tako u vezi s prve dvije faze piše: »U oba oblika komunizam se već pokazuje kao reintegracija ili povratak čovjeka k sebi, kao ukidanje čovjekova samootuđenja, ali kako još nije shvatio pozitivnu suštinu privatnog vlasništva i kako je isto tako malo shvatio *ljudsku* prirodu potrebe, on je njime još obuzet i inficiran.«<sup>10</sup>

Raspravljajući o fazama komunizma Marx tako ukazuje i na njegovu humanističku bit: na ukidanje čovjekova samootuđenja, na reintegraciju ili povratak čovjeka k sebi. Raspravljajući o »trećoj fazi« on produbljuje ovo svoje određenje kad tvrdi da su religija, porodica, država, moral, pravo, nauka, umjetnost itd. samo *posebni* načini proizvodnje te da je »pozitivno ukidanje *privatnog vlasništva* kao prisvajanje čovjekova života *pozitivno* ukidanje svakog otuđenja, dakle, povratak čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje *ljudsko*, tj. društveno postojanje.«<sup>11</sup>

Ako bismo htjeli sažeti Marxov odgovor na pitanje šta je komunizam i humanizam, mogli bismo reći da je to prisvajanje čovjekova života ukidanjem čovjekova samootuđenja a napose ukidanjem rascijepljenosti čovjeka na međusobno nezavisne sfere koje stoje u odnosima vanjskog određivanja. Komunizam, dakle, nije jednostavno nova društveno-ekonomska formacija nego je, među ostalim, ukidanje primata ekonomske sfere, pa prema tome i dominacije ekonomskih kriterija pri razlikovanju ljudskih zajednica.

Iz izloženog shvaćanja komunizma, socijalizma i humanizma proistječe kakav može i treba da bude

---

<sup>10</sup> *Op. cit.*, str. 227.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, str. 228.

odnos između filozofije i politike u društvu koje je komunističko, socijalističko, ili humanističko (to troje nije sasvim isto, ali nije ni bitno različito, jer je, kao što sam rekao, komunizam — nastajanje humanizma, a socijalizam — jedan aspekt komunizma i humanizma). Prethodno je ipak potrebno da kažem nešto o filozofiji i politici do komunizma odnosno socijalizma.

Ne želim davati neku preciznu definiciju bilo filozofije bilo politike. Poznato je da ima bezbroj različitih definicija filozofije, i sporovi oko toga koja je najbolja vjerojatno neće nikada svršiti. Svoje shvaćanje o biti filozofije izložio sam u više mahova, pa nije potrebno da to sve ovdje ponavljam ili obrazlažem. Spomenut ću samo da filozofiju ne smatram granom nauke ili umjetnosti već zasebnom formom duhovne djelatnosti kojom čovjek ne samo otkriva svoju bit i svoj položaj u svijetu, svoje mogućnosti za mijenjanje svijeta i za obogaćivanje vlastite prirode, nego također podstiče djelo preobražavanja svijeta i u njemu kao stvaralac sudjeluje.

Poznato je također da postoje najrazličitije definicije politike, od onih užih koje određuju politiku kao djelatnost ili način upravljanja državom preko širih koje promatraju politiku kao način upravljanja društvom u cjelini, do onih najširih koje identificiraju politiku s usmjerenom ljudskom djelatnošću ili s načinom života ljudi. Ni u ove sporove o najboljoj definiciji politike ne mogu ovdje ulaziti. Spomenut ću samo da u ovom kontekstu pod politikom ne mislim ni svaku usmjerenu ljudsku djelatnost ni samo djelatnost upravljanja državom. Pod politikom ovdje mislim svaku djelatnost usmjerenu na upravljanje općim društvenim poslovima, bez obzira na to da li

se to upravljanje vrši putem države ili u nekoj ne-državnoj formi.

Uprkos tome što su filozofija i politika uvijek bile i do danas ostale dvije razne stvari, one su uvijek imale i neke zajedničke karakteristike. I filozofija i politika dosad su bile posebne društvene djelatnosti, naporedo s mnogim drugima (ekonomskom, umjetničkom, naučnom, religioznom, pravnom, itd.), jasno odvojene od ostalih i jedna od druge, a povezane vanjskim odnosima međusobnog djelovanja i uslovljavanja. Obje su djelatnosti također kroz svu sadašnju historiju bile vezane uz posebne društvene slojeve, političare i filozofe. Premda u tim djelatnostima djelomično sudjeluju ili ih bar s interesom prate i ostali ljudi (nema gotovo nijednog čovjeka koji bi bio potpuno nezainteresiran politički ili koji ne bi imao baš nikakve svoje makar i potpuno »amaterske« filozofske koncepcije) i premda aktivnost »masa« u tim djelatnostima, naročito u onoj političkoj, u nekim razdobljima (naročito u revolucijama) može postići i vrlo visok stupanj, u osnovi su te djelatnosti bile i ostale u rukama uskog kruga ljudi, u rukama političara i filozofa.

Iako mnogi filozofi i političari kroz historiju nisu bili samo to, već su također bili robovlasnici, zemljoposjednici, kapitalisti, trgovci, advokati itd., s razvojem klasnog društva i s razvojem ovih djelatnosti sve je više jačala i u razvijenom kapitalizmu dostigla snažan razvoj tendencija profesionalizacije ovih djelatnosti, tendencija da se filozofi i političari pretvore u dva zasebna sloja ljudi koji se od tih djelatnosti izdržavaju, osiguravaju sebi sredstva za život. Birokratski ili, Marxovim riječima, »grubi i nemisaoni komunizam« ne suprotstavlja se ovoj tendenciji nego je čak ponegdje dovodi do apsurdna pretvarajući poli-

tičare u politikante, a filozofe u školnike. Originalnost je takvog komunizma u ovom pitanju što on »dijalektički« ukida suprotnost između ova dva sloja pretvarajući jedne (»filozofe«) u sluge drugih (»političara«).

No ako se to tako događa, mora li tako i biti? Proistječe li takav odnos iz biti komunizma, filozofije i politike? Ili iz biti ovih fenomena proistječe sasvim drukčiji odnos, pri čemu taj drukčiji odnos nije samo idealna zamisao ni bespomoćna želja nego realna mogućnost i već prisutna tendencija historijskog razvoja, ali takva mogućnost čije realiziranje pretpostavlja naše djelatno angažiranje?

Šta bi dakle moglo i trebalo da se dogodi s filozofijom i politikom u komunizmu, odnosno humanizmu? U skladu sa skiciranom koncepcijom komunizma, filozofija u komunizmu i humanizmu trebalo bi da nestane kao posebna djelatnost strogo odvojena od svih ostalih. Ali ona bi morala da ostane i da se razvija kao kritička refleksija čovjeka o samome sebi, kao autorefleksija koja prožima sav čovjekov život i služi kao koordinirajuća snaga njegove cjelokupne djelatnosti, kao jedno od osnovnih »sredstava« pomoću kojih on ostvaruje cjelovitost svoje ličnosti. Filozofija bi također morala prestati da bude profesionalna dužnost i privilegij jednoga sloja ljudi. To, naravno, ne znači da svi ljudi mogu ili čak moraju postati veliki filozofi, ali znači da filozofija mora razbiti svoju zatvorenost, da ona ne samo mora da se okrene bitnim ljudskim pitanjima svoga vremena, nego također mora da se razvija kroz slobodnu i ravnopravnu diskusiju svih onih koji o tim pitanjima misle.

Politika bi po mom mišljenju u komunizmu i humanizmu trebalo da se razvija u sličnom smjeru. Ona

bi morala nestati kao posebna djelatnost jednog pri vilegiranog sloja suprotstavljena ostalima a determinirana primarno ekonomskim interesima određenih klasa (i samog tog sloja) i morala bi prerasti u djelatnost koja nije u rukama profesionalnih političara, u djelatnost kojom cjelokupna društvena zajednica na osnovu kritičke refleksije o svojim problemima rješava sva važna pitanja svoga života.

Prema tome ako je riječ o odnosu filozofije i politike u komunizmu (socijalizmu, humanizmu) mislim da bi filozofija kao čovjekova kritička autorefleksija trebala da usmjerava sve njegovo djelo pa i ono političko. Ali, ne mislim da bi političko djelo moglo ili trebalo biti propisano od bilo kakve filozofije ili filozofskog foruma, nego bi ono moralo biti stvar demokratske i slobodne odluke svih zainteresiranih.

Ako se na ovakav način skicira s jedne strane, u kakvom su odnosu filozofija i politika dosad bile i s druge strane, kakav bi njihov odnos trebalo da bude u socijalizmu, može se postaviti pitanje o putovima ostvarenja takvog odnosa. U vezi s tim treba prije svega istaći da se takav odnos između filozofije i politike ne može uspostaviti tako da najprije krenemo suprotnim pravcem, na primjer, tako da filozofiju »privremeno« učinimo služavkom politike ili da umjesto demokratskih oblika upravljanja razvijamo birokratske. Ne čekajući da »dođe vrijeme« za razvoj humanističke biti komunizma (oni koji čekaju vrijeme obično ga ne dočekaju) moramo već danas nastojati da maksimalno ostvarimo ono što po našem uvjerenju može i treba da bude.

Ne čekajući pasivno »budućnost« filozofija mora učiniti stvarni svijet, između ostalog i politiku, predmetom svoje kritike. Na pitanje treba li o politici fi-

lozofski raspravljati u novinama mladi Marx je odgovorio da novine ne samo smiju već i moraju pisati o političkim pitanjima, a filozofija kao »mudrost svijeta« mora da se brine za državu kao »carstvo« toga svijeta. »Ne pita se ovdje treba li o državi filozofirati, pita se treba li o državi filozofirati dobro ili loše, filozofski ili nefilozofski, s predrasudama ili bez predrasuda, sa sviješću ili bez svijesti, konsekventno ili nekonsekventno, sasvim racionalno ili poluracionalno.«<sup>12</sup>

Filozofija mora učiniti zbiljski svijet pa i njegovu politiku predmetom svoje kritike. Ali to nije dovoljno. Filozofija također mora razbiti uske granice diskusije u okviru uskoga kruga profesionalnih filozofa, ona se mora sama okrenuti i nefilozofima, i to ne samo naučnicima, umjetnicima, političarima, već svima onima koji misle o živim problemima svoga vremena.

Da bi se uspostavio drukčiji odnos između filozofije i politike, politika također mora da se razvija u određenom smjeru. Ona mora postajati sve više stvar ne ovog ili onog skupa pojedinaca već cijele zajednice. Ona također mora postajati sve više funkcija kritičke misli i diskusije o spornim pitanjima a ne samo slučajne i proizvoljne odluke. Idući u ovom pravcu, filozofija i politika mogu postići da se ukinu kao posebni »sektori« ili »sfere« rasparčanog društvenog života a realiziraju i razvijaju kao bitni »aspekti« ili »momenti« cjelovitog čovjeka.

Na ovakvom putu mogu nastati razne teškoće. One mogu nastati među ostalim i zato što nosioci procesa prevazilaženja filozofije i politike mogu biti jedino

---

<sup>12</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1. Dietz Verlag Berlin 1957, S. 100—101.

sami filozofi i političari, a oni to mogu biti samo ukoliko su u stanju da se izdignu iznad stanovišta koje im sugeriraju egoistički interesi njihova sloja i ukoliko mogu da stanu na stanovište cjelokupnog čovječanstva i one društvene klase koja danas može biti nosilac društvenog preobražaja, a to je radnička klasa.

Koliko god da su i profesionalni filozofi i profesionalni političari zainteresirani za očuvanje društvenih privilegija svojih slojeva, pa to može biti zapreka (nikako ne nepremostiva!) da stanu na revolucionarno stanovište, mislim da ipak postoji znatna razlika između filozofa i političara kao društvenih slojeva. Razlika nije samo u vrsti i količini društvenih privilegija, premda ta razlika može biti vrlo velika i lako uočljiva. Još je od većeg značaja slijedeća fundamentalna asimetrija: Da bi stvar upravljanja društvom postala opća, sloj političara koji u ime društva upravlja cijelim društvom mora ograničiti svoju djelatnost u upravljanju društvom. Da bi svi mogli upravljati, oni koji su upravljali dosad moraju upravljati manje. Međutim, da bi svi mogli kritički misliti o fundamentalnim problemima suvremenog svijeta i čovjeka, nijedan filozof ne mora se odreći svoga prava i dužnosti da kritički misli, jer je »prostor« za to dovoljno širok za sve. Štaviše, što je više onih koji misle i raspravljaju o filozofskim pitanjima, to je stimulativnija atmosfera za filozofsku misao, to je veća mogućnost za svakog pojedinca da maksimalno razvije svoje filozofsko mišljenje.

Navedena asimetrija u položaju filozofa i političara može dovesti do toga da u početku izgradnje komunizma i humanizma nastanu izvjesni nesporazumi u odnosima između pripadnika ova dva sloja. Može



se, na primjer, dogoditi da neki političari, koji su nesposobni da se izdignu na općedruštveno stanovište te nastoje da sačuvaju svoj privilegirani položaj upravljača društvom i s tim položajem povezane materijalne privilegije osjete opasnost u filozofiji i u njejoj usmjerenosti na ukidanje svojih vlastitih ali i svih drugih privilegija. Takvi političari imat će principijelno negativan stav prema filozofiji i filozofima, ali će izbjegavati otvorenu diskusiju o spornim pitanjima, te će obranu svojih materijalnih interesa i privilegija prikazivati kao obranu socijalizma od »nesocijalističkih« nastojanja.

Ovakve sukobe i napetosti moguće je izbjeći ili razriješiti na razne načine. Jedan bi način bio da se filozofija likvidira ili pretvori u služavku politike. To je u nekim socijalističkim zemljama u velikoj mjeri i uspješno. U drugima (a takva je u prvom redu naša) mislim da te opasnosti nema. Međutim, tamo gdje nema realnih uvjeta za pretvaranje filozofije u služavku politike, može postojati opasnost da političari odstupajući dio (tačnije djelić) svoje vlasti »potkupe« filozofe, da s filozofima i eventualno s naučnicima kao s trećim slojem podijele (naravno ne na jednake dijelove) svoju vlast nad cjelokupnim društvom. To je ona najopasnija zamka koju po mom mišljenju filozofi u socijalizmu moraju izbjeći. Dužnost je filozofa marksista da razvijaju kritičku svijest usmjerenu i prema samima sebi kao posebnom sloju, i prema političarima, i prema svakom drugom tko želi da održi ili da postigne privilegirani položaj u društvu. U ovom nastojanju filozofi-marksisti mogu naći najbolje saveznike među političarima-marksistima koji ne stoje na stanovištu svoga društvenog sloja, već na stanovištu društva kao cjeline.



## TREĆI DIO



## PRAKSA I BIVSTVOVANJE

### I

Ono što čini čovjeka čovjekom nije ovo ili ono samo njemu svojstveno svojstvo ili djelatnost ni skup svih takvih svojstava i djelatnosti, nego opća struktura njegova bivstvovanja koju je Marx nazvao »praksa«. Čovjek je, po Marxu, ono bivstvjuće koje bivstvuje na način prakse.

Ovakva interpretacija Marxova shvaćanja čovjeka nije općeprihvaćena; raširenije su interpretacije po kojima je čovjek »ekonomska životinja«, »životinja koja radi« ili »životinja koja pravi oruđa«. Međutim, premda takve interpretacije nalaze izvjestan oslonac u Marxu, one ne izražavaju adekvatno bit njegove misli. Marx doista misli da je čovjek u cijeloj jednoj epohi svoje historije (u epohi klasnog društva) prvenstveno ekonomska životinja. Ali čak ni u toj epohi čovjek nije samo ekonomska životinja. Već u to vrijeme razvija on uz ekonomsku proizvodnju i druge, više forme svoje praktične djelatnosti i ekonomska »sfera« nije baš uvijek ona koja određuje sve ostale. Zato se čak i u onoj epohi u kojoj je čovjek prvenstveno ekonomska životinja pokazuje da on nije samo to, nego i nešto drugo — slobodno stvaralačko biće prakse. U onoj mjeri u kojoj je samo ekonomska životinja, čovjek je samootuđeni čovjek koji ne realizira svoje ljudske mogućnosti.

Time što se čovjek karakterizira kao biće prakse nije još sve riješeno; najteža pitanja tek počinju. Ukoliko ne možemo objasniti šta je praksa, određenjem čovjeka kao bića prakse nismo mnogo dobili. Moglo bi se nekome učiniti nepotrebno da se objašnjava šta je praksa. Riječ je doduše grčka, ali je i mi Jugoslaveni (Englezi, Rusi, Francuzi, Nijemci, itd.) dobro razumijemo i s lakoćom upotrebljavamo! Ovo je svakako tačno. Samo je isto tako tačno da ovu riječ upotrebljavamo tako često i s tolikom lakoćom da i ne opažamo kako je upotrebljavamo u mnogo različitih pa i nespojivih značenja. Jednom pod praksom mislimo neki ustaljeni *običaj* ili *naviku*, (npr. kad kažemo »praksa je da se čini tako«), drugi put — *nova zbiranja* koja pokazuju neodrživost ustaljenih shvaćanja (npr. kad kažemo »praksa je demantirala općeprihvaćeno mišljenje«); treći put praksa znači isto što *iskustvo* (npr. kad kažemo da netko ima »veliku praksu« u poslu koji vrši), četvrti put pod praksom mislimo *vježbu* (»više prakse« — svjetuje učitelj muzike učniku), peti put liječničko *djelovanje* (liječnik s »privatnom praksom«), itd., itd. Riječ praksa u svakodnevnom govoru, dakle, nije jednoznačna. Nije ona jednoznačna ni u filozofiji. Nije isto »praksa« za Platona, Aristotela, Kanta, Hegela, Jamesa. Teza da je čovjek praksa (ili biće prakse) obvezuje nas da razmotrimo pitanje šta je praksa.

Neki misle da se praksa u onom smislu u kojem je čovjek biće prakse ne može definirati, da je to pojam pomoću kojeg se svi drugi definiraju, a sam se neposredno shvaća ili se neformalno objašnjava primjerima ili nabranjem osnovnih oblika prakse. Međutim, kao oblik bivstvovanja najstroženijeg bivstvjućeg praksa je nešto vrlo složeno. Zato je i pojam

prakse najstroženiji, pa ga možemo analizirati i definirati premda ga nikad ne možemo raščlaniti i odrediti do kraja. Teško je navesti savršenu i potpunu definiciju prakse. Ali se može reći da je praksa, među ostalim, univerzalno, slobodno, stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje. Možemo također reći da je praksa povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost. Naravno, takva određenja prakse obavezuju na mnoga dalja pitanja. Na primjer: Šta je stvaralaštvo? Šta je sloboda? Šta je povijest? Ali ovakva određenja obavezuju i na jedno »bliže« pitanje: Šta je bivstvovanje i kakav je njegov odnos prema praksi? Da li je praksa samo jedan među mnogim modusima bivstvovanja ili je ona u nekom izuzetnom odnosu prema bivstvovanju?<sup>1</sup>

## II

Šta je bivstvovanje? Pitanje je suviše teško i složeno da bi dopuštalo kratak i jednostavan odgovor. Ali to nije razlog da se pitanje i ne postavi.

Kad je riječ o bivstvovanju, ne može se ignorirati ono što su već rekli veliki mislioci. Ne može se početi od početka tamo gdje nas od početka dijele sto-

---

<sup>1</sup> Pristupajući ovom pitanju, spominjem da sam o nekim drugim ovdje nabačenim pitanjima i tezama već raspravljao drugdje, a napose u radovima »Marxovo shvaćanje čovjeka«, »Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa« i »Čovjek i sloboda«, koji se objavljuju u drugom dijelu ove knjige. O terminu »bivstvovanje« raspravljam u radu »Bitak i biće«. Te radove spominjem zato što su tijesno povezani pa poneki nesporazum, koji može nastati u vezi s ovim radom, može naći razrješenje u nekom drugom.

ljeća misaonih napora i brda interpretacija i misinterpretacija. Ali tko bi pokušao referirati šta su sve drugi rekli o bivstvovanju, ne bi nikad stigao da o tome sam nešto kaže. Zato ćemo, ne upuštajući se u izlaganje historijata pojma »bivstvovanje«, podsjetiti samo na neke »detalje« koji nam ovdje mogu biti »važni«.

Raspravljajući o ontološkom dokazu za egzistenciju boga, I. Kant usput lijepo objašnjava šta bivstvovanje nije: »*Bivstvovanje* očigledno nije realan predikat, tj. pojam o bilo čemu što može pridoći pojmu jedne stvari.« Ali on je mnogo manje određen kad želi reći šta bivstvovanje jest: »Ono je samo postavljanje (die Position) jedne stvari, ili izvjesnih odredaba samih po sebi.«<sup>2</sup>

Nisu iluminantniji ni primjeri kojima se Kant služi. Šta ne činim kad tvrdim, na primjer, da bog jest? Time »ne dodajem nikakav nov predikat pojmu bog«. To je lijepo rečeno. Ali šta time činim? Time »samo postavljam subjekt sam po sebi sa svim svojim predikatima, naime *predmet* u odnosu na moj pojam.«<sup>3</sup>

Kant smatra da ono zbiljsko (npr. sto zbiljskih talira) ne sadrži ništa više nego ono samo moguće (npr. 100 mogućih talira), ali to ne znači da između zbiljskog i mogućeg nema razlike. Moje imovno stanje svakako je drukčije kad imam 100 zbiljskih talira, nego onda kad imam samo goli pojam o njima! Kant, dakle, dobro osjeća: bivstvovanje nije »svojtvo« predmeta ili stvari poput svih ostalih, ono je nešto izuzetno i bitno različito od svega drugog, a ipak ne

---

<sup>2</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig, S. 472.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



manje važno, nego čak možda i važnije. Ali šta je to tako neobično i važno, to on ne umije da kaže.

Pojam bivstvovanje nije kod Kanta čak ni terminološki fiksiran. Izraze »bivstvovanje« (»das Sein«), »postojanje« (»das Dasein«) i »egzistencija« (»die Existenz«) on upotrebljava promiscue. Ipak, u jednom je on vrlo određen: bivstvovanje ne može biti »oznaka« bilo kojeg pojma, pa ni jednom predmetu ne možemo pripisati bivstvovanje na osnovu samog njegovog pojma. Postoji li neki predmet naših osjetila, možemo utvrditi samo uz pomoć opažaja; kad je riječ o predmetima čistoga mišljenja, nema nikakvog sredstva da se utvrdi da li oni postoje.

Sva ova umovanja imaju kod Kanta tačno određenu svrhu: da pokažu nemogućnost ontološkog dokaza za postojanje boga. Nastojeći da obesnaži Kantovu kritiku ontološkog dokaza, Hegel insistira da treba praviti razliku između sto talira i boga. Kod svega konačnog bivstvovanje se doista razlikuje od pojma. Ali beskonačno se principijelno razlikuje od konačnog. Jedinstvo bivstvovanja i pojma i sačinjava pojam boga! Obrazlažući tvrdnju da pojam boga uključuje bivstvovanje, Hegel među ostalim piše: »Moralo bi, to se doista može reći, biti čudno, kad ova najunutrašnjija unutrašnjost duha, pojam, ili također kad Ja ili potpuno konkretni totalitet, koji je Bog, ne bi bio ni toliko bogat da u sebi sadrži tako siromašnu odredbu kao što je *bivstvovanje*, koja je od svih najsiromašnija, najapstraktnija. Ne može za misao postojati ništa sićušnije po sadržaju od *bivstvovanja*. Samo ono može biti još sićušnije što se ponekad najprije zamišlja kao bivstvovanje, naime *spoljšnja osjetna egzistencija* kao egzistencija papira, koji imam ovdje pred sobom; ali nitko ionako neće

htjeti da govori o osjetnoj egzistenciji jedne ograničene, prolazne stvari.«<sup>4</sup>

Za Hegela bivstvovanje je, dakle, »najsiriomašnija, najapstraktnija« među svim odredbama. Nema po sadržaju »ništa sićušnije« od bivstvovanja! Ove izjave nisu se u polemičkom žaru slučajno potkrale Hegelu. U skladu je s njima Hegelovo određenje bivstvovanja na početku njegove logike: »Bivstvovanje je ono neodređeno neposredno (das unbestimmte Unmittelbare); ono je slobodno od određenosti u odnosu na bit, kao i od svake određenosti koju može dobiti unutar sama sebe.«<sup>5</sup>

Međutim, ovo Hegelovo prvo određenje bivstvovanja nije ujedno i posljednje. Ono čisto bivstvovanje koje je »neodređeno neposredno« ne može u toj svojoj čistoti i neodređenosti ni bivstvovati ni biti mišljeno. »Bivstvovanje, neodređeno neposredno, u stvari je *ništa*, i ne ni više ni manje nego ništa.«<sup>6</sup> Ali nije ni »ništa« posljednja riječ Hegelove analize bivstvovanja. Neposredna je istina »bivstvovanja« i »ničega« njihovo jedinstvo, »postajanje« (das Werden). Ipak, i postajanje je još daleko od toga da bude definitivna istina o bivstovanju. Bivstvovanje nije samo »čisto bivstvovanje« »ništa« i »postajanje«, bivstvovanje je također »postojanje« (das Dasein) i »bivstvovanje za sebe« (das Fürsichsein); kvalitet, kvantitet i mjera, bit, privid i refleksija; identitet, razlika i protivurječnost itd., itd. U punom smislu te riječi »samo je apso-

---

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Neu herausgegeben von G. Lasson. Dritte Auflage, Leipzig 1923, S. 80.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I Teil Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage, Leipzig 1932, S. 67.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, S. 67.

lutna ideja *bivstvovanje*«.7 Smisao je zahtjeva da se pokaže bivstvovanje u zahtjevu da se realizira pojam. »Ispunjeno« bivstvovanje je »pojam koji sebe poima«, »bivstvovanje kao konkretan, isto tako apsolutan *intenzivan* totalitet«.8

Od shvaćanja bivstvovanja kao »neodređenog neposrednog« Hegel se tako uzdiže do shvaćanja bivstvovanja kao konkretnog totaliteta, kao onog najodređenijeg posredovanog. Na taj način »bivstvovanje« se pojavljuje kod Hegela u najmanju ruku u dva smisla: kao najjednostavnija kategorija koja ne pretpostavlja nijednu drugu, i kao najsloženija kategorija koja uključuje sve ostale. Bivstvovanje u prvom smislu je »čista neodređenost i praznina«, sadržaj bivstvovanja u drugom smislu može se raskriti samo sistematskim izvođenjem svih oblika bivstvovanja jednih iz drugih. Oba shvaćanja bivstvovanja izazivaju izvjesnu nelagodnost. Prvo je suviše »prazno«, drugo — suviše »puno«, ni u jednom slučaju ne znamo za što da se zapravo uhvatimo.

### III

Ludwig Feuerbach suprotstavlja se Hegelovoj kritici Kanta. On smatra da je potpuno opravdano Kantovo insistiranje na razlici između stotinu talira u predodžbi i stotinu talira u stvarnosti. »Jer jedne talire imam samo u *glavi*, a druge u *ruci*, oni su *tu* samo za mene, a ovi i za druge — mogu se osjećati,

---

7 *Op. cit.*, II Teil, S. 484.

8 *Op. cit.*, II Teil, S. 504.

vidjeti. A samo ono egzistira što je istovremeno za mene i za drugoga, u čemu se slažemo ja i onaj drugi, što nije samo moje — što je općenito.«<sup>9</sup>

Netko bi mogao na osnovu ovoga pomisliti da bivstvovati za Feuerbacha znači jednostavno biti opći objekt. Njegova je misao drukčija: »Bivstvovanje je nešto kod čega ne sudjelujem samo ja, već i drugi, prije svega također sam *predmet*. Biti znači biti *subjekt*, znači biti *za sebe*.«<sup>10</sup>

Doista, bivstvovati znači dakle biti ne samo zajednički objekt već i subjekt. No kakvom djelatnošću otkrivamo ono što doista jest, što nije samo objekt već i subjekt? »U mišljenju ja sam apsolutni subjekt, sve puštam da vrijedi samo kao objekt ili predikat mene, onoga koji misli, netolerantan sam. U osjetilnoj djelatnosti ja sam naprotiv liberalan, dopuštam predmetu da bude ono što sam i sam — subjekt, zbiljsko, *samodjelatno* biće. Samo osjetilo, samo zor daje mi nešto *kao subjekt*.«<sup>11</sup>

Ako nam samo osjetilo i zor pružaju nešto kao subjekt (dakle kao bivstvujuće), onda je očito da samo apstraktno misaono biće ne posjeduje nikakvu predodžbu o bivstvovanju. Bivstvovanje je granica mišljenja. A bivstvovanje kako ga shvaća spekulativna filozofija čista je sablast koja protivurječi stvarnom bivstvovanju i onom što čovjek podrazumijeva pod bivstvovanjem. »Pod *bivstvovanjem* čovjek, naime, razumije, primjereno stvari i umu *postojanje, bivstvovanje za sebe, realnost, egzistenciju, zbilju, objektivnost*. Sva ova određenja ili imena izražavaju jednu te istu stvar samo s različitih gledišta.«<sup>12</sup>

<sup>9</sup> L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, II Band, Leipzig 1846, S. 308.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, S. 309.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, S. 309.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, S. 310.

Apstrahirajući od svakog sadržaja bivstvovanja i pokušavajući da misli bivstvovanje odvojeno od tog sadržaja, Hegel podmeće apstrakciju bez osnova onome što ljudska svijest pravilno i umno razumijeva pod bivstvovanjem. »Bivstvovanje nije *opći pojam odjeljiv od stvari. Ono je jedno s onim što jest. Ono se može misliti samo posredno pomoću predikata koji zasnivaju bit neke stvari. Bivstvovanje je postavljanje biti. Sto je moja bit, to je moje bivstvovanje.*«<sup>13</sup>

Napose ističe Feuerbach da samo mišljeno bivstvovanje nije zbiljsko i da pitanje o bivstvovanju nije samo teorijsko. »Pitanje o bivstvovanju upravo je praktično pitanje, pitanje kod kojeg sudjeluje naše bivstvovanje, pitanje života i smrti.«<sup>14</sup>

Biće bez zora, osjeta i ljubavi bilo bi nesposobno da shvati razliku između bivstvovanja i nebivstvovanja. »Apstraktno mišljenje bez osjeta i strasti ukida razliku između bivstvovanja i nebivstvovanja, a ova razlika, koja nestaje za misao, za ljubav je realnost. Ljubiti ne znači ništa drugo do biti svjestan ove razlike. Tko ništa ne ljubi — bio predmet koji mu drago — tome je posve svejedno da li nešto jest ili nije. No kako mi je samo preko ljubavi, uopće po osjetu dano bivstvovanje za razliku od nebivstvovanja, tako mi je i samo po njoj dan objekt za razliku od mene. Bol je glasan protest protiv identifikacije subjektivnog i objektivnog... Tako je ljubav istinski *ontološki* dokaz o postojanju nekog predmeta izvan naše glave — i nema nikakvog drugog dokaza bivstvovanja osim ljubavi i osjeta uopće. Samo ono *jest* što Ti svojim *bivstvovanjem* pruža *radost*, a *nebivstvovanjem* *bol*.«<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, S. 311.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, S. 313.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, S. 322—323.

Postavljajući ovaj princip, nova se filozofija bitno razlikuje od stare. »Ako je *stara* filozofija rekla: šta se ne misli, to nije; nova filozofija, naprotiv, kaže: šta se ne ljubi, šta se ne može ljubiti, to nije... Ako je *stara filozofija* imala za svoje ishodište stav: ja sam apstraktno, samo misaono biće, tijelo ne pripada mojoj biti, nova filozofija, naprotiv, počinje stavom: ja sam zbiljsko, osjetilno biće: tijelo pripada mojoj biti, štaviše, tijelo u svojoj totalnosti jest moje ja, samo moja bit.«<sup>16</sup>

No ako jest samo ono što se može osjetiti i ljubiti, i ako se može ljubiti samo ono tjelesno, onda nije daleko do zaključka: *Prostor i vrijeme* nisu gole forme pojavnosti — oni su bitni uslovi, umne forme, zakoni bivstvovanja, kao i mišljenja.«<sup>17</sup>

Polemizirajući s Dühringom, Engels polazi od Hegelovog početnog shvaćanja bivstvovanja kao neodređene neposrednosti. Nasuprot Dühringovim izvođenjima Engels, naime, piše: »Kad govorimo o bivstvovanju, i samo o bivstvovanju, onda se jedinstvo može sastojati samo u tome što svi predmeti o kojima je riječ — *jesu*, postoje. Oni su obuhvaćeni samo u jedinstvu toga bivstvovanja, i ni u kakvom drugom, i zajednički izraz da svi oni *jesu* ne samo da im ne može dati nikakve druge, ni zajedničke ni nezajedničke osobine, već sve takve osobine na prvi mah isključuje iz posmatranja.«<sup>18</sup>

Nakon što je ovako svojim riječima prepričao Hegelovo određenje bivstvovanja kao neodređenog neposrednog i nakon što je dao još neka objašnjenja ovog određenja, Engels podvrgava kritici Dühringovo

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, S. 324—325.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, S. 332.

<sup>18</sup> F. Engels: *Anti-Dühring*, Naprijed, Zagreb, 1945, str. 42—43.

mišljenje da se jedinstvo svijeta sastoji u njegovom bivstvovanju: »Jedinstvo svijeta ne sastoji se u njegovu bivstvovanju, mada je bivstvovanje pretpostavka za njegovo jedinstvo, jer svijet najprije mora *biti*, pa da može biti *jedno*. Pitanje bivstvovanja je uopće otvoreno pitanje čim prijeđemo onu granicu gdje prestaje naše iskustvo. Stvarno jedinstvo svijeta sastoji se u njegovoj materijalnosti, a ova se ne dokazuje pomoću nekoliko opsjenarskih fraza, nego dugotrajnim i sporim razvitkom filozofije i prirodnih nauka.«<sup>19</sup>

Dok ovdje tako strogo luči materijalnost i bivstvovanje svodeći bivstvovanje na onu čistu neodređenost koju dobivamo kad apstrahiramo od svih sadržajnih odredaba bivstvovanja, Engels se u daljem tekstu povodi za Feuerbachom, te radikalizirajući njegov citirani stav piše: »Jer osnovni oblici svakog bivstvovanja jesu prostor i vrijeme, i bivstvovanje izvan vremena isto je takva krupna besmislica kao i bivstvovanje izvan prostora.«<sup>20</sup>

Za Feuerbachom i Engelsom povodi se i Lenjin. U svom *Materijalizmu i empiriokriticizmu* on s odobravanjem navodi citirane misli Feuerbacha i Engelsa, pa pridružujući se shvaćanju da su prostor i vrijeme »objektivno-realne forme bivstvovanja« dodaje: »U svijetu nema ničega osim materije koja se kreće, a materija koja se kreće ne može se kretati drukčije nego u prostoru i u vremenu.«<sup>21</sup>

Lenjin, dakle, identificira bivstvujuće i materiju, odnosno bivstvovanje i materijalnost. U skladu s ovakvim shvaćanjem i autori ruskog filozofskog rječnika

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, str. 43.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, str. 52.

<sup>21</sup> V. I. Lenin: *Materijalizam i empiriokriticizam*, str. 151.

pišu da je bivstvovanje »filozofski pojam koji označava prirodu, materiju, vanjski svijet, objektivnu realnost za razliku od svijesti, mišljenja, osjeta«. <sup>22</sup>

Skicirano shvaćanje bivstvovanja koje identificira bivstvovanje s materijalnim, prostorno-vremenskim bivstvovanjem svakako je ne samo teorijski moguće nego i de facto vrlo prošireno. To je ono naše svakodnevno, prirodno, zdravorazumsko, vulgarnomaterijalističko shvaćanje kojemu spontano svi naginjemo, shvaćanje po kojemu su samo materijalni predmeti nešto što bivstvuje.

Ne treba da poričemo svaki smisao i vrijednost ovakvom shvaćanju bivstvovanja. Ukoliko se suprotstavlja religijskim, mitskim, idealističkim i solipsističkim shvaćanjima bivstvovanja (npr. shvaćanju da biti znači biti opažan), ono može biti značajno, pozitivno i progresivno. Ali ono nikako ne može biti rješenje koje bi nas zadovoljilo. Ako ga ozbiljno prihvatimo i domislamo, suočit ćemo se s nepremostivim teškoćama. Jer ako je »bivstvovanje izvan vremena isto takva krupna besmislica kao i bivstvovanje izvan prostora«, šta je s našim vlastitim ljudskim bolima, patnjama, nadama, radostima, strepnjama? Da li su to same nebivstvujuće besmislice ili je sve to locirano negdje u čovjekovom tijelu ili izvan njega. Ne čini li se ipak malo suviše ako kažemo da je čovjekova ljubav u srcu, mržnja u nožu, lakomost u želucu, darežljivost u rukama, a škrtost u džepu?

---

<sup>22</sup> *Kratkij filozofskij slovarj*. Pod redakcij M. Rozentalja i P. Judina. Izdanje tretje. 1952, str. 48.



Obrazlažući svoju tezu o neodvojivosti bivstvovanja od biti («Što je moja bit, to je moje bivstvovanje»), Feuerbach je među ostalim pisao: »Riba bivstvuje u vodi, ali od ovog bivstvovanja ne možeš odvojiti nje-nu bit. Već jezik identificira bivstvovanje i bit. Samo u ljudskom životu, ali i to samo u abnormalnim, nesretnim slučajevima, dijeli se bivstvovanje od biti — događa se da tamo gdje netko ima svoje bivstvovanje, nema i svoju bit, ali upravo zbog ovog dijeljenja nije istinski, s dušom, tamo gdje zbiljski s tijelom jest. Samo tamo gdje je tvoje srce, tamo *jesi ti*. Ali sva bića — ako se izuzmu protuprirodni slučajevi — rado su tamo gdje jesu, i rado su ono što jesu.«<sup>23</sup>

Zabljelživši navedene Feuerbachove misli, Marx komentira: »Lijepa apologija postojećega. Ako se izuzmu protuprirodni slučajevi, mali broj abnormalnih slučajeva, ti si rado sa sedam godina vratar u rudniku uglja, četrnaest sati sâm u mraku, i budući da je to tvoje bivstvovanje, to je također tvoja bit. Isto tako *piecer* na jednom *selfactoru*.<sup>24</sup> Tvoja je 'bit' da budeš supsumiran pod jednu granu rada.«<sup>25</sup>

Na citirano Feuerbachovo obrazloženje podudaranja bivstvovanja i biti osvrće se Marx također u *Njemačkoj ideologiji*: »Kao primjer priznavanja i ujedno neshvaćanja postojećeg, što je još uvijek zajedničko Feuerbachu i našim protivnicima, podsjećamo na mje-

<sup>23</sup> L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, II Band, Leipzig 1846, S. 311.

<sup>24</sup> *Selfactor* je dio predilice koji radi automatski, a *piecer* je mlada djevojka koja nadzire mašinu i ponovo veže pokidane niti.

<sup>25</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3, Dietz Verlag Berlin 1962, S. 543.

sto u *Filozofiji budućnosti*, gdje on razlaže da je bivstvovanje jedne stvari ili čovjeka ujedno njegova bit, da su određeni egzistencijalni odnosi, način života i djelatnost životinjskog ili ljudskog individuuma ono u čemu se njegova »bit« osjeća zadovoljena. Svaki izuzetak ovdje se izričito shvaća kao nesretan slučaj, kao abnormalnost koja se ne može promijeniti. Ako se, dakle, milijuni proletera nikako ne osjećaju zadovoljeni u svojim uvjetima života, ako njihovo »bivstvovanje« njihovoj (... ..) je u zbilji i za *praktičnog* materijalista, tj. *komunista*, stvar u tome da se postojeći svijet revolucionira, da se zatečene stvari praktično zahvate i izmijene.«<sup>26</sup>

Tačkice ovdje zamjenjuju dio koji nedostaje. Ali uprkos praznini u tekstu, Marxova misao dovoljno je jasna. Pored toga citirana dva teksta dobro se dopunjuju. Oba teksta prije svega nedvosmisleno pokazuju da »metafizička« raspravljanja kao ovo o odnosu »bivstvovanja« i »biti« Marx ne smatra pukim spekulativnim besmislicama već važnim spornim pitanjima koja zaslužuju pažnju. Tekstovi također pokazuju da Marx ima određen stav u ovom »metafizičkom« pitanju: on odbacuje identificiranje bivstvovanja i biti. Ali Marxovi tekstovi pokazuju i nešto što je još važnije: horizont u kojem on problem promatra, njegovu osnovnu filozofsku poziciju i intenciju s kojom filozofira.

Pokušavajući da odredi opći odnos između bivstvovanja i biti, Feuerbach polazi od odnosa bivstvovanja i biti kod ribe, te iz te riblje perspektive promatra i odnos bivstvovanja i biti općenito i odnos bivstvovanja i biti kod čovjeka. Zato nije čudo što on ono što je kod čovjeka doista abnormalitet, ali »normalan«

---

<sup>26</sup> *Op. cit.*, S. 42.

abnormalitet (jer je mogućnost tog abnormaliteta, čovjekova otuđenja od sama sebe, zasnovana u »ljudskoj prirodi«, kao što je u »ljudskoj prirodi« zasnovana i mogućnost revolucionarnog ukidanja tog abnormaliteta, mogućnost dezalijenacije) promatra kao čistu abnormalnost, kao nepopravljiv nesretan slučaj s kojim se kao takvim moramo pomiriti. Time on ne samo promašuje bivstvovanje i bit čovjeka, nego također prihvaća jednu konzervativnu ili najblaže rečeno, nerevolucionarnu filozofsku poziciju.

Marx naprotiv smatra da se opće rješenje pitanja o odnosu između bivstvovanja i biti može postići samo ako mu pristupimo iz perspektive čovjekova bivstvovanja i biti. Odnos bivstvovanja i biti kod čovjeka za Marxa je bitan putokaz za rješenje pitanja o odnosu između bivstvovanja i biti uopće. Pri tome kao odlučnu »provjeru« za valjanost rješenja Marx uzima suvremenog čovjeka i njegovo bivstvovanje, »milijune proletera«, sedmogodišnjeg vratara u rudniku uglja, mladu djevojku na predilici. Ovi primjeri, koji ilustriraju Marxov »konkretan« pristup »apstraktnim« filozofskim problemima, mogli bi, međutim, sugerirati i nešto pogrešno. Mogao bi netko pomisliti da je sva Marxova filozofija izvedena iz takvih »konkretnih« primjera. U stvari, u osnovi je Marxova pristupa jedan opći filozofski stav koji se ni iz kakvih primjera, ni iz bilo čega postojećega ne može »izvesti«, stav da treba »postojeći svijet revolucionirati, zatečene stvari praktično zahvatiti i izmijeniti«.

Isti osnovni pristup demonstrira Marx kada, kritizirajući Edgara Bauera što ignorira razliku između bivstvovanja i mišljenja, piše: »Oni (radnici) osjećaju vrlo bolno *razliku između bivstvovanja i mišljenja*, između *svijesti i života*. Oni znaju da vlasništvo, ka-

pital, novac, najamni rad i tsl. nisu nipošto idealne maštarije, nego vrlo praktični, vrlo predmetni proizvodi njihova samootuđenja, koji se, dakle, također moraju ukinuti na praktičan, predmetan način, da bi čovjek postao čovjekom ne samo u *mišljenju*, u *svijesti*, nego u masovnom *bivstvovanju*, u životu.«<sup>27</sup>

Sličnih bi se primjera moglo naći i više. Ali to nije potrebno. Svi bi ti primjeri pokazali isto: Marx nije nikada i nigdje svestrano i detaljno razmotrio pitanje o bivstvovanju. Ali kod Marxa ima zanimljivih i značajnih sugestija za raspravljanje o ovom pitanju. Najznačajnija je možda ona maločas spomenuta: pravi put ka razumijevanju bivstvovanja ne polazi od ribe već od čovjeka, ne od najjednostavnijih, najpraznijih »modusa« bivstvovanja, već od onog najslženijeg, najpunijeg, od čovjekove prakse.

## V

Po Martinu Heideggeru pitanje o smislu bivstvovanja osnovno je pitanje suvremene misli i suvremenog svijeta uopće. Filozofija ne samo što nije uspjela da odgovori na ovo pitanje, nego ga više i ne postavlja. Ne samo što ne znamo šta zapravo znači biti, nego se ni najmanje ne zbunjujemo zbog toga što to ne znamo. U trci za što potpunijom i iscrpnijom spoznajom bivstvujućeg, pitanje o bivstvovanju palo je u zaborav. Buđenje razumijevanja za smisao ovog pitanja smatra Heidegger svojom historijskom misijom.

---

<sup>27</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1958. Band 2, S. S. 55—56.

Nemoguće je ovdje rezimirati sve što je Heidegger pisao o bivstvovanju. Zadovoljit ćemo se, dakle, samo s nekim kratkim napomenama.

Želeći da se dovine do razumijevanja smisla bivstvovanja uopće, Heidegger, poput Marxa, smatra da se pitanje o smislu bivstvovanja uopće ne može odvojiti od pitanja o smislu čovjekovog bivstvovanja (tu-bivstvovanja). U njegovom glavnom djelu *Sein und Zeit* ta se ideja javlja u radikalnom obliku: analiza i rješenje pitanja o smislu čovjekovog bivstvovanja treba da *prethode* analizi pitanja o bivstvovanju uopće. Osnovno je nastojanje *Sein und Zeit*-a probiti se preko analize smisla čovjekova bivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće.<sup>28</sup>

Na putu kojim je u *Sein und Zeit*-u krenuo, Heidegger nije dokraja istrajavao. Zaustavio se upravo ta, mo gdje je završio s pitanjem o smislu čovjekova bivstvovanja i gdje je trebalo da prijeđe na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Nakon što je analizom smisla čovjekova bivstvovanja zaključio da je osnovno ustrojstvo tu-bivstvovanja bivstvovanje-u-svijetu, njegovo bivstvovanje — briga, a smisao toga bivstvovanja — vremenost, Heidegger na kraju prve polovine svoga glavnog djela daje naslutiti kako bi u nastavku riješio pitanje o bivstvovanju uopće: »Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo tu-bivstvovne cjeline temelji se u vremenosti. Prema tome jedan izvoran način vremenovanja same ekstatičke vremenosti mora omogućiti ekstatički projekt bivstvovanja uopće. Kako treba interpretirati ovaj modus vremenovanja vremenosti? Vodi li put od izvornog *vremena* ka smi-

---

<sup>28</sup> O ovoj ideji i o njenoj realizaciji pisao sam opširnije u radu »M. Heidegger i problem fundamentalne ontologije«, *Filozofija* 1960, br. 1.

slu *bivstvovanja*? Otkriva li se samo *vrijeme* kao horizont *bivstvovanja*?«<sup>29</sup>

Odgovor je ovdje, nema sumnje, nagoviješten. Ali on nije više nego nagoviješten. Dio u kojem je ovaj odgovor trebalo da bude razvijen, a trebalo je da nosi naslov »Vrijeme i bivstvovanje« nije nikada napisan.

Nije odgovor sistematski razvijen ni u drugim Heideggerovim djelima, premda se ponegdje taj odgovor javlja i u nešto »eksplicitnijem« ili »jasnijem« obliku. Tako u 1949. godine pisanom Uvodu za peto izdanje svog rada iz 1929. *Was ist Metaphysik* Heidegger među ostalim piše: »'Bivstvovanje' u *Sein und Zeit-u* nije nešto drugo nego 'vrijeme', ukoliko se 'vrijeme' imenuje kao ime za istinu *bivstvovanja*, a ta je istina ono bitstvujuće (*das Wesende*) *bivstvovanja* i tako samo *bivstvovanje*.«<sup>30</sup>

U svom *Uvodu u metafiziku (Einführung in die Metaphysik)*, predavanje iz 1935. objavljeno 1953) upućuje se Heidegger »direktno« ka pitanju o *bivstvovanju* uopće, tek usput dodirujući pitanje o smislu čovjekova *bivstvovanja*. Ali i ovdje uvodna razjašnjenja odnose prevagu nad onima koja bi trebalo da budu zaključna. Nakon što je na zanimljiv način raspravljao o gramatici i etimologiji riječi »sein« (»biti«), Heidegger sam svodi vrijednost tih razmatranja na pravu mjeru primjećujući da »pitanje o *bivstvovanju* nije stvar gramatike i etimologije.«<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 473.

<sup>30</sup> M. Heidegger: *Was ist Metaphysik*, Siebte Auflage. Frankfurt A. M. 1955, S. 17.

<sup>31</sup> M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953. S. 66.

Od antičke filozofije do naših dana činjeni su pokušaji da se bivstvovanje objasni putem ograničenja, određivanjem njegova odnosa prema onome što se od njega razlikuje, ali mu ipak kao od njega različito pripada. Vrlo često bivstvovanje se određivalo odnosom prema »ništa« ili »nebivstovanju«; ne mnogo rjeđe — relacijom prema biti. Određivanje bivstvovanja putem spomenutih suprotstavljanja susrećemo i u nekim Heideggerovim radovima. Međutim, u *Uvodu u metafiziku* on tvrdi da postoje četiri odlučna, međusobno povezana suprotstavljanja koja imaju svoju vlastitu nužnost, razvila su se u toku povijesti filozofije, a prožimaju cijelo naše znanje, djelovanje i kazivanje i izvan filozofije. Ta su odlučna suprotstavljanja: 1. Bivstvovanje i postajanje (Sein und Werden), 2. Bivstvovanje i pričin (Sein und Schein), 3. Bivstvovanje i mišljenje (Sein und Denken), 4. Bivstvovanje i trebanje (Sein und Sollen). Razmatranje ovih suprotstavljanja dovodi Heideggera do zaključka:

»Bivstvovanje je nasuprot postajanju ostajanje (das Bleiben).

Bivstvovanje je nasuprot pričinu trajan uzor, ono uvijek jednako (das Immergleiche).

• Bivstvovanje je nasuprot mišljenju ono što leži u osnovi, postojeće (»predručno«, das Vorhandene).

Bivstvovanje je nasuprot trebanju ono uvijek dano (»predležće«, das Vorliegende) kao ono još ne ili već ostvareno trebano.

Ostajanje, uvijek-jednakost, predručnost, predležanje — kažu u osnovi isto; stalnu prisutnost (ständige Anwesenheit): *on* kao *ousia*.«<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, S. 154.

Međutim, ono čemu se u ovim suprotstavljanjima bivstvovanje suprotstavlja (postajanje, pričin, mišljenje, trebanje) nije nešto samo izmišljeno, neko puko ništa, i to je nešto bivstvujuće. Ali postajanje, pričin, mišljenje, trebanje, ne mogu biti bivstvujući u onom smislu bivstvovanja u kojem se bivstvovanju suprotstavljaju. To znači da dosadašnji, naslijeđeni pojam bivstvovanja nije dovoljan da se misli sve što jest. Tako i u ovom djelu Heidegger najzad zaključuje da suprotstavljanje koje vodi odlučnom razjašnjenju bivstvovanja nije ni jedno od četiri nabrojena nego ono koje se izražava riječima *bivstvovanje* i *vrijeme*. Na žalost o ovom odlučnom suprotstavljanju Heidegger ni ovdje ne uspijeva da kaže mnogo više nego u svom glavnom djelu.

## VI

Marxu i Heideggeru zajedničko je to što smatraju da je pitanje o smislu bivstvovanja uopće neodvojivo od pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja. Ali njihov odgovor na pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja nije jednak, pa nije jednak ni odgovor na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Smisao čovjekova bivstvovanja po Heideggeru je *vremenost*, prema Marxu — slobodno stvaralačko djelovanje, *praksa*. Ono što Heidegger misli pod »vremenošću« ima doirnih tačaka s onim što Marx naziva »praksom«. Ipak, ova dva pojma bitno se razlikuju.

Određujući bivstvovanje tu-bivstvovanja kao brigu (*die Sorge*), Heidegger ističe da ovu riječ upotrebljava »čisto ontološki-egzistencijalno«, a ne u smislu ne-



ke ontičke tendencije bivstvovanja kao što je zabrinutost, ili bezbrižnost. Isto tako određujući smisao brige kao vremenost, Heidegger se ograđuje od tradicionalnog shvaćanja vremena prema kojem se vrijeme vremenuje iz sadašnjosti. Shvaćanju prema kojem je vrijeme samo beskrajn, prolazan i ireverzibilan slijed »sada«-tačaka Heidegger suprotstavlja svoje shvaćanje po kojem se »ekstatično-horizontalna vremenost vremenuje *primarno* iz budućnosti.«<sup>33</sup>

Ne poričući Heideggerove zasluge za sagledavanje bitne povezanosti bivstvovanja i vremena, ne poričući ni značaj njegove kritike vulgarnog shvaćanja vremena, treba primijetiti da sagledavanje fundamentalnog značaja vremena nije neko Heideggerovo »otkriće«. Razumijevanje za bitan značaj vremena nalazimo i u svakodnevnoj nefilozofskoj svijesti. Smjerajući na vrijeme, narodna zagonetka kaže: »Otac je svih stvari. Sve dočeka i preživi.«

Nije Heidegger ni prvi koji filozofski razvija misao o fundamentalnom značenju vremena za bivstvovanje. I. Kant smatrao je, na primjer, da je vrijeme subjektivna forma našeg unutrašnjeg osjetila, ali baš zbog toga također i formalni apriorni uvjet svih pojava uopće. Dok je prostor kao čista forma spoljašnjeg opažaja apriorni uvjet samo spoljašnjih pojava, vrijeme je aprioran uvjet svih pojava uopće, neposredan uvjet »unutrašnjih« i posredan uvjet onih »spoljašnjih«. Drugim riječima, sve »pojave« uopće, svi predmeti osjetila jesu po Kantu u vremenu i stoje nužno u odnosima vremena.

Heideggerovo shvaćanje vremena i njegova odnosa prema bivstvovanju nije identično s Kantovim, ni s

---

<sup>33</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 426.

bilo kojim prijašnjim. Ali čak ni na novi način shvaćeno vrijeme nije dovoljno za određivanje biti čovjeka, pa i Heideggerovo određivanje čovjeka prvenstveno pomoću vremena ima »neugodne« konsekvencije.

Možda je za samog Heideggera »najneugodnije« što on, uprkos svojoj osnovnoj antinihilističkoj usmjerenosti, ostaje i sam na pozicijama svojevrsnog nihilizma, koji, svodeći čovjekovo bivstvovanje na bivstvovanje ka smrti, vidi njegov najviši ljudski zadatak u tome da u takvom bivstvovanju izdrži, da ne izbjegavajući svoju najvlastitiju i najneizbježniju mogućnost bivstvuje bez iluzija u samosvjesnoj i tjeskobnoj slabosti ka smrti.

Ovaj nihilizam koji je jasno izražen već u *Sein und Zeit-u*, a domišljen do krajnjih konsekvencija u *Was ist Metaphysik*, gdje se tu-bivstvovanje određuje kao »ispruženost u ništa«, a čovjek kao »mjestodržatelj (Platzhalter) ničega«, više je verbalno nego stvarno prevladan u Heideggerovim kasnijim djelima, u kojima se proklamira da je ništa — »sâmo bivstvovanje« i da je čovjek kao mjestodržatelj ničega ujedno »susjed« i »pastir bivstvovanja«.

Druga je »neugodna« konsekvencija svođenja smisla bivstvovanja na vremenost što Heidegger u svom pohvalnom nastojanju da se uzdigne iznad tradicionalne apstraktne suprotnosti između optimizma i pesimizma, ne uspijeva da stigne dalje od jednog kvijetističkog optimizma koji vjeruje da zaborav bivstvovanja što u suvremenoj tehnici poprima dosad neviđene oblike nije definitivan ni bezizlazan, ali ne može reći ništa o tome gdje je taj mogući izlaz. Bespomoćno primjećujući da »nitko ne može znati, da li će, kada će, gdje će i kako će« mišljenje napraviti odlu-

čan pravi korak, on nam samo savjetuje da strpljivo sačekamo nadolazak bivstvovanja.

Mislim da u duhu Marxa možemo nasuprot ovakvom shvaćanju reći: Bilo bi smiješno poricati da je čovjek među ostalim i bivstvovanje ka smrti ili u ovoj njegovoj prolaznosti vidjeti samo neko nevažno i slučajno određenje. Ali čovjek se ipak ne svodi samo na to, i doista ljudsko bivstvovanje nije samo pasivno iščekivanje »ništavila« ili »nagovora bivstvovanja«. Čovjek je čovjek ne onda kad pasivno i strpljivo čeka ono neizbježno breme što ga nosi vrijeme, već onda kada djeluje i bori se da ostvari svoje doista ljudsko individualno i društveno bivstvovanje. A doista, ljudsko bivstvovanje nije ponosno iščekivanje ništavila, već slobodna stvaralačka djelatnost kojom čovjek stvara svoj svijet i sama sebe.

Ne bi li možda trebalo da takvo stvaralačko ljudsko djelovanje kao autentično ljudsko bivstvovanje, razlikujemo od bitisanja, kao otuđenog bivstvovanja u pukoj prolaznosti? I nije li čak i bitisanje nešto nedostupno životinji ili biljki koja se u svom bivovanju još nije dovinula do svijesti o svom bivstvovanju, premda se izdigla iznad pukog bićenja neživih bića?

U svakom slučaju različitost oblika i nivoa bivstvovanja ne bi trebalo da za pogled zakrije jedinstvo bivstvovanja. Pa ako smisao čovjekova bivstvovanja nije samo vremenost već slobodna stvaralačka djelatnost, nije li i smisao bivstvovanja ne-ljudskog bivstvjućeg previđen ako se svede na vrijeme? Nije li bliže istini ono shvaćanje bivstvovanja materijalnih stvari koje među materiji svojstvenim svojstvima na prvo mjesto stavlja kretanje »ali ne samo kao *mehaničko* i *matematičko* kretanje, nego više još kao *po-*

*riv, životni duh, opružnost, kao muku — da upotrijebimo izraz Jakoba Böhmea — materije.»<sup>34</sup>*

Na pitanje koje smo postavili u početku: »Da li je praksa samo jedan među mnogim modusima bivstvovanja ili je ona u nekom izuzetnom odnosu prema bivstvovanju?« možemo dakle odgovoriti drugim pitanjem: Nije li praksa onaj najautentičniji »modus« bivstvovanja koji nam jedini otkriva pravi smisao bivstvovanja, pa stoga i nije neki poseban modus već razvijena bit bivstvovanja? Nije li stoga praksa ono ishodište koje nam omogućuje da sagledamo i bit neautentičnih »nižih« oblika bivstvovanja i smisao bivstvovanja »uopće«?

---

<sup>34</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1958, Bd. 2, S. 135.

## ISTINA I ODRAZ

U našim diskusijama događa se ponekad da mnogo govorimo a malo kažemo. Da li ćemo nešto reći, često je izvan naše moći, a koliko ćemo govoriti, zavisi od naše volje; zato ću svoje mišljenje o istini i odrazu iznijeti kratko. Sažet ću ga u sedam teza, uz koje ću dodati nekoliko riječi objašnjenja. Teze glase:

1) Da li je istina neka vrsta odraza? Odgovor očigledno zavisi od toga šta se misli pod »istinom« i »odrazom«.

2) Onome tko pita »Šta je istina?« moglo bi se odgovoriti: »Ako to već ne znaš, o čemu uopće pitaš? A ako znaš, zašto ipak pitaš?« Samo za sebe besmisleno pitanje »Šta je istina?« dobiva svoj smisao ako se odrede uslovi koje treba da zadovolji odgovor, ako se naznači predpojam, čija se pojmovna fiksacija traži.

3) Istina-adekvacija, istina-evidencija, istina-koherencija, istina-korisnost, istina-opće važenje, istina-praksa, istina-čovjek, istina-stvarnost, istina-bivstvovanje itd., itd. — svaki od ovih pojmova hoće da bude pravi pojam istine. U stvari, ni jedan od njih nije, u apsolutnom smislu, ni »pravi« ni »krivi«. To su jednostavno različiti pojmovi.

4) Mnogoznačnost riječi »istina« i šarenilo pojmovva »istine« nije puka historijska slučajnost. Različita značenja istine ne mogu se svesti na jedno »pravo«; ali ima nešto što ih međusobno povezuje. Zato se filozofija ne može zadovoljiti samo time da »precizno definira« neko proizvoljno odabrano značenje istine (kako to čini »semantička definicija istine«); ona treba da pokaže unutrašnji smisao ove mnogoznačnosti. Zadatak je filozofije, na primjer, da pokaže kako »ontološka« istina omogućuje »antropološku«, »etičku«, »estetsku«, »logičku« i »gnoseološku«.

5) »Teorija odraza« ne može se »pobiti« jedno-stavnim pozivanjem na to da istina »u stvari« nije svojstvo suda nego suština čovjeka ili bivstvovanja. Jer teorija odraza, kakvu je na primjer zastupa Lenjin, uopće nije teorija istine ni spoznaje, nego teorija mišljenja, svijesti ili duha. Njena je suština u tezi da je duh »funkcija mozga, odraz spoljašnjeg svijeta«. Međutim, čak ni Lenjinova teorija istine (teorija adekvacije ili korespondencije) ne može se »pobiti« pozivanjem na »ontološku« ili »antropološku« teoriju istine. Jedna teorija nikad se ne može pobiti drugom teorijom o drugom pitanju.

6) Bukvalno shvaćena teorija odraza nespojiva je s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao praktičnog stvaralačkog bića. »Popravljen« varijanta ove teorije, koja bi se mogla izgraditi polazeći od Lenjinovih »Filozofskih svezaka«, bila bi »teorija odraza« još samo po imenu. Pokušaji spasavanja teorije odraza nemaju mnogo izgleda na uspjeh.

7) Napuštanje teorije odraza ne mora značiti priklanjanje idealizmu i subjektivizmu. Kao jedna od formi čovjekove praktične, stvaralačke djelatnosti, mišljenje je ipak u dvostrukom smislu mišljenje biv-

stvjućeg u njegovom bivstvovanju: i u tom smislu, što ono pripada jednom određenom bivstvjućem kao jedan od načina njegova bivstvovanja, i u tom smislu što ono osvjetljava, mijenja i obogaćuje bivstvjuće i njegovo bivstvovanje čak i onda kada se na izgled bavi samo nebivstvjućim.

Ove teze svakako ne govore sve što bi o pitanju o kojem govore trebalo reći. One možda ne izražavaju potpuno adekvatno i jasno ni ono što sam želio reći. Međutim, teze ipak pokušavaju da kažu nešto o jednom pitanju s određenih pozicija.

Pitanje je da li su svijest, mišljenje, spoznaja i istina subjektivni odraz objektivne stvarnosti, to jest da li se teorija odraza, koju zastupaju mnogi marksisti, može održati.

Polazna je pozicija teza, izražena u početnim tezama, a naročito u četvrtoj, da pitanje o mišljenju nije potpuno autonomno, da ono nužno pretpostavlja pitanje o onom bivstvjućem koje misli, dakle o čovjeku, a da pitanje o čovjeku kao o bivstvjućem koje ima samo njemu svojstven način bivstvovanja nije nezavisno od pitanja o bivstvovanju uopće. Drugim riječima, polazna je tačka ovog izlaganja da se »gnoseološko« pitanje ne može rješavati bez »antropološkog«, ni ovo bez »ontološkog«.

S druge strane polazna je tačka teza također da segnoseološko pitanje ne može potpuno svesti na antropološko, ni antropološko na ontološko. Ako smatramo da samo polazeći od pitanja o bivstvovanju možemo uspješno rješavati sva osnovna filozofska pitanja, to ne znači da moramo a priori odbiti kao neopravdano postavljanje bilo kojeg drugog filozofskog pitanja. Još se manje filozofija može svesti na neku čistugnoseologiju, antropologiju, ili naturfilozofiju.

Svi koji svode filozofiju na jednu od ovih »disciplina« ili na njihovu smjesu, zaobilazeći bitno filozofsko pitanje o bivstvovanju, nužno ostaju u sferi nekritičkog naivnog načina mišljenja. To bi bila, ukratko, polazna pozicija teza.

S ove pozicije u 5. tezi kritiziram neuspješne pokušaje kritike teorije odraza. Mislim, naime, ma koliko da su pitanja o mišljenju, svijesti, spoznaji i istini zavisna od antropološkog ili ontološkog pitanja, njihovo postavljanje kao relativno samostalnih pitanja ne može se jednostavno odbiti. Treba pogledati u čemu su pitanja, i šta teorija odraza o njima tvrdi.

Teorija odraza pojavljuje se u dvije osnovne varijante. Prema jednoj, koju nalazimo kod njenog možda najkarakterističnijeg predstavnika, Lenjina, ali i kod mnogih drugih, recimo kod Todora Pavlova, sav naš duhovni život u suštini je odražavanje, svi oblici naše svijesti samo su različiti oblici subjektivnog odraza objektivne stvarnosti. Ali nije samo svijest odraz; materija također posjeduje svojstvo srodno osjetu, svojstvo odražavanja. Odras je jedno opće svojstvo materijalnog svijeta koje u svojoj višoj formi čini suštinu čitavog našeg duhovnog života.

U ovoj verziji to je, dakle, teorija o svijesti ili mišljenju koja ne pretendira na to da sama riješi problem spoznaje i istine, pa za rješenje ovog problema uvodi neku dopunsku teoriju. Kod Engelsa, Plehanova i Lenjina to je takozvana teorija adekvacije ili korespondencije, teorija po kojoj su naši odrazi istiniti kada odgovaraju stvarnosti. Tako je prema Lenjinovoj interpretaciji teorije odraza svaka svijest odraz, a odraz se može ali ne mora slagati s onim što odražava. Ako postoji korespondencija, slaganje između odraza i stvarnosti, on je istinit.



Po drugoj verziji teorije odraza upravo je odraz suština istine i spoznaje. Teoriju odraza ne treba »dopunjavati« nikakvom teorijom adekvacije ni korespondencije. Reći da je jedan sud istinit, znači jednostavno reći da on odražava stvarnost. Ova verzija u stvari se češće susreće kod onih koji teoriju odraza pobijaju, nego kod onih koji je zastupaju.

Kada se nasuprot teoriji odraza kaže da istina zapravo nije odraz stvarnosti nego, recimo, praksa, to je pobijanje teorije odraza koje ne postiže svoj cilj.

Ovo pobijanje prije svega ne pogađa interpretaciju po kojoj je svijest (a ne istina) odraz. Teza da je svaka svijest odraz i teza da istina nije odraz ne moraju biti u koliziji. Kolizija nastaje samo ako se pretpostavi da je istina neka vrsta, forma ili svojstvo svijesti. Međutim, oni koji tvrde da je istina praksa, bez rezerve odbijaju pretpostavku da je istina svojstvo svijesti, mišljenja ili čak samo suda.

Zato ovakvo pobijanje teorije odraza ne pobija čak ni onu njenu verziju prema kojoj je istina odraz. Ne pobija je zato što ono unaprijed određuje sebi drugi zadatak.

Ako kažemo da je praksa čovjekova istina ili da je istinito življenje — življenje u revolucionarnom mijenjanju svijeta, onda je tu riječ o onoj istini koja je svojstvo čovjeka, a ne o onoj koja je svojstvo mišljenja i napose suda. A upravo o ovoj drugoj istini riječ je u teoriji odraza i u teoriji korespondencije. Prema tome, teorija o istini kao praksi nije druga teorija o istom pitanju, nego druga teorija o drugom pitanju.

U svojim tezama možda sam malo neoprezan kad bez ikakve ograde kažem da se »jedna teorija nikad ne može pobiti drugom teorijom o drugom pitanju«.

Mogao bi netko pomisliti da se jedna teorija može pobiti samo drugom teorijom o posve istom pitanju. Međutim, o potpuno istom pitanju, bar kad je riječ o kompleksnim naučnim i filozofskim pitanjima, nisu moguće različite teorije. Pitanje nije nešto spoljašnje odgovoru. Prema tome teza je malo zaoštrena i pretjerana, ali njome sam htio istaći da se u odnosu konkurencije mogu nalaziti samo teorije koje rješavaju uglavnom ili bar djelomično isto pitanje.

Teorija istine-prakse i teorija istine-odraza rješavaju u osnovi različita pitanja. Zato teorija istine-prakse neposredno ne pobija teoriju odraza, nego samo donekle ograničava njeno važenje, prepuštajući joj čitavo područje svijesti i spoznavanja, a napose područje istinitoga suda.

U svojoj šestoj tezi iznosim mišljenje da se teorija odraza ne može održati čak ni na ovom suženom području koje joj prepušta teorija istine-prakse. To znači da teorija odraza nije uspješna ni kao teorija o istinitosti čovjekovog življenja, ni kao teorija o suštini svijesti, ni kao teorija o istinitosti našeg mišljenja.

Kao argument navodim da je bukvalno shvaćena teorija odraza nespojiva s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao praktičnog stvaralačkog bića. Međutim, što je još važnije, bukvalno shvaćena teorija odraza teško da se može uskladiti sa samim fenomenima svijesti, spoznaje i istine.

Kada kažem da je nespojiva s fenomenom svijesti, mislim na činjenicu da nam ona ne može objasniti zašto, u kojem smislu i na koji način svi naši svjesni akti odražavaju stvarnost. Šta odražavaju volja i emocije? Zar su ljubav, mržnja, zavist, zloba samo različiti oblici odražavanja spoljašnjih predmeta na koje su usmjereni?

Teorija odraza izgleda prihvatljivija ako se posmatra samo kao teorija spoznaje i istine. Ali ako je pažljivije razmotrimo, vidjet ćemo da ona ne zadovoljava čak ni kao teorija istinitoga suda. Svi mi svakodnevno tvrdimo istinite sudove u čiju istinitost ni najmanje ne sumnjamo, premda je nemoguće odgovoriti šta bi oni mogli da odražavaju. Negativni egzistencijalni sud, na primjer, istinit je ako onoga što on poriče nema. Kako takav sud može da se interpretira kao odraz objektivne stvarnosti? Šta odražava sud: »Nema kentaura« ili sud: »Nema okruglog kvadrata«? Čitav sistem matematskih sudova je sistem istinitih sudova za koje je teško reći šta odražavaju. A što odražavaju sudovi o prošlosti, budućnosti, mogućnosti, nemogućnosti? Teorija odraza ne može se izgleda održati ni kao teorija istinitoga suda.

Istakao sam da je teorija odraza nespojiva s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao stvaralačkog praktičkog bića. Kada to kažem, ne tvrdim da te teorije uopće nema kod Engelsa i Lenjina ili kod samoga Marxa. Teorija odraza postoji djelimično čak i u 11. Marxovoj tezi o Feuerbachu. Podsjetit ću vas na tu tezu koja je svima poznata: »Filozofi su samo različito tumačili svijet, a stvar je u tome da se on *izmijeni*.« Zamislimo se nad time šta ta teza kaže.

Teza ima dva dijela. Prvi dio kaže šta su filozofi činili dosad. Dakle, to je svojevrsna historijska tvrdnja o filozofima. Drugi dio kaže: »Stvar je u tome, da se on *izmijeni*.« Dakle, to je kao neki program, nešto što bi trebalo činiti, nasuprot onome što su filozofi činili. Ne želim sada ulaziti u diskusiju o ovoj tezi u cjelini, u njoj ima vrlo mnogo problema, ali želim skrenuti pažnju na njen prvi dio. Šta znači: »Filozofi su samo različito tumačili svijet«?

Prije svega šta znači *samo* tumačili? Ovo *samo*, kako pokazuje drugi dio, znači: nisu ga mijenjali. Dakle, filozofi su samo tumačili svijet, a nisu ga mijenjali.

Mnogo se diskutiralo da li je to tačna historijska ocjena, i da li je tu Marx pravedan prema drugim filozofima. Ja ne bih htio raspravljati da li je Marx »pravedan« ili »nepravedan«, nego pitam: kakva je teorijska osnova takve historijske ocjene, ako je doslovno shvatimo?

Pretpostavka je da je moguće interpretirati svijet uopće ne mijenjajući.

Po mom mišljenju takva pretpostavka protivurječi suštini Marxove filozofije. Interpretacija svijeta koja nije nikakvo mijenjanje svijeta logički je nemoguća. Prije svega, kad čovjek interpretira svijet, on samim tim mijenja, u najmanju ruku, svoje shvaćanje svijeta, a mijenjajući svoje shvaćanje svijeta, on ne može da ne mijenja i svoj odnos prema svijetu. Mijenjajući svoje shvaćanje i svoje ponašanje, on utječe na shvaćanje i djelovanje drugih ljudi s kojima je u različitim odnosima.

Praktično je pitanje koliko i u kojoj mjeri koja teorija mijenja svijet. Ali je u principu nemoguće da jedna filozofska teorija uopće ne mijenja svijet. To je nemoguće i zato što svaka filozofska teorija i uopće svaka interpretacija svijeta znači i svojevrsno *stvaranje* svijeta. Filozofi stvaraju različite teorije, različite interpretacije svijeta. Šta je s tim interpretacijama? Da li su one nešto nepostojeće ili one postoje negdje izvan svijeta? Ili one možda i same čine jedan novi, novostvoreni dio svijeta? Filozofske interpretacije promatramo ponekad kao nešto nebitno. No, nisu li ljudi stoljećima živjeli i umirali s ta-

kvim interpretacijama, za njih i u njima? Nisu li ljudi živjeli s Aristotelom ili Tomom Akvinskim, ne žive li danas s Marxom? Da li je Marxova interpretacija svijeta negdje izvan svijeta? Gdje bi to mogla biti? Zar je čovjek podijeljen na dva dijela, od kojih je jedan u svijetu, a drugi negdje napolju? Zar je on u svijetu samo kad jede, spava i vrši svoje životinjske funkcije, a izvan svijeta kad misli i objašnjava svijet?

Elemente teorije odraza nalazimo ponekad čak i tamo gdje ih uopće ne bismo očekivali, na primjer u prvoj polovini Marxove teze o Feuerbachu — kada je izolirano promatramo. Međutim, ova je teorija u suprotnosti s cjelokupnom Marxovom koncepcijom svijeta i čovjeka. Čovjek je po Marxu bivstvujuće koje ima određeni, samo njemu svojstveni način bivstvovanja, a taj način je praksa. Međutim, ljudska praksa, po Marxu, slobodna je stvaralačka djelatnost. Ne kažem da u tom određenju nema teškoća, i da ga nije potrebno precizirati, ali mislim da je Marxova koncepcija o čovjeku kao stvaralačkom praktičkom biću u osnovi provjerena i potvrđena cjelokupnim Marxovim djelom i cjelokupnim razvojem prakse i društvene misli poslije Marxa. A ako prihvatimo koncepciju da je čovjek stvaralačko, praktičko biće, prirodno je da pitamo kako mišljenje kao jedna od formi čovjekove stvaralačke, praktičke aktivnosti može biti samo odražavanje stvarnosti.

Da bi spasili teoriju odraza, neki marksisti su tvrdili da je odraz stvaralački akt. Međutim, riječ »odraz« potječe s područja mehanike. Odras je nužna i tačno predvidljiva posljedica sraza. U njemu nema ničega stvaralačkog.

Ako odraz, suprotno prvobitnom značenju te riječi, interpretiramo kao stvaranje, nastaje ono što u

šestoj tezi nazivam »popravljenom« varijantom teorije odraza. Međutim, ta je varijanta »teorija odraza« još samo po imenu. Takva prividna teorija odraza vjerovatno nije nikome potrebna.

Lenjin u »Filozofskim sveskama« piše: »Čovjekova svijest ne samo što odražava objektivni svijet nego ga i stvara.« Neopreznom čitaču moglo bi se učiniti da on time zastupa teoriju o stvaralačkom odrazu. U stvari kad tvrdi da čovjekova svijest *ne samo* odražava svijet *nego* ga *također* stvara, Lenjin očito ne identificira odraz i stvaranje, nego ih razlikuje i čak suprotstavlja.

Nakon kritike teorije odraza u sedmoj tezi govorim u kojem bi pravcu trebalo izgrađivati marksističku teoriju mišljenja i spoznaje. Mislim da treba poći od shvaćanja čovjeka kao bića prakse i od shvaćanja mišljenja kao forme čovjekove praktične djelatnosti.

Nije mišljenje nešto nebivstvujuće, nego jedna od formi čovjekovog bivstvovanja, jedna od formi mijenjanja i stvaranja svijeta.

Htio bih samo dodati da to nije neka »najniža« forma prakse, da je čovjek u svom duhovnom stvaralaštvu možda stvaralačkiji nego bilo gdje drugdje. Proizvodi duhovnog stvaralaštva često su trajniji od proizvoda čisto materijalne djelatnosti. Eshilove i Sofoklove drame, Aristotelova i Platonova djela, i danas su živi, dok su mnogi proizvodi antičke materijalne kulture nestali bez traga i glasa.

## ŠTA JE ZNAČENJE

Prvi ne samo među jugoslavenskim marksistima nego i među današnjim marksistima uopće M. Marković se poduhvatio toga da temeljito prouči problem značenja, jedan od centralnih problema savremene filozofije. U svojoj knjizi (*Dijalektička teorija značenja*, Beograd 1961) on je dao odličan prikaz i kritiku najvažnijih modernih teorija značenja i iznio jednu originalnu vlastitu koncepciju značenja. Ta koncepcija, sistematski izložena, detaljno objašnjena i solidno obrazložena, može da se postavi o bok najznačajnijim današnjim teorijama značenja; bez obzira na to da li se s njom slažemo, ne smijemo je zaobići ni prešutjeti.

*Dijalektička teorija značenja* jedna je od najznačajnijih filozofskih knjiga koje su objavljene kod nas u poslijeratnom periodu. Međutim, nije svrha ovog rada da ocjenjuje vrijednost knjige ili da važe njene »pozitivne« i »negativne« strane. Želio bih samo da iznesem svoje mišljenje o nekim pitanjima koja su u spomenutoj knjizi postavljena, a o kojima je po mom mišljenju moguć plodan filozofski razgovor.

## *Problem značenja i teorija značenja*

U uvodnom dijelu svoje knjige Marković primjećuje da problem značenja ima »različite nivoe opštosti« prema tome da li se radi (1) »o značenju simbola i znakova uopšte«, (2) »o značenju onih simbola koji su od neposrednijeg interesa za filozofiju (a to su termini običnog i naučnog jezika, umetnički simboli, moralni predikati)« ili (3) »o značenju onih simbola kojima su izražene filozofske teorije (filozofske kategorije i principi)« (str. 17).

Pojam značenja u svom najširem obimu uključuje u sebe »celokupnu problematiku ljudske komunikacije i interpretacije«, pa »njegovo kompleksno rešavanje prekoračuje isključivo okvire filozofije« (17). To je »široko područje za ekipna istraživanja filozofa, sociologa, antropologa, socijalnih psihologa, lingvisti, etnologa itd« (17). Ni teorija spoznaje, ni logika, ni ontologija nije dovoljno široka za to. Cassirerova »filozofija simboličkih formi« može se shvatiti kao »jedna nova filozofska disciplina koja pokušava da otkloni taj nedostatak« (17), a »oni koji ne žele da povećavaju broj filozofskih disciplina« dužni su da za ovu problematiku »ostave mesta u okviru tzv. opšte filozofije, odnosno opšte filozofske teorije i metode« (18).

Na drugom, nešto posebnijem nivou općenitosti ne susrećemo se više sa svim znakovima, nego sa »*simbolima* koji imaju više ili manje izražen racionalan karakter, podložan teorijskoj analizi, i koji su zbog toga od specijalnijeg značaja za filozofiju (na primer, simboli naučnog jezika, umetnosti, moralnog života)« (18). Na ovom nivou imamo posla »s jezikom uopšte, s naukom, umetnošću i moralom, dru-



gim rečima, s objektima koje proučavaju u prvom redu specijalni naučnici (lingvisti, historičari i teoretičari umetnosti, antropolozi i sociolozi itd.)« (18). Filozofi (logičari, estetičari, etičari) bave se ovim objektima »samo utoliko što daju opšte teoriske i metodološke osnove za rad specijalista« (18).

Najzad treći, najposebniji, »uže filozofski« nivo na kojem se pojavljuje problem značenja jest onaj na kojem se suočavamo s problematikom značenja filozofskog jezika. Ispitivanje ove problematike predmet je »logike u dovoljno širokom smislu te reči« (19). Često se smatra da u djelokrug logike spada problematika značenja samo jednog dijela filozofskih termina (»onih koji se odnose na procese mišljenja i saznanja«), dok problemi značenja svih ostalih kategorija pripadaju odgovarajućim filozofskim disciplinama (ontologiji, etici, estetici) ili njihovim meta-teorijama. Po mišljenju M. Markovića može se prihvatiti da problemi značenja termina različitih filozofskih disciplina pripadaju njihovim meta-teorijama, ali budući da »sve meta-teorije u izvesnom smislu ipak pripadaju logici«, odnosno budući da je »svaka meta-teorija zapravo jedna specijalna logika ili deo logike« (20), to ne protivurječi tezi da problemi značenja svih disciplina pripadaju logici.

U jednom drugom odjeljku svoga »Uvoda« (»Mesto teorije značenja u logici«) autor iznosi mišljenje da postoje »tri osnovne grupe uslova koje jedna formulisana misao (stav) treba da zadovolji da bi bila prihvaćena kao objektivno istinita« (24). To su: »1. društvena komunikabilnost, 2. teoriska dokazanost, odnosno opravdanost, 3. praktična proverenost, odnosno uspešna praktična primenljivost« (24). U skladu s ovim može se izvršiti podjela logike na tri dijela: teorija

značenja, teorija dokaza i teorija verifikacije. Teorija značenja je uvodni dio logike, onaj dio u kome se proučavaju »uslovi komunikabilnosti i analitičnosti stavova, logički kriterijumi smisla i besmisla, kao i svi drugi problemi značenja od čijeg rešavanja zavisi utvrđivanje istine« (27).

\*

O ovim razmatranjima moglo bi se reći slijedeće:

1) Izgleda opravdano da se razlikuju »nivoi opštosti« u problemu značenja. Ali u vezi s tri nivoa koja razlikuje M. Marković nameću se neka pitanja.

A) Prije svega, da li je doista najopćenitiji onaj nivo značenja na kojem je riječ o »značenju simbola i znakova uopšte«, odnosno o »celokupnoj problematiki ljudske komunikacije i interpretacije«? Nije li još općenitiji onaj nivo na kojem je riječ o značenju čovjekovih smisaonih čina uopće, odnosno o značenju kao komponenti ili aspektu svakog doista ljudskog opstojanja i djelovanja?

U nauci i u svakodnevnom životu ljudi se stalno spore ne samo o značenju riječi i drugih znakova nego i o značenju ljudskih djela i historijskih događaja, o značenju pojedinih ličnosti, društvenih grupa, pokreta, organizacija i institucija.

Historičari se većinom ne bave samo deskripcijom historijskih događaja; oni se također prepiru o značenju krstaških ratova, otkrića Amerike, Napoleona Bonaparte, ilirskog preporoda, oktobarske revolucije. One koji ne idu dalje od pukog nizanjanja historijskih podataka smatramo lošim historičarima. Da li riječ »značenje« ima jedno značenje kada se govori o značenju historijskih ličnosti i događaja, a

sasvim drugo kada je riječ o značenju riječi ili mitoloških simbola? Ili je tu ipak riječ o različitim oblicima ili vrstama jednog istog osnovnog fenomena?

Ali o značenju se ne govori samo u historiji, sociologiji, ekonomiji i drugim društvenim naukama. Predsjednik vlade je iznenada prekinuo godišnji odmor i vratio se u prijestolnicu; u nekoj je zemlji smijenjen načelnik generalštaba; negdje je izbila pobuna; jedna miroljubiva zemlja nagomilala je trupe na granici druge, još miroljubivije; — političari, ali i obični ljudi širom svijeta nagađaju o značenju tih događaja. Prijatelj je prošao kraj nas ne pozdravivši; neprijatelj nam se srdačno osmjehnuo; poznati podvaljivač predložio nas je u neki odbor; — u ovim i u mnogim drugim slučajevima postavljamo sebi pitanje: šta to znači?

Da li je u svim tim slučajevima riječ o značenju u nekom pogrešnom značenju ili je tu ipak riječ o raznim modifikacijama jednog istog osnovnog fenomena značenja? U čemu je suština (bit) značenja?

Na ovo pitanje nije lako odgovoriti. Ipak, kao poetičaj za diskusiju možemo postaviti slijedeće teze:

a) Značenje je fenomen vezan za čovjeka. Pojave u neljudskoj prirodi možemo opisivati, upoređivati, klasificirati; pitati o njihovom značenju nema smisla. Značenje je prisutno samo kada je na djelu čovjek, i to ne čovjek kao fizički predmet ili biološko biće, nego čovjek kao biće prakse.

b) Značenje jednog djela, postupka, događaja nije identično sa spoljašnjom egzistencijom, datošću, pojavnošću toga djela, postupka ili događaja. Značenje je nešto unutrašnje, skriveno, neočigledno, nešto što tek treba pronaći, otkriti, dokučiti.

c) Ono unutrašnje, neočigledno, po čemu nešto jest to što jest, obično se naziva »bit« ili »suština«. Značenje nije isto što i suština. Značenje je ono unutrašnje po čemu nešto nije samo ono što jest nego i nešto drugo. Značenje je ono po čemu je neko ljudsko djelo bitno povezano s nekim drugim djelom, uvršteno u jednu širu ljudsku smisaonu cjelinu.

d) Značenje jednog djela nije isto što i njegova suština, ali ono nije ni nešto s čim je djelo povezano spoljašnje, površno, nebitno. Značenje jedne pojave je takvo drugo, s kojim je ona suštinski, unutrašnje povezana.

e) Bitna je odlika svakog doista ljudskog čina da nije samo to što spoljašnje jest, da je sastavni dio čovjekovog djelatnog samoispoljavanja. Zato značenje nije nešto što je prisutno *samo* kad je čovjek na djelu; ono je također prisutno *uvijek* kada čovjek djeluje.

B) Način na koji Marković određuje drugi nivo značenja sugerira da bi trebalo razlikovati dvije osnovne grupe simbola: one »koji imaju više ili manje izražen racionalan karakter, podložan teorijskoj analizi, i koji su zbog toga od specijalnijeg značaja za filozofiju (na primer, simboli naučnog jezika, umetnosti, moralnog života)« (18) i one koji nemaju »više ili manje racionalan karakter«, pa nisu »podložni teorijskoj analizi«, niti su od specijalnijeg značaja za filozofiju.

U vezi s ovakvom podjelom moglo bi se pitati:

a) Da li je simbole moguće dijeliti na one koji imaju više-manje racionalan karakter i na one koji ga nemaju? Ako prihvatimo da je »svaki simbol, pre svega, jedan materijalni objekat« (224), onda dijeleći simbole na one koji imaju i na one koji nemaju »ra-

cionalan karakter« pretpostavljamo da materijalni objekti mogu biti racionalni i iracionalni. Ova pretpostavka ne izgleda prihvatljiva čak ni ako se »materijalni objekt« shvati vrlo široko kao »stvar, reč, slika, ton, pokret« (224). Riječ, na primjer, može da posluži za izražavanje, opisivanje, opravdavanje, kritiku itd. racionalnih ili iracionalnih vjerovanja, nada, strahovanja, postupaka, ljudskih djela uopće. Ali izgleda neobično da se bilo koja riječ kao takva klasificira kao racionalna ili iracionalna. Čini se da isto vrijedi i za druge vrste simbola. Jer kakve bi uslove trebalo da zadovolji neki simbol da bismo ga smatrali simbolom racionalnog karaktera?

b) Ako pretpostavimo da racionalan karakter može imati ne samo analiza nego i ono što je podložno analizi, ipak ostaje pitanje: Da li samo ono što ima »više ili manje izražen racionalan karakter« može da bude podložno teorijskoj analizi? Zar »ritualni, mitski i religiozni simboli«, koje Marković ubraja među iracionalne simbole, nisu podložni teorijskoj analizi?

c) Najzad, da li je »od specijalnog značaja za filozofiju« *samo* ono i ujedno *sve* ono što ima »više ili manje izražen racionalan karakter«, odnosno što je »podložno teorijskoj analizi«?

C) U vezi s trećim nivoom moglo bi se pitati da li izdvajanje pitanja o značenju filozofskih termina u zaseban »nivo« znači da filozofskim terminima pripada značenje u drugom smislu nego riječima običnog jezika i terminima nauke i umjetnosti.

Sklon sam da odgovorim potvrdno na to pitanje. Filozofija je svojevrсна duhovna djelatnost različita i od nauke i od poezije, pa kriterij po kome određujemo da li neki izraz ima značenje, ne može biti u filozofiji sasvim isti kao u nauci ili umjetnosti.

Međutim, imam utisak da Marković, izdvajajući problem značenja filozofskih termina kao poseban »nivo opštosti«, ne misli da tu imamo posla s jednim posebnim načinom ili vrstom značenja. Pod problemom značenja filozofskih termina on misli pitanje kako da se konkretno definiraju svi oni pojedini termini kojima se filozofija služi. Ali ako filozofski termini ne znače na svoj poseban način, nego samo znače nešto drugo, onda nema razloga da se govori o značenju filozofskih termina kao o nekom posebnom pitanju.

2. U vezi s podjelom problema značenja na razne nivoe općenitosti prirodno nastaje pitanje o naukama ili teorijskim disciplinama koje proučavaju taj problem na raznim nivoima. Šta da kažemo o tome?

A) Možemo se složiti s tim da problematiku značenja u izvjesnom smislu nalazimo i izvan okvira filozofije. Ali ne izgleda najsrećnije, kad se kaže da je to područje za »ekipna istraživanja filozofa, sociologa, antropologa, socijalnih psihologa, lingvиста, etnologa itd.« Kad je riječ o *filozofskoj* problematici značenja, kad je riječ, npr. o značenju značenja, tu filozofu ne može pomoći nikakva ekipa; on mora sam postaviti i riješiti svoja pitanja.

Možemo se također složiti da nijedna tradicionalna filozofska disciplina ne može da obuhvati filozofsku problematiku značenja. Trebalo bi samo dodati da nijedna filozofska disciplina ne može da obuhvati nijedno stvarno filozofsko pitanje — ako ga pret hodno ne pojednostavni i ne suzi. Zato nije potrebno da se osniva nova filozofska disciplina, koja bi se bavila problemom značenja. Prihvatljiva je sugestija da se o značenju raspravlja »u okviru tzv. opšte filozofije«, odnosno »opšte filozofske teorije i metode«.

Govoriti o značenju znači govoriti o jednoj bitnoj dimenziji čovjekove praktične djelatnosti, a govoriti o praksi znači govoriti o najautentičnijem obliku bivstvovanja bivstvujućeg. Zato je pitanje o značenju istovremeno i »ontološko«, i »antropološko«, i »gnoseološko«, i »logičko«, dakle u punom smislu filozofsko.

B) Kao što je nejasno određen drugi nivo problema značenja, tako je ostalo nejasno i tko taj nivo proučava. Po svemu sudeći taj bi posao trebalo da bude podijeljen između naučnika specijalista i filozofa, ali ne općih filozofa, nego opet filozofa specijalista (logičara, estetičara, etičara). Međutim, autorova koncepcija tu je nedovoljno određeno izražena.

C) Autorovo mišljenje o trećem nivou na kojem se pojavljuje problem značenja formulirano je mnogo jasnije, ali se ne čini prihvatljivo. Njegova je koncepcija da je problem »značenja filozofskog jezika« u tome da se odredi značenje osnovnih filozofskih kategorija, i da taj posao pripada logici. Ova koncepcija, po kojoj bi logika određivala značenje svih filozofskih kategorija, a druge »filozofske discipline« (ontologija, etika, estetika) preuzimale od logike jasno definirane kategorije i ne raspravljajući o njihovom »značenju« samo *pomoću njih* formulirale svoje teze, čini mi se neodrživa.

Razlika između (istinitih ili lažnih) teza i (konvencionalnih) definicija u filozofiji često zatajuje. Ali čak i u slučajevima kada možemo razlikovati »definicije« i »teze«, definiranje pojmova, ako želimo da definirani pojmovi budu »upotrebljivi«, ne može se vršiti potpuno nezavisno od formuliranja teza, koje »pomoću« njih želimo izraziti.

3. U odjeljku o nivoima općenitosti problema značenja razlikuju se tri nivoa; u odjeljku o mjestu teorije značenja u logici razlikuju se tri glavna dijela logike i teorija značenja određuje se kao prvi i uvodni. Prirodno se nameće pitanje kojim se od triju naprijed navedenih »nivoa opštosti« problema značenja bavi teorija značenja koja je jedan od tri sastavna dijela logike.

Teorija značenja koja je sastavni dio logike očigledno je suviše uska da obuhvati prvi, najviši nivo značenja, ne samo kad se on shvaća onako široko kako smo ga mi shvatili, nego i onda ako se taj nivo shvati nešto uže, kako ga shvaća Marković. Raspravljajući o najvišem nivou, autor je jasno rekao da je on suviše širok ne samo za logiku nego i za bilo koju drugu filozofsku disciplinu.

Po svemu sudeći, logika je suviše uska da bi obuhvatila i čitav drugi nivo značenja. Po onome što je rečeno o tom nivou, izgleda da se njime pored logičara bave estetičari i drugi filozofski specijalisti.

Ono što je rečeno o trećem nivou općenitosti očigledno se ne slaže s onim što je rečeno o trodjelnoj podjeli logike. U raspravljanju o trećem nivou tvrdilo se da logika ispituje značenja svih filozofskih termina; u tročlanoj podjeli logike nema nigdje ni riječi o teoriji značenja kao disciplini koja bi ispitala i određivala značenje filozofskih termina.

Koliko ja mogu da vidim, učenje o tri nivoa općenitosti moglo bi da se pomiri s učenjem o tročlanoj podjeli logike na taj način da se kaže da teorija značenja, koja je sastavni dio logike, proučava jedan dio problema značenja na »drugom nivou«, a da se jedan poseban dio ili grana te teorije bavi proučavanjem problema značenja na trećem nivou. Međutim, da to



pomirenje ne bi ostalo samo formalno, vjerovatno bi trebalo nešto drukčije formulirati i problematiku značenja na drugom i trećem nivou općenitosti i zadatak teorije značenja kao dijela logike.

Međutim, uzimajući u obzir gore spomenute teškoće u određivanju triju nivoa općenitosti, možda je bolje učiniti veću promjenu u određivanju nivoa općenitosti problema značenja.

Ako prihvatimo da je problem značenja u najopćenitijem obliku pitanje o značenju ma kojeg čovjekovog djela, onda je pitanje o prijelazu na jedan posebni nivo općenitosti — pitanje o razlikovanju vrsta, formi ili aspekata ljudske djelatnosti. Možemo dakle reći da se problem značenja pojavljuje u onoliko različitih oblika i podoblika koliko ima raznih oblika i podoblika čovjekove praktične djelatnosti.

Ako se taj problem najčešće i najoštrije pojavljuje u obliku pitanja o značenju riječi, to nije slučajno niti je to za žaljenje ili oplakivanje. Riječ je najmoćniji čuvar i graditelj značenja. Nije pogrešno da se raspravlja o značenju riječi; pogrešno je samo kad se misli da jedino riječi nešto znače.

### *Značenje kao kompleks relacija i relacije kao oblici značenja*

Konačnim ciljem svoje knjige Marković smatra »davanje opšte odredbe značenja i utvrđivanje opštih uslova efektivne komunikacije među ljudima« (35). Ostavljajući po strani opće uslove efektivne komunikacije, zadržat ću se na općoj odredbi značenja.

Rješavajući zadatak koji je sam sebi postavio, autor je došao do zaključaka: (1) da »značenje nije

samo jedna izdvojena relacija nego kompleks relacija«, (2) da je »svaka od postojećih modernih teorija značenja jednostrana, jer iz tog kompleksa izdvaja samo jednu relaciju«, (3) da te jednostrane teorije »međusobno ne stoje u odnosima protivrečnosti nego komplementarnosti« i (4) da »sintetičko, dijalektičko prilaženje problemu treba da dovede do jedne kompleksne istine čiji su posebni momenti — parcijalne istine pojedinih postojećih teorija« (303—304).

U »strukturi relacija koju nazivamo značenjem« autor vidi pet »posebnih momenata«:

»1. Odnos znaka prema izvesnoj psihičkoj dispoziciji subjekta (*mentalno značenje*).

2. Odnos znaka prema označenom objektu (*predmetno značenje*).

3. Odnos znaka prema drugim znacima datog sistema (*jezičko značenje* ukoliko je dati sistem znakova jedan jezik).

4. Odnos između dva ili više subjekata od kojih jedni znak upotrebljavaju, a drugi ga interpretiraju (*društveno značenje*).

5. Odnos znaka i izvesnih praktičkih akcija subjekta (*praktičko značenje*)« (304).

Ovo shvaćanje značenja kao kompleksa pet relacija po autorovom mišljenju ne protivrječi Peirceovom shvaćanju značenja kao trijadičke relacije. Značenje se može shvatiti kao »u *krajnjoj liniji* jedna trijadička relacija između znaka, 'interpretanta' i označenog objekta«, ali kako se »interpretant« može raščlaniti na 4 elementa (mentalni, jezički, praktički i društveni), tačnije je reći da je značenje »u stvari jedna šestočlana relacija« (305).

U svojoj knjizi autor je zasebno i detaljno proučio sve »komponente« značenja osim društvene. U skla-

du s tim on na nekim mjestima (npr. na str. 481) karakterizira značenje kao kompleks četiriju (a ne pet) relacija (društveno značenje ne spominje se kao zasebna relacija).

Braneći tezu o značenju kao kompleksu četiriju relacija, Marković raspravlja i o pitanju: »Da li su moguća stapanja dva elementa (drugim rečima, da li uvek moraju razgovetno figurirati sva četiri elementa da bismo rekli da jedan znak ima određeno značenje)?« (481)

Odgovarajući na ovo pitanje, on koncedira da se »u mnogim slučajevima značenje jednog znaka ne može razgovetno raščlaniti na sve četiri komponente« (483) i da čak postoje takvi simboli kod kojih su »sve komponente značenja stopljene u jednu« (486). Ali on uprkos tome smatra da »ukoliko se i mogu zamisliti uslovi u kojima značenje jednog simbola predstavlja celinu koja se sadržinski teško može analizirati na posebne komponente, ostaje ipak činjenica da taj isti sadržaj ipak ima svoje razne vidove: svesni, jezički, predmetni, praktički« (486).

Ali definicija značenja po Markovićevu mišljenju ne smije ostati pri nabranjanju osnovnih komponenta značenja, ona mora također precizno izložiti njihovu »međusobnu strukturu«. Takva je definicija koja, na običnom jeziku (autor je izražava i formulom), glasi:

»Simbol  $S_i$  ima značenje = Df postoji neki objekat, koji je posledica jednog skupa praktičkih operacija; tom objektu korespondira jedna dispozicija mentalnog reagovanja svojstvena skupu subjekata X, koja se pojavljuje kao posledica simbola  $S_i$  i simbolički je izražena odnosom  $S_i$  prema skupu simbola S« (487).

Čini se da je ova definicija još preciznije izražena u rezimeima na stranim jezicima gdje (u mom prijevodu) glasi:

»Simbol  $S_i$  ima značenje = Df simbol  $S_i$  je povezan (i) s objektom  $O$  koji je njime označen, (ii) sa skupom praktičkih operacija  $P$ , koje su i određene od  $O$ -a i konstitutivne za njega; (iii) s dispozicijom za mentalnu reakciju  $M$ , koja odgovara karakteristikama  $O$ -a i  $P$ -a i (iv) sa sistemom simbola  $S$ , koji je takav da je  $S_i$  član  $S$ -a i odnosi  $S_i$  prema drugim članovima  $S$ -a izražavaju  $M$ , opisuju  $O$  i naznačuju mogućnost  $P$ -a« (516 i 525).

\*

U ovoj ukratko izloženoj teoriji možda najprije upada u oči da je autor kolebao da li da društveno značenje prizna kao jednu zasebnu komponentu u kompleksu relacija koje konstituiraju značenje i da je u skladu s tim ponekad govorio o pet, a ponekad (češće) o četiri osnovne komponente značenja. Pitanje da li je društveno značenje posebna komponenta značenja može biti vrlo zanimljivo, ali ono u tom obliku dolazi samo ako prihvatimo opću koncepciju o značenju kao kompleksu relacija. Zato ga, dok ne razmotrimo ovo pitanje, možemo ostaviti po strani.

Također može upasti u oči da je po autorovom mišljenju teza o značenju kao kompleksu četiriju (ili pet) dvočlanih relacija s jednim zajedničkim članom identična s tezom o značenju kao jednoj petočlanoj (ili šestočlanoj) relaciji. Ovo je neprihvatljivo, jer se nijedna prava višečlana relacija ne može raščlaniti na veći broj relacija s manjim brojem članova. »Petar i Pavle su viši od Ive« može se raščlaniti na »Pe-

tar je viši od Ive« i »Pavle je viši od Ive«, ali se »Petar daje knjigu Pavlu« ne može raščlaniti na »Petar daje knjigu« i »Petar daje Pavlu«, ni na »Petar daje knjigu« i »Pavle prima knjigu«, ni na bilo koji drugi način. Razlog je jednostavno u tome što smo u prvom slučaju imali skraćeno izraženu konjunkciju dviju dvočlanih relacija, dok u drugom slučaju imamo jednu pravu tročlanu relaciju.

Ali za Markovića sigurno nije bitno da li njegova koncepcija protivrječi ili ne protivrječi Peirceovoj. Pogledajmo dakle njegovu koncepciju samu po sebi.

Kako stvar stoji s teorijom da je značenje kompleks četiriju ili pet relacija (mentalne, predmetne, jezičke, praktičke i, eventualno, društvene)? Ako se teorija shvati tako da jedna riječ ima značenje samo tada kad posjeduje sve četiri ili svih pet navedenih relacija, onda ona ne samo što nailazi na teškoće, nego nailazi na mnogo više teškoća nego bilo koja od »jednostranih« teorija značenja.

Osnovna je teškoća realističke teorije o značenju riječi u tome što ima mnoštvo riječi koje, kako izgleda, imaju značenje, a ne označavaju nikakvu »res«. Da bi izbjegli ovu teškoću, pristalice realističke teorije značenja moraju da pribjegu nekoj pomoćnoj hipotezi kao što je teorija o irealnim predmetima (A. Meinong), teorija o autosemantičkim i synsemantičkim riječima (kasniji F. Brentano) ili teorija deskripcija (B. Russell). Svaka od tih teorija izgleda jasna i očigledna njenom tvorcu, a neuvjerljiva većini ostalih filozofa.

Najveća je teškoća raznih mentalističkih teorija o značenju riječi u tome što ima mnogo riječi kojima, kako nam se čini, ne možemo poreći značenje, premda one ne označavaju niti ne izazivaju nikakve mentalne

slike ni druge mentalne doživljaje. Najveća je teškoća pragmatičke teorije značenja u tome što neke riječi koje nemaju nikakve praktične posljedice očigledno imaju neko značenje.

Slično je i sa svim drugim »jednostranim« teorijama značenja. Njihovu jednostranost primjećujemo prije svega zbog toga što ima velik broj riječi kojima pripisujemo značenje iako ne posjeduju relaciju koja po dotičnoj teoriji konstituira značenje. Da bi tu teškoću uklonila, teorija obično pribjegava nekoj pomoćnoj hipotezi, koja pristalicama teorije izgleda prihvatljiva, a svima ostalima izvještačena.

Ako »jednostrane« teorije značenja zamijenimo takvom »kompleksnom« teorijom koja kao nužan uslov značenja postavlja skup uslova svih »jednostranih« teorija, očigledno je da je takva teorija bogatija zahtjevima i, prema tome, teškoćama i pomoćnim hipotezama, od spomenutih jednostranih teorija — iz jednostavnog razloga što uključuje *sve* njihove zahtjeve, teškoće i pomoćne hipoteze.

Ovo je, izgleda, djelomično uočila S. Knjazeva. U svom referatu ona se solidarizira s koncepcijom značenja kao kompleksa relacija, ali postavlja pitanje ne bi li veća elastičnost te koncepcije obezbijedila njenu veću primjenljivost i uklonila prigovore koji joj se inače mogu postaviti. »Zašto bi, naime, simbol *morao* da ima sve dimenzije značenja (i mentalnu, i predmetnu, i psihičku, i praktičku, i društvenu)? Zar za jednu teoriju značenja ne bi bilo dovoljno da odredi značenje kao kompleks onih relacija koje simbol ima, da razmotri koje su to sve relacije i da za svaku kategoriju simbola ispita kakav simbol, kojih dimenzija značenja njoj pripada?« (9—10)

Ako ovo dobro shvaćam, ona se slaže s tezom o značenju kao »kompleksu relacija«, kao i s tim da postoji pet mogućih različitih »dimenzija« značenja. Samo ona ne smatra da je posjedovanje svih pet relacija nužan uslov za posjedovanje značenja. Ona se nije izjasnila o tome koliko »dimenzija« treba da sadrži jedan »kompleks relacija« da bismo ga mogli priznati značenjem. Definicija značenja kao *kompleksa* relacija, izgleda, isključuje mogućnost da se značenjem prizna samo jedna od spomenutih relacija i upućuje na to da se o značenju može govoriti samo onda kada su prisutne u najmanju ruku dvije od njih.

Međutim, bez obzira na to da li ćemo dvije, tri ili četiri relacije odrediti kao minimalni uslov značenja, ova »elastičnija« varijanta teorije o značenju kao kompleksu relacije u svakom slučaju pretpostavlja da nijedna od pet nabrojanih relacija nije prisutna (ni odsutna) u svim slučajevima u kojima možemo govoriti o značenju. Kad bi smatrala da su samo neke od pet relacija nužan uslov za posjedovanje značenja, dok druge to nisu, Knjazeva bi vjerovatno predložila da se u definiciju značenja unesu samo one relacije koje karakteriziraju svako značenje, a da se iz nje isključe preostale.

Ako ona to ne čini, već zadržava svih pet »dimenzija« značenja, ali predlaže da se značenje shvati kao kompleks onih dimenzija značenja koje su u datom slučaju prisutne, to znači da se ona razlikuje od Markovića ne samo po svojoj definiciji pojma značenja nego i po svom shvaćanju pojmova »pojma« i »definicije«.

Dok se Marković pridržava tradicionalnog logičkog shvaćanja po kojem definicijom jednog pojma treba da budu izražene njegove bitne oznake, a me-

đu bitne oznake jednog pojma mogu se ubrojiti samo one koje su zajedničke svim (bez izuzetka) predmetima na koje se dati pojam može primijeniti, Knjazeva se očito priklanja jednom novijem shvaćanju pojma, koje je u vezi s nekim koncepcijama kasnijeg Wittgensteina.

Po tim koncepcijama, da bismo jednom riječju označili neki skup predmeta ili pojava, nije potrebno da svi ti predmeti ili pojave imaju neko zajedničko svojstvo koje bi bilo njihova suština. Pogledajmo npr. sve one aktivnosti koje nazivamo »igrama«. Ima li nešto što bi bilo zajedničko svim igrama?

»Jesu li one sve 'zabavne'? Uporedi šah sa mlincem. Ili imamo li svuda dobijanje i gubljenje, ili takmičenje među igračima? Sjeti se pasijansa. U igrama s loptom ima dobijanje i gubljenje; ali kada dijete baca loptu o zid i ponovo je hvata, ta je crta nestala. Gledaj kakvu ulogu igraju vještina i sreća. I kako je različita vještina u šahu od vještine u tenisu. Pomisli onda na igre u kolu. Ovdje ima elemenat zabave, ali kolike su druge karakteristične crte nestale! I tako možemo prijeći mnoge, mnoge druge grupe igara. Možemo vidjeti kako se sličnosti pomaljaju i nestaju. — A rezultat ovog razmatranja glasi: Mi vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno isprepleću i ukrštavaju. Sličnosti u velikom i u malom. — Ove sličnosti ne mogu da karakteriziram bolje nego riječju »porodične sličnosti«; jer tako se prepleću i ukrštavaju sličnosti koje postoje među članovima jedne porodice; stas, crte lica, boja očiju, hod, temperament, etc., etc. — I ja ću reći: 'igre' čine porodicu.« (Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, p. 32).



Koliko ja shvaćam S. Knjazevu, suština je njene korekcije Markovićeve teorije značenja u prijedlogu da se značenje poput igre shvati kao »porodica«, odnosno da se riječi »značenje« prizna »elastično« značenje.

U vezi s takvim prijedlogom moglo bi se reći: Tačno je da ne samo u običnom životu nego i u nauci često operiramo s riječima koje imaju »kompleksno« ili »elastično« značenje, s riječima koje, kako nam se čini, nemaju posve »precizno« značenje, a koje ipak nismo skloni da karakteriziramo kao višeznačne. Premda ne možemo pronaći nijednu »oznaku« koju bismo mislili uvijek kad smislaono upotrebljavamo tu riječ, čini nam se da je ne upotrebljavamo u više različitih značenja. Skloni smo stoga reći da ona ima jedno značenje, samo da to značenje nije »jednostavno« ni »kruto«, nego »kompleksno« ili »elastično«.

Riječi s ovakvim »elastičnim« značenjem dobro nam dolaze ne samo u svakodnevnom životu nego i u nauci i filozofiji; one su nam često mnogo potrebnije od riječi čije je značenje »egzaktno«, »precizno«, »nerasplinuto«. Ali to ne znači da se značenje riječi s »elastičnim« značenjem ne može dalje analizirati. Mislim da su riječi s »elastičnim« značenjem redovno višeznačne riječi, samo riječi s više srodnih značenja. Pojmovi koje takve riječi označavaju nisu disparatni pojmovi, nego pojmovi koji se ukrštavaju (interferentni pojmovi).

Mislim da su tenis i nogomet dvije razne vrste igre u istom osnovnom značenju riječi »igra«. Kad dva šahista *igraju* meč za svjetsko prvenstvo i kad se dijete *igra* bacajući loptu o zid, tu je naprotiv vjerojatno riječ o dvije vrste igre koje potpadaju pod dva razna, iako u ponečemu srodna opća pojma igre. Kad

je riječ o riječi »igra«, sklon sam dakle da je posmatram kao višeznačnu riječ s nekoliko srodnih osnovnih značenja, od kojih svako ima više podznačenja.

Možda nešto slično vrijedi i za riječ »značenje«. Ipak, više sam sklon da mislim da riječ »značenje«, čak i u običnom govoru, ima gotovo uvijek jedno isto osnovno značenje, samo što to značenje ima mnoštvo podznačenja. Da li je ta pretpostavka tačna, moglo bi se utvrditi samo kompliciranim empirijskim istraživanjem. Ali ne smatram da je takvo istraživanje za filozofiju potrebno.

Pitati o značenju ne znači pitati o riječi »značenje«, nego o samom značenju. Faktička upotreba riječi »značenje« može da nam sugerira u čemu je suština fenomena značenja, ali ona ne može biti kriterij za procjenjivanje da li je naše određenje značenja »dobro« ili »loše«. Naprotiv, sama priroda fenomena značenja je »kriterij« za primjerenost ili neprimjerenost naše upotrebe riječi »značenje«.

Upravo zato što je fenomen značenja jedan opći fenomen, sposoban za mnogostruke modifikacije, naš jezik je »u redu« samo utoliko ukoliko se u njemu riječ značenje pojavljuje u mnoštvu modifikacija s istim osnovnim općim značenjem.

U osnovnoj ideji da je značenje jedan vrlo općenit fenomen koji se mnogostruko diferencira ja se, izgleda, slažem s Markovićem. Glavna je razlika među nama u tome što on smatra da među najopćenitije odredbe značenja pripadaju takozvano »mentalno«, »predmetno«, »jezičko«, »praktičko« i, možda, »društveno« značenje, dok ja mislim da nijedna od ovih posebnih relacija nije konstitutivni elemenat značenja. Po mom mišljenju ove posebne relacije samo su odredbe pojedinih posebnih oblika ili »vrsta« značenja.

Ovakva koncepcija značenja protivurječi Markovićevoj eksplicite izraženoj teoriji, ali je u skladu s terminologijom kojom se on služi: četiri relacije koje su po njegovom mišljenju uslov da bilo koji znak ima značenje, on naziva »mentalno značenje«, »predmetno značenje«, »jezičko značenje« i »praktičko značenje«.

Ako je »odnos znaka prema izvjesnoj psihičkoj dispoziciji subjekta« sam po sebi nedovoljan da se jednom znaku prizna značenje, onda je neobično da se taj odnos naziva »mentalno značenje«. Bilo bi logičnije da se to zove »mentalna relacija« ili »mentalni uslov značenja«.

Naziv »mentalno značenje« sugerira da »odnos znaka prema izvjesnoj praktičkoj dispoziciji subjekta« nije jedan od uslova značenja uopće, nego jedan od posebnih oblika ili vrsta značenja. Nešto slično vrijedi i za nazive »predmetno značenje«, »jezičko značenje«, »praktičko značenje«. Ove implicitne sugestije Markovićeve terminologije meni su prihvatljivije od njegove eksplicitne teorije.

Moje je mišljenje dakle da bi opću odredbu značenja trebalo dati otprilike onako, samo mnogo bolje, nego u odjeljku 1A ovog članka, a da bi osnovne oblike ili vrste značenja trebalo odrediti otprilike onako kako Marković određuje osnovne »momente« ili »elemente« značenja.

Markovićeve sadržajne i detaljne analize raznih »dimenzija« značenja po mom mišljenju rješavaju u osnovi pitanje o raznim vrstama značenja. Ipak i tu su moguće izvjesne dopune i korekture, a za te dopune mogu u izvjesnoj mjeri poslužiti i neke distinkcije koje je sam Marković na jednom mjestu u svojoj knjizi učinio, ali ih kasnije nije razvio (imam u vidu di-

stinkcije učinjene na str. 167—168, gdje se među ostalim razlikuje lično i društveno, te implicitno i eksplicitno značenje). Ne ulazeći u detalje (jer to bi značilo napisati još jednu knjigu o značenju), spomenut ću slijedeće:

a) Slažem se s Markovićem kada naporedo s mentalnim, predmetnim i jezičkim značenjem *ne* stavlja društveno značenje. Razlikovanje ličnog i društvenog (ili individualnog, grupnog i društvenog) značenja neobično je važno, ali ono ne bi trebalo da se miješa sa, na drugom principu zasnovanim, razlikovanjem predmetnog, mentalnog i jezičkog značenja.

b) Čini mi se da ni »praktičko« značenje ne može da se stavi naporedo s mentalnim, predmetnim i jezičkim. Ako se praksa shvati u širokom, Marxovom smislu, sva su značenja praktička. Ako se shvati uže, onda dolazi u obzir da se praktičko značenje uvrsti u neku drugu podjelu.

c) Naporedo s mentalnim, predmetnim i jezičkim značenjem trebalo bi dodati i — konceptualno. Ovo je možda najvažniji, ali i »najmisteriozniji« oblik značenja. Gdje »misterije« počinju, ovaj rad mora da završi. Ali diskusija treba da se nastavi.

## LOGIKA I MATEMATIKA

### I

O odnosima između logike i matematike može se raspravljati na razne načine. Moglo bi se učiniti najidealnije da se najprije obje definiraju, da se definicije podrobno objasne, i da se zatim na osnovu tih definicija odredi njihov međusobni odnos.

Međutim, taj možda najidealniji postupak nailazi na velike teškoće. Nemamo takve definicije logike i matematike koje bi bile općeprihvaćene i koje bi trebalo samo dobro objasniti.

B. Russell u jednom svom radu primjećuje da se »matematika može definirati kao predmet u kojem nikad ne znamo o čemu govorimo, ni da li je ono što kažemo istina«.<sup>1</sup>

To je vjerovatno jedna od najboljih definicija matematike, ali je isto tako vjerovatno da se većina matematičara neće složiti s njom. Međutim, nema ni neke druge definicije matematike koja bi bila bar pretežno prihvaćena.

Ništa »bolja« nije situacija ni u logici. Mnoštvo raznih shvaćanja o prirodi logike i danas se međusobno bori; teško je reći koje je relativno najproširenije, a koje najprihvatljivije.

---

<sup>1</sup> B. Russell: *Mysticism and Logic*, First published 1918, Penguin Books 1953, p. 75.

To, naravno, ne znači da je nemoguće uspješno odrediti bit matematike i logike i njihov međusobni odnos. Ali sistematsko i svestrano pretresanje ovog pitanja prelazi granice ovog izlaganja.

Umjesto da pođem od određivanja biti matematike i logike, poći ću od jednog pitanja koje je nametnuo razvoj logike i matematike u toku posljednjih sto dvadeset godina.

Historijski razvoj odnosa između logike i matematike nije nepoznat. Spomenut ću ipak da taj razvoj možemo podijeliti na dvije glavne etape: od postanka matematike i logike do sredine 19. vijeka i od sredine 19. vijeka do danas.

Logika i matematika nastale su nezavisno jedna od druge, i sve do sredine 19. vijeka nezavisno su se razvijale.

Začetke evropske logike nalazimo kod predsokratovaca, Sokrata i Platona, a njen otac je Aristotel. U njegovim djelima logika se prvi put izdvojila u zasebno teorijsko područje. Međutim, kad čitamo Aristotelova logička djela, vidimo kako njegova logika izrasta iz metafizike. Osnovni pojmovi Aristotelove logike imaju svoj osnov u metafizici, ali u njoj je vidljiv i jak utjecaj gramatike. Logička i gramatička analiza kod Aristotela se često isprepleću i stapaju.

U toku vjekova koji su slijedili logika se i dalje razvijala u tijesnoj vezi s metafizikom i s drugim granama filozofije, ali i s gramatikom i retorikom. U srednjovjekovnom nastavnom sistemu logika, gramatika i retorika činile su jednu naučno-nastavnu cjelinu (trivium), a aritmetika, geometrija, astronomija i muzika — drugu (quadrivium). U novom vijeku logika se najčešće povezivala i stapala sa spoznajnom teorijom, ali se također približavala i podređivala ontologiji, psihologiji, antropologiji, etici, aksiologiji.

Dok je logika nastala i razvijala se u društvu s drugim filozofskim disciplinama, kao i s psihologijom, gramatikom i retorikom, matematika je ponikla i rasla pretežno u vezi s prirodnim naukama i praktičnim vještinama. Njen razvoj bio je u početku najviše stimuliran razvojem astronomije, zemljomjerstva i mehanike, a kasnije i razvojem drugih grana fizike i prirodnih nauka uopće. Nije čudo što su neki čak i direktno ubrajali matematiku među prirodne nauke.

Pitagora, Platon, Descartes i mnogi drugi veliki filozofi bili su i veliki matematičari. Ali čak ni filozofima-matematičarima nije vijekovima padalo na pamet da povezuju logiku i matematiku. Ova ideja javila se određenije, da bi odmah ponovo pala u zaborav, tek kod Leibniza.

Međutim, u toku posljednjih sto dvadeset godina situacija se bitno promijenila. Ideja o bliskosti, srodnosti i čak identitetu logike i matematike jasno je formulirana i detaljno razvijena sredinom prošlog vijeka, a uskoro zatim postala je široko prihvaćena i među logičarima i među matematičarima.

G. Boole proklamirao je 1847. godine da logika nije dio filozofije, i da po principu ispravne klasifikacije »više ne treba da povežujemo logiku i metafiziku, nego logiku i matematiku«. <sup>2</sup> Logika je, po Booleu i drugim pristalicama algebre logike, samo grana matematike.

Frege, Russel i drugi logističari razvili su naprotiv tezu da se matematika može izvesti iz logike. Frege je smatrao da nema oštre granice između logike i aritmetike; obje čine jednu jedinstvenu nauku. Ali

---

<sup>2</sup> G. Boole: *The Mathematical Analysis of Logic*, Cambridge 1847, Reprinted Oxford 1951, p. 13.

ono što se tradicionalno nazivalo aritmetikom, može se deducirati iz onoga što se nazivalo logikom, i u tom smislu može se reći da je aritmetika »grana logike«. Russel je detaljno razvio još općenitiju tezu da se sva matematika može izvesti iz logike. »Činjenica je da, kad je jednom aparat logike prihvaćen, sva matematika nužno slijedi.«<sup>3</sup>

Ideji zasnivanja matematike pomoću logike odlučno se suprotstavljaju Brouwer, Heyting i drugi predstavnici intuicionizma u matematici. »Matematička konstrukcija — piše Heyting — treba da bude tako neposredna duhu, a njen rezultat tako jasan, da ona ne treba nikakav osnov.« Ali to ne znači da su logika i matematika bitno različite. Ako pažljivo razmotrimo logičke teoreme, vidjet ćemo da su oni samo općenitiji od matematičkih. »To vrijedi za svaki logički teorem; logički teorem je samo matematički teorem krajnje općenitosti; drugim riječima, logika je dio matematike, i nikako ne može da bude njen osnov.«<sup>4</sup>

Pristalice formalizma u savremenoj matematici i logici, D. Hilbert i njegovi sljedbenici, također odlučno odbacuju ideju izvođenja matematike iz logike. Ali oni ne insistiraju ni na tome da je logika dio matematike, premda tvrde da je simbolička logika »proširenje formalnih metoda matematike na područje logike«.<sup>5</sup> Za njih je bitno da se i logika i matematika izgrađuju kao formalni deduktivno-aksiomatski simbolički sistemi u kojima pitanje o interpretaciji simbola nema značaja.

---

<sup>3</sup> B. Russell: *The Principles of Mathematics*, First published 1903, Second Edition 1937, Reprinted London 1951, p. 8.

<sup>4</sup> A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam 1956, p. 6.

<sup>5</sup> D. Hilbert und W. Ackermann: *Grundrisse der theoretischen Logik*, Berlin 1928, S. 1.



U savremenoj logici i matematici postoje, dakle, tri osnovna mišljenja o njihovom međusobnom odnosu: po jednim matematika je dio logike, po drugima logika je dio matematike, po trećima obje su dva uglavnom »ravnopravna« dijela iste nauke. Ova tri mišljenja javljaju se u mnogo različitih varijanti.

Međutim, svim tim varijantama nešto je ipak zajedničko: to je prije svega uvjerenje da su se u naše vrijeme logika i matematika zbližile i sjedinile u jedno područje, tako da ih je strogo uzev nemoguće razlikovati: »Logika je postala više matematička, a matematika je postala više logička. Posljedica je da je sad postalo potpuno nemoguće da se povuče granica među njima; u stvari, njih dvije su jedno. One se razlikuju kao dječak i čovjek: logika je mladalaštvo matematike, a matematika je muževnost logike.«<sup>6</sup>

Druga je strana teze o stapanju logike i matematike tvrdnja da se logika koja je nekad bila filozofska disciplina sada odvojila od filozofije i postala nauka. A ova emancipacija logike promatra se kao dio jednog starog i vrlo pozitivnog procesa, procesa kojim se iz filozofije postepeno izdvajaju sve nova i nova naučna područja, a ona ostaje sve siromašnija, sa sve manjim područjem djelovanja i sa sve manje prava da se miješa u nauku.

Upravo o takvom shvaćanju htio bih nešto reći. Da li je zaista u toku posljednjih sto dvadeset godina došlo do takvog prevrata u logici da je ona od spekulativne filozofske discipline u kojoj su se pravile nedokazljive pretpostavke i ništa nije bilo sigurno, odjednom, zahvaljujući novouspostavljenj vezi s matematikom, postala precizna, sigurna, oslobođena sumnji i sporova?

---

<sup>6</sup> B. Russell: *Introduction to Mathematical Philosophy*, First published in 1919, Eighth impression 1953, p. 194.

## II

Ako pažljivije pogledamo sadržaj tradicionalne logike, zapaziti ćemo u njoj unutrašnje dvojstvo. Uz izvjesna učenja koja nitko tko ih je razumio nije nikada osporavao, naći ćemo tu i brojne teorije i hipoteze koje se stalno sukobljavaju i bore ne uspijevajući da definitivno potisnu jedna drugu.

Tradicionalni logičari slažu se, na primjer, u tome koji su valjani oblici neposrednih zaključaka po opoziciji, subalternaciji, ekvipolenciji, konverziji, kontrapoziciji, ili u tome koji su valjani modusi kategoričkog, hipotetičkog i disjunktivnog silogizma, polisilogizma itd. Ali oni se razilaze u pitanjima kao što su: Da li je neposredan zaključak doista zaključak ili samo promjena oblika suda? Odakle valjani silogistički modusi crpu svoju valjanost? Kakva je spoznajna vrijednost pojedinih valjanih modusa i silogizma uopće? Šta su uopće silogizam i njegovi elementi, pojmovi i sudovi: jesu li to realni psihički doživljaji, jezičko-gramatičke tvorevine ili idealne strukture? Gdje je izvor važenja logičkih principa ili pravila: u iskustvu, intuiciji, umu, konvenciji? Da li logika proučava mišljenje, misao, jezik ili simbole? Oblike, zakone, principe, pravila ili norme? Ovakvih i sličnih pitanja prepuna je tradicionalna logika.

Uz pitanja o kojima postoji gotovo potpuna saglasnost i takvih u kojima se gotovo nitko ni s kim ne slaže, ima u tradicionalnoj logici i takvih koja su negdje »na sredini«: slaganje je vrlo veliko, ali nikako ne i potpuno. Takvo je na primjer učenje o vrstama sudova. Aristotel-Teofrastovu podjelu sudova Kant je samo simetrično zaokružio, a većina tradicionalnih

logičara nakon Kanta u osnovi tu podjelu prihvaća, samo je u pojedinostima korigira, te ona ponovo postaje asimetrična.

Postojanje ovakvih »srednjih« pitanja ne mora protivurjeđiti općoj slici o podvojenosti logike. Možemo se, naime, upitati: nisu li to samo »složena« pitanja koja se mogu raščlaniti na svoj »rješljivi« i »nerješljivi« dio?

Što pažljivije proučavamo tradicionalnu logiku, sve više se uvjeravamo: teze koje nas podsjećaju na onu matematičku » $2+2=4$ «, isprepleću se s takvima koje nas podsjećaju na one metafizičke, vječno sporne kao »Sve je apsolutna ideja« ili »Sve je materija«. A ipak, ove dvije vrste teza ne možemo odvojiti; bez onih »metafizičkih« »matematičke« gube smisao i zanimljivost, bez onih »matematičkih« »metafizičke« ostaju prazne.

Tradicionalna logika bila je, dakle, rascijepljena na dio koji je bio »siguran« u onom smislu u kojem se smatra da je matematika sigurna i na dio koji je bio sporan onako kako je to metafizika sporna, dio u kojem nikako nije bilo moguće postići jedinstvo i slaganje.

Ali iluzija je ako se misli da je sintezom ili spajanjem logike i matematike ovo dvojstvo nestalo. Jer savremena logika u svojoj simboličkoj formi također je skup izvjesnih formula, shema, pravila, principa ili zakona koje nitko ne osporava, premda ih pojedinci na razne načine sistematiziraju, ali kao u tradicionalnoj logici i u modernoj se vode sporovi o bitnim pitanjima, često još oštiri i dublji.

Najjednostavniji je dio savremene logike »račun stavova«. Kao što je poznato, ovaj dio savremene logike odgovara tradicionalnom učenju o hipotetičkom

i disjunktivnom silogizmu, samo što je od njega sadržajno mnogo razvijeniji. Tradicionalna logika smatrala je, doduše, da je hipotetički i disjunktivni silogizam složeniji oblik zaključka nego kategorički, ali je moderna logika dala adekvatniju analizu vrsta zaključaka i, među ostalim, pokazala da je ispravno shvaćeni hipotetički i disjunktivni silogizam jednostavniji od kategoričkog. Bolje shvaćanje biti zaključaka koji su se tradicionalno ubrajali u hipotetički i disjunktivni silogizam omogućilo je savremenoj logici da šire razvije učenje o ovom obliku deduktivnog zaključka.

Moderni logičari uglavnom se slažu u tome koje su »formule« računa stavova valjane, a koje nisu, i u prvi mah može se učiniti da je sva razlika među njima »samo« u tome kako se te formule sistematiziraju, a napose u tome koje se od njih pri aksiomatskoj izgradnji računa stavova uzimaju kao primitivni stavovi ili aksiomi, a koje se iz ovih aksioma po određenim pravilima kao teoremi izvode. Ali ako se stvar bliže razmotri, vidjet ćemo da tu ima i mnogo drugih spornih pitanja. Pojedini savremeni logičari razlikuju se čak i po tome kako taj dio logike nazivaju. Za jedne to je »račun stavova«, za druge »račun rečenica«, a za treće »račun iskaza«; s podjednakim i još boljim pravom mogao bi se zvati i »račun sudova«. Neki ne vole da govore o »računu«, pa taj dio logike nazivaju »stavnom (ili rečeničnom) teorijom zaključivanja« ili jednostavno »logikom stavova« odnosno »logikom rečenica«. Iza ovih raznih naziva ne skrivaju se samo različite stilističke navike ili sklonosti, nego i različite logičke koncepcije, na primjer neslaganje u pitanju šta je zapravo element ovog »računa«: stav, sud, iskaz ili rečenica.

Ne manja neslaganja postoje u logici predikata, logici relacija, logici identiteta i u drugim dijelovima savremene logike. A najveća su ta neslaganja opet ne u nečemu što se tiče samo ovog ili onog posebnog dijela moderne logike, nego u pitanjima koja se odnose na sve njene dijelove: šta je zapravo logika, kakva je priroda njenih teza, kakav je njen odnos prema drugim filozofskim i naučnim disciplinama, kakva je njena vrijednost za nauku i život.

Prema tome, tradicionalna logika sadržavala je neke neposredno »neutralne« doktrine ili učenja, ali je sadržavala i rasprave i diskusije koje nisu bile ni »neutralne« ni čisto logičke, nego su bile u podjednakoj mjeri gnoseološke i ontološke, dakle u punom smislu filozofske. Moderna logika u tome se principijelno ne razlikuje od tradicionalne; uz mnoštvo »neutrafnih« formula ona uključuje i niz rasprava koje su ne samo logičke nego i metafizičko-spoznajnoteorijske.

Ne bih htio da se dobije utisak da između tradicionalne, »nesimboličke«, i savremene, »simboličke« logike nema nikakve bitne razlike. Vrlo velike razlike doista postoje, a kad bismo ušli u njihovu analizu, vjerovatno bi među najkarakterističnije odlike savremene logike ušle: univerzalna upotreba ideografskih simbola, dosljedni formalizam i upotreba aksiomatske metode. Ali kad bismo bliže razmotrili ove karakteristike, vidjeli bismo da ni one nisu baš potpuno nove. I upotrebu ideografskih simbola, i shvaćanje da logički principi i operacije važe bez obzira na sadržaj, pa čak i početke aksiomatske izgradnje logike nalazimo već kod Aristotela.

Ne poričući razliku, insistiram, dakle, da između tradicionalne i savremene logike postoji kontinuitet

veći nego što se to ponekad pretpostavlja, a napose veći nego što su neke vatrene pristalice savremene logike spremne da priznaju.

Taj kontinuitet dolazi do izražaja, između ostalog, i u tome što je i moderna logika, kao i tradicionalna, »razapeta« između metafizike i matematike, što ona uključuje neka fundamentalna filozofska pitanja koja su uvijek bila i uvijek će ostati sporna (što ne znači da su svi odgovori na njih jednako dobri), ali i takva pitanja koja je moguće »riješiti« (što znači učiniti ih teorijski nezanimljivim i staviti ih na raspolaganje »primjeni«).

Ali kontinuitet se ne svodi samo općenito na »dualnost« ili »dvojnost« logike. Kontinuitet postoji u sadržaju »neospornog«, kao i u sadržaju »spornog« dijela logike. U svom »neospornom«, »preciznom« i »sigurnom« dijelu savremena logika uključuje i »precizni« i »sigurni« dio tradicionalne logike, ali i još mnogo šta drugo. »Definitivni« dio savremene logike mnogo je bogatiji od »definitivnog« dijela tradicionalne logike.

Međutim, moderna logika ima i svoj »nedefinitivni«, »sporni«, »diskusioni« dio, i taj njen dio nije »siromašniji«, uži ili manji, nego opsežniji, »bogatiji« od spornog dijela tradicionalne logike. Pojavili su se mnogi novi sporni problemi (na primjer problemi o odnosu između prirodnog i umjetnih jezika, problemi skopčani s izgradnjom aksiomatskih sistema itd.), ali ni tradicionalni filozofsko-logički problemi nisu izostali. Mnogi sporovi koji se vode u savremenoj, simboličkoj logici samo su produžetak sporova koji su se vodili u tradicionalnoj logici, a pravci ili zaraćene strane, premda nose nova imena, često su oni stari, dobro poznati.

Ugledni američki logičar Quine smatra, na primjer, da su tri savremena pravca koji se bore u osnovnim pitanjima filozofije, matematike i logike (logicizam, intuicionizam i formalizam) samo novi oblici triju srednjovjekovnih shvaćanja o prirodi univerzalija: realizma, konceptualizma i nominalizma. Logicizam koji zastupaju Frege, Russell, Whitehead, Church i Carnap samo je novi oblik srednjovjekovnog realizma, intuicionizam Poincaréa, Brouwera i Weyla predstavlja nov oblik konceptualizma, a Hilbertov formalizam odgovara srednjovjekovnom nominalizmu.<sup>7</sup>

Ovo što Quine kaže o savremenom logicizmu, intuicionizmu i formalizmu vrijedi i za mnoge druge savremene logičke probleme, pravce, doktrine, koncepcije: iako na prvi pogled nemaju veze s onim starijima, oni predstavljaju njihov nov oblik.

### III

Zbližavanje logike i matematike u toku posljednjih sto dvadeset godina neosporna je činjenica, i svrha prethodnog izlaganja nije bila da to porekne. Naprotiv, jedna od njegovih intencija bila je da to zblizavanje objasni, podsjećajući da je i tradicionalna logika, iako formalno nepovezana s matematikom, sadržavala teze srodne onima matematičkim. Ali pokušao sam pokazati da zblizavanje logike i matematike nije »oslobodilo« logiku od filozofije, ni logičare od obaveze da misle.

---

<sup>7</sup> W. V. O. Quine: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, 1953, pp. 14—15.

Leibniz je sanjao o univerzalnom naučnom jeziku (characteristica universalis) u kojem bi se svi naučni pojmovi mogli predstaviti kao kombinacije osnovnih ideograma i o univerzalnom logičkom računu (calculus ratiocinator) kojim bi se automatski rješavali problemi izraženi univerzalnim jezikom. »Ars combinatoria« koja bi obuhvatila takav univerzalan jezik i logički račun omogućila bi i filozofima da svoje sporeve ne rješavaju diskusijom već računom. Kada bi došlo do nekog spora među filozofima, ne bi bilo potrebno da se prepiru, nego bi bilo dovoljno da uzmu u ruke pera, sjednu za računске stolove i kažu jedan drugom: Računajmo!

Zbližavanje logike i matematike u toku posljednjih sto dvadeset godina nije opravdalo ove Leibnizove nade. Daleko od toga da bi se sva filozofija mogla pretvoriti u računanje, na računanje se nije svela ni logika.

Međutim, pitanju o smislu i rezultatu zbližavanja logike i matematike može se prići i s druge strane, sa strane matematike. Može se pitati, šta je ovo zbližavanje donijelo matematici. Ako matematika nije donijela logici onu preciznost i jasnoću koja omogućuje da se računa umjesto da se diskutira, možda je logika donijela nešto matematici?

Na ovo pitanje možemo odgovoriti potvrdno. Logika je matematici donijela čvrste temelje, tako čvrste — da se ova iz temelja uzdrimala i pokolebala. Logika je pomogla matematici da dođe na teren onih fundamentalnih pitanja o kojima matematičari ranije nisu dovoljno razmišljali. Preko logike u matematiku su ušle (ili: uz pomoć logike u matematici su procvjetale) sve one podjele, diskusije, sporovi koji se već vjekovima vode u logici, spoznajnoj teoriji, me-



tafizici, u filozofiji uopće. Računanje nije iz filozofije eliminiralo diskusije, ali diskusija u matematici sve više potiskuje u drugi plan računanje.

Mnogi još i danas misle da se matematika bavi pretežno otkrivanjem »nepokolebljivih« istina poput » $2 + 2 = 4$ «. Ali ovakvo mišljenje sve je manje i manje tačno. Diskusije o prirodi i o načinu zasnivanja matematičkih teza sve više postaju centralni dio savremene matematike. A te diskusije u biti su filozofske. Filozofija je prodrla u centar matematike i prijeti da je proguta — iznutra.

Naravno, ima još dosta matematičara, koji pokušavaju da zatvore oči pred filozofskim problemima matematike: »na svim raskršćima svoje aktivnosti matematičar može pokušati da izbjegne putove koji bi ga odveli filozofskim pitanjima«. Ali: »stav onoga koji bdi je, iz brige za tačnošću, da se ne angažira ni u kakvoj filozofskoj refleksiji, nije afilozofski stav; to je samo vrlo osoben filozofski stav. Čak i ako se inspirira brigom za tačnošću, to je stav koji ne pruža nikakvu garanciju tačnosti. On se može uporediti sa stavom čovjeka koji bi iz straha da ne zaluta ljubomorno bdio da ne upali svoj fenjer.«<sup>1</sup>

Nije se teško uvjeriti da je savremena matematika, uprkos antifilozofskoj nastrojenosti pojedinih matematičara, temeljito zaražena filozofijom. Poput filozofije savremena matematika rascijepljena je na međusobno zaraćene škole i pravce: formaliste, intuicioniste, logiciste i druge. Kao i u filozofiji, teško je čak i »objektivno« nabrojati sve osnovne pravce koji se u njoj bore; ne samo što nema općeprihvaćenog mjerila za odlučivanje koji je pravac ispravan

---

<sup>1</sup> F. Gonseth: »Des Mathématiques à la Philosophie«, *Dialectica*, 35/36, 1955, p. 222 i p. 226.

nego nema ni općeprihvaćenog kriterija klasifikacije, koji bi omogućio sastavljanje općeprihvatljivog spiska »glavnih pravaca«.

Veliko je pitanje da li se i kako se filozofski sporovi mogu »riješiti«; u svakom slučaju oni se ne mogu riješiti računanjem. Nikakvim računanjem ne mogu se riješiti ni osnovni sporovi među savremenim matematičkim pravcima. Kakvim bi se računanjem mogle dokazati ili opovrći osnovne teze intuicionističke matematike kao, na primjer, teza da »matematički teorem izražava čisto empirijsku činjenicu, naime uspjeh izvjesne konstrukcije«<sup>9</sup> ili ona da se matematičke teorije mogu poređati po opadajućim stupnjevima očevidnosti, tako da je »razlika između 1000 i 1001 manje jasna nego razlika između 3 i 4«.<sup>10</sup>

Intuicionist Heyting, čije smo »matematičke« teze ovdje citirali, nije pristalica unošenja metafizike u matematiku. On se naprotiv zalaže za »Brouwerov program«, prema kojem treba »da studiramo matematiku kao nešto jednostavnije, neposrednije od metafizike«.<sup>11</sup> Ali uprkos ovakvim »antimetafizičkim« izjavama, on »intuitivno« dobro uviđa da se takve veze ne mogu dokazati nikakvim računanjem, pa ih opravdava u biti filozofskim »metafizičkim« umovanjima. Svoju knjigu, iz koje smo citirali jednu od gornjih teza, Heyting je napisao u obliku razgovora, odnosno u obliku svojevrsnog filozofskog simpozijuma u kojem sudjeluje šest osoba s karakterističnim imenima: Class (pristalica klasične logike), Form (formalist), Int (intuicionist), Letter (konvencionalist), Prag (pragmatičar), i Sign (»signifičar«).

<sup>9</sup> A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam, 1956, p. 8.

<sup>10</sup> A. Heyting: »Intuitionism in Mathematics«. *Philosophy in the Mid-Century*, Edited by R. Klibansky, Firenze 1958, I, p. 103.

<sup>11</sup> A. Heyting: *Intuitionism*, Amsterdam 1956, p. 2.

Tako se među matematičarima razvija spoznaja da ono što rade i treba da rade nije samo računanje, da se horizont za ono uže »matematičko« može otvoriti samo umovanjima koja nisu čisto matematička, i da matematika, kao i svaka druga teorijska »disciplina«, može svoje temelje kritički ispitati i osigurati samo tako da sama sebe kao začahurenu, »specijalnu« disciplinu prevaziđe.

Savremena matematika otkriva sebe kao integralni dio čovjekove stvaralačke duhovne djelatnosti, i premda takvo otkrivanje može biti bolno za one koji su se prilagodili životu u specijalnosti, ono ne znači ništa loše o matematičarima. Ono samo pokazuje da je proces samoosvješćavanja otišao u matematičarima dalje nego u mnogim drugim »posebnim« naukama i disciplinama.

Moj odgovor na pitanje šta je donio razvoj logike i matematike u toku posljednjih stotinjak godina bio bi dakle: Logika se nije emancipirala od filozofije i postala grana matematike, nego je matematika, tj. šnije se povezujući s logikom, bolje nego ikad prije sagledala (ili bar »osjetila«) da počiva na pretpostavkama koje nisu isključivo matematičke.

## »BITAK«, »BICE« I »BIVSTVOVANJE«

1. *Uvod.* — U svom radu »O našoj filozofskoj terminologiji (*Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju*, br. 1 za 1957. god.) Vladimir Filipović istakao je »aktuelnost i urgentnost obrađivanja naše terminološke problematike« i izrazio je želju da njegove »kratke napomene« posluže kao »uvod u naše buduće duge, korisne i stvaralačke rasprave na području ove važne stručne problematike«.

Ovaj poziv na diskusiju nije dosad naišao na veći odaziv. Jedan recenzent čak je prigovorio časopisu što posvećuje pažnju takvim »tricama i kućinama«.

Filozofska terminologija — trice! Možda je kritičar ipak malo pretjerao? Filozofska terminologija — kućine? Možda je on tačno pogodio šta filozofska terminologija mora da bude! Zar je sva filozofija nešto drugo, a ne jedna velika kućina?

Kućine doduše nisu bogzna šta, ali — one su ipak nešto! »Bolje je kućine kupovati nego zlato prodavati«, slovi poslovice. Šta je dakle kućina? Autoritativni rječnik kaže: »K u č i n a f. *vidi* 1. kućine. — *Jednina je mnogo rjeđa od množine*« (ARj V 721). A o »kućinama« u množini čitamo: »*kratka i zamršena vlakanca što ostaju od konopalja ili od lana kod ogrebanja*« (ARj V 722).

»Kratka i zamršena vlakanca« što ostaju iza nekog grebanja (iza grebanja empirijske nauke i »zdravog razuma« po onom što jest i što nije) — ne zvuči li to kao svojevrsna definicija filozofije? — Ne baš sasvim. — A ako dodamo da ono što ostaje *iza* u isto vrijeme već stoji *ispred*? — U tom slučaju možda. Ali šta će čovjeku ta »kratka i zamršena vlakanca«? — Pa jasno: da pokuša iz njih nešto splesti. — A zašto da plete? — Da bi u to što isplete mogao da se zaplete, i da bi zatim mogao zapleteno raspletati a sebe otpletati. Narod lijepo kaže: »Zapleo se kao pile u kućine.« — Tko se zapleo: zar čovjek? Pa on nije pile! — Istina, ali ni pile nije čovjek. Pile se može zaplesti u kućine, ali ono ne može plesti samo sebe kao kućine. — A čovjek, zar je on ne samo kućinopletac nego čak i sama kućina? — Ne svaki. Ali junak možda. Prorok Isaija prorokuje (u Daničićevom prijevodu): »Biće junak kao kućine, i djelo njegovo kao iskra, i oboje će se zapaliti.«

2. *Problem.* — U posljednje vrijeme kao da se kod nas vodi tiha bitka između »bića« i »bitka«. »Radnju«, »djelatnost« ili »stanje« onoga što jest (ili: ono po čemu ono što jest — jest) jedni nazivaju »bitkom«, drugi — »bićem«. Oni koji »radnju« (»djelatnost« ili »stanje«) onoga što jest nazivaju »bitkom« upotrebljavaju izraz »biće« da bi označili ono što jest; oni koji spomenutu »radnju« nazivaju »bićem« upotrebljavaju često riječ »bivstvjuće« kao naziv za ono što jest.

Na taj način imamo u stvari borbu »bitka« i »bića« protiv »bića« i »bivstvjućeg«. U toj borbi možda

je najneprijatnije što se u obje vojske pojavljuje »biće« — u svakoj s drukčijim značenjem. Za jedne »biće« je ime za ono što jest, za druge to je naziv za samo jestanje onoga što jest.

Nema ratova bez neutralaca. U ovom slučaju treći tabor čine oni koji smatraju da nema pojmovne razlike između onoga što jest i njegovog jestanja, da nam je za taj jedinstveni pojam dovoljan samo jedan naziv (ili »biće« ili »bitak«), ali, da se ne bismo svađali, možemo tolerantno zadržati oba (i »bitak« i »biće«) — kao sinonime.

Prije nego što pokušamo prosuditi koji je od dva neprijateljska tabora u pravu, pogledajmo nisu li problem već riješili oni koje smo nazvali »neutralcima«. Neutralci smatraju da, pokušavajući provesti pojmovnu razliku između onoga što jest i njegovog jestanja činimo nasilje nad mišljenjem, da je to neka »vještačka«, »iskonstruirana«, »nejasna« distinkcija. Da li je to doista tako? — Daleko od toga da bi s uočavanjem ove razlike završavala, filozofija s tim počinje.

U svakodnevnom životu svi mi dobro razlikujemo ono što pada i samo padanje, ono što pliva i samo plivanje, kao i ono što plače i samo plakanje, ono što pjeva i samo pjevanje. Možemo li misliti i razliku između onoga što jest i njegovog jestanja? Možda se u ovom slučaju razlika ne može misliti; ipak nije isto biti i, recimo, plakati.

Doista, nije isto biti i plakati. Nije isto ni biti i postojati. Ali »postojati« je ipak negdje blizu »biti«. Neki čak uopće ne uočavaju smislenu razliku između ova dva glagola. To je svakako dokaz nesposobnosti za mišljenje finih smisaonih distinkcija među riječima. Ali — »biti« i »postojati« svakako su smisaono

dosta blizu. U najmanju ruku bliže nego, recimo, »biti« i »pjevati«.

Svi mi međutim jasno shvaćamo razliku između »radnje« ili »akta« kojim nešto postoji i samog onoga što postoji. Prvo nazivamo »postojanjem«, drugo — »postojećim«.

Priznamo li razliku između postojanja i postojećeg, nužno se javlja niz teških pitanja na koja su mogući razni odgovori. Može se na pr. pitati: da li je postojanje ono što omogućuje postojeće ili je postojeće ono što omogućuje postojanje? Može se tvrditi da postojeće postoji samo zahvaljujući postojanju jer je postojanje ona radnja ili djelatnost koja čini postojeće postojećim. Može se tvrditi i suprotno: da je postojeće ono što omogućuje postojanje jer je postojanje samo stanje u kojem se postojeće nalazi ili svojstvo koje ono posjeduje. Moguće je također tvrditi da je besmisleno pitati šta je primarno (postojanje ili postojeće) jer nema postojanja bez postojećeg ni postojećeg bez postojanja. Ova tri odgovora ne moraju biti i jedini mogući, ali to su u svakom slučaju tri odgovora, čija mogućnost pokazuje da se i oni koji priznaju distinkciju između postojanja i postojećeg mogu filozofski razilaziti.

U vezi s distinkcijom postojanja i postojećeg može se također pitati: da li i samo postojanje postoji? Ako postoji, onda je i ono nešto postojeće, što znači da je postojanje samo jedan dio ili vrsta postojećeg. Ako postojanje naprotiv ne postoji, onda je ono nešto nepostojeće, a to znači da je radnja ili stanje postojećeg — nešto nepostojeće!

Ma pred kakve nas teškoće i probleme stavlja distinkcija između postojanja i postojećeg, jedno je nesumnjivo: mi tu distinkciju intuitivno shvaćamo,

svi mi mislimo nešto drugo kad čujemo riječ »postojanje«, a drugo kad čujemo »postojeće«.

Ne osjećamo li isto tako posve jasno da *ono što jest* nije isto što i *radnja* (stanje, svojstvo, djelatnost) kojom ono što jest jest?

Ako osjećamo, ne postoji li mogućnost, da svaki od ova dva različita pojma označimo jednom posebnom riječju? U tome što pozitivno odgovaraju na ovo pitanje slažu se naša dva protivnička tabora. Oni rатуju samo zato što jedni žele da se ova dva pojma izraze terminima »bitak« i »biće«, dok drugi predlažu »biće« i »bivstvujće«.

3. *Jedan pokušaj rješenja: naša filozofska tradicija.* — Problem je sada tu. Ali, kojim putem možemo doći do njegova rješenja? U kojem pravcu treba da tražimo rješenje?

Iskušajmo najprije put koji bi se mogao ukratko opisati i preporučiti slijedećim riječima: »Pogledajmo kako su se »bitak«, »biće« i »bivstvujće« upotrebljavali u našoj dosadašnjoj filozofskoj literaturi. Naša filozofija ipak nije tu baš od juče. Mi doduše nismo »vodeći« filozofski narod, ali smo imali svoje filozofe čak i pred više vjekova. *Poštujemo tradiciju, ne odstupajmo od termina koji su njome posvećeni, ne uvodimo nepotrebne novotarije!*«

Filozofija na hrvatskom jeziku djelo je 19. i 20. vijeka. Njeni prvi počeci padaju u doba ilirskog preporoda, ali puni zamah i razmah ona dobiva tek u posljednjim decenijama 19. vijeka, nakon osnutka Zagrebačkog sveučilišta (1874). U to vrijeme rađa se stručna filozofija na hrvatskom jeziku, te se sistematski izgrađuje i fiksira stručna filozofska terminologija. Pored prvih nastavnika filozofije na Filozofskom fakultetu Zagrebačkog sveučilišta (F. Mar-



ković, Đ. Arnold, A. Bazala), važnu ulogu u tome igraju i nastavnici filozofije na Teološkom fakultetu (J. Stadler, A. Bauer), kao i pojedini izvankatedarski filozofi (B. Sulek).

Prve pokušaje fiksiranja hrvatske filozofske terminologije nalazimo u logici V. Pacela (1868) i u rječniku »znanstvenog nazivlja« B. Suleka (1874—1875).

U »Abecednom tražilu« koje je svojoj logici dodao *Vinko Pacel* nalazimo i termine: »biće«, »suće (zastarjelo)«, »bivstvo«, »sućstvo (zast.)«, »sućanstvo«, »bitisanje«, »bivstvovanje«. Izraza »bitak« nema u »Abecednom tražilu«, a u samoj se knjizi ne pojavljuje u Pacelovom tekstu, nego samo u usput citiranoj narodnoj poslovice: »Mudrost je žitak, a bitak je i živini svakoj (ili nesvjestnoj)«. (FPL 13). Iz Pacelovog objašnjenja proizlazi da je »biće« dobar naziv za nešto što jest, »bivstvo« — za sve što jest, »bivstvovanje« i »bitisanje« — za jestanje.

U *Sulekovom* rječniku susrećemo, među ostalim, objašnjenje pojmova: »biti«, »bitisati«, »biće«, »bitak«, »bit«, »bivstvo«, »jestvo«, »jestina«, »jestota«, »nebiće«. Objašnjenja pokazuju da »biće«, »bitak«, »bivstvo«, »bitisanje«, »bit« znače za Suleka isto, naime jestanje. Nešto slično, ali ne isto, znače »jestina« i »jestota«. Za nejestanje on ima samo jedan izraz: »nebiće«. Sve što jest, bivstvuje uopće naziva Sulek »jestvo«. Nešto što jest, jedno određeno bivstvuje zove on »bit«. Bit se dakle upotrebljava u dva različita smisla: kao naziv za jestanje (bivstvovanje) i kao naziv za nešto što jest (jedno bivstvuje). »Bit« u prvom smislu isto je što »biće« i »bitak«. Cjelokupnost »biti« u drugom smislu čini »jestvo«. Danas uobičajeno značenje »biti« kao suštine Suleku je potpuno nepoznato.

Sve što jest i što biva čini po *Franji Markoviću* zbilju. Njegova »zbilja« odgovara dakle otprilike Sulekovom »jestvu«. U samoj zbilji treba po Markoviću razlikovati »bića (substancije) od bivanja iliti od pojava (fenomena)« (SOE 12). »Substantia completa« za Markovića je »podpuno biće«, »spiritualis substantia« — »duhovno biće«. Monizam je »jednobiće«, dualizam »dvoobiće«. U istom smislu kao »biće« i »nebiće« upotrebljava Marković ponekad i »bićje« i »nebićje«. Kao za Suleka, »bitak« je i za Markovića naziv za jestanje. Ali budući da je »biće« ime za supstanciju, to se »bitak« i »biće« bitno razlikuju. Međutim, i ova se razlika ne provodi striktno. Hegelovi izrazi »das Sein« i »das Nichtsein« jednom se prevode s »bićje« i »nebićje«, drugi put s »bitak« i »nebitak« (SOE 45, 187). Ako se jestanje naziva »bitkom«, onda bi modusi (načini) jestanja onoga što jest morali biti »modusi bitka bića«. Marković doista i govori o modusima bitka, ali ponekad pri-

bjegava i izrazima »način (modus) bitkovanja«, »način bitkovanja bića« (RB 70). Izrazi »modus bitka« i »modus bitkovanja« upotrebljavaju se promiscue. Isto tako susrećemo glagol »bitkovati, bitkujem, bitkujući...« u smislu »biti, jesam, onaj koji jest...« (npr. RB, 35, 68, 70). Zašto je Marković pored »bitka« uveo i »bitkovanje«? Nije li on osjećao, da s »bitkom« nešto nije u redu, da on ne može pružiti pravu ideju o jestanju?

»Bitkom« naziva jestanje i Markovićev mlađi kolega Đuro Arnold. Glagole »bivstvovati, bivstvuje« i »eksistirati, eksistira« upotrebljava on istoznačajno sa »biti, jest« u nekopulativnom smislu. (L I 34, 35, 45). »Bivstvovati« i »eksistirati« imaju kod njega dakle sličnu funkciju kao kod Markovića »bitkovati«. Samo dok se Marković ponekad za »bitak« ispomaže s »bitkovanjem«, Arnold se ispomaže s »obstankom« (odnosno »opstankom«) i »bivovanjem« (L I 112; L II 121). Ovo posljednje zamijenio je kasnije »bivanjem« (L II 125; L IV 145). Kao i Marković, i Arnold razlikuje »biće« i »bitak«. Relativno najčešće »biće« kod njega znači ono što jest ili nešto što jest, lat. ens (v. ZB). Ali to nije njegovo jedino značenje. Za Arnolda je »biće« također essentia, ono što je Sulek nazivao najradije »sućnost«, a F. Marković »bivstvo«.

Prve i dosad jedine sistematske prikaze ontologije na hrvatskom jeziku napisali su teolozi J. Stadler i A. Bauer. Josip Stadler prikazao je ontologiju u trećem svesku svoje šestotomne *Filosofije* koja je objavljena u Sarajevu 1904—1915, a nastala je većim dijelom mnogo ranije. »Biće« — kaže Stadler — »reći će ono, što jest; za ono pak što jest kazuje se da opstoji, po tom on, što jest, znači eksistenciju«. (F III 8—9). Pojam bića jedan je od šest »presežnih« ili »transcendentalnih« pojmova. Uz samo biće ti su pojmovi: stvar, nešto, jedno, istinito i dobro. Međutim: »Stvar i nešto isto je što biće... Tako su uistinu četiri presežna pojma: biće, jedno, istinito i dobro«. (F III 13). Kod bića treba po Stadleru razlikovati »sadržinu« i »stanje«. Sadržina je skup biljegâ, kojima se koja ideja opredjeljuje«, a biće ima samo jedan takav biljeg, naime bistvo. Bistvo je »ono, po čemu i u čemu stvar ima ono, što jest« (F III 34, 35). Postoje tri vrste bića: (1) »biće stvarno, biće u činu (ens in actu)«, (2) »biće u moći (ens in potentia), biće moguće (ens potentiale)« i (3) »biće idejalno (ens ideale seu intentionale)«. Stanje stvarnog bića označava Stadler nazivima »stvaran bitak«, »stvarna eksistencija«, »eksistencija« i »bitisanje«; stanje mogućeg bića naziva on »mogući bitak« ili »moguća eksistencija«; stanje idealnog bića — »idealni bitak«. Prema ovome bi izlazilo da je »bitak« opći naziv za stanje bića, a »eksistencija« ili »bitisanje« — naziv za stanje jedne vrste bića (F III 33—50). U

skladu s tim Stadler kaže: »biti u istinu i bitisati jest jedno isto« (F III 42). Međutim u tome on nije konsekventan: izraz »bitisanje« upotrebljava on ponekad za jestanje uopće, a »bitisati« se izričito označava kao sinonim od »biti« (F III 96, 98).

U spisku filozofskih termina što ga na početku svoje *Opće metafizike ili ontologije* (1894) daje *Ante Bauer* čitamo: »Ens, biće — Essentia, bit. — Existentia, bivstvovanje. — Esse (essentiae) bitak; esse (existentiae) bivstvovanje«. Što je kod Stadlera »bistvo«, to je kod Bauera »bit«; Bauerovo »bivstvovañje« odgovara Stadlerovom »bitisanju«. U samom tekstu knjige Bauer piše: »Sve, što god opstoji, zovemo *biće* (ens, das Seiende).« Biće je najopćenitiji, najviši i najjednostavniji pojam. »Isto vrijedi i za izraz *bitak* (tò esse essentiae, entitas, realitas, das Sein). Sve što god zovemo biće, samo je za to biće, što imade neki bitak; a svaki je bitak upravo tim, što je bitak, zajedno i biće.« (OMO 7). Prema ovome bi dakle ono što jest bilo »biće«, a jestanje »bitak«, ali bi jestanje ujedno bilo nešto što jest. Izrazi »bitak« i »stvarnost« za Bauera znače isto (OMO 19, 177). Bit je za Bauera »ono, što upravo čini, da je svako biće ono što jest«, a bivstvovanje je ono čime »dobiva bit svoj aktualni fizički bitak« (OMO 56). Da li je moguća bit bez bivstvovanja? »Imade bit i prije bivstvovanja svoj realni ali samo potencijalni bitak, koji je s obzirom na bivstvovanje samo čista objektivna mogućnost. Za to je aktualni ili fizički bitak — bitak bivstvovanja — savršeniji od potencijalnoga bitka biti.« (OMO 56). Ova objašnjenja pokazuju Bauerovo kolebanje u upotrebi termina »bitak« i »bivstvovanje«. U tekstu knjige Bauer ponekad upotrebljava izraz »bitak« za jestanje uopće, a budući da razlikuje dvije osnovne vrste jestanja, to se jedna vrsta naziva »bitkom biti«, a druga »bitkom bivstvovanja«. Češće Bauer mjesto »bitak biti« piše jednostavno »bitak«, a mjesto »bitak bivstvovanja« jednostavno »bivstvovanje«. Ova druga upotreba fiksirana je u spomenutom spisku termina; u njemu nema općeg naziva za jestanje, već postoje samo nazivi za dva različita načina jestanja (»bitak« i »bivstvovanje«).

U »Tumaču najobičnijih filozofijskih naziva« što ga je svojoj velikoj povijesti filozofije dodao *Albert Bazala* nema ni »bivstva« ni »biti«, ni »bivstvovanja« ni »bitisanja«, ni »opstojanja«, ni »postojanja«. Pojmovi »biće« i »bitak« objašnjeni su ovako: »*B i ć e*, ono, što postoji; njegovo postojanje (bitak) može biti stvarno ili idejno. Opreka *nebiće*, što ne postoji, u užem smislu ono, što ne postoji stvarno. — *B i t a k*, stanje, kojim nešto jest; opreka: *nebitak* — znači nedostatak bitka, dakle i nedostatak bića; *bivanje* — stanje u kojem biće doduše ostaje, ali se mijenja.« (PF III 395). Bazala jasno razlikuje »biće« i »bitak«, ono što postoji i stanje

kojim nešto jest ili postoji. On, međutim, ne provodi razliku između bitka, postojanja i eksistencije, kao ni između bića, postojećeg i eksistirajućeg. Pored toga on se u svojoj povijesti filozofije i u drugim svojim radovima ne pridržava striktno objašnjenja što ih je dao u svom »Tumaču«. Tako on izlažući doktrinu Tome Akvinskog prevodi »actu esse« sa »bitkovanje činom«, a ne sa »bitak činom«.

Terminologija Bazalinih filozofskih djela i napose njegove *Povijesti filozofije* bila je u većoj ili manjoj mjeri prihvaćena od većine pisaca u Hrvatskoj u razdoblju između dva rata. U velikoj mjeri zahvaljujući Bazali u to se vrijeme udomaćilo terminološko razlikovanje »bitka« i »bića« u smislu jestanja i onoga što jest. Pored Bazale ovu su razliku u tom periodu provodili *Vladimir Dvorniković*, *Pavao Vuk-Pavlović*, *Vladimir Filipović*, kao i katolički filozofi *Stjepan Zimmermann*, *Franjo Sanc* i drugi. Drugo je pitanje da li su se i ovi filozofi dosljedno držali spomenute terminologije, ili su povremeno odstupali od nje.

Uglavnom realnu sliku o upotrebi izraza »biće« i »bitak« u to vrijeme nalazimo u »Hrvatskoj enciklopediji« u članku »Biće«. Autor je ovog prikaza *Stjepan Zimmermann*, dosad najplodniji hrvatski filozofski pisac na narodnom jeziku. Prema Zimmermannovom objašnjenju »biće« bi imalo tri osnovna značenja: (1) »bistvujuće, opstojeće«, (2) »nešto što bistvuje ili može da bistvuje« i (3) »nešto« bez obzira na bistvovanje, odnosno »sve, što postoji i što bi moglo da postoji, pa i ono, što je nešto samo po shvaćanju uma« (HE II 516). »Bitak« je za Zimmermanna nešto drugo, naime opći naziv za jestanje. Dva osnovna modusa bitka za njega su »bitak bistvovanja« ili »opstojni bitak« (esse existentiae) i »bitak biti« ili »bitni bitak« (esse essentiae). Međutim, nakon što je jasno povukao granicu između »bića« i »bitka«, Zimmermann završava svoj članak rečenicom: »Izrazi biće i bitak mogu se uzeti zamjenično.« (HE II 516). Zašto se izrazi »biće« i »bitak« mogu uzeti zamjenično, premda prema njegovim vlastitim riječima ne znače isto, Zimmermann nije objasnio. Međutim, jedno je sigurno: i pisci koji su te izraze razlikovali poput Zimmermanna ponekad su ih doista uzimali zamjenično.

Kao i u Hrvatskoj, filozofija na narodnom jeziku javlja se u *Srbiji* u 19. vijeku. Kao što je razvoj svjetovne stručne filozofije kod Hrvata nerazdvojno povezan s postankom i razvojem Zagrebačkog sveučilišta, tako je nastanak i razvoj stručne filozofije kod Srba tijesno povezan s postankom i razvojem Liceja (1838), Velike škole (1863) i Univerziteta (1905). Izvjesnu ulogu i ovdje su igrali gimnazijski nastavnici i neprofesionalni filozofi, dok je udio teoloških pisaca bio manji nego u Hrvatskoj.

Prvi nastavnik filozofije na beogradskom Liceju i kasnije na Velikoj Školi bio je *Konstantin Branković*. U terminološkom rječniku (»Naučne reči«) koji je on dodao svojoj, prema Krugu izrađenoj, fundamentalnoj filozofiji (OM) nalaze se i slijedeći termini: »Byće, das Sein, esse. — *Suštestvenost*, *essentia*, *Wesenheit*. — *Suštestvo*, *das Wesen* (esse) — suština«. Prema ovome je »byće« termin za jestanje. U samom tekstu nalazimo pored »byća« i »nebyće«, a termin »byće« upotrebljava se u dva smisla: i kao naziv za jestanje i kao naziv za ono što jest. Jestanje se naziva također »suštestovanje«. Riječ »suštestvo« upotrebljava se kao i njemačka »das Wesen« ponekad u smislu »ens«, a ponekad u smislu »essentia«. U tekstu knjige nalazimo i riječ »jestestvo«, uglavnom u smislu suština (*essentia*). Zbir svih stvari ili svega što jest i što predstavlja mogući predmet spoznaje naziva se »prirodom«.

*Mihail Hristifor Ristić*, profesor historije i filozofije na gimnaziji u Sremskim Karlovcima i pisac dosad najobimnijeg filozofskog djela na srpskohrvatskom jeziku (*Sistema celokupne filozofije* u 10 knjiga) naziva jestanje »byće«. U istom smislu sa »byti« upotrebljava glagole »bytstvovati« i »suštestvovati«, pa se u istom smislu kao »byće« upotrebljavaju također, iako rjeđe, »suštestovanje« i »bytstvovañje« (SCF V 26—28). Sve ono »što se bez protivoslovljia misliti može (ein Ding)« naziva Ristić »suštestvo«. Suštestvo koje »zaista bytstvuje« zove se »*suštestvo bytno* (ens reale, ein Wesen)«; ono koje zaista ne bytstvuje — »logično suštestvo« (SCF I 9—10). »Bytna«, tj. realna suštestva zajedno sa svojim silama i zakonima čine »jestestvo«. Od jestestva treba razlikovati prirodu »jer pod prirodom razumeva se sobranije posebny svojstva, po kojima se jedan predmet od drugog razlikuje« (SCF I 9—18).

*Istorija filozofije po Svegleru* (1865—1866) koju je izradio *Dimitrije Matić* bila je jedna od naših najčitanijih filozofskih knjiga, ne samo u Srbiji nego i u Hrvatskoj, i ne samo u devetnaestom vijeku nego i u dvadesetom. Njemačke izraze »das Sein« i »das Nichtsein« Matić uvijek prevodi sa »biće« i »nebiće«. Međutim, izrazom »biće« prevodi Matić ponekad i Schweglerove termine »das Seiende«, »das Dasein« i »das Daseiende«, a izrazom »nebiće« — »das Nichtseiende«. Njemački izraz »das Seiende« prevodi Matić na četiri različita načina: »biće«, »ono što jest«, »ono što postoji« i »postojeće«. »Das Nichtseiende« prevodi se čak na pet načina: »nebiće«, »ono što nije«, »nepostojeće«, »ono što ne postoji«, »ono čega nema«. Na jednoj te istoj strani (IF 109) možemo naći četiri od ovih pet načina.

Sve što jest, bivstvujuće uopće, naziva *Milan Kujundžić* »jestastvo«, jestanje jestaystva naziva on »biće«. Izraz »biće« upotrebljava

on također kao naziv za nešto što jest, nešto bivstvujeće. »Jestastvo« po Kujundžiću treba razlikovati od »prirode«. Jestastvo je jedno, ali »ono u pojavi svojoj ne može ništa drugo biti do mnogostrukost«. (KPH 25). Pored te mnogostrukosti u unutrašnjosti jestastva opažamo neprestanu promjenu. »Razvijeni kaos taj unutrašnji, sa osobinama koje su mu prirodene, nazivamo *mi* prirodom.« (KPH 25).

*Alimpije Vasiljević* primjećuje u svojoj logici da je »teško naći termin, kojim ćemo obeležiti sve što postoji. Jedni su upotrebljavali termin *suštastvo* drugi *biće* treći *predmet*, a četvrti *stvar*; no ni jedan od tih termina nije tačan, to jest ne obuhvata sve što postoji.« (LPM 37). Sam Vasiljević odlučuje se »radi jednolikosti« za termin »stvar«, a »sve postojeće stvari« dijeli na tri klase: »stanja svesti«, »suštine (substantia)« i »svojstva (atributi)« (LPM 38—39).

*Dragiša Đurić*, dugogodišnji profesor filozofije na beogradskoj Velikoj školi i na Univerzitetu, izražava svoj filozofski program riječima: »Generaciju treba osloboditi ne samo od teološke već i od metafizičke mistifikacije. Nju treba uputiti samo na *prirodu* — *prirodu* — *prirodu* i ni na što drugo.« (SO XV). Od nekoga tko ima ovakav program ne možemo očekivati da će nam mnogo reći o »metafizičkim« pojmovima. Ipak, primjećuje se da Đurić ono što jest naziva »bićem«, a jestanje »egzistencijom«. »Priroda« je za njega isto što i »biće« — »ona to jeste i drugo ne može ništa ni biti« (FIF 50).

*Branislav Petronijević* objavio je svoje glavne metafizičke radove na njemačkom jeziku. Međutim, ono što je pisao na našem jeziku kaže nam ponešto o terminološkom problemu »biće« — »bitak«. U svom radu o Hegelu prevodi on »das Sein« sa »biće«. U skladu je s tim: »das reine Sein« — »čisto biće«; »das unbestimmte Sein« — »neodređeno biće«; »das Dasein« — »određeno biće«; »das Fürsichsein« — »samostalno biće« (HN). Terminom »biće« prevodi Petronijević često i njemački izraz »das Seiende«. U svojim *Osnovima teorije saznanja* on npr. piše: »Metafizika je nauka o biću ili o realnosti kao celini.« (OTS 167). A u njegovom kraćem njemačkom djelu o metafiziци čitamo: »Die Metaphysik ist Wissenschaft vom Seienden oder von der Wirklichkeit.« (HDM 3). Sta se odatle vidi? Za Petronijevića je »das Seiende« — »biće«, »die Wirklichkeit« — »realnost«. Ali »biće« kod Petronijevića ponekad znači i isto što suština (essentia). (INF 161, 162, 164).

U svom prijevodu Hegelove logike *Dušan Nedeljković* prevodi »das Sein« najčešće sa »biće«. U skladu je s tim: »das reine Sein« — »čisto biće«, »das Nichtsein« i »das Nichts« — »nebiće«, »das

Dasein« — »postojanje« ili »tubiće«, »das Ansichsein« — »biće po sebi«, »das Fürsichsein« — »biće za sebe«, »biće-za-sebe« i »zasebiće«, »In-sich-sein« — »biće-u-sebi«. Njemački pridjev »seiend« prevodi Nedeljković najčešće sa »bivstvujući, bivstvujuća, bivstvujće«, rijetko opisno: »koji bivstvuje« ili »koji jeste«. U skladu s tim prevode se imenice »das Seiende« i »ein Seiendes« najčešće sa »bivstvujće« (sasvim rijetko »biće« ili »bivstvujće biće«), a pored izraza »biće« javlja se i »bivstvovanje« kao prijevod riječi »das Sein«. Ovo posljednje nalazimo naročito u složenicama. Tako nalazimo: »Anderssein« — »drukčije bivstvovanje«, »Sein-für-anderes« — »bivstvovanje za nešto drugo«, »Ausserlichsein« — »spoljašnje bivstvovanje«, »das Insichsein« — »unutrašnje bivstvovanje« i »usebivstvovanje«, »Fürsichsein« — »bivstvovanje za sebe«, »bivstvovanje-za-sebe«, »Ansichsein« — »bivstvovanje po sebi«. Završetak *sein* ponekad se u složenicama prevodi završetkom — *ost.* Tako za »Anderssein« nalazimo »drugost«, za »Fürsichsein« — »zasebičnost«, za »Bei-sich-sein« — »samoposebičnost« (DLN).

Iako riječ »bitak« ne nalazimo kod filozofskih pisaca u Srbiji, ona je zabilježena u *Marićevom* filozofskom rječniku koji je objavljen u Novom Sadu. Tamo čitamo: »*B i t a k*, *Sein*; *Etre*. Postojanje; stanje kojim nešto jeste; najopštiji predikat stvari, koji vredi bez ikakvog ograničenja; apsolutna trajna egzistencija. — *B i ć e*, *Sein*, *Wesen*; *Etre*, *Nature*. Isto što i bitak. Osim toga, ono što postoji, stvarno ili u mislima; suština, jezgra, priroda stvari« (FR). Prema ovom rječniku jestanje možemo zvati i »bitak« i »biće«, ono što jest — samo »biće«.

U periodu *nakon Oslobođenja* jestanje se najčešće naziva »bićem« ili »bitkom«. *Miloš Đurić*, *Dušan Nedeljković*, *Veljko Korać*, *Bogdan Sešić*, *Mihailo Marković*, *Vuko Pavičević*, *Andrija Krešić* upotrebljavaju za jestanje termin »biće«; *Vladimir Filipović*, *Vanja Sutlić*, *Branko Bošnjak*, *Danilo Pejović*, *Milan Kangrga* služe se terminom »bitak«. Uopće uzev u Srbiji se upotrebljava »biće«, u Hrvatskoj — pretežno »bitak«, u Bosni i Hercegovini oboje.

U prevedenim tekstovima klasika marksizma, koje je u svojoj knjizi sakupio *Predrag Vranicki*, nalazimo i »bitak« i »biće«. Autor u jednoj fusnoti upozorava čitaoce: »Ovaj pojam (njemački *das Sein*) preveden je u nekim tekstovima sa ‚biće‘, a u nekim sa ‚bitak‘, što je jedno te isto.« (DHM III). U svojim originalnim radovima Vranicki se najprije služio »bićem«, ali je kasnije prešao na »bitak«. »Bitak« i »biće« izjednačeni su i u »Rječniku« koji je dodan *Antologiji filozofskih tekstova*, s *pregledom povijesti filozofije*. Međutim, prema ovom rječniku »bitak« i »biće« ne znače jestanje, nego ono što jest. »*B i t a k* — ili *biće*. što jest, tj. sve-

ukupnost svega realno postojećega« (AFT I 530, AFT II 538). Ali u tekstu Antologije »bitak« i »biće« upotrebljavaju se i kao nazivi za jestanje.

U velikom dijelu naše filozofske literature ne razgraničuju se strogo pojmovi jestanja i onoga što jest. Ignoriranje i zanemari-vanje ove pojmovne razlike nije međutim specifikum naše filozofije. *Martin Heidegger* predbacuje čitavoj novovjekovj filozofiji, da je pomiješavši jestanje (das Sein) i ono što jest (das Seiende) zaboravila na pitanje o smislu jestanja. Razgraničenje jestanja od onoga što jest i buđenje razumijevanja za pitanje o smislu jesta-nja Heidegger smatra svojom historijskom misijom. Otuda su i naši pisci koji su pisali o filozofiji M. Heideggera morali pokušati da jasno terminološki fiksiraju razliku između jestanja i onoga što jest.

*Vladimir fra Kruno Pandžić* prevodio je »das Seiende« konse-kventno sa »biće«, a »das Sein« na dva načina: najčešće sa »bitak«, ponekad sa »bivstvovanje«. »Bivstvovanje« je naročito često u prijevodu složenih riječi. »Die Seinsart«, »die Seinsweise«, »die Weise das Seins« prevodi se uvijek »način bivstvovanja«, nikada »način bitka«; »die Seinscharaktere« — »osobine bivstvovanja«, a ne »oso-bine bitka«. (PI).

Heideggerov izraz »das Sein« prevodio je *Marijan Tkalić* sa »biće«. »Das Sein des Seienden« za njega je »biće svega što jest« (OS 16). Sličnu terminologiju nalazimo kod *Rudija Supeka*: »das Sein« je »biće«, a »das Seiende« — »ono što postoji« (ED 63). *Vanja Sutlić* prevodio je »das Sein des Seienden« najprije kao »bi-tak postojećeg« (PRE VIII, 559—565; AFT I 341, 367; AFT II, 343, 369), a kasnije kao »bitak bića« (PRI II 395—413). Kod *Danila Pe-jovića* nalazimo najprije »bitak bivstvjućeg« (PO I 205), a zatim »bitak bića« (PRI II, 622—631). Pisac ovog članka prevodio je »das Sein des Seienden« »bivstvovanje bivstvjućeg« (PFO).

Time smo završili kratak izlet u našu terminološku tradiciju. Zadržali smo se samo kod nekih rado-va nekih filozofskih pisaca. Mnoge smo propustili. Svakom piscu pristupili smo s istim pitanjem, ne vodeći računa o tome da li je sam pisac mnogo raz-mišljao o njemu. Svakoga smo pitali: *Kako biste na-zvali ono što jest, a kako jestanje?*

Odgovori su pokazali, prije svega, da mnogi filo-zofi samo djelomično shvaćaju naše pitanje, da se to



pitanje samo djelomično uklapa u njihov pojmovni sistem. Jedni ne osjećaju potrebu da pojmovno i terminološki razgraniče jestanje i ono što jest; drugi identificiraju ili miješaju jestanje i postojanje, ono što jest i ono što postoji.

S druge strane, vidjeli smo da jestanje i ono što jest *implicite distingviraju* čak i oni koji nisu osjetili potrebu da to učine eksplicite. U više ili manje jasnom i preciznom obliku razlika između jestanja i onoga što jest proviruje kod gotovo svakog značajnijeg filozofa. Zajedno s ovom pojmovnom razlikom javljaju se i pokušaji njene terminološke fiksacije. Postoji li u tom pogledu neka jednoznačna tradicija?

Jestanje se kod hrvatskih filozofskih pisaca relativno najčešće naziva »bitak«, dok kod srpskih »bitka« uopće nema. Dakle nema jednog jedinstvenog tradicionalnog srpskohrvatskog naziva za jestanje. Znači li to međutim da postoje dva tradicijom *potpuno ustaljena* termina za jestanje: jedan — srpski, a drugi — hrvatski? Mislim da *ne postoje*. Ni kod Srba ni kod Hrvata nema takvog termina za jestanje koji bi u toj mjeri bio posvećen tradicijom, da se ne bi smio stavljati u pitanje.

Relativno najčešće kod hrvatskih filozofskih pisaca jestanje se naziva »bitkom«. Ali ono se također (i u starije i u novije vrijeme) naziva drukčije: »biće«, »bivstvo«, »bistvo«, »bit«, »bivstvovanje«, »bistvovanje«, »bitisanje«, »bitkovanje«, »bivovanje«, »bivanje«, »postojanje«, »opstojanje«, »ekzistencija«, »egzistencija«.

Relativno najčešće kod srpskih filozofskih pisaca jestanje se naziva »biće«. Ali i tu nalazimo i druge nazive: »suštествovanje«, »suštastvovanje«, »bivstvo-

vanje«, »bistvovanje«, »bitisanje«, »postojanje«, »opstojanje«, »egzistencija«.

Još je kompliciranije s terminima za *ono što jest*. Tu je čak teško reći koji je termin uobičajeniji kod hrvatskih a koji kod srpskih filozofskih pisaca. I kod jednih i kod drugih nalazimo prije svega opise: »ono što jest«, »ono što postoji«, »ono što opstoji«, »ono što egzistira«. I kod jednih i kod drugih nalazimo također jednostavne termine »biće«, »bivstvo«, »bivstvujuće«, »postojeće«, »opstojeće«, »egzistirajuće«. Starijim hrvatskim terminima »suće«, »sućvo« i »jestvo« odgovaraju stariji srpski nazivi »sušće«, »suštestvo«, »suštastvo«, »jestestvo«, »jestastvo«.

Ovaj rezultat našeg traganja za terminološkim fiksacijama jestanja i onoga što jest može se u prvi mah učiniti neobičan. U stvari, u njemu nema ničega neobičnog. Razdoblje koje smo razmotrili razdoblje je nastajanja filozofije na srpskohrvatskom jeziku, pa nije čudno što u njemu nalazimo najrazličitije pokušaje, traženja i prve *početke ustaljivanja* filozofske terminologije, a ne i *definitivno ustaljene* termine za sve osnovne filozofske pojmove. Čak i mnogi termini koji su već relativno ustaljeni, još su prilično labilni. *Kao što nemamo jednu ustaljenu srpsko-hrvatsku terminologiju, tako nemamo ni dvije različite*. U ovom konkretnom slučaju imamo više termina koji su »kandidati« za jestanje i za ono što jest. Kojim kandidatima dati prednost?

Možda bi trebalo prihvatiti onaj izraz koji se »najviše« upotrebljava kod naših filozofa? Ako bismo se opredijelili za ovaj put, morali bismo najprije riješiti šta u ovom slučaju znači »najviše«? Da li se »najviše« upotrebljava onaj izraz koji se pojavljuje kod najviše filozofa, onaj koji se pojavljuje u najviše filozofskih knjiga, ili onaj koji se pojavljuje na najviše

mjesta? Da li ćemo sve filozofe i sve knjige smatrati jednako vrijednima i jednako važnima?

Pred ovim i sličnim pitanjima statističko-računska koncepcija rješavanja terminoloških problema pokazuje se teorijski besmislena i praktično neupotrebljiva. Ako želimo doći do rješenja, moramo poći nekim drugim, boljim putem.

4. Još jedan pokušaj: rječnici književnog jezika. — Iskušajmo put, koji bi se mogao opisati i preporučiti slijedećim riječima: »Prednost treba dati onim kandidatima za filozofske termine koji su u duhu našeg književnog jezika, a koji su termini u njegovom duhu, najbolje znaju filolozi. Pogledajte rječnike koje su sastavili filolozi i tamo ćete naći rješenje.«

U slavnom *Vukovom* rječniku nema ni »bitka« ni »biti«, kao ni »bi(v)stva«, »bi(v)stvovanja«, »bitisanja«, »bitkovanja«, »bistvujućeg«, »bitkujućeg«, »sušćeg«, »sućeg«, »sušestva«, »sušastva«, »suštastvovanja«, »jestestva«, »jestastva«, »jestva«, »opstojanja«, »opstojećeg«, »postojećeg«, »egzistencije«, »eksistencije«. Od svih termina kandidata za jestanje i ono što jest nalazimo kod Vuka samo tri: »biće«, »bivanje« i »postojanje«.

»Biće« bilježi Vuk kao dubrovački naziv za opstojanje i za imovinu ili imanje: »b i ć e, n. (u Dubr.) der Bestand, das Vermögen, Habe und Gut, substantia, facultates [vide 2 imanje 1] = = ostao bez *bića*«. Riječ »bivanje« po Vuku znači »das oftmalige Sein, tò frequenter esse«. Jestanje je na njemačkom »das Sein«, na latinskom »esse«. »Das Sein« nije sasvim isto što i »das oftmalige Sein«, pogotovu ne isto što i »der Bestand«. Ni »biće« ni »bivanje« nije dakle posve adekvatan naziv za jestanje.

Kod riječi »postojanje« Vuk upućuje na »dostojanje«, a »dostojanje« po njemu znači »das Erbgut, hereditas«. »Postojanje« je dakle isto što i »nasljedstvo«!

Predma nema »bitisanja« Vukov rječnik sadrži glagol: »b i t i s a t i (\*), išem, v. pf. vergehen, praeterlabor [vide proći 2]: bilo

i bitisalo, tj. bilo pa i prošlo». Zvezdicom su označene riječi »za koje se misli da su Turske«. »Bitisati« je prema tome turcizam, a znači proći. »Bitisanje« ne može biti naziv za jestanje, pa čak ni za prolaženje. »Bitisanje« je samo »prođenje«, dakle nešto kao »prolazak«.

Rezultat je ispaio razočaravajući: Vukov rječnik ne sankcionira u potpunosti ni jedan od predloženih naziva za jestanje i ono što jest. »Bivanje« i »biće« znače samo nešto slično jestanju, riječ »postojanje« znači nešto sasvim drugo, a ostali termini nisu ni zabilježeni.

Nikakvog naziva za jestanje i ono što jest u Vukovom rječniku nema. Da li to znači da filozofi ne smiju misliti ni terminološki fiksirati ove pojmove? Kad bi u Vukovom rječniku i bile popisane sve riječi koje se u narodu govore (što nije slučaj), to ne bi značilo da filozofi ne smiju stvarati riječi za pojmove o kojima narod ne misli. *Kakva korist od filozofa, koji misle samo o onome što »narod« već i sam zna?*

Rječnik koji sadrži samo riječi što se u narodu govore već po definiciji ne može sadržati filozofske termine kojih u narodu nema. Možda sankciju za filozofske termine moramo potražiti u rječniku koji je sastavljen po širem principu, u rječniku koji pored čisto narodnih riječi sadrži i sve one što se javljaju u književnosti?

*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika što ga na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti* predstavlja dragocjenu riznicu našeg književnog jezika. Možda ovaj rječnik može da nam pomogne više od Vukovog?

Počnimo od »bića«. Da li je to uopće »dobra« riječ našega jezika i ako jest, šta ona »u stvari« znači?

Iz Akademijinog rječnika saznajemo da glas *i* u riječi »biće« stoji umjesto *y*, a glasovi *će* mjesto *tije*, čemu je ispalo *i*, pa se *tj* sastavio u *ć*. Sa *ije* dolazi od XIV vijeka, bez *i* a sa *tj* nesaštavljenim u *ć* od XV vijeka, sa *ć* mjesto *tj* od XVII vijeka. Riječ »biće« dolazi u svim rječnicima: u Vrančićevom, Mikaljinom, Della Bellinom, Belostenčevom, Jambrešićevom, Voltigijevom, Stullijevom, Vukovom, Daničićevom. Koliko se mnogo upotrebljavala u književnosti vidi se već po tome što Akademijin rječnik ređa na gotovo punih pet strana primjere rečenica s ovom riječju. Riječ je dakle »dobra«. Pitanje je samo: koje je njeno »pravo« značenje?

Akademijin rječnik piše<sup>1</sup>: »1. B i ć e, n. esse, stanje u kom se tko ili što nahodi tijekom što jest, koje ga pokazuje da jest.« Ovo

---

<sup>1</sup> U svim citatima iz ARj pišemo *lj* i *nj* mjesto *l* i *n*, a nje-mačke imenice počinjemo velikim slovom.

objašnjenje kao da daje za pravo onima koji smatraju da je »biće« ispravan izraz za jestanje, ne za ono što jest.

Međutim, pored ovog općeg, uvodnog objašnjenja značenja riječi »biće«, Akademijin rječnik daje i jedno mnogo konkretnije. Prema ovom podrobnijem objašnjenju riječ ima mnoštvo značenja, a ova se mogu svesti na devet glavnih:

»1. stanje u kom se tko ili što nahodi tijekom što jest, esse, vita, ortus, njem. Sein, Dasein: . . .

2. stanje u kom se što nahodi ne samo tijekom što jest nego što pri nječemu jest, što se pri nječemu nahodi, kao adesse, njem. Beisein: samo u jednom primjeru: . . .

3. stanje u kom se tko ili što nahodi po svemu po čemu je ono što je, ousia, natura, essentia, substantia, njem. Wesen, Wesenheit: . . .

4. stanje u kom se tko ili što nahodi po nekim osobinama, status, conditio, habitus, qualitas, ratio, njem. Stand, Zustand, Lage, Beschaffenheit, Verhältniss: . . .

5. što jest, quod est, ens, njem. Wesen: . . .

6. također što jest, ali se o njemu ne misli samo da jest nego se razumiju i osobine njegove: . . .

7. od čega je nešto načinjeno, materia: . . .

8. što u koga jest, te ga ima, imanje, kao i ousia, substantia facultates: . . .

9. gdje je tko stanom, stan, habitatio: . . .« (ARj I 283—288).

Prema Akademijinom rječniku dakle »biće« može značiti jestanje (vidi 1) i ono što jest (vidi 5), a pored toga može imati još sedam drugih značenja. Pored jestanja uopće ono može značiti i razne konkretne oblike ili načine jestanja (vidi 2, 3, 4), pored onoga što jest uopće također nešto konkretno bivstvujeće (vidi 6). Pored toga »biće« može značiti i materiju (7), imanje (8) i stan (9).

Da li je prvo značenje »bića« ono »pravo«, a sva ostala »kriva«? Rječnik očigledno smatra da su sva značenja dobra, nijedno od njih nije označeno kao pogrešno. Međutim, rječnik ujedno jasno kaže da je primarno značenje »bića« — jestanje.

O »bitku« se u rječniku govori mnogo kraće nego o »biću«. Biću je posvećeno oko pet strana, bitku samo šestina strane.

»Bitak, bitka, m. esse, status, constitutio, kao biće, ali ne u svakom njegovu značenju. Od XVI vijeka (vidi primjer M. Vetranića) između rječnika samo u Stulićevu (,essentia, status').« (ARj I 337). Iza ovog općeg objašnjenja slijede primjeri koji bi trebalo da pokažu kako se »bitak« upotrebljava u tri značenja, naime u prvom, četvrtom i šestom značenju »bića«.

Na taj način, i »biće« i »bitak« su dobri nazivi za jestanje; razlika je samo u tome što se »biće« upotrebljava mnogo češće. Da li je to dovoljan razlog da prihvatimo »biće«, a odbacimo »bitak«?

Prije nego što odgovorimo, pogledajmo da li su u Rječniku zabilježeni i drugi izrazi kojima su filozofi označavali jestanje i ono što jest?

U Rječniku među ostalim, doista nalazimo: »bit«, »bitstvo«, »bistvo«, »bivstvo«. »Bit« je po Akademijinom rječniku vrlo rijetka riječ, a znači isto što i biće pod 3. Kod »bitstva« Rječnik upućuje na »bistvo«, a kod »bistva« saznajemo da znači »esse kao biće skoro u svijem njegovijem značenjima«. Primjeri koji slijede pokazuju, da se riječ upotrebljava u prvom, trećem, četvrtom, petom, šestom i osmom značenju »bića«, dakle u stvari u svim njegovim značenjima osim ona tri najrjeđa. Za »bivstvo« rječnik tvrdi da je rjeđe od »bistva«, a »esse; kao biće u nekim značenjima i kao bistvo«. Konkretno: to su prvo, treće, četvrto i peto, dakle opet sva glavna značenja »bića«.

Filozofi su obično razlikovali »biće« i »bivanje«. Po Akademijinom rječniku čak i »bivanje« može značiti isto što »biće«. »Bivanje« po Rječniku znači »esse«, odnosno: »1. kao biće pod 1« i »2. kao događanje, događaj, factum, eventum«. (ARJ I 372—373).

Kao naziv za jestanje Rječnik indirektno dopušta i »bičevanje«. U njemu naime nalazimo glagol: »*B i č e v a t i*, bičujem, *impf.* biće provoditi, biti, esse, XVII vijeka u jednoga pisca. Netom smo rođeni, svršili smo bičevati. M. Radnić 200.« (ARJ I 288).

Rječnik bilježi i jednu posve neobičnu riječ. To je: »*B i v a*, f. esse samo u Bellinu rječniku, gdje se tumači: 'forma, termine filosofico, quel principio intrinseco, che secondo i filosofi, detti Aristotelici, dà l'essere alle cose.' 324 b« (ARJ I 372).

Pored navedenih riječi sa *bi-* isti smisao kao »biće« imaju i neke od korijena *jest-* i *suć-* (odnosno *sušt-*). Tako prema Akademijinom rječniku »*jestastvo*«, »*jestestvo*« i »*jestvo*« znače isto, naime »*osobina onoga što jest, biće* (vidi 1. biće, 1 i 3), *narav*«. (ARJ IV 622). Sve ove tri riječi nastale su od iste praslovenske riječi »*jestъstvo*«; nijedna »nije riječ narodna«, ali se sve javljaju kod pisaca i u rječnicima.

U Akademijinom rječniku nalazimo također pridjev »*sući*« koji znači »onaj, koji jest« i imenicu »*suće*« sa značenjem »*bistvo, suća(n)stvo, bit*«. »*Sućanstvo*« znači »*bistvo, biće*«, a isto ili slično značenje imaju »*sućastvo*«, »*sućanost*«, »*sućastvije*«, »*sućnost*«, »*sućstvo*«. Pored oblika »*sućanost*«, »*sućanstvo*« pojavljuju se »*sućanost*«, »*sućanstvo*«, »*sućja(n)stvo*«, »*sućastvo*« i »*suštastvo*«, »*suštestvo*«, »*suštvo*«. Prema imenici »*suštastvo*« načinjen je glagol

»suštastvovati« koji znači »biti, bistvovati, a prema ovome glagolska imenica »suštastvovanje«, koja se tumači kao »radnja, kojom tko suštastvuje«. (ARj XVI, XVII).

Isto što i »nebiće« (= »stanje protivno onome, kojemu se kaže: »biće«, ARj VII 790) znače po Akademijinom rječniku: »nebitak«, »nebistvo«, »nebivstvo«, »nesučanstvo« (za ovu posljednju se doduše kaže da joj »nema potvrde«).

Od riječi koje smo našli kod filozofa neke ipak nisu posebno obrađene u Akademijinom rječniku. To su prije svega »bi(v)stvovati«, »bi(v)stvovanje«, »bi(v)stvujeće«. Međutim, iako nisu posebno obrađene u prvom dijelu rječnika, i ove su riječi u rječniku sankcionirane, jer se pomoću njih u kasnijim dijelovima tumače druge riječi. Tako se riječ »suštastvovati«, kao što smo vidjeli, tumači »biti, bistvovati«.

U Akademijinom rječniku nema »bivovanja«, ali ima glagol »bivovati« (*esse, biti, doista biti*), doduše s napomenom: »samo u jednoga pisca XVII vijeka«. U Rječniku nema ni »bitisanja«, ali ima »*B i t i s a t i*, bitišem, pf. od tur. bitmek, *proći, ne biti više, u naše vrijeme, između rječnika samo u Vukovu*. Bilo i bitisalo. Nar. posl. Vuk 13.« (ARj I 372).

Spomenimo, najzad, da u Akademijinom rječniku nema »egzistencije« ni »ekzistencije«, kao ni »postojećeg« i »opstojećeg«, ali ima »postojanje« i »opstojanje«. Za »*postojanje*« se kaže da znači »baština«, ali »samo u Vukovu rječniku«; inače je to »nejasna riječ«. (ARj XI 47). »*Opstojanje*« znači ili »okolnost« ili »tvrđa, obrana« ili »postojanstvo, stalnost«. (ARj IX 137).

Što nam, dakle, pokazuje Akademijin rječnik? Za razliku od Vukovog, on odobrava gotovo sve nazive za jestanje i ono što jest koje smo našli kod filozofa. Tačnije rečeno, on odobrava nazive od osnova *bi-*, *suć-* i *sušt-* (biće, bitak, bit, bi(v)stvo, bi(v)stvovanje, bivovanje, bivanje, jestaanstvo, jestestvo, jestvo, suće, sućanstvo, suštastvo, suštastvovanje itd.; izuzetak je samo bitkovanje), a ne odobrava (bilježi sa drugim značenjem ili uopće ne bilježi) riječi od drugih stranih i domaćih korijena (egzistencija, egzistencija, bitisanje, postojanje, opstojanje, postojeće, opstojeće). S druge strane ovaj rječnik sugerira nam za jestanje i neke izraze, kojima se filozofi nisu služili (bićevanje, biva).

I ovaj nas rezultat može u prvi mah iznenaditi. Dok Vukov rječnik nije potpuno sankcionirao nijedan od naših konkurentskih termina, Daničićev (odnosno Akademijin) sankcionira gotovo sve! Međutim, ni u ovome u stvari nema ničega čudnog. Dok je Vukov rječnik zabilježio samo riječi koje su se u jedno određeno vrijeme upotrebljavale u narodu (štaviše, uglavnom u jednom određenom kraju), Akademijin rječnik nastojao je sakupiti sve ono rječničko

blago koje se u toku vjekova (sve do druge polovine 19. vijeka) nakupilo u našoj pisanoj književnosti (odnosno, tačnije, pisanim književnostima). Pored živih riječi našeg jezika ovaj rječnik sadrži i takve koje su danas definitivno mrtve. Zato sama činjenica što je neka riječ zabilježena u ovom rječniku ne mora značiti da je to živa i »dobra« riječ našega jezika. S druge strane, kada bi to čak i značilo, u Akademijinom rječniku ne bismo mogli naći rješenje našega problema. Riječ »biće« prema Akademijinom rječniku ima devet »dobrih« značenja, a isto osnovno značenje kao »biće« ima desetak drugih riječi. Nama, međutim, ne treba deset dobrih naziva za jestanje, već samo jedan: onaj najbolji.

U Broz-Ivekovićevom rječniku, koji mnogi (npr. JE III 329) smatraju dosad najboljim kompletnim rječnikom našeg jezika, nema izraza: »bitak«, »bit«, »bivstvo«, »bivstvovanje«, »bivovanje«, »bićevanje«, kao ni »jestvo«, »suština«, »suštastvovanje«. Rječnik sadrži »biće«, »bistvo«, »jestastvo«, »suštastvo« »sućanstvo«, »bitisatie. Međutim, značenje ovih riječi mnogo je određenije diferencirano nego u Akademijinom rječniku. Od svih ovih riječi jedino »biće« po Broz-Ivekoviću znači (i to je njegovo primarno značenje iz kojeg se izvode druga) »stanje u kojem se što nalazi tijekom što jest: das Sein, tò esse, existentia« (BI I 50). Na Broz-Ivekovićev rječnik mogu dakle da se pozivaju oni koji smatraju da je dobar naziv za jestanje samo »biće«, a ne nikako »bitak«.

Od modernih rječnika našeg jezika pogledat ćemo samo dva ponajbolja: srpskohrvatsko-njemački rječnik Ristića i Kangrga i hrvatskosrpsko-francuski rječnik Dayrea, Deanovića i Maixnera.

U Ristić-Kangrginom rječniku nema ni »bitka« ni »biti« (premda ima »bitan« i »bitnost«) kao ni »bi(v)stva«, »bi(v)stvovanja« (ni glagola »bi(v)stvovati«). Rječnik nema ni »suće«, »sućanstvo« i sl. »Jestastvo«, »suštastvo« i »suštastvovanje« zabilježeni su kao zastarjele riječi. Od naših termina-kandidata za jestanje rječnik kao žive riječi bilježi »biće«, »bitisanje«, »postojanje«, »opstanak«: »b i ć e, n. 1. Sein n, Natur f. Naturell n. 2. (zast.) Vermögen n; Hab und Gut. — b i t i s a n j e, n. Dasein n, Existenz f. — p o s t o j a n j e n., p o s t o j a n j e n. Bestehen n, Dasein n, Existieren n, Existenz f. — o p s t a n a k, o p s t a n k a m Dasein n, Bestehen n, Bestand n, Existenz f; . . . « Kako vidimo, »biće« ima prema Ristić-Kangrgi više značenja, ali mu je primarno značenje ipak jestanje. »Bitisanje« također ne znači po Kangrgi »prolaženje«; ono je po svom značenju blisko jestanju. Provjerimo to, uostalom, Ristić-Kangrginim njemačko-srpskohrvatskim rječnikom: »Sein« n 2g (b. pl.) 1. »Er ist gut«, Was das Gutsein betrifft . . . »On je dobar«. Što se tiče toga »biti dobar« . . . 2. biće; bitisanje, postojanje (up. Existenz, Wesen(heit), Dasein, i opp. Schein 4)«.



Prema hrvatskosrpsko-francuskom rječniku Dayrea, Deanovića i Maixnera riječ »biće« među ostalim znači: »être *m*, existence *f*, essence *f*; »bitak«, »bistvovanje«, »opstanak«, »opstojanje« znače isto, naime »existence *f*«; »postojanje« znači »existence, état de ce qui est«. »Bitisanje« nije zabilježeno, ali i ono bi očito moralo značiti isto jer se uz »bitisati« stavlja naše »postojati« i franc. »exister. être«. »Bit«, »bistvo«, »bivstvo«, »bitnost«, »sućanstvo«, »suština«, »suštastvo« znače po ovom rječniku isto — »essence *f*, substance *fn*. »Jestastvo« se objašnjava kao »priroda« odnosno »nature *fn*.

I Ristić-Kangrga i Dayre-Deanović-Maixner sankcioniraju »biće«, »bitisanje«, »postojanje«, »opstojanje« i »opstanak«; RK povrh toga sugerira da bismo se za jestanje mogli poslužiti i infinitivom »biti«, a DDM sugerira također »bitak« i »bi(v)stvovanje«. Zanimljivo je da ni RK ni DDM ne respektiraju objašnjenja Vukovog, Akademijnog i Broz-Ivekovićeve rječnika prema kojima »bitisati« znači proći, a ne nikako biti. Sa RK i DDM u tom se pogledu slažu i drugi moderni rječnici. Jedini je važniji izuzetak Benešić. Prema njegovom hrvatsko-poljskom rječniku »bitisanje« znači: »znikanie (*mylnie istnienie*)«, dakle: »nestajanje (*krivo postojanje*)« (HPR).

Kakav je konačan rezultat našeg savjetovanja s rječnicima što su ih sastavili filolozi?

One iste izraze za jestanje i ono što jest, koje smo našli kod filozofa, nalazimo i kod filologa. Svi se rječnici slažu da je »biće« dobar naziv za jestanje; ali ni u jednom od njih »biće« nije zabilježeno samo u ovom značenju. »Biće« ima mnogo značenja; jestanje ima mnogo naziva. Od naziva za jestanje nijedan drugi nije zabilježen u svim rječnicima; ali nijedan drugi nije tako mnogoznačan kao »biće«.

U modernim rječnicima neki su kandidati za jestanje i ono što jest označeni kao zastarjeli. Ali i onih koji nisu tako žigosani još uvijek ima dosta. Za jestanje bi i prema najnovijim rječnicima mogli kandidirati »biti«, »biće«, »bitak«, »bivstvovanje«, »bitisanje«, »postojanje«, »opstojanje«, »opstanak«.

Kojemu od ovih dati prednost? Rječnici o tome šute, i dobro je što čine tako. Kada bi govorili — prekoračili bi svoje kompetencije.

5. *Dva relevantna gramatička pitanja.* — Proučavanje naše filozofske tradicije i pregledanje rječnika našeg književnog jezika dovodi nas do istoga osnovnog rezultata. I kod filozofa i kod filologa nalazimo više naziva za jestanje i više naziva za ono što jest. I kod jednih i kod drugih susrećemo riječi, koje znače u isto vrijeme i jestanje i ono što jest.

Prijatno je saznati, da je naš jezik toliko bogat. Ali nama ne treba deset naziva za isti pojam. Mi tražimo samo najbolji naziv za jestanje i najbolji naziv za ono što jest. Kako pronaći one »prave« nazive za jestanje i ono što jest?

Gdje ne pomažu rječnici, možda će nam pomoći gramatika?

Radnju ili stanje onoga što postoji nazivamo »postojanje«. Gramatički promatrano »postojanje« je glagolska imenica od glagola »postojati«. Ne bi li i radnja ili stanje onoga što jest trebalo da se izrazi glagolskom imenicom od glagola »biti«?

Ono što postoji nazivamo »postojeće«. Šta je »postojeće« gramatički? »Postojeće« je poimenični srednji rod pridjeva »postojeći«, a ovaj je sa svoje strane popridjevljeni glagolski prilog sadašnji od glagola »postojati«. Ne bi li i ono što jest trebalo da se izrazi glagolskopridjevskom imenicom<sup>2</sup> prema glagolu »biti«?

Možda da, a možda i ne. U svakom slučaju za rješenje problema: »Kako da nazovemo jestanje i ono što jest?« mogu biti relevantna i pitanja: »Kako gla-

---

<sup>2</sup> Glagolskopridjevskom imenicom zvat ćemo u daljem tekstu imenicu nastalu poimeničenjem srednjeg roda pridjeva, koji je sa svoje strane rezultat popridjevljenja glagolskog priloga na -ći nekog glagola. Ovaj naziv, kojemu pribjegavamo iz praktičnih razloga, djelomično je proizvoljan, jer bi se tako mogle nazvati i druge imenice nastale poimeničavanjem glagolskih pridjeva.

*si glagolska imenica od glagola biti? Kako glasi glagolskopridjevska imenica prema biti?»*

Prije nego što, vodeći računa i o ovim pitanjima, pokušamo riješiti naš problem, moramo umetnuti nekoliko općih napomena o glagolskim i glagolskopridjevskim imenicama.

a) *Glagolske imenice* — »Samostalno upotrijebljeni oblik glagolskog bezvremenskog participa« — to je glagolska imenica po Aleksandru Beliću (OJP 48). U gramatikama namijenjenim široj upotrebi glagolska se imenica određuje jednostavnije, recimo kao imenica koja ima i glagolske osobine ili, još općenitije, kao riječ koja ima i imeničke i glagolske osobine. Ove jednostavne definicije daleko su od toga da budu potpune i precizne, ali osnovna ideja koju izražavaju sadrži se i u većini definicija koje pretendiraju na potpunost i egzaktnost.

Ponekad se kaže da je glagolska imenica »hibridna« riječ. Time se želi kazati da u sebi ujedinjuje osobine dviju bitno različitih vrsta riječi. Međutim, ima jezika (npr. kineski) koji ne poznaju »imenicu« i »glagol« kao dvije različite vrste riječi, pa u njima prirodno nema ni »hibrida« — glagolskih imenica.

S druge strane i u jezicima koji razlikuju imenicu i glagol nema neprelazne granice između ovih dviju vrsta riječi. Razlika između imenica i glagola izgleda apsolutna kada ih promatramo izolirano, izvan konteksta; kad, naprotiv, proučavamo kakvu funkciju ove riječi doista vrše u rečenicama književnog i razgovornog jezika, otkriva se da imenica često vrši glagolsku, a glagol imeničku funkciju. (PJE). Nije slučajno što su u grčkom jeziku *onoma* i *hrema* (kasniji nazivi za imenicu i glagol) prvobitno značili isto, najme riječ, govor uopće. (EM 34—44).

Glagolska imenica, dakle, nije nužna kategorija svakog mogućeg jezika. Glagolske imenice u pravom smislu postoje samo u jezicima koje imaju imenice i glagole. S druge strane, ni u takvim jezicima glagolska imenica nije umjetni »hibrid« koji povezuje nešto što samo po sebi nema veze. Glagolska imenica samo je jedan od najočitijih znakova unutrašnjeg jedinstva imenice i glagola.

Razni jezici stvaraju glagolske imenice na razne načine. Odnos između glagolskih i imeničkih osobina u glagolskoj imenici također je različit u različitim jezicima. U nekim jezicima glagolske su imenice vrlo česte, u drugima vrlo rijetke.

Pomoću člana za srednji rod u grčkom se od svakog infinitiva može napraviti glagolska imenica (npr. *to einai* prema *einai*). Kao

imenica može se upotrijebiti i infinitiv svakog latinskog glagola. Kako u latinskom nema člana, to se samo prema kontekstu može znati kada je neki infinitiv (npr. *esse*) upotrijebljen kao glagolska imenica u nominativu. Ostali padeži, koje ova imenica pozajmljuje od gerundija, razlikuju se od infinitiva već po obliku (npr. genitiv *essendi* — prema *esse*, *amandi* — prema *amare*).

U talijanskom jeziku glagolska se imenica može napraviti od glagola stavljanjem određenog člana za muški rod ispred infinitiva prezenta (*l'essere* — prema *essere*, *il fare* — prema *fare*). Na sličan način pravile su se glagolske imenice u starom francuskom jeziku, naročito u toku 13. i 14. vijeka. Danas ove konstrukcije nema, očuvali su se samo neki poimeničeni infinitivi, i to kao »arhaizmi, koji izgube posve glagolsku narav i predoše posve među imenice.« (FGF II 70).

Od germanskih jezika njemački pravi glagolske imenice vrlo lako i upotrebljava ih vrlo često. Od svakog njemačkog glagola može se načiniti glagolska imenica stavljanjem člana za srednji rod pred velikim slovom napisani infinitiv prezenta (npr. *das Sein* — prema *sein*, *das Weinen* — prema *weinen*).

U engleskom jeziku glagolska imenica (*gerund*) može se obrazovati pomoću sufiksa *-ing* od bilo kojeg glagola izuzev *may*, *shall* i još nekoliko pomoćnih glagola istog tipa. Neprilika je samo što isti oblik kao glagolska imenica ima i tzv. »prvi particip«. Prema tome šamo se po kontekstu može raspoznati da li imamo pred sobom glagolsku imenicu ili particip.

Glagolske imenice poznate su i u svim slavenskim jezicima. U starocrkvenoslovenskom jeziku gradile su se pomoću sufiksa *-ije* od osnove faktičnog ili fiktivnog participa preterita pasivnog (npr. *bytije*, *žitije*, *želanije*, *pisanije*). Od iste osnove i pomoću istog ili malo promijenjenog sufiksa grade se i u današnjim slavenskim jezicima. Tako u ruskom i u poljskom imamo nastavak *-ie* (npr.: *susčestvovanie*, *želanie* — u ruskom; *istnienie*, *žyczenie* — u poljskom), a u savremenom češkom samo *i* (npr. *byti*, *žiti*; *prošeni*, *psaní*).

U srpskohrvatskom jeziku glagolske se imenice grade pomoću nastavka *-je*. Završni suglasnik osnove pasivnog participa (*n* ili *t*) spaja se sa *j* u novi suglasnik (*nj* ili *ć*), pa mjesto završetka *-je* dobivamo *-nje* ili *-će* (pjevanje, pletenje, dostignuće, ganuće). Tako se ujedno remeti prvobitna granica između osnove i nastavka, te se kao nastavak počinje osjećati *-nje*, ili *-će*, a kao osnova — prezentska ili infinitivna osnova glagola.

Naši mjerodavni stariji gramatičari tvrdili su da se glagolska imenica može načiniti »od svakog trajnog glagola«, ali »samo od

nekih« trenutnih glagola, pri čemu ipak i ovih drugih »ima dosta«, (GS 292—293). Kasnija istraživanja pokazala su da se glagolske imenice na *nje* i *će* ne mogu praviti ni od svih nesvršenih glagola. Neke kategorije nesvršenih glagola prave glagolske imenice vrlo lako, dok to kod drugih nije slučaj. Glagolske imenice na *-će* grade se gotovo isključivo od svršenih glagola. Ima samo nekoliko značajnijih izuzetaka od ovog pravila.

Kako su uočili lingvisti, glagolske imenice načinjene od trajnih glagola »mogu čuvati glagolsko značenje značeći *vršenje* glagolske radnje«, ali one također mogu gubiti to značenje i značiti rezultat radnje. Prvo od ova dva značenja glagolskih imenica možemo nazvati »glagolskoimeničkim«, drugo — »pravim imeničkim« ili »rezultativnim«.

Nije se teško uvjeriti da se velika većina glagolskih imenica od nesvršenih glagola upotrebljava samo (ili primarno) u glagolskoimeničkom značenju, premda među njima nesumnjivo ima i takvih kod kojih su oba značenja podjednako živa ili kod kojih je čak drugo značenje življe od prvoga.

Neki misle da glagolske imenice sagrađene od svršenih glagola *moraju imati rezultativno* (pravo imeničko) značenje. Međutim, pažljivija analiza pokazuje da i među glagolskim imenicama od svršenih glagola (ima izvjestan broj takvih kod kojih su razvijena oba značenja (glagolskoimeničko i pravo imeničko) pa čak i takvih kod kojih je živo samo glagolskoimeničko značenje.

Glagolske imenice na *nje* u svom primarnom, glagolskoimeničkom značenju mogu se graditi i od svršenih i od nesvršenih glagola. Ako se od nekih ipak ne prave, razlog je ili u značenju samog glagola ili u obliku njegovog participa koji je neprikladan za primanje nastavka *-je*.

Drukčije stoji stvar s glagolskim imenicama na *-će*. Ove imenice grade se samo sasvim izuzetno od nesvršenih, a vrlo rijetko od svršenih glagola. Iako neke od njih imaju glagolskoimeničko značenje, u svakodnevnom govoru češće su one koje imaju pravo imeničko značenje (odnosno prava imenička značenja onih koji imaju oba značenja).

b) *Glagolskopridjevske imenice*. — Pretvaranje imenica u pridjeve i obrnuto jedna je od najobičnijih pojava u svim jezicima koji razlikuju imenicu i pridjev. Naravno, i u tome postoji velika razlika među pojedinim jezicima. Dok u engleskom jedan te isti oblik može s lakoćom obavljati funkciju pridjeva i imenice, a često čak i glagola i priloga, u nekim drugim jezicima (npr. slavenskim) to nije tako jednostavno. Ali imeničku upotrebu pridjeva uopće i gla-

glagolskih pridjeva (participa) napose nalazimo ipak u većoj ili manjoj mjeri u svim jezicima koji razlikuju imenicu i pridjev.

Pomoću člana i velikog slova Nijemac jednostavno poimenuje sva tri roda svakog pridjeva (npr. *der, die, das Kleine* — prema *klein*; *der, die, das Wahre* — prema *wahr*). Budući da je i particip prezenta u njemačkom pridjevski oblik koji se može deklinirati, to i on uvijek može postati imenica (*der, die, das Seiende* — prema *seiend*; *der, die, das Lobende* — prema *lobend*).

Supstantiviranje pridjeva uopće i participa prezenta napose obična je pojava i u romanskim jezicima (u francuskom nalazimo, na primjer: *la naturel, le mal, le beau; le débutant, l'étudiant, le mendiant*) kao i u slavenskim (npr. u ruskom: *sytij golodnogo ne razumeet; buduščee, prošedšee, trudjaščiesa*).

Poimeničavanje sva tri roda pridjeva nalazimo i u srpskohrvatskom. »Pridjevi se često upotrebljavaju sami sobom kao imenice«, piše *Maretić* (GS 418). Upotrebljavajući se kao imenica, pridjev ne mijenja svoj oblik, ali se iz konteksta može razabrati kad ne vrši pridjevsku nego imeničku funkciju (npr.: Ne trebaju *zdravi* ljekara, nego *bolesni* — Ustaje na oružje i malo i veliko. — Vidi GS 418—421).

Kao svi ostali pridjevi, i kod nas se mogu supstantivirati glagolski participi (npr: ubijeni, tuženi, izgladnjeli, poludjeli). Particip prezenta aktivni ne može se supstantivirati iz jednostavnog razloga što takvog participa (koji je postojao u staroslavenskom i kod naših starih pisaca a i danas postoji u ruskom) u našem savremenom jeziku nema.

Mjesto ovog participa u današnjem narodnom i književnom jeziku imamo glagolski prilog sadašnji (gerundiv prezenta) na *ći*.

Ponekad i takozvani »dobri pisci« upotrebljavaju ovaj prilog kao pridjev koji se deklinira. Da li je to dopušteno? Prilično je raširena predrasuda da to »ne valja«, da se glagolski prilog sadašnji »ne smije« upotrebljavati kao pridjev, jer to »zabranjuje gramatika«. U stvari, čak i »najstroži« stariji gramatičari dopuštali su da se taj oblik »u prijekoju nuždi« upotrebljava.

Novije analize našeg književnog jezika uvjerljivo pokazuju da popridjevljavanje glagolskih priloga na *ći* nije u našem savremenom jeziku neuobičajena ni izuzetna pojava. Ovi popridjevljeni glagolski prilozi najčešće ne poprimaju participsko, nego pravo pridjevsko značenje. Ali bilo bi neopravdano tvrditi da se ti pridjevi nikako ne smiju upotrebljavati participski. S jedne strane, participsku upotrebu ovih oblika nalazimo ne samo kod pojedinih književnika nego i u svakodnevnom govoru. S druge strane participski ka-

rakter nisu posve izgubili čak ni oni popridjevljeni prilozi koji se ponekad uzimaju kao najtipičniji primjer prave pridjevske upotrebe ovih oblika.

6. *Biće, bivstvovanje, bitisanje*. — U petom odjeljku javila se misao da kao naziv za jestanje upotrijebimo glagolsku imenicu od »biti«, a kao naziv za ono što jest — glagolskopridjevsku imenicu od istog glagola. Glagolska imenica od »biti« je »biće«. Glagolski prilog sadašnji od »biti« je »budući«. Glagolskopridjevska imenica bila bi dakle »buduće«. Da li su »biće« i »buduće« doista najbolji naziv za jestanje i ono što jest?

Od ostalih termina — kandidata za jestanje, koje smo našli kod filozofa i filologa, glagolske su imenice također »bivstvovanje«, »bitisanje«, »bitkovanje«, »bivovanje«, »bivanje«, »bićevanje«, »suštestvovanje«, »suštastvovanje«, »postojanje« i »opstojanje«. Ako »biće« iz bilo kojeg razloga zataji, možda će nam pomoći neka druga glagolska imenica?

Od naših termina-kandidata za ono što jest, oblik glagolskopridjevske imenice imaju »suće«, »bivstvjuće«, »postojeće«, »opstojeće«. Prema maločas spomenutim kandidatima za jestanje nije teško napraviti također »bivujuće«, »bivajuće«, »bićujuće«, »bitišuće«, »suštastvjuće«. Ako slučajno zataji »buduće«, može li da nam pomogne neka od ovih imenica?

»*Biće*« je po obliku glagolska imenica, pa primarno znači jestanje. U ovom svom primarnom, glagolskoimeničkom značenju ova se riječ u današnjem govornom jeziku rijetko čuje. Međutim, pored glagolskoimeničkog, ona je razvila i pravo imeničko značenje. Upravo u ovom drugom značenju ona se vrlo če-

sto upotrebljava. »Biće« je u svakodnevnom govoru nešto bivstvjuće, nešto što jest, naročito nešto živo. Bića su u prvom redu bog, čovjek i životinja. Rjeđe se kaže da je i blljka »organsko biće«, ili da je kamen »neživo biće«. Zlatan prsten nije »skupocjeno biće«, nego skupocjena »stvar« ili »predmet«. U svakodnevnom govoru »biće« je dakle najčešće nešto živo (ein Wesen), rjeđe ono što jest (das Seiende), a još rjeđe jestanje (das Sein).

Predlagati »biće« kao termin za jestanje znači predlagati da se ta riječ u filozofiji upotrebljava u svom primarnom ali neuobičajenom značenju. Vraćajući riječima njihov primarni smisao, filozofi često moraju da se pobune protiv njihove uobičajene upotrebe. Pitanje je samo koliko je to nužno u ovom konkretnom slučaju.

Ako se riječ »biće« danas upotrebljava najčešće u pravom imeničkom značenju (kao naziv za ono što jest ili za ono što je živo), to nije puka slučajnost. Kod glagolskih imenica na -će općenito se lako razvija pravo imeničko značenje, a zamire ono primarno, glagolskoimeničko.

Glagolskoimeničko značenje mnogo se punije osjeća i bolje čuva kod glagolskih imenica na -nje, naročito kod onih na -anje. Ako kao naziv za čisto jestanje može da se pronađe odgovarajuća glagolska imenica na -anje, nije potrebno da vršimo nasilje nad »bićem«. »Biće« tada može ostati naziv za ono što jest ili za jedinstvo jestanja i onoga što jest.

»Budući« je glagolski prilog sadašnji od »biti«. Pridjev »budući, buduća, buduće«, koji je nastao popridjevljivanjem ovog priloga, vrlo je običan u našem jeziku. Međutim, ovaj pridjev u svakodnevnom govoru znači isključivo »koji će biti«, nikako ne »koji



jest«. »*Buduće*« je prema tome ono što će biti. Upotrijebiti »buduće« u smislu »ono što jest« značilo bi, dakle, ponovo ići protiv uobičajenog značenja jedne riječi. To je ovdje još teže nego kod »bića«. U književnom jeziku »biće« se ipak ponekad upotrebljava kao naziv za jestanje; »buduće« se nikad ne upotrebljava kao naziv za ono što jest.

»*Bitstvovanje*«, »*bistvovanje*« i »*bivstvovanje*« — to su tri varijante iste riječi. »*Bitstvovanje*« je sasvim zastarjelo; oblik »*bivstvovanje*« je najnoviji i najprihvatljiviji za naše današnje jezičko osjećanje. »*Bivstvovanje*« je glagolska imenica, »*bivstvjuće*« — glagolskopridjevska imenica od »*bivstvovati*«. »*Bivstvovati*« nema sva ona značenja koja se sadrže u glagolu »*biti*«. U najvećem broju slučajeva oblik glagola »*biti*« ne možemo u rečenici zamijeniti odgovarajućim oblikom glagola »*bivstvovati*«. Ali u nekim se slučajevima oblici glagola »*biti*« i »*bivstvovati*« mogu upotrebljavati zamjenično. Tako mjesto »ono što jest« možemo reći »ono što bivstvuje«, a mjesto »*Ono što postaje u isto vrijeme i jest i nije*« — »*Ono što postaje u isto vrijeme bivstvuje i ne bivstvuje*«.

Općenito možemo reći da se »*biti*« upotrebljava perfektivno i imperfektivno, kopulativno i nekopulativno, a »*bivstvovati*« — samo imperfektivno i nekopulativno. Ni imperfektivno i nekopulativno upotrijebljeni oblici glagola »*biti*« ne mogu se uvijek zamijeniti odgovarajućim oblicima glagola »*bivstvovati*«. Ali važno je da je »ono što jest« uvijek isto što i »ono što bivstvuje«. To nam daje pravo da ono što jest nazivamo »*bivstvjućim*«, a njegovo jestanje »*bivstvovanjem*«. Drugim riječima »*bivstvovanje*« i »*bivstvjuće*« sankcionira naš živi govor kao dobre nazive za »*jestanje*« i »*ono što jest*«.

Da li ih sankcionira i njihovo vlastito porijeklo? »Bivstvovati«, »bivstvovanje«, »bivstvujuće«, nastalo je prema »bivstvo«. Ne slijedi li odatle da »bivstvovati« mora značiti ne jednostavno »biti«, nego »biti kao bivstvo« (»biti na način bivstva«, »biti bivstveno«)?

Ako je tako, sve zavisi od toga šta se misli pod »bivstvom«. Ako »bivstvo« znači »jestanje« ili »ono što jest« (a u ovim značenjima ono se ponekad javlja), onda u prvom slučaju možemo zadržati »bivstvujuće« kao naziv za ono što jest, a u drugom »bivstvovanje« kao naziv za »jestanje«. Međutim, »bivstvo« također znači isto što »bit« ili »suština« (essentia) i to njegovo značenje doista govori protiv upotrebe »bivstvovanja« i »bivstvujućeg« u smislu jestanja i onoga što jest. Pitanje je samo da li tu glas »bivstva« može biti odlučujući. »Bivstvovanje« je u filozofskom i svakodnevnom jeziku odavno prekinulo vezu sa »bivstvom« (u smislu »suštine« ili »biti«), a samo »bivstvo« danas je u teškoj situaciji: i iz filozofske i iz svakodnevne upotrebe sve ga više istiskuju vitalnije riječi »bit« i »suština«.

Riječ »bivovanje« može se u prvi mah učiniti jako neobična. Ali zar nemamo i »živovati-živovanje«? Kao kandidat za jestanje »bivovanje« ima čak i neke prednosti pred »bivstvovanjem«. Za razliku od »bivstvovanja« »bivovanje« je u svom značenju nezavisno od »bivstva«. Kao argument protiv »bivovanja« ili »bivujućeg« može se navesti da su to umjetne, knjiške riječi kojih u narodu nema. Pitanje je međutim da li to mora smetati filozofu.

»Bivovati-bivovanje« nastalo je očigledno od »bivati-bivanje«. Nije li »bivanje« još pogodniji naziv za jestanje? »Bivanje« prema Akademijinom rječniku može značiti i jestanje. Međutim, možda je pametnije

da se ova riječ rezervira kao naziv za »das oftmalige Sein, to frequenter esse« (kako ju je objasnio Vuk i za njim Broz-Iveković) ili za »Werden, Geschehen, Vorkommen« (prema Ristić-Kangrgi).

»Bičevati-bičevanje« književna je kovanica kao i »bivovati-bivovanje«. Riječ je nezgodna zbog sličnosti sa »bičevati-bičevanje«. S istim pravom kao »bičevati-bičevanje« moglo bi se skovati i »bičiti-bičenje«. Jestanje onoga što jest moglo bi tada biti »bičenje bića«.

Među kandidatima za jestanje našli smo i »bitisanje«. Prema Vukovom, Akademijinom i Broz-Ivekovićevom rječniku »bitisati« znači »proći«. Međutim, Vinko Pacel (1868) i Bogoslav Šulek (1874) upotrebljavaju »bitisanje« kao naziv za jestanje. U istom smislu upotrebljavaju ovu riječ i mnogi kasniji filozofi i književnici, u ovom značenju živi ona i u našem današnjem govornom jeziku. Kad Ristić-Kangrga prevode »bitisanje« sa »Dasein, Existenz«, a DDM »bitisati« sa »exister, être«, oni time samo registriraju glavno značenje u kojem se riječi »bitisati« i »bitisanje« doista upotrebljavaju u našem jeziku.

Neki filolozi još i danas uporno dokazuju kako je ta upotreba »kriva«, kako »bitisati« »zapravo« znači »proći«. Tako u časopisu »Naš jezik« čitamo 1955. godine: »Po koji put već mora našim ljudima da se dovikne: »Ama, ljudi božji, *bitisati* ne znači *postojati*, nego *proći, nestati!*« Ko god pogleda u Vukov Rječnik, taj će videti izraz *Bilo i bitisalo*, tj. *bilo pa prošlo* (od turske riječi *bitis*, koja znači *proći*).« (NJ NS VI 291).

Na ovo dovikivanje može se odgovoriti: Glagol »bitisati« vjerojatno je doista turcizam koji je nekad značio samo proći. Međutim, u našem jeziku on se održao do danas samo zato što su oni koji ga upo-

trebljavaju zaboravili to njegovo porijeklo, što ga osjećaju kao izvedenicu od »biti«, kao izvedenicu u kojoj je pomoću infiksa *-isa* — modificirano značenje osnovnog glagola. Upravo ta veza sa »biti« daje život glagolu »bitisati«. »Bitisati« u smislu proći potpuno je nepotrebno našem književnom jeziku. Ne vidi se doista zašto bismo mjesto našega »proći« ili naporedo s njim upotrebljavali turcizam »bitisati«.

U našem savremenom jeziku »bitisanje« ima tri glavna značenja: 1) bivstvovanje uopće; 2) čovjekovo bivstvovanje, život; 3) bijedno bivstvovanje, životarenje. Kod filozofskih pisaca ono se najčešće pojavljivalo baš u prvom značenju, kod književnika i u svakodnevnom govoru često se pojavljuje također u drugom i trećem. U Ristić-Kangrginom i Dayre-Deanović-Maixnerovom rječniku fiksirano je uglavnom prvo značenje »bitisanja«, u Drvodelićevom hrvatsko-engleskom rječniku (HER) bilježe se prva dva značenja, a u Tolstojevom srpskohrvatsko-ruskom rječniku (SRS) u prvom je planu treće značenje.

Kada ne bismo imali nikakav drugi pogodan termin za jestanje, »bitisanje« bi moglo da preuzme tu funkciju. Međutim, imamo već nekoliko vrlo ozbiljnih kandidata za jestanje. Zato je bolje da se »bitisanje« rezervira za neki drugi pojam. Pokušaj da se potpuno oživi prvobitno tursko značenje riječi »bitisati« naprijed je osuđen na neuspjeh. Skromniji pokušaj da se prvobitno tursko značenje djelomično oživi unutar današnjeg značenja ove riječi može na protiv uspjeti. U stvari, možemo reći da je to prvobitno značenje još djelomično sačuvano unutar trećeg današnjeg značenja riječi »bitisanje«. Život se smatra životarenjem ponekad baš zbog svoje prolaznosti.

Oblik »*bitkovanje*« napravljen je prema »*bitak*«. Prema tome, ako odbacimo »*bitak*« moramo odbaciti i »*bitkovanje*«. Ako s druge strane prihvatimo »*bitak*« kao naziv za jestanje, onda nam je kao naziv za jestanje nepotrebno »*bitkovanje*«. Izraz »*bitkovanje*« mogao bi nam dobro doći jedino ako bismo izrazom »*bitak*« nazvali ono što jest. Tada bi jestanje onoga što jest bilo »*bitkovanje bitka*«.

Od preostalih kandidata za jestanje i ono što jest »*suštestvovanje-suštestvujuće*« i »*suštastvovanje-suštastvujuće*« imaju malo izgleda. Ovi oblici osjećaju se u današnjem jeziku kao arhaizmi, te su tako i označeni u modernim rječnicima. Oživljavati arhaizme, naravno, nije zabranjeno, ali to u ovom slučaju, uz tolike druge kandidate za jestanje i ono što jest, očigledno nije potrebno.

Također nema nikakvog razloga da glagol »*biti*« posuđuje glagolsku i glagolskopridjevsku imenicu od nekog drugog glagola, recimo od glagola postojati ili opstojati. Zato možemo eliminirati »*postojanje-postojeće*« i »*opstojanje-opstojeće*«.

Ostao nam je još jedan važan kandidat za jestanje: »*bitak*«. U našim dosadašnjim terminološkim raspravama »*bitku*« je pripadalo centralno mjesto. Zato neće biti pretjerano, ako mu posvetimo poseban odjeljak.

7. *Bitak, žitak-gubitak.* — Riječ »*bitak*« slična je po svom postanku riječi »*biće*«. Obje riječi nastale su dodavanjem sufiksa na nekadašnji particip perfekta pasivni *bit*. Razlika je samo u tome, što je u jednom slučaju dodan sufiks *-je*, u drugom sufiks *-ak*.

Pomoću sufiksa *-ak* prilično se često grade imenice u našem jeziku. U nekim drugim slavenskim jezicima on je možda još češći, ali ni u našem nije nipošto rijedak.

Maretić u svojoj gramatici (GS 259—260) obrađuje posebno sufiks s nepostojanim *a*, a posebno s postojanim: prvi bilježi *-(a)k*, drugi *-āk*.

Maretić jasno kaže kakvo je značenje riječi izvedenih od glagolske osnove pomoću nastavka *-āk*. Te riječi (npr. težak, zujak) »znače činioca«, a među njima »nema ni jedne, koja bi značila kakovu radnju ili stanje«.

Mnogo je oprezniji Maretić kad govori o imenicama izvedenim od glagolskih korijena i osnova pomoću sufiksa *-(a)k*. Za one koje nastaju dodavanjem sufiksa *-(a)k* na glagolske korijene on kaže samo da »imaju različna značenja«. O značenju onih koje se grade od osnove pasivnog participa, Maretić ne kaže ni riječi. On samo konstatira da se takve imenice grade od prelaznih glagola, ali da se prema analogiji mogu graditi i od neprelaznih. Međutim, baš u ovu posljednju grupu riječi na *-ak* pripada naš »bitak«. Kad je riječ o »bitku«, tu čak ni od Maretića nema pomoći!

Ne ostaje nam drugo nego da sami pokušamo otkriti kakvo značenje imaju tako stvorene riječi na *-ak*. Pri tome nam ovdje nije zadatak da tačno diferenciramo sve nijanse značenja u kojima se ove riječi javljaju, nego nam je važno da riješimo pitanje: da li i u kojoj mjeri ovako stvorene riječi mogu imati značenje koje smo ranije nazvali »glagolskoimeničkim«.

»Bitak« nije samac; raspitajmo se o njemu najprije kod članova njegove uže porodice. Od glagola »biti«, koji je perfektivan i imperfektivan, pomoću

raznih prefiksa lako se grade perfektivni glagoli (dobiti, pobiti, probiti, zabiti, zbiti se, snebiti se, pridobiti, zadobiti), a od ovih (kao i od samoga »biti«) pomoću infiksa *-va* i *-ja* možemo graditi imperfektivne (bivati, dobivati, pobivati, izbivati, prebivati, probivati, zabivati, zbivati se, snebivati se; pridobijati, zadobijati). Prema svršenim glagolima »probiti, probudem« i »dobiti, dobijem (ili dobudem)« grade se imenice »probitak« i »dobitak«. Obje imenice (naročito »dobitak«) u svakodnevnoj su upotrebi.

Na sličan način ne grade se imenice od drugih svršenih glagola »bitkove« uže porodice. Ne gradimo i ne upotrebljavamo imenice kao pobitak, zbitak, zbitak, snebitak, pridobitak, zadobitak, ali nam jezički osjećaj kaže: da bi se za nevolju i one mogle podnijeti. Sasvim drukčije stoji stvar s nesvršenim glagolima ove porodice. Imenice kao bivatak, dobivatak, probivatak, izbivatak, snebivatak direktno su nepodnošljive za naš jezički osjećaj. Ne bi mnogo bolje zvučale ni imenice napravljene prema fiktivnom participu pasivnom na *-n* (bivanak, dobivanak, prebivanak itd.).

Formant *-(a)k* kao da je u ratu s nesvršenim glagolima. Kako to da se *-(a)k* ipak nekako pomirio sa samim glagolom »biti« koji može biti i perfektivan i imperfektivan? Nije li objašnjenje možda u tome, što je »bitak« imenica prema glagolu »biti« samo ukoliko je on svršen?

Dobar naziv za jestanje morao bi ispuniti među ostalim i slijedeća dva uslova: 1. da znači »radnju« ili »stanje«, a ne, recimo, »rezultat« ili »sredstvo« radnje; 2. da ne znači »svršenu« nego »nesvršenu« radnju.

Drugi uslov »bitak«, sudeći po onome što smo do sad vidjeli, ne ispunjava. Ispunjava li bar prvi?

Čini se da ne ispunjava u potpunosti čak ni prvi. U imenici »probitak« (u Akademijinom rječniku tu- mači se jednostavno »korist«) nema ni traga od neke radnje. Vrlo malo od radnje ima u imenici »dobitak«. Nema sumnje da je ova riječ u današnjem jeziku mnogo življa kao naziv za ono što se dobije ili je do- bijeno, nego kao naziv za djelo kojim se dobije. Me- đutim, ukoliko i znači radnju, ona znači »djelo kojim se dobije«, dakle svršenu, a ne nesvršenu radnju.

»Probitak« i »dobitak« odvrćaju nas od namjere da uzmemo »bitak« kao naziv za jestanje. Ako je vje- rovati njima, »bitak« ne znači nikako radnju kojom nešto jest, a ne znači u prvom redu ni radnju kojom nešto jednom (ili povremeno) bude, nego *ono* što jednom (ili povremeno) bude.

Što se tiče daljih rođaka, »bitak« ih (za razliku od samog glagola »biti«) uopće nema. Među glagoli- ma koji su izvedeni od istog indoevropskog korijena *bhu* (biti, rasti), ni jedan drugi ne gradi od participa pasivnog imenice na *-ak*. Prema »baviti se«, »dobiva- ti« nema »bavitak«, »dobivatak«, prema »obavljati«, »zabavljati« nema »obavljackak«, »zabavljackak« ni »oba- vljanak«, »zabavljanak«; prema »boraviti«, »zaboravi- ti« nema »boravitak«, »zaboravitak« ni »boravljenak«, »zaboravljenak«.

Oskudan u rođacima »bitak« ne obiluje ni »susje- dima«. Ovih posljednjih ipak ima više.

Nepravilni glagol »biti, budem« djelomično se uklapa među glagole šestog razreda Maretićeve prve vrste. U istom razredu nalazimo glagol »biti, bijem« izveden iz drugog indoevropskog korijena *bha, bhan* (zujati, udarati). Pomoću raznih prefiksa i pomoću infiksa *-ja-* od »biti, bijem« grade se perfektivni i im- perfektivni glagoli još lakše nego od »biti, budem«. Tako nalazimo: »izbiti«, »nabiti«, »nadbiti«, »odbiti«,



»pobiti«, »podbiti«, »prebiti«, »pribiti«, »probiti«, »razbiti«, »ubiti« itd.; odnosno: »izbijati«, »nadbijati«, »odbijati« itd.

Prema jednom od navedenih svršenih glagola imamo i imenicu na *-(a)k*; to je »odbitak« prema »odbiti, odbijem«. Kao i »dobitak« i »odbitak« prema našem današnjem jezičkom osjećaju znači svršenu radnju i njen rezultat, nikako ne nesvršenu radnju.

Od ostalih glagola Mareticevog šestog razreda prve vrste imenice tipa »bitak« razvili su se neki svršeni glagoli, ali i jedan nesvršeni. To je glagol »žiti«, od čijeg se participia pasivnog pravi imenica žitak.

Što se tiče značenja kod većine od ovih riječi nema ni traga nekoj radnji. »Napitak« nije radnja kojom se nešto pije, nego *ono što se pije*; »zavitak« nije radnja kojom se nešto zavija, nego nešto zavijeno, »paket«. Slično vrijedi za »svitak«, »savitak«, »ovitak«, »uvitak«, »privitak«.

Imenica »žitak« po Vukovom rječniku znači 1. život, das Leben, vita, 2. Lebensmittel, victualia, 3. blago, stoka. Jednako je tumači i Broz-Iveković. Po Ristiću i Kangrgi žitak je »Leben, Lebensmittel, Lebensbedürfnis«, po Dayre-Deanović-Maixneru — »vie f, existence f; (*životna sredstva*) moyens *m pl.* de subsistance, ressources *f pl.*; (*imanje*) biens *m pl.* avoir *m*, richesses *f pl.*«

Iz svega ovoga izlazi, da je »žitak« ili ono što se živi (život) ili ono što omogućuje življenje (sredstva za život, hrana, stoka). Ovome se može primijetiti, da život nije samo ono što se živi, nego također življenje. Primjedbu možemo prihvatiti, ali to ništa bitno ne mijenja: naša teza nije da u »žitku« uopće nema glagolskoimeničkog značenja, nego samo da to značenje nije nipošto dominantno.

Element glagolskoimeničkog značenja u jednoj imenici, koja se u našem današnjem jeziku osjeća u velikoj mjeri kao arhaizam, teško da može poslužiti kao čvrst oslonac »bitku«.

Kao u »žitku«, glagolskoimeničko značenje osjeća se u »užitku« i »razvitku«. To su žive riječi našeg današnjeg jezika. Međutim, u njihovom značenju jasno osjećamo da potječu od perfektivnih glagola. Osjećamo da »užitak« nije isto što i »uživanje«, ni »razvitak« isto što i »razvijanje«.

Ono što pokazuje analiza značenja imenica izvedenih dodavanjem nastavka *(a)k* participu pasivnom glagola šestog razreda prve Maretićeve vrste, potvrđuje i analiza svih ostalih imenica ovoga tipa, imenica kao što su »početak«, »dočetak«, »začetak«, »izuzetak« ili »dodatak«, »izdatak«, »podatak«, »zadatak«; »ostatak«, »nedostatak«; »ostanak«, »izostanak«, »nastanak«, »nestanak«, »opstanak«, »prestanak«, »pristanak«, »rastanak«, »sastanak«, »ustanak«; »trenutak«, »osutak«.

Pada u oči da od nabrojanih imenica, nijedna nije načinjena prema imperfektivnom glagolu. Također nije teško vidjeti, da većina nabrojanih imenica znače ili svršenu radnju i njen rezultat (npr. »početak«, »začetak«), ili samo rezultat svršene radnje (»podatak«, »ostatak«). Nema ni jedne koja bi značila nesvršenu radnju.

Po analogiji s oblicima »bitak«, »dobitak« nastale su imenice »gubitak«, »zgoditak«, »primitak« (mjesto gubljenak, zgođenak, primljenak) i »oritak« (mjesto oratak ili oranak); po analogiji s »početak«, »dočetak« imamo »dovršetak«, »svršetak«, »završetak« (mjesto dovršenak, svršenak, završenak) i »imetak« (mjesto imatak i imanak). Po analogiji sa »trenutak«,

»osutak« imamo »osnutak«, »vrutak«, »imutak«, »savijutak«, »zavijutak«.

Među ovim imenicama ima ih nekoliko napravljenih prema nesvršenim glagolima (savijutak, zavijutak, vrutak, imutak, imetak, oritak, gubitak). Međutim, sve su to, osim jedne, imenice koje imaju samo pravo imeničko značenje i ne znače nikakvu radnju.

Jedini izuzetak predstavlja »gubitak«. Međutim, »gubitak« se više osjeća kao imenica prema glagolu »izgubiti«, nego prema »gubiti«. »Gubitak« je radnja kojom se nešto izgubi ili ono što je izgubljeno. Ponekad se »gubitak« upotrebljava i imperfektivno, kao sinonim za »gubljenje«. Međutim, nema sumnje da u takvoj upotrebi našem jezičkom osjećaju nešto smeta. »Postepeno gubljenje« zvuči mnogo bolje nego »postepeni gubitak«. Ipak se i ovo drugo može reći. Tako »gubitak« podupire »bitak«. Pitanje je samo kakve su perspektive onome kome je jedina nada — gubitak.

Premda je za značenje sufiksa *-ak* u riječi »bitak« odlučno značenje ovog sufiksa u grupi riječi, koju smo upravo analizirali, u značenju dočetka »bitka« mogu se u izvjesnoj mjeri reflektirati i ona značenja što ih sufiksi *-(a)k* i *-āk* imaju u drugim izvedenim riječima.

Tu u prvom redu dolaze u obzir imenice koje nastaju kada se sufiks *-(a)k* »veže s korijenom«. Ove riječi po Maretiću »imaju različna značenja«. Kao ilustraciju Maretić navodi trinaest takvih riječi čijem se korijenu zna značenje i sedam takvih čijem se korijenu (po njegovom mišljenju) značenje ne zna. Ovih dvadeset riječi samo su mali dio riječi ove vrste. U Dayre-Deanović-Maixnerovom rječniku može ih se naći oko tri stotine. Međutim, i ono trinaest riječi

koje navodi Maretić (cvrčak, dometak, držak, izlazak, krmak, lažak, lepak, mrsak, osvitak, točak, ulomak, zagrizak, zvečak) dovoljno je da se otkriju najvažnija od njihovih »različnih značenja«.

Od navedenih trinaest riječi deset ih ima samo pravo imeničko značenje. Glagolskoimeničko značenje osjeća se uz pravo imeničko značenje samo u riječima »izlazak«, »osvitak« i »zagrizak«, a od njih tri jedino »izlazak« ima djelomično i značenje nesvršene radnje. Kažemo djelomično, jer »izlazak« ipak nije isto što i »izlaženje«. »Postepeno izlaženje« zvuči mnogo bolje nego »postepeni izlazak«.

Analiza ostalih imenica izvedenih od glagolskih korijena pomoću sufiksa *-(a)k* samo bi potvrdila ono što pokazuje analiza trinaest Maretićevih riječi. Većina tih imenica ima samo pravo imeničko značenje (najčešće rezultatивно). Kod manjeg broja osjeća se pored ovoga i glagolskoimeničko značenje, a još je manje onih kod kojih je to značenje u prvom planu. Međutim, čak ni ove posljednje nemaju ono puno glagolskoimeničko značenje koje nalazimo kod glagolskih imenica na -nje izvedenih od nesvršenih glagola.

Tako dolazimo do zaključka da se nastavak *-(a)k* u imenicama koje su izvedene od glagolskih korijena po svom značenju ne razlikuje bitno od nastavka *-(a)k* u imenicama izvedenim od osnove participia pasivnog. Dodavanjem ovog nastavka glagolskim korijenima i osnovama nastaju redovno imenice sa punim imeničkim značenjem. Glagolskoimeničko značenje osjeća se u većoj ili manjoj mjeri *pored* pravog imeničkog značenja samo kod jednog dijela tih imenica. Najslabije se ono osjeća u onoj grupi takvih imenica koja je stvorena od osnove pasivnog participia, dakle u grupi kojoj pripada »bitak«.

Po svemu tome izlazi da »bitak« nije adekvatan izraz za jestanje.

To ne znači, da je bitak uopće »loša riječ« koja se ne bi smjela upotrebljavati. Kao što smo vidjeli, »bitak« je *dobra riječ* napravljena potpuno »u duhu našeg narodnog jezika«. Samo prema načinu na koji je sagrađen, »bitak« bi u našem jeziku morao značiti *ne jestanje, nego ono što jest ili što je jestano*, odnosno, još tačnije *što jednom (ili povremeno) bude*.

Mogao bi netko upitati: kako to da neki naši istaknuti filozofi nisu osjetili neprikladnost »bitka« kao naziva za jestanje? Na ovo možemo odgovoriti da su neprikladnost »bitka« kao naziva za jestanje osjećali čak i oni koji su ga uveli u našu filozofsku terminologiju, filozofi kao Ante Bauer, Franjo Marković i Aibert Bazala.

*Ante Bauer* osjećao je neprikladnost »bitka« kao naziva za jestanje uopće. Zato on u spisku termina koji daje na početku svoje »Opće metafizike ili ontologije« ne označuje »bitak« kao naziv za jestanje uopće, nego samo za jestanje biti (*esse essentiae*). »*Esse existentiae*« prevodi on »bivstvovanje«, »*esse*« uopće — nikako.

Glavna su svojstva »biti« po Baueru: »1. *Bit je kao bit nerazdjeljiva*. — 2. *Biti su nepromjenljive*. — 3. *Biti su vječne*. — 4. *Biti su nužne*.« (OMO 41—42). »Bitak« je za Bauera, dakle, jedna specijalna vrsta jestanja — jestanje nečega što je nerazdjeljivo, nepromjenljivo, vječno i nužno. Koliko se nečemu što ima takva svojstva uopće može pripisati jestanje, veliko je pitanje. Ali jedno je sigurno: za takvo pretpostavljeno jestanje »bitak« je dobar naziv. Riječ »bitak« dobro dočarava nešto izvanvremeno, statično.

Bauerova upotreba riječi »bitak« slaže se i s Akademijinim rječnikom. Ovaj rječnik, kao što smo vidjeli, bilježi samo jednu rečenicu u kojoj »bitak« znači jestanje, a u toj rečenici riječ je o jestanju *boga*.

U samom tekstu svoje knjige Bauer je nekoliko puta odstupio od terminologije koju je sam na početku fiksirao. »Bitak« je u tekstu nekoliko puta upotrijebljen i kao naziv za jestanje.

*Franjo Marković* i *Albert Bazala* upravo su na ovaj drugi način fiksirali značenje termina »bitak«. Međutim, i njih je, kao što smo vidjeli, njihov vlastiti jezički osjećaj ponekad navodio da odstupe od ove terminologije. Osjećajući neprikladnost »bitka«, oni ponekad pribjegavaju »bitkovanju«.

8. *Zaključak*. — »Bivstvovanje bivstvujućeg« — najbolji je među *dosad* upotrebljavanim nazivima za jestanje onoga što jest. »Bivovanje bivujućeg«, »bivanje bivajućeg«, »bitkovanje bitka«, »bićenje bića«, — sve su to mogući nazivi za jestanje onoga što jest.

»Bitak« se može upotrijebiti kao naziv za ono što jest. Ali je još bolje ako se upotrijebi kao naziv za ono što jednom ili povremeno bude ili kao naziv za jedan poseban način jestanja (za jestanje nepromjenljivih, izvanvremenskih biti). »Biće« se može upotrijebiti kao naziv za jestanje, ali i kao naziv za ono što jest. Najadekvatnije je da se upotrijebi kao termin za jedinstvo jestanja i onoga što jest. Biće je oboje: jestanje i jestvo, bivstvovanje i bivstvujuće.

»Bićenje«, »bivovanje«, »bitkovanje« — nije li to pokušaj da se naš lijepi narodni jezik nagrđi pomoću »izmišljenih«, »umjetnih« riječi?

Ni govora! Neka se krava i dalje zove »krava«, operacija koja se nad njom vrši »muža«, a rezultat

te operacije »mlijeko«. Nije nam ni na kraj pameti da pokušavamo reformirati jezik svagdašnji. Naša je intencija da podstaknemo diskusiju o terminima za neke fundamentalne *filozofske* pojmove, a ideja vodilja ovog rada upravo je ta, da se filozofska terminologija mora stvarati u duhu narodnog jezika.

Ako konkretna rješenja koja se ovdje predlažu, izgledaju nekome neobična, to nije nikakav argument protiv njih. Ni pojmovi o kojima je ovdje riječ nisu obični. Bilo bi čudno da se *neobični* pojmovi izražavaju *običnim* riječima.

**BIBLIOTEKA**  
**PROSVJETA**

**BIBLIOGRAFIJA**

- AFT *Antologija filozofskih tekstova s pregledom povijesti filozofije*, Zagreb 1954. 2. izd. Zagreb 1958.
- L Arnold Đuro: *Logika za srednja učilišta*, Zagreb 1888. 2. izd. 1898, 3. izd. 1907, 4. izd. 1917, 5. izd. 1923.
- ZB Arnold Đuro: *Zadnja bića. Metafizička rasprava*. Rad Jug. Akad. znan. i umj. Knj. XCIII. U Zagrebu 1888.
- OMO Bauer Ante: *Opća metafizika ili ontologija*, Zagreb, 1894.
- PF Bazala Albert: *Povijest filozofije*. Sv. I—III. Zagreb 1906—1912.
- NJ Belić Aleksandar: »Jedno načelno pitanje.« *Naš jezik*. God. II (1933—34), str. 1—6.
- NJ Belić Aleksandar: »O građenju glagolskih imenica na -nje i -će.« *Naš jezik*. God. I (1932—33), str. 262—268.
- OJP Belić Aleksandar: *O jezičkoj prirodi i jezičkom razvitku. Lingvistička ispitivanja*. I knj. Drugo izdanje, Beograd 1958.
- ONKJ Belić Aleksandar: *Okolo našeg književnog jezika. Clanci, ogle-di i popularna predavanja*. Beograd 1951.
- HPR Benešić Julije: *Hrvatsko-poljski rječnik*. Zagreb 1949.
- OM Branković Konstantin: *V. T. Kruga Osnovno Mudroslovlje*. U Beogradu 1848.

- DDM Dayre J.-Deanović M.-Maixner R.: *Hrvatskosrpsko-francuski rječnik*. Zagreb. 1956.
- FDH Dlustuš Ljuboje: *Filozofija u drevnih Helena I*. Sarajevo 1898.
- HER Drvodelić Milan: *Hrvatsko-engleski rječnik*. Zagreb 1953.
- FIF Đurić Dragiša: *Filozofija istorije filozofije merena gnoseološkim subjektom i gnoseološkim objektom*. Beograd 1925.
- SO Đurić Dragiša: *Problem subjekta i objekta*. Beograd 1912.
- SF Filipović Vladimir: »O našoj filozofskoj terminologiji«. *Jugosl. časopis za fil. i soc.* Beograd, God. I, 1957, Br. 1, str. 155—161.
- NL Petrović Gajo: »Heideggerov uvod u filozofiju.« *Narodni list* 14. XI 1954.
- PFO Petrović Gajo: »M. Heidegger i problem fundamentalne ontologije, *Filozofija*, 1960, br. 1, str. 3—18.
- FP Popović Mihajlo: »Analiza nekih stavova i kategorija egzistencijalističke filozofije«. *Filozofski pregled*. Beograd, God. IV, 1957, br. 1.
- SCF Ristić Mih. Hrist.: *Sistema celokupne filozofije*. Knj. I—X. Karlovci 1858—1860.
- RK Ristić S. i Kangrga J.: *Rečnik srpskohrvatskog i nemačkog jezika. Drugi deo. Srpskohrvatski-nemački*. Beograd 1928.
- ARj *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Na svijet izdaje Jugosl. Akad. znan. i umjetnosti. Dio I—XV. U Zagrebu 1880 do 1958.
- NJNS S. P. i Sv. P.: »Jezične pouke«. *Naš jezik*. Nova serija. Knj. II. (1950—1951), str. 68 i 328—329. Knj. VI. (1954—1955), str. 291.
- PFg Skok Petar: *Pregled francuske gramatike*. Dio I—II. Zagreb 1938—1939.
- F. Stadler Josip: *Filozofija*. Sv. I—IV. Sarajevo 1904—1915 (III *Opća metafizika ili ontologija* 1907).
- JF Stěvanović Mihailo: »Poprivedvljivanje glagolskog priloga na -ći«. *Južnoslovenski filolog*. Beograd, XVIII knj. (1949—1950), str. 55—85.
- ED Supek Rudi: *Egzistencijalizam i dekadencija. Dva eseja*. Zagreb 1950.
- PRI Sutlić Vanja: »Martin Heidegger«. *Prisutnosti*. Zagreb, God. II, 1958, str. 395—413.
- PRE Sutlić Vanja: »M. Heideggerovo mišljenje bitka i »sudbina Zapada«. *Pregled*, Sarajevo. God. VIII. 1956. Str. 559—565.



- RZN** Sulek Bogoslav: *Hrvatsko-njemačko-talijanski rječnik znanstvenog nazivlja, osobito za srednja učilišta*. I—II. U Zagrebu 1874. do 1875.
- OS** Tkalčić Marijan: *Oblik i sadržaj. Problem i osnovna rješenja u novijoj idealističkoj estetici*. Zagreb 1952.
- SRS** Tolstoj I. I.: *Serbsko-horvatsko-russkij slovar*. Moskva 1957.
- LPM** Vasiljević Alimpije: *Logika. Uđešena za školsku upotrebu*. Izradio po Dž. S. Milju i drugim najnovijim i najboljim piscima A. V. Deo I. U Beogradu 1871.
- PJE** Guberina Petar: *Povezanost jezičnih elemenata*. Zagreb 1952.
- EJ** Hamm Josip: »Filologija«. *Enciklopedija Jugoslavije* III.
- DLN** Hegel G. V. F.: *Dijalektika. Logička nauka*. Delo preveo s originala i komentare napisao dr Dušan Nedeljković. Beograd 1939.
- EM** Heidegger Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953.
- BI** Iveković F. i Broz I.: *Rječnik hrvatskoga jezika*. Sv. I—II. U Zagrebu 1901.
- SR** Kažadžić Vuk Stefanović: *Srpski rječnik*. Četvrto državno izdanje. U Beogradu 1935.
- KPH** Kujundžić Mišan: *Kratki pregled harmonije u svetu*. Deo I. Beograd 1867.
- GS** Maretić Toma: *Gramatika i stilistika hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika*. Drugo popravljeno izdanje. U Zagrebu 1931.
- FR** Marić Svet.: *Filozofski rečnik*. Knjižara Slavija. Novi Sad.
- RB** Marković Franjo: *Filozofijski rad Rugjera Josipa Boškovića*. U Zagrebu 1888.
- SOE** Marković Franjo: *Razvoj i sustav obćenite estetike*. U Zagrebu 1903.
- IF** Matic Dimitrije: *Istorija filozofije po Svegleru*. Prvi deo. U Beogradu 1865.
- OPTS** Milanov Kajica: *Osnovni problemi teorije saznanja*. Beograd 1937.
- EPL** Pacel Vinko: *Filozofijska propedeutika I. Logika ili mistoslovlje*. U Zagrebu 1868.
- PI** Pandžić Vladimir fra Kruno: *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*. Ljubljana 1942.
- PO** Pejović Danilo: »M. Heidegger: Holzwege.« *Pogledi*. Zagreb. God. I, 1952—1953, str. 205—206.

- PRI Pejović Danilo: »N. Hartmann i razlika između bitka i bića.«  
*Prisutnosti*. Zagreb. God. II, 1958. Str. 622—631.
- HDM Petronievicz Branislav: *Hauptsätze der Metaphysik*. Heidelberg 1930.
- HN Petronijević Branislav: *Hegel i Hartman*. Beograd 1924.
- INF Petronijević Branislav: *Istorija novije filozofije. Prvi deo. Od Renesanse do Kanta*. Drugo, popravljeno izdanje. Beograd 1922.
- OTS Petronijević Branislav: *Osnovi teorije saznanja*. Beograd 1923.
- DHM Vranicki Predrag: *Dijalektički i historijski materijalizam (Filozofska hrestomatija X)*, Zagreb 1958.
- PSKJ Vuković Jovan: »Glagolske imenice na -nje i -će«. *Pitanja savremenog književnog jezika*. God. I (1949—1950). Knjiga I, str. 40—53 i 149—171.
- HE Z.(immermann) ST.(japan): »Biće«. *Hrvatska enciklopedija*. Sv. II. Zagreb 1941.

## NAPOMENE

*Filozofija i marksizam.* — Objavljeno u *Telegramu*, br. 51, 52 i 53 od 14, 21 i 28. IV 1961.

»Mladi« i »stari« *Marx*. — Objavljeno u *Politici* od 1, 2 i 3. I 1960.

*Kontinuitet Marxove misli.* — Objavljeno u zborniku *Marksova misao*, Beograd 1964.

*Marx kao filozof.* — Objavljeno u zborniku *Marks i savremenost*. Prvi deo. Beograd 1964.

*Marxova filozofija.* — Objavljeno u časopisu *Praxis*, br. 4-5/1965.

*Marxovo shvaćanje čovjeka.* — Objavljeno u zborniku *Humanizam i socijalizam*, Prva knjiga, Naprijed, Zagreb 1963.

*Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa.* — Objavljeno u časopisu *Naše teme*, br. 1/1962.

*Čovjek i sloboda.* — Objavljeno u zborniku *Čovek danas*, Nolit, Beograd 1964.

*Otuđenje i razotuđenje.* — Objavljeno u časopisu *Naše teme*, br. 3/1965.

*Filozofija i politika u socijalizmu.* — Objavljeno u časopisu *Praxis*, br. 2/1964.

*Praksa i bivstvovanje.* — Objavljeno u časopisu *Praxis*, br. 1/1964.

*Istina i odraz.* — Objavljeno u zborniku *Neki problemi teorije od-raza* (Beograd 1961).

*Sta je značenje.* — Objavljeno u časopisu *Filozofija*, br. 3/1962.

*Logika i matematika.* — Objavljeno u časopisu *Filozofija*, br. 1/1963.

»Bitak«, »biće« i »bivstvovanje«. — Skraćena verzija rada koji je pod naslovom »'Bitak' i 'biće'« objavljen u časopisu *Filozofija*, br 1 i br. 2/1959.



## BILJEŠKA O PISCU

Gajo Petrović rođen je 1927. u Karlovcu. Diplomirao je filozofsku grupu i doktorirao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

Autor je knjiga: *Engleska empiristička filozofija* (1955), *Filozofski pogledi G. V. Plehanova* (1957), *Logika* (1964), *Od Lockeja do Ayera* (1964). 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.

Sada je izvanredni profesor i šef katedre za teorijsku filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Bio je predsjednik Hrvatskog filozofskog društva, a sada je predsjednik Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i jedan od dvojice glavnih i odgovornih urednika filozofskog časopisa *Praxis*.



## SADRŽAJ

<i>Predgovor</i>	5
------------------	---

### *Prvi dio*

Filozofija i marksizam . . . . .	9
»Mladi« i »stari« Marx . . . . .	38
Kontinuitet Marxove misli . . . . .	43
Marx kao filozof . . . . .	65
Marxova filozofija . . . . .	72

### *Drugi dio*

Marxovo shvaćanje čovjeka . . . . .	87
Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa . . . . .	117
Čovjek i sloboda . . . . .	156
Otuđenje i razotuđenje . . . . .	180
Filozofija i politika u socijalizmu . . . . .	203

### *Treći dio*

Praksa i bivstvovanje . . . . .	225
Istina i odraz . . . . .	249
Šta je značenje . . . . .	259
Logika i matematika . . . . .	281
»Bitak«, »biće« i »bivstvovanje« . . . . .	296

<i>Napomene</i> . . . . .	343
---------------------------	-----

<i>Bilješka o piscu</i> . . . . .	345
-----------------------------------	-----

*Urednik*  
OTO SOLC

\*

*Korektori*  
Ivanka Nikolić i Marija Molnar

\*

Izdavačko knjižarsko poduzeće  
*Mladost*  
Zagreb, Ilica 30









