

Praksa kao eksperiment čovjekove slobode

(Prilog filozofiji politike i filozofiji prakse kao filozofiji slobode)

Ante Pažanin

»Sav društveni život je bitno praktičan. Svi misteriji, koji teoriju navode na misticizam, nalaze svoje rješenje u ljudskoj praksi i u poimanju te prakse«.

Marl Marx

Od Feuerbacha na ovamo antropologija važi ne samo kao osnovna filozofska disciplina nego ona poprima najrazličitije oblike — od prirodoznanstvenih do političkih. S obzirom na stajalište s kojega se poduzimaju i razvijaju antropološka istraživanja već dugo razlikujemo biološku, psihološku, metafizičku, teološku, kulturno-povijesnu antropologiju. U najnovije vrijeme skupa s razvojem političkih znanosti razvija se i posebna politička antropologija. Otuda se postavlja pitanje, da li je politička antropologija filozofija čovjekove slobode ili samo jedan novi aspekt promatranja čovjeka i njegovih aktivnosti kao političkih u užem značenju te riječi. Nastoji li ona odgovoriti na pitanje o čovjeku kao političkom biću ili o čovjeku u cjelini, tj. na pitanje o praktičnom čovjekovom životu u zajednici ili na pitanje o čovjeku kao čovjeku? Nije li zapravo čovjek svijet čovjekov, tj. horizont čovjekovih aktivnosti kao života ili prakse u društvenoj zajednici? Ako jest, kakvog života i kakve prakse?

Jedan primjer političke antropologije pruža nam Hannah Arendt svojim djelom »Vita activa ili o aktivnom životu« (Vita activa oder Vom tätigen Leben, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960). O tome će ovdje najprije biti riječi. Zatim ćemo u svjetlu Hegelove i Marxove filozofije slobode pokušati naznačiti problem prakse kao slobodne čovjekove djelatnosti. Rad će pri tome poprijeti različita razmatranja koja smo podijelili u slijedeća poglavlja:

1. Pojam vitae activae
2. Odnos vitae activae i vitae contemplativae
3. Tehnika, politika, govor

4. Razgovor o praksi u nas tek počinje
5. Hegelova teorija slobode
 - a) Politička sloboda u antičkoj Grčkoj
 - b) Filozofija politike i filozofija slobode
 - c) Filozofija slobode i filozofija revolucije u odnosu prema svjetskoj povijesti
 - d) Hegelov »lažni pozitivizam« i problem njegova prevladavanja
6. »Poredak slobodnog ljudstva umjesto poretka mrtvih stvari«
7. Uključivanje filozofije u svijet
8. Politička i ljudska emancipacija
9. Komunistička revolucija kao praksa »na ljudskoj visini«
10. Komedijanstvo i herojstvo suvremenog svijeta i »realni humanizam«
11. Individuum, klasa i »čovječno društvo«
12. »Pretpovijest« i povijest čovječanstva

1. *Pojam vitae activae*

Pojam *vitae activae* star je isto toliko koliko i političko mišljenje. Ono zahvaljuje svoj nastanak »Sokratovom procesu, a to znači konfliktu između filozofa i polisa«. Sama riječ *vita activa* nalazi se »tek u srednjovjekovnoj filozofiji gdje služi kao latinski prijevod za aristotelovski BIOS POLITIKOS« (H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 18). O razlici između aristotelovskog pojma BIOS POLITIKOS i srednjovjekovnog pojma *vita activa* bit će riječi kasnije, a sada ćemo se najprije zadržati na podjeli i značenju pojedinih oblika *vitae activae* što ih daje Hannah Arendt.

Prema toj podjeli pojam *vita activa* obuhvaća tri osnovna oblika ljudske aktivnosti: *rad*, *proizvođenje* i *djelovanje* (*Arbeiten*, *Herstellen und Handeln*). Oni su temeljne aktivnosti zato, jer »svaka od njih odgovara temeljnim uvjetima pod kojima je ljudskom rodu dan život na Zemlji« (14).*

Tako *ljudska aktivnost u obliku rada* odgovara »biološkom procesu ljudskog tijela, koje se u svojem spontanom rastu, izmjeni tvari i propasti hrani prirodnim stvarima koje rad producira i priprema, da bi ih kao nužnosti života predao živom organizmu. Temeljni uvjet, pod kojim stoji aktivnost rada, jest život sam«. U *aktivnosti kao »proizvođenju«* pak »manifestira se ono antipri-

* (Broj u zagradi nakon citata označava stranu djela iz kojega je uzet citat, a odnosi se uvijek na djelo koje je posljednje navedeno. Kod citata iz stranih djela koja su prevedena na naš jezik stranica originala označena je sa S, a stranica prijevoda sa str. Sve takve citate usporedili smo s originalom, pa ukoliko se naš prijevod razlikuje u pojedinim slučajevima od postojećih prijevoda na naš jezik, svu odgovornost preuzimamo na sebe).

dno biće koje je ovisno o prirodi«. »Proizvođenje producira tehnički svijet stvari, koje se ne pridružuju jednostavno prirodnim stvarima nego se od njih razlikuju time, što se one u izvjesnoj mjeri opiru prirodi i što ih životni proces jednostavno ne satire. U tom svijetu stvari kod kuće je ljudski život, koji je od prirode u prirodi bezavičajan; svijet pruža ljudima zavičaj u toj mjeri u kojoj on nadživljava ljudski život, opire mu se i kao objektivno-predmetan nastupa nasuprot njemu. Temeljni uvjet, pod kojim stoji aktivnost proizvođenja, jest svjetovnost, naime, upućenost ljudske egzistencije na predmetnost i objektivnost« (14).

Nasuprot tim dvama oblicima aktivnog života »djelovanje je jedina aktivnost vitae activae koja se bez posredovanja materijala i stvari odvija direktno između ljudi. Temeljni uvjet, koji joj odgovara, jest fakat pluralnosti, naime, činjenica da na Zemlji ne živi jedan čovjek i da svijet ne nastanjuje jedan čovjek nego mnogi ljudi« (14). Ta pluralnost, intersubjektivnost ili općost ljudskog života kao ljudskog jest pretpostavka za djelovanje kao političku aktivnost, za slobodnu aktivnost uopće. I Aristotel je, ističe Arendt, svojim pojmom BIOS POLITIKOS mislio »izričito samo sferu onog političkog u svojevrsnom značenju, a s njim djelovanje (PRATTEIN) kao političku aktivnost u svojevrsnom smislu« (19). Otuda Arendt nalazi u grčkom pojmu *PRATTEIN izvorni oblik djelovanja kao političke aktivnosti* par excellence. Istina, Arendt kao suvremeni zagovornik vitae activae zna da se ljudska uvjetovanost odnosi na ono političko u svim svojim aspektima, ali ističe, da djelovanje ili »uvjetovanost pomoću pluralnosti još jednom stoji u istaknutom odnosu prema činjenici, da među ljudima postoji nešto takvo kao politika; ta uvjetovanost nije samo *conditio sine qua non*, nego *conditio per quam*. Život za ljude znači — kao što to kaže latinski jezik, dakle jezik naroda koji je možda među svima nama poznatim narodima najdublje politički — tako mnogo kao ‚prebivati među ljudima‘ (*inter homines esse*), a umiranje tako mnogo kao ‚prestati prebivati među ljudima‘ (*desinere inter homines esse*)«. U tom smislu »djelovanje potrebuje pluralnost u kojoj doduše svi ljudi jesu isto, naime ljudi, ali oni su to na čudnovat način, jer ni jedan od ljudi nije nikada jednak nekom drugom čovjeku koji je jednom živio ili živi ili će živjeti« (15).

2. *Odnos vitae activae i vitae contemplativae*

Budući da se u posljednje vrijeme i u nas sve više ne samo govori nego i misli o pojmu politike i političkoga, to ćemo ukazati ukratko na povijest pojma BIOS POLITIKOS i njegov odnos prema pojmu BIOS THEORETIKOS, tj. na povijest i odnos između vitae

activae i vitae contemplativae onako kako ih ovdje razvija Hannah Arendt.

Aristotel je razlikovao tri načina slobodnog života: BIOS POLITIKOS, POLITIKOS I THEORETIKOS, tj. tri načina života (BIOI) koji — jer je riječ »o životnom načinu slobode« — isključuje sva zvanja i aktivnosti koji služe održavanju života, tj. podmirenju nužnih potreba života. Prema shvaćanju Platona i Aristotela u slobodni život stoga ne spada prije svega rad kao »način života robova«, ali također ni »proizvođenje« kao način života zanatlija ni posao trgovaca. Time su iz sfere slobodnog života isključeni »svi oni koji se dobrovoljno ili primorano, povremeno ili za vrijeme čitavog života nisu mogli slobodno kretati ili aktivirati, oni koji u svakom trenutku svoga života nisu bili gospodari svoga vremena i mjesta svoga svagdašnjeg prebivališta« (19). »Rad« i »proizvođenje« uopće nisu mogli predstavljati »BIOS, tj. način života koji je dostojan slobodnog čovjeka i u kojem se manifestira sloboda« zato, jer su oni služili samo tome da se pribavi ono što je nužno i da se proizvede ono što je korisno. To upravo znači gornja tvrdnja, da su rad i proizvođenje neslobodni, tj. primorani nužnim potrebama i određeni željama ljudi. Za razumijevanje grčkog pojma političkog to je pak odlučna misao, jer »pod tu osudu nužnog i korisnog nije mogao da potpadne život unutar polisa, budući da ono istinski političko upravo uslijed grčkog shvaćanja nije nastalo nikakvim nužnim načinom uvijek tamo gdje ljudi zajedno žive u uređenim odnosima« (19). Otuda se ZOON POLITIKON i BIOS POLITIKOS ne smiju prevoditi s pojmovima »društveno živo biće« i »društveni život«, ako je pojam »društveni život«, npr. kod Marxa, sličan Aristotelovom pojmu BIOS POLITIKOS. Na drugoj strani Marxovo »čovječno društvo«, kako ćemo kasnije vidjeti, nije identično antičkom polis.

Da se pojam političkog i sfera slobode ne smiju indentificirati s pojmom i sferom društvene organizacije i zajedničkog života uopće, pokazao je već Hegel konfrontiranjem orijentalnog svijeta i grčkog svijeta, jer društvena organizacija je postojala kako na Orijentu tako u Grčkoj, sloboda, međutim, samo u Grčkoj (o tome usp. Hegel: »Predavanja o povijesti filozofije« i »Filozofija povijesti«). Organizacija je nužni oblik ljudskog zajedničkog života. Međutim, upravo zato, »jer je organizacija nužna za ljudski zajednički život, Grcima jedna takva puka organiziranost nije važila već kao politička, a jer je despotsko gospodstvo, koje je prema njihovom iskustvu bilo nužno u svim zajednicama koje nisu obrazovale polis, vršilo vladavinu koja je u takvim odnosima bila bezuvjetno životno nužna, oni su bili mišljenja, da život despota nije pripadao načinu života slobodnog čovjeka« (20). Tu misao, da u despotskim uređenjima nisu neslobodni samo potčinjeni, nego da ni život sa-

mog despota nije slobodan, razvio je već Aristotel u »Politici«, a isto tvrdi i Hegel u ranije spomenutim »Predavanjima«.

Prema grčkom shvaćanju, kako je ono izraženo u Aristotelovom djelu, istinski su slobodni poietični, politički i teoretski život. Ovima je, naime, zajedničko upravo to što se sva tri odvijaju u sferi »onog lijepog«, tj. u sferi »stvari koje se nužno ne trebaju, što više, koje uopće nisu korisne ni za što određeno«. Poietični život Aristotel označava kao onaj »život koji prolazi u užitku i trošenju onog što je tjelesno lijepo«, politički život kao »život koji unutar polisa stvara lijepo čine« i manifestira čovjeka kao čovjeka, a teoretski život kao »život filozofa koji se pomoću istraživanja i zrenja onoga što nikada ne prolazi odvija u području neprestane ljepote«, tj. u području koje »je uskraćeno dvostrukom čovjekovom zahvatu, njegovom proizvođenju novih stvari i njegovom trošenju toga što postoji« (19).

S tim posljednjim, dakle, teoretskim oblikom slobodnog života iniciran je zapravo već onaj način koji je kasnije bio smatran kao jedino slobodni način života. To je *vita contemplativa* ili čisto teoretski život, koji sva tradicija evropske filozofije preferira svima ostalima aktivnostima upravo stoga, jer sve druge aktivnosti osim *vitae contemplativae* služe zadovoljenju nužnih potreba života. Pri tome je važno uočiti, da su ne samo rad i tehničko proizvođenje — kao što je bio slučaj u grčkoj filozofiji — nego također i poietično uživanje i političko djelovanje bili svedeni na posao u svakidašnjem značenju rada za zadovoljenje nužnih potreba i stoga isključeni iz sfere istinskog i slobodnog života. Što više, budući da je vrednovanje svih aktivnosti vršeno sa stajališta kontemplacije, ono ujedno predstavlja degradiranje svih ostalih aktivnosti kao negativnih i nemirnih u suprotnosti prema apsolutnom miru kontemplacije. U tome je sadržano shvaćanje, da je *vita activa a-sholia, nec-otium, ne-mir*, tj. puka negativnost kontemplativne dokolice (*shole, otium*) kao suzdržavanja od svih javnih poslova, kako kaže sama riječ.

S tim u vezi Hannah Arendt konstatira: »S nestankom antičkog grada — države — Augustin je možda bio posljednji koji je u najmanju ruku još znao koji je rang ono političko jednom imalo — pojam *vita activa* izgubio je svoje pravo političko značenje i počeo da označava sve vrste aktivnog bavljenja sa stvarima svijeta« (20). »U smislu tradicije, dakle, bit *vitae activae* određuje se sa stajališta *vitae contemplativae*, a ograničeno priznanje, koje joj se ipak pripisuje«, dano joj je samo utoliko, kaže Arendt, »ukoliko ona služi potrebitosti živog tijela na koje kontemplacija ostaje vezana. Kršćanska vjera u život poslije smrti, čija buduća slast se nagovještava u radostima kontemplacije, zapečatila je degradiranje *vitae activae*« (21). Međutim, utvrđivanje »apsolutnog primata mira spram svake vrste aktivnosti nije kršćansko, nego ide natrag

na otkriće, da je kontemplacija u smislu THEOREIN-a sposobnost koja je neovisna o aktivnostima mišljenja i argumentiranja, a to otkriće sokratovske škole vladalo je kako metafizičkim tako političkim mišljenjem do u novi vijek« (22).

Arendt ne smatra potrebnim da ulazi u stvarne uzroke te tradicije, nego samo napominje, da se oni sigurno nalaze »dublje nego u historijskim prilikama, koje su dovele do konflikta između filozofa i polisa, u čijem se toku tobože slučajno skupa otkrila vita contemplativa kao filozofski način života. Oni se vjerojatno nalaze u aspektu ljudske uvjetovanosti, koja nije iscrpljena podjelom vitae activae s kojom mi ovdje imamo posla, a koja ne bi bila iscrpno prikazana ni tada, kada bismo uzeli u obzir i mišljenje i njemu svojstvenu pokretnost« (22). Kritički ovdje valja primijetiti, da je već Aristotel u svojoj Metafizici znao za uzroke i uvjete koji omogućuju čistu teoriju i kontemplaciju, tj. kada i gdje se one mogu pojaviti. Aristotel kaže: »Tek kada su bila izgrađena sva ta umijeća, od kojih su jedna služila nužnostima života, a druga užitku života«, tada »su otkrivena ona, koja ne služe niti užitku niti nužnim potrebama, i to najprije«, ističe Aristotel, »na onim mjestima, gdje su ljudi imali vremena za dokolicu« (Met. A 1., 981 b). Ta dokolica pak bila je moguća samo pomoću rada robova, koje Aristotel ravnodušno naziva »oduhovljenim oruđem«, instrumentum vocale, oruđem koje govori. Stvarni uzroci te tradicije, dakle, nalaze se u neriješenom odnosu gospodara i sluge u dosadašnjoj povijesti. Jer, odnos bezradnog duha prema bezduhovnom radu ne znači samo puku podjelu rada na intelektualni i manuelni, nego on znači odnos moći i zapovijedanja. Fink je ukazao na to, da je antička TECHNE interpretirana iz ideje, tj. iz metafizike, i da se filozofsko razumijevanje bitka antičke metafizike odnosi natrag na antičko statično tumačenje TECHNE. To je imalo goleme negativne posljedice, jer »institucija ropstva nije samo onemogućila misaonom duhu starine da u radu stekne iskustvo bitka višeg reda, nego je također suzila i razumijevanje bitka antičke metafizike — i to davanjem ropски ograničenih modela«. Da bi se razumio i izmijenio odnos metafizike i tehnike, gospodara i sluge, potrebno je prije svega razumjeti »ono što je dugo bilo isključeno iz plemenitog i otmjenog, gospodskog čina — što je dugo svitalo u liku sluge, name, puni ljudski rad u kojem se objedinjuju uгода i muka, ono duhovno i osjetilno«. A to upravo »sve odlučnije obilježava stvaralačku moć suvremenog čovjeka koji proizvodi sam sebe« (Eugen Fink, O ljudskom radu, »Filozofija« 2, 1964).

Iako ne smatra potrebnim da ulazi u stvarne uzroke metafizičke tradicije, Hannah Arendt zagovara rehabilitaciju »pojma vitae activae u otvorenoj suprotnosti prema tradiciji«. No, ona »ne sumnja u valjanost iskustva, koja su dovela do lučenja vitae activae i vitae contemplativae; ono u što ja sumnjam, to je«, ističe Arendt,

»što više samo hijerarhijski poredak koji je od početka svojstven tom lučenju«. Na drugoj strani, pak, ona je za potpunu izmjenu pojmovnog okvira u kojem se kretala sva tradicija i njena razlikovanja. Tako samo nekoliko redaka nakon gornje rečenice čitamo: »Moj prigovor protiv tradicije sastoji se bitno u tome, da se primatom koji se priznaje kontemplaciji u tradicionalnoj hijerarhiji gube podjele i razlike unutar vitae activae ili se ne uvažavaju i da se, uprkos svemu pričinu, taj položaj stvari također nije izmijenio niti novovjekovnim napuštanjem tradicije niti Marxovim i Nietzscheovim okretanjem naslijeđenog poretka. U prirodi čuvenog stavljanja na noge filozofskih sistema ili kurentnih vrednovanja leži činjenica, da skoro potpuno intaktan ostaje pojmovni okvir u kojem se vrše ta prevrednovanja« (Arendt, *ibid.* 22). Dakle, Arendt bi htjela da taj okvir potpuno izmijeni. Ona nam, međutim, ne kaže *kako*. Otuda i njena u biti pozitivna nastojanja, da se ljudskom političkom djelovanju vrati njegovo mjesto i čast, ostaju puke želje i nastojanja, koja, doduše, mogu da pomognu i izvrsno posluže pri razumijevanju tradicije, ali ne u anticipiranju i ozbiljivanju istinski ljudskog slobodnog djelovanja i vitae activae kao jedinstva osjetilne i duhovne aktivnosti, tačnije kao samodjelatnosti, kako ćemo kasnije vidjeti.

U svojoj knjizi Hannah Arendt raspravlja o velikom broju tema, koje sigurno zanimaju i naše čitaoce. Tu su, da nabrojimo samo neke, ljudska uvjetovanost, javno i privatno područje ljudskog djelovanja, čovjek kao društveno i kao političko biće, polis i društvo konzumenata, postvarenje i postojanost svijeta kao djela tehnike, novovjekovna samorefleksija i gubitak smisla za zajednicu, pobjeda homo fabera, njegov poraz i proračun sreće, život kao najviše dobro itd. Naravno centralno mjesto pri tome zauzimaju one tri temeljne aktivnosti vitae activae, koje su usidrene u ranije spomenutim odgovarajućim uvjetima ljudskog života. Ta opća uvjetovanost ljudskog života pak sastoji se u činjenici, da život dolazi u svijet rađanjem, a iz njega nestaje smrću. Stoga Arendt posebno razmatra i problem vječnosti i besmrtnosti, i to u povezanosti s osnovnim oblicima vitae activae: »rad osigurava ostajanje na životu individuuma i dalji život roda; proizvođenje uspostavlja tehnički svijet, koji je u izvjesnoj mjeri neovisan o smrtnosti onih koji ga nastanjuju i koji na taj način svojem prolaznom opstanku suprotstavlja tako nešto kao stalnost i trajnost; na kraju djelovanja, ukoliko ono služi utemeljenju i održavanju političke zajednice, stvara uvjete za kontinuitet generacija, za sjećanje i time za povijest« (15). Upravo stoga budućnost svijeta »ne ovisi o mišljenju nego o moći čovjeka koji djeluje« (317). Danas se moć čovjeka i njegova djelovanja obično dokumentiraju cvatom tehnike i politike.

3. Tehnika, politika, govor

Moć čovjeka koji istinski slobodno djeluje, međutim, ne smije se identificirati s moći tehnike i politike. U moćnom svijetu tehnike, kao što pokazuje današnji tehnički svijet, čovjek se kao čovjek, dakle kao sloboda, osjeća nemoćan. Što više on postaje u toj mjeri nemoćan, da čak nije u stanju da saopći i izrazi ni ono što sâm čini, tj. što čini, kada je aktivan. To najbolje potvrđuju predstavnici tzv. egzaktnih znanosti. Oni, naime, žive u svijetu skraćenica, simbola i formula, tj. u svijetu koji je prvotno imao svoj smisao time, što se mogao pretvoriti natrag u govor — danas više ne, jer formule današnje znanosti se ne daju pretvoriti natrag u govor. Otuda današnji »znanstvenjaci već žive u jednom bezgovornom svijetu iz kojega oni kao znanstvenjaci više ne nalaze izlaza«. Arendt ističe, da »to stanje stvari mora, što se tiče političke sposobnosti rasuđivanja, izazvati izvjesno nepovjerenje«, i to prije svega nepovjerenje s obzirom na činjenicu, što se danas znanstvenjaci »uopće kreću u svijetu u kojem je govor izgubio svoju moć, u svijetu koji govora nije moćan« (10). Od toga su »zbilja izuzeti još samo 'pjesnici i mislioci' koji već iz tog razloga stoje izvan društva« (11), tj. izvan sfere kako tehnizirane politike tako politizirane tehnike. Kako se pak političko društvo odnosi prema slobodnom ili »čovječnom društvu« (Marx), vidjet ćemo kasnije.

U djelovanju i govorenju čovjek se pokazuje kao političko biće. O povezanosti govora i politike Arendt kaže: »Gdjegod je riječ o relevantnosti govora, politika u tome ima nužnim načinom udjela, jer ljudi su samo stoga bića obdarena za politiku, jer su govorom obdarena bića« (10). Odnos govora i politike Marx shvaća kao odnos govora i ljudske zajednice »pojedinač se odnosi prema govoru kao svojem vlastitom samo kao prirodni član neke ljudske zajednice. Govor kao produkt pojedinca je glupost«. I dalje »sam govor je jednako tako produkt zajednice kao što je u drugom pogledu on sam opstanak zajednice i njen samogovoreći opstanak« (K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Berlin 1953, S. 390). Otuda i odgovor na pitanje: što činimo kada smo aktivni, može da uslijedi samo iz horizonta zajednice, tj. iz »samog opstanka zajednice« ili govora. To, dakako, pretpostavlja, da smo »na putu ka govoru« (Heidegger). Na njemu, tj. u zajednici smo pak uvijek, kada smo u razgovoru kao slobodni ljudi.

4. Razgovor o praksi u nas tek počinje

Spomenute kao i mnoge druge teme, koje Hannah Arendt obrađuje u svojoj knjizi, čine nam se tim interesantnijima što se i u nas u posljednje vrijeme o njima razvija živa diskusija. Tu prije

svoga mislim diskusiju o tehnici, znanosti i umjetnosti, o teoriji i praksi, o čovjeku i govoru, o socijalizmu i humanizmu, o ljudskome djelovanju kao političkom djelovanju itd.

Pri tome nije suvišno još jednom napomenuti, da naša riječ praksa dolazi od grčke riječi PRAXIS, a ova od PRATTEIN u ranije spomenutom značenju političkog djelovanja. Suvremena razmišljanja o tome svakako moraju uzeti u obzir ne samo historiju ljudske »prakse«, nego također i različite pokušaje njenog misaonog određenja i govornog izraza. To tim prije, što u nas postoje tendencije da se praksu odredi kao puki zbir ljudskih čina, političko djelovanje kao svako djelovanje u društvu, a govor kao tehniku sporazumijevanja i saobraćanja itd. Ne stoje li ti pokušaji zapravo na istoj liniji što ju je zacrtao srednji vijek svojim određenjem vitae activae kao života koji obuhvata sve ljudske aktivnosti osim kontemplacije — dakle, na liniji degradiranja aktivnog života kao slobodnog djelovanja? Naravno, takvim pokušajima danas nedostaje jedno eksplicitno stajalište s kojega oni vrše svoja određenja, pa se u tom pogledu nalaze ispod jasnosti i nivoa srednjovjekovnih određenja, jer kod ovih posljednjih je barem bilo jasno istaknuta kontemplacija kao stajalište i način slobodnog života. Što je to stajalište polazilo od »budućih slasti« koje su »nagoviještene« u »radostima kontemplacije« o životu poslije smrti, to je jedno drugo pitanje. Pri tome je važnije uočiti, da su »buduće slasti« »nagoviještene« već u radostima *ovozemaljske kontemplacije*, jer time se dokazuje upravo obrnuto od onoga što se htjelo dokazati kontemplacijom, naime, ovostranost svake i pomisli o onostranosti! No, upravo stoga što je kontemplacija za srednjovjekovnog čovjeka predstavljala prenošenje bitnog smisla života u hram (hram i znači templ, a kontemplacija misao ili odnos prema hramu, tj. zrenje hrama), ona je ujedno bila negiranje smisla života u društvu i na taj način značila degradiranje svih onih aktivnosti koje i ukoliko nisu upućene na templ, a prije svega degradiranje onih aktivnosti koje su bile usmjerene na ljudsko prebivalište na Zemlji. Kontemplacija je bila apsolutno stajalište s kojega se vrednovala sva ljudska aktivnost. Iz njenog aspekta su stoga karakterizirani ne samo rad i proizvodnja stvari koje služe za zadovoljavanje nužnih potreba svakidašnjega života, nego također i umjetničko stvaranje i političko djelovanje kao negativni, tj. kao neslobodne aktivnosti. Promatrana iz tog aspekta vita activa kao aktivni ljudski život u pukoj opreci prema kontemplaciji kao čistom zrenju meta-ljudskog svijeta znači za čitavu metafizičku tradiciju zbir aktivnosti koje se vrše za zadovoljenje nužnih potreba ljudskog života.

Kada pojedinci danas ljudsku praksu pokušavaju odrediti kao zbir ljudskih aktivnosti, a da pri tome ništa određenije ne kažu o samom karakteru tih aktivnosti, onda takvi pokušaji, iako pre-

ćutno, ostaju u horizontu metafizičke tradicije i izražavaju, ako ne ništa drugo, a ono, sigurno, pomanjkanje principa zbiljskog bitka i ljudskog djelovanja. Pozitivistička šutnja u pogledu metafizičkih principa prošlosti ne samo da ostaje u horizontu metafizike nego ona kao suzdržavanje i skepsa, što više kao pomanjkanje principa, i sama postaje principom i to novim metafizičkim principom koji »odgovara« današnjem tehnički moćnom svijetu i čovjekovoj nemoći u njemu. Diskusija, međutim, treba da počne. U tu svrhu natrag Hegelu!

5. *Hegelova teorija slobode*

U nastojanju oko prevladavanja metafizičke tradicije želimo podsjetiti na Hegelovu misao o političkom djelovanju i slobodi. Čini nam se, da ona kao vrhunac filozofske političke misli izražava princip svake političke slobode. Možda će nam ta Hegelova misao omogućiti, da pri razmatranju ljudskog djelovanja kao slobodnog ili društvenog djelovanja nađemo princip što ga je Marx u prisvajanju i kritici Hegela otkrio kao opći princip »realnog humanizma« ili komunizma.

a) *Politička sloboda u antičkoj Grčkoj*

Grčku Hegel naziva kolijevkom slobode stoga, jer apstraktna određenost slobode kao mišljenja sebe u općosti poprima u grčkom narodu svoj prvi »povijesni konkretni lik«. To je povijesni lik »jednog naroda čiji princip . . . čini svijest slobode« stoga, jer se njegov opstanak temelji na svijesti općeg. Ropstvo je, međutim, nedostatak grčke slobode, pa apsolutna sloboda nastupa po Hegelu tek s kršćanstvom »u kršćanskom životu su svi slobodni, tj. čovjek je slobodan kao čovjek« (Hegel, Predavanja o povijesti filozofije, S. 235). Ali upravo u kršćanstvu je apsolutna sloboda identificirana s metafizičkom slobodom. Mi živimo u potsmetafizičkom i postkršćanskom vremenu, pa otuda problem slobodnog djelovanja postaje za nas mnogo složeniji nego što ga vide kako ranije spomenuti pokušaji tako i čitava metafizička tradicija. Jer, riječ je o prevladavanju metafizičke slobode i o ozbiljenju »apsolutne« slobode kao ljudske slobode.

U svojim »Predavanjima o povijesti filozofije« Hegel ističe kao princip: »politička sloboda . . . ima tamo svoj početak gdje se individuum saznaje kao individuum, gdje subjekt zna sebe kao takvog u općosti«, tj. tamo gdje se čovjek osjeća kao čovjek. Dakle, već u mišljenju sebe kao općeg sadržan je »moment praktične, političke slobode«. Jer, »misliti sebe znači sebi dati određenje općeg, sebe znati kao ono opće« (225). Određujući sebe kao nešto opće misao »čini ono opće svojim predmetom«, ili još tačnije rečeno,

ono predmetno ona čini općim. U tom određenju i djelovanju misao već djeluje »objektivno«, kaže Hegel. Moment praktične, tj. političke slobode sadržan je stoga već u spoznaji onog općeg, jer »misao zna« da se samo u ozbiljenju općeg principa zbiva sloboda.

Hegel s pravom inzistira na »općoj vezi«, tj. na bitnoj povezanosti »političke slobode« i »slobodne misli« (226), tj. na stajalištu koje je kao stajalište znanja ujedno već i stajalište političkog djelovanja i obratno na stajalištu koje je kao stajalište praktičnog djelovanja ujedno već i stajalište znanja. Dok prvo omogućuje slobodu, drugo filozofiju. Jednog pak nema bez drugog — dakle, ni filozofije bez slobode ni slobode bez filozofije.

Ma koliko nam se taj zajednički princip slobode i filozofije na prvi pogled učinio »apstraktnim«, Hegel pokazuje njegovu konkretnu određenost u povijesti. »O istinskoj filozofiji«, kaže on, može biti govora samo tamo »gdje egzistiraju slobodna uređenja« (227), a slobodna uređenja postoje tamo gdje »narod hoće i misli ono opće«. Budući da opća volja sadrži mišljenje onog općeg kao bit slobodnog čovjeka, to tek »tada ona počinje da bude slobodna kada hoće ono opće«. To opće je zakon. »Tko hoće zakon, taj hoće da ima slobodu« (229).

Upravo zato, jer se u grčkom narodu po prvi put u povijesti uopće razvila misao i volja za ono opće, Hegel smatra staru Grčku kolijevkom kako slobode tako i filozofije. One se — filozofija kao misao ili svijest općosti, a sloboda kao općost svijesti — međusobno uvjetuju. Općost volje nije samo moja općost i bit, nego ljudska intersubjektivnost. Hegel kaže i »drugi su također jednako tako ono opće kao i ja. Samo utoliko sam slobodan, ukoliko pretpostavljam slobodu drugih i ukoliko sam pomoću drugih priznat kao slobodan. Sloboda je zbiljska, postojeća sloboda samo među mnogima« (234). To je ona pluralnost, koju, kako smo vidjeli ranije, ljudsko djelovanje pretpostavlja kao osnov politike i slobode, govora i misli. To je ona uvjetovanost koja nije samo *conditio sine qua non*, nego *conditio per quam*. To je volja grčke filozofije kao općost svijesti grčkog naroda. Nasuprot tome na Orijentu vlada »despotska slučajna, proizvoljna volja«, koja sebe »još nije shvatila kao ono opće« (229). »Despot provodi ono što mu padne na pamet — svakako i ono dobro, ali ne kao zakon, nego kao svoju proizvoljnost« (231).

Daleko bi nas odvelo istraživanje koje bi htjelo da pokaže ne samo *da* je tome tako nego i *zašto* je tome tako. O tome zašto je tome tako usp. K. Marx »Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie«, poglavlje o »Epochama ekonomske formacije društva« u pretkapitalističkim razdobljima, posebno S. 395—400. Nama je ovdje stalo prije svega do toga, da ukažemo na slobodu, koja kao *vita activa* karakterizira život u grčkom polisu, i na posljedice koje su povezane »s nestankom antičkog grada-države«, kako reče Arendt.

b) Filozofija politike i filozofija slobode

Čini se, da je nakon propasti antičkog polisa i evropskim društvenim životom zavladała orijentalna despotska volja, tj. proizvoljnost. Ono opće i bitno preneseno je kršćanskom naukom iz života na zemlji u »život« pod zemljom. Sloboda i jednakost ljudi nisu obilježja ovozemaljskog života i vitae activae, nego su obećane vjerom i nagoviještene kontemplacijom o jednakosti svih ljudi pred bogom. Sve bitno je preneseno na nebo ne zato, jer se ništa bitnog nije moglo riješiti na zemlji, nego zato da bi na njoj lakše vladao despotizam proizvoljnosti. To je, kako smo ranije vidjeli, uvjetovalo degradiranje vitae activae spram vitae contemplativae, a znana spram vjere. Kako i samo ime kaže, kontemplacija priznaje čovjeka kao čovjeka jedino posredstvom templa.

Nasuprot hramovima pozitivnih religija dvadeset i petogodišnji Hegel pisao je pet godina od sebe mlađem Schellingu, da »um i sloboda ostaju« njihova lozinka, a »nevidljiva crkva« (die unsichtbare Kirche) njihovo mjesto ujedinjenja. Što više, nasuprot vlastitom kasnijem shvaćanju o kršćanstvu kao univerzalnoj religiji i apsolutnoj slobodi, mladi Hegel piše u jednom drugom pismu Schellingu iste godine, da su »religija i politika ortaci«, jer da je religija »učila što je htio despotizam«, naime, »preziranje ljudskog roda« i »njegovu nesposobnost da pomoću sebe samog bude nešto za bilo koje dobro« (Hegel, pismo Schellingu od 16. aprila 1795). Ta Hegelova misao pogađa kako mudrost Orijeanta tako kršćansku vjeru i sve pozitivne religije. Ona pogađa religiju uopće, jer i onda, kada je ortak politike, religija nije čovjekovu »sposobnost da bude pomoću sebe samog«.

Grčka filozofija pak upravo kao filozofija politike bila je spoznaja i priznanje čovjeka kao čovjeka pomoću samog čovjeka, tj. spoznaja onog općeg i biti čovjeka kao uvjeta slobodnog čovjekovog života i djelovanja u polisu. Filozofija polisa s pravom se može nazvati filozofijom slobode čiji je nedostatak ropstvo. Filozofija politike, stoga danas ima svog smisla i ljudskog opravdanja samo kao filozofija ne političkog nego ljudskog oslobađanja, i obratno filozofija slobode ima svog smisla samo kao misao slobodnog društvenog djelovanja. Po Hegelu filozofija i »počinje tamo gdje misao dolazi do egzistencije u svojoj slobodi« (224). »Da bi se uopće filozofiralo«, kaže on na jednom drugom mjestu, »tome pripada, da je određeni narod postigao izvjestan stupanj misaonog obrazovanja. Nužnost života mora da je osigurana, strah požude mora iščeznuti; puki konačni interes subjekta mora se dokrajčiti, a svijest se mora protegnuti tako daleko da bi imala interes za opće predmete. Filozofija je slobodno djelovanje (otuda potreba filozofije)« (152). Pri tome Hegel ističe, da se filozofiju »utoliko može

promatrati kao luksuz; jer luksuz je zadovoljenje nečeg takvog što ne pripada neposrednoj nužnosti; u tom pogledu ona je naravno suvišna. Ali radi se upravo o tome, što se naziva nužnim. Sa stajališta misaonog duha filozofiju se mora smatrati onim najnužnijim« (152—53). Za slobodnog čovjeka, tj. za duh koji je »pri sebi samom«, kako bi rekao Hegel, filozofija je ono najnužnije. Ona je, dakle, moguća tek u svijetu koji čovjeku omogućuje da bude ono što sam može da bude, tj. u svijetu koji mu omogućuje da bude »radi sebe samog, a ne radi nekog drugog«. Biti »radi sebe samog« je Aristotelova definicija slobode (usp. Met. I, 2, 982 b: Slobodan je onaj čovjek koji živi radi sebe samog a ne radi nekog drugog«).

Ritter je pokazao, da je Hegel prihvatio to Aristotelovo određenje slobode kao »das Selbstseinkönnen des Menschen«. To određenje je odlučno za Aristotelovu teoriju političke slobode, jer je ono kod Aristotela konstitutivni oblik prava pomoću kojega građani polisa (POLITES) učestvuju u političkim odlukama svoga grada-države. »Taj pravni oblik, međutim, nije i sam ponovo politički utemeljen; što više on ima svoj temelj u slobodi samog ljudskog bitka, jer onome, koji je slobodan i na taj način čovjek, nužnim načinom pripada također i sudjelovanje u političkom životu. Tako je za Aristotela s polisom stupio u povijest jedan politički poredak, koji pretpostavlja mogućnost čovjekovog samobitka, te za svoj subjekt ima čovjekovu supstancijalnu slobodu i time čovjeka kao čovjeka. Za njega sloboda kao politički oblik prava otuda uključuje također i svrhovito određenje političkog poretka; on ima da omogući pojedincu slobodu samobitka; pojedinac treba da živi u gradu kao on sam i da može da dođe do svoga ljudskog određenja, do EUDAIMONIA-e« (J. Ritter: Hegel und die französische Revolution, S. 20).

Unatoč novovjekovnom karakteru kako Hegelove filozofije tako i političke teorije Hegel je preuzeo ta antička određenja, i to oba, kako Ritter s pravom kaže »utemeljenje političke slobode kao prava u supstancijalnoj slobodi samobitka i time sadržajno određenje političkih uređenja koje je postavljeno sa svrhom da omogući ozbiljenje ljudskog bitka i ljudske slobode«. Ta određenja Hegel je, što više, učinio »plodnima za svoje razračunavanje s idejom slobode francuske revolucije« (ibidem), koja upravo zato, jer se temelji na samobitku čovjeka i njegove slobode, »mora da važi kao epoha evropske svjetske povijesti i njene slobode čovjekovog bitka« (ibidem, S. 22). Svjetska povijest, kako je poznato, počinje za Hegela s grčkim polisom.

Pri tome nam se odlučnom čini misao, da utemeljenje političke slobode nije jedno političko utemeljenje, nego da je ono utemeljeno u supstancijalnoj slobodi samobitka. To je ono po čemu se filozofsko određenje slobode svagda razlikuje od svih drugih.

Samobitak (Selbstsein) ima kod različitih mislilaca različite nazive, ali kod svih on znači ono jedno, čovjeka kao čovjeka, »nevidljivu crkvu« (Hegel), »čovječno društvo ili društveno čovječanstvo« (Marx).

c) Filozofija slobode i filozofija revolucije u odnosu prema svjetskoj povijesti

Tako shvaćena sloboda povezuje filozofiju slobode s filozofijom revolucije, a ovu sa svjetskom poviješću. Jer, filozofija slobode u sebe ne uključuje samo oslobođenje od tradicije i postojećih političkih oblika, koji nisu primjerni slobodi čovjekovog samobitka, nego, i to prije svega, i sam bitak čovjekov kao temelj čovjekove slobode. »Jedinstvo slobode i ljudskog bitka i za Hegela je također«, ističe Ritter, »princip svjetske povijesti; to ima veoma tačan smisao, naime, da povijest tada postaje svjetskom poviješću, kada za svoj subjekt ima čovjeka u smislu njegovog ljudskog bitka. Gdje nema čovjeka kao čovjeka, tu ni povijest ne pripada svjetskoj povijesti, ma koliko ona inače značila. Subjekt svjetske povijesti je čovjek kao čovjek i time čovječanstvo. A budući da ljudski bitak čovjeka nužnim načinom uključuje slobodu, to Hegel shvaća svjetsku povijest također i kao povijest čiji je princip sloboda, a čiji tok ima kao sadržaj razvoj i širenje slobode« (ibidem, 21). Revolucija je pak ona snaga razvoja i takva praksa koja sadržajna određenja postojećih političkih uređenja stavlja u pitanje i postavlja zahtjev »da se izgradi poredak prava koji je primjeren slobodi samobitka, koji njoj postaje pravedan i pojedincu omogućuje da bude on sam i da dođe do svoga ljudskog određenja« (ibidem, S. 20). U skladu s tim možemo reći, da revolucija utoliko predstavlja dio svjetske povijesti i nastavak u ozbiljenju ljudske slobode, ukoliko princip slobode čini svojim temeljem i sadržajem svojih političkih čina. Što pak ni jedna revolucija do sada nije uspjela da apsolutno ozbilji taj princip koji sama uzima kao svoj temelj, razlog tome ne leži u revoluciji, nego u samom principu ljudske slobode i u čovjekovoj otvorenosti za svoj ljudski bitak. Umjesto ljudskog ozbiljenja slobode do sada imamo njeno političko ozbiljenje. S tim u vezi Ritter konstatira: »Taj problem koji je revolucija postavila i ujedno nije riješila jest političko ozbiljenje slobode« (ibidem, S. 19). Iako misli konkretno na francusku revoluciju i na Hegelovu političku filozofiju kao teoriju francuske revolucije, Ritter se ne ograničava samo na nju. Jer, »ne postoji ni jedna druga filozofija, koja je tako mnogo i do u njene najunutrašnje pobude filozofija revolucije kao što je Hegelova filozofija« (ibidem, S. 15).

Nasuprot svim onim pokušajima koji su Hegela htjeli protumačiti kao »reakcionarnog« filozofa, tj. kao predstavnika »pruske

restauracije« i »političkog konzervatizma« (Haym), Ritter s pravom ističe revolucionarnost Hegelove filozofije, i to naročito u odnosu na tadašnju povijest i svu dotadašnju filozofiju i političku teoriju. Istu tu revolucionarnost ima u vidu i Marx, kada kaže: »O nekoj akomodaciji Hegela religiji, državi etc. ne može dakle više biti riječi, jer ta laž je laž njegova principa« (Die Frühschriften, S. 278).

Akomodacija Hegela na postojeću religiju, državu itd. bila bi stoga laž principa Hegelove filozofije, jer bi ona zapravo značila okretanje Hegela protiv njega samoga, tj. filozofija bi tada značila prilagođavanje onome što upravo slučajno postoji, a ne bitno mišljenje. Poznato je, da su mladohegelovci, vođeni svojim opozicionalnim držanjem kako protiv političkog sistema tako protiv političkog i javnog života uopće u doba restauracije, optužili Hegela za akomodaciju na pruske prilike. »Dok su starohegelovci preferirali rezignaciju pred tim pritiskom, dotle mladohegelovci«, ističe Friedrich, postaju »eksponent svake kritike i nezadovoljstva koje se s krajem tridesetih godina rađa naročito protiv pruske vladajuće prakse« (M. Friedrich: Philosophie und Oekonomie beim jungen Marx, Berlin 1960, S. 17). Pa ipak Friedrich pokazuje, da su zapravo mladohegelovci, unatoč svojem opozicionalnom držanju, time što su reducirali hegelovski »apsolutni« duh na »subjektivni duh« (B. Bauer) i sasvim ga identificirali sa zahtjevima »duha vremena« (Ruge), počinili ono što s uprigovarali Hegelu optužujući ga za akomodaciju na slučajno postojeće prilike i odnose. Naime, time što »svoju vlastitu vremensku povijest čine mjerilom unutrašnjeg kretanja duha i mladohegelovci, također, postavljaju jedan prolazni oblik duha apsolutnim« (ibidem, S. 18). A to je druga strana »akomodacije«.

Kako je poznato, Marx je odbacio tvrdnju mladohegelovaca o akomodaciji Hegela na slučajno postojeću faktičnost kao površnu. On je pri tome ukazao na to, »kako je nesavjesno majstoru predbaciti skrivenu namjeru iza njegovog uvida«. To je »čista ignorancija njegovih učenika«, koji »što više time sumnjiče sami sebe«. Stoga je Marx zahtijevao, da se analizira učiteljeva »unutrašnja bitna svijest«, tj. da se shvati »sam njegov princip«, a ne da ga se »moralno« objašnjava. Moguće je, kaže Marx, »da neki filozof iz ove ili one akomodacije pravi ovu ili onu prividnu inkonzekvenciju; on sam može da ima to u svojoj svijesti. Jedino što on nema u svojoj svijesti (je to), da mogućnost te prividne akomodacije ima svoj najunutrašnji korijen u nedovoljnosti ili nedovoljnom shvaćanju samog. svog principa. Ako se zbilja neki filozof akomodira, onda njegovi učenici moraju da iz njegove unutrašnje bitne svijesti objasne to što je za njega samog imalo oblik jedne egzoterične svijesti« (K. Marx: Bilješke za disertaciju, Werke I, Stuttgart 1962, S. 70).

Dakle, iz Hegelove »unutrašnje bitne svijesti treba objasniti to što je za njega samog imalo oblik egzoterične svijesti«, a što su mladohegelovci proglasili Hegelovom akomodacijom na »egzoteričnu svijest« pruskih prilika i odnosa. Već mladi Marx je uvidio, da je akomodacija Hegela »laž njegova principa«, pa je stoga, i to jedini već među mladohegelovcima, zahtijevao »shvaćanje samog principa« učiteljeve »unutrašnje bitne svijesti«, tj. principa Hegelove filozofije, da bi zatim nastavio principijelnom kritikom filozofije uopće.

d) Hegelov »lažni pozitivizam« i problem njegova prevladavanja

Kako je poznato, Marx zamjera Hegelu »pozitivizam«, i to »lažni pozitivizam« ili »samo prividni kriticizam«. Što zapravo pod tim misli? Sigurno ne pozitivističku akomodaciju na empirijski postojeće prilike tadašnjeg njemačkog društva, kako se često podmeće Hegelu, jer to bi bila »laž«, tj. poricanje »njegova principa«. A što je princip Hegelove filozofije? Kako čitave novovjekovne filozofije tako i princip Hegelove filozofije je postavljenost čovjeka kao subjekta. Sama riječ pozitivizam, o kojem je riječ u toj filozofiji, dolazi od latinske riječi *positio*, a ova od ponere što znači: staviti, položiti, postaviti, utemeljiti. Otuda postavljenost ili pozitivnost karakterizira cjelokupnu novovjekovnu filozofiju, koja bitak shvaća kao predmetnost predmeta, objektivnost objekta, subjektivnost subjekta. Bitak je načelno za filozofiju subjektivnosti »samo pozicija«, kako jednom reče Kant, tj. postavljanje kao predstavljanje u smislu percipiranja i reprezentiranja (postavljenost kao bitak na kojem se sve temelji sadržana je i u našoj riječi *ustav* kao i u mnogim drugim koje upućuju na svoje novovjekovno porijeklo).

»U predstavljanju mi stavljamo nešto preda se, da ono kao tako postavljeno stoji nasuprot nama kao predmet. Bitak kao pozicija znači postavljenost nečega u predstavljanju koje postavlja. Već prema tome što i kako se postavlja ima postavljanje, pozicija, bitak neki drugi smisao« (M. Heidegger: *Kants These über das Sein*, Frankfurt M 1963, S. 12). Princip ili bitak Hegelove filozofije je čovjek kao apsolutna pozicija, tj. čovjek kao samopredstavljanje i samopotvrđivanje. Akomodacija na postojeću religiju, državu itd. bila bi laž toga principa, koji kao apsolutna pozicija predstavlja za Hegela »istinsko znanje i život« (K. Marx: *Die Frühschriften*, S. 278). Upravo u tom samopostavljanju subjekta koji apsolutno predstavlja Marx vidi »korijen Hegelovog *lažnog* pozitivizma ili njegovog samo *prividnog* kriticizma: što Feuerbach označava kao postavljanje, negiranje i ponovno postavljanje religije i teologije,

a što valja shvatiti općije. Dakle, um je pri sebi u bezumlju kao bezumlje. Čovjek, koji je spoznao da u pravu, politici itd. provodi jedan otuđeni život, provodi u tom otuđenom životu kao takvom« prema Hegelu svoj istinski ljudski bitak, jer nakon spoznavanja religije, prava, politike itd. kao produkata samootuđenja samosvjesni čovjek, tj. čovjek kao čovjek, nalazi se »u religiji kao religiji« itd. potvrđen (ibidem). Korijen Hegelovog lažnog pozitivizma ne nalazi se, dakle, u akomodaciji na postojeći religiozni, politički, pravni, filozofsko-prirodni, umjetnički život, nego upravo obratno, u ostajanju u subjektivnosti, poziciji, postavljanju filozofije kao filozofije, religije kao religije itd. jer za Hegela je »istinska egzistencija religije, države, prirode, umjetnosti *filozofija* religije, države, prirode, umjetnosti« (Marx, ibidem, S. 280). U tom smislu Marxova kritika pogađa ne samo čitavu dotadašnju povijest otuđenja, nego i Hegelovo prevladavanje toga otuđenja u filozofiji kao samootuđenje čovjeka koji zna za svoje otuđenje i stoga misli da »u tom otuđenom životu kao takvom provodi svoj istinski ljudski« bitak i život. Bilo bi, međutim, pogrešno misliti, da Marx odbacuje princip samosvjesnog čovjeka, tj. princip čovjeka kao čovjeka u korist faktičnosti čovjekova otuđenja; jer Marxu je stalo do prevladavanja kako otuđenja tako i samootuđenja — »postavljanje, negiranje i ponovno postavljanje religije i teologije valja shvatiti općije«, kaže on nasuprot Feuerbachu u ranije citiranom tekstu. Marx vidi »*pozitivne* momente Hegelove dijalektike unutar određenja otuđenja« i koristi ih u razvijanju svoje koncepcije »realnog humanizma« kao »*pozitivnog* humanizma koji sam od sebe počinje«, koji rad ne shvaća više u apstrakciji kao Hegel, nego »kao *akt* čovjekovog *samoproizvođenja*« (usp. ibidem, S. 280—81). Već je Kant uočio, da bez osjetilnosti ne možemo utemeljiti bitak, jer bez osjetilnog zora nema odnosa na predmet. U spomenutom spisu Heidegger ističe, da jedino pomoću toga odnosa dolazi predmetima ono što Kant naziva »značenje«, smisao, pozicija, bitak. Otuda ono što je mišljenjem kao radnjom razuma postavljeno u predstavljanju kao misaonom stvaranju, dakle bitak ili pozicija, može da postane predmet samo onda, ako je ono, što se u poziciji može postaviti, dano pomoću osjetilnog zora, tj. pomoću afekcije osjetila (usp. Heidegger, ibidem, S. 16). O tome, kako se problem bitka kao odnos mišljenja i osjetilnosti razvijao u potskantovskoj filozofiji, ovdje ne može biti opširnije riječi.

Otuda će prvi stav ili princip principa i za Marxa biti čovjek kao čovjek, tj. apstraktni polazni princip, koji je već u grčkoj filozofiji dobio svoje apstraktno određenje, a u grčkom polisu poprimio već i svoje konkretno povijesno opstojanje — naravno uz postojanje nehumanog ropstva ili kako Hegel reče »jakog ropstva onog čovječnog, humanog«. Stoga misao o ozbiljenju filozofije kod Marxa nije identična niti novovjekovnoj sekularizaciji kršćanstva

niti njenoj subjektivnosti, nego se proteže na bitne misli grčke filozofije, pa kao »realni humanizam« znači ozbiljenje, a to znači prevladavanje filozofije subjektivnosti u smislu njenog beskonačnog dokončavanja. Marx, međutim, nije ni »realni« političar niti filozof loše beskonačnosti; »realne« političare i vođe unutar marksizma rodilo je tek XX stoljeće.

U isticanju principa čovjeka kao čovjeka Ritter vidi zajednički svjetsko-povijesni smisao antičkog polisa i francuske revolucije, a u njihovim političkim teorijama zajedništvo filozofije Platona, Aristotela i Hegela, te kaže: »Nakon što je u antičkom svijetu u povijest stupio polis i s njim bitak čovjeka kao princip prava (iako u ograničenju na građane i s isključenjem robova), svi oblici države i prava, koji nisu njemu odgovarali, morali su postati nebitni za političku teoriju. Platon i Aristotel otuda temelje političku filozofiju jedino na polisu. Gdje je pravo postalo pravom čovjeka, tu se pravo, koje nije pravo čovjeka, može nazvati ‚pravom‘ samo još u homonimnom smislu. Isto važi za francusku revoluciju. Nakon što je ona slobodu uzvisila na princip prava za sve kao ljude, sve institucije i pozitivna prava, koja mu proturječe, gube za Hegela, povijesno i stvarno, s povijesnom nužnošću svako legitimno pravo na važenje. Sloboda, koja je konstitutivna za evropsku svjetsku povijest, revolucijom je uzvišena na princip svega državnog i pravnog poretka. Više nije moguće ići natrag iza tog principa. Pravo — sada principijelno pravo čovjeka — postiglo je općost roda; to se ponovno ne može ograničiti, a da to ne dovede u proturječnost prema ljudskom bitku čovjeka i time prema od sada dobivenom univerzalnom principu svakog postavljanja prava« (J. Ritter: Hegel und die französische Revolution, S. 22—23). Principijelno pravo čovjeka što ga je pravno postiglo suvremeno čovječanstvo treba ozbiljiti kao konkretan život. To je smisao posthegelovskih nastojanja koja sa svojim progresivnim zahtjevima idu preko političke slobode k ljudskom oslobođenju ili, kako Marx reče, k »općoj ljudskoj emancipaciji« kao »općoj emancipaciji društva« (K. Marx: Die Frühschriften, S. 219).

Već u svojoj »Kritici Hegelove filozofije državnog prava« mladi Marx je izvrsno uočio kako manjkavosti tako i prednosti političke države: manjkavosti, jer se »politička država još ne pojavljuje kao oblik materijalne države«, tj. kao »sadržaj narodnog života«; prednosti pak dolaze do izražaja kada se uspoređi antički polis kao prvotni oblik političke države s »azijatskom despotijom«: u Grčkoj je »politička država kao politička istinski jedini sadržaj života i htijenja« građana, dok u »azijatskoj despotiji politička država nije ništa drugo nego privatna proizvoljnost pojedinog individuuma«. Na drugoj strani moderna država se razlikuje od svih ranijih država, koje Marx naziva »državama supstancijalnog jedinstva naroda i države«, ne po tome »što su različite države razvile posebne

momente ustava u *posebnu* zbiljnost, kako želi Hegel, nego po tome što se ustav sam razvio u posebnu zbiljnost pored zbiljskog narodnog života, što je politička država postala *ustavom* ostale države«, tj. što se nametnula kao sila iznad zbiljskog života (K. Marx: Werke I, Stuttgart 1962, S. 296—97; Kritika Hegelove filozofije državnog prava, Sarajevo, 1960, str. 44—45).

Time nas evo u centru Marxove kritike moderne države i puke »političke« slobode. Istina, pri tome Marx polazi od Hegelova razdvajanja »građanskog društva« i »političke države« kao »religije privatnog vlasništva« (uspor. K. Marx: Die Frühschriften, S. 120 i dalje). U našem stoljeću država je postala religijom »političke ekonomike«, tj. religijom državnog vlasništva. Otuda Marxova kritika »političke države« nije samo kritika Hegelove teorije građanskog društva kao »sistema potreba« i države kao »zbiljnosti čudoredne ideje«, nego ona u sebi implicira kako kritiku čitave metafizičke tradicije i njene podvojenosti na privatni i politički život, na slobodnu i neslobodnu aktivnost, tako i kritiku suvremenog »političkog društva« i njegove »političke mitologije«.

Ranije smo ukazali na činjenicu, da je slobodni život antičkog polisa bio moguć samo na osnovu ropstva kao nehumanog faktora antičke kulture. Isto važi za sve oblike tzv. slobodnih aktivnosti sve do u naše dane. To je Hegel izvrsno izrazio odnosom gospodara i slugu u kojem nije samo bitak slugu u njegovom gospodarstvu, nego je što više gospodar sluga gospodareva slugu. A budući da je sloboda »bitak pri sebi samom« i »radi sebe samog«, to ni gospodar ni sluga nisu slobodni.

U svojem napisu »Aporija hegelovske i antihegelovske filozofije društva« Hermann Wein je nedavno ukazao na to, da iza hegelovskog odnosa gospodara i slugu stoji metafizički odnos boga i čovjeka kršćanske tradicije, te da se Hegelova dijalektika »gospodstva i ropstva« uklapa u dijalektiku duhovno-umnog »priznavanja« tih dviju svijesti, ali da ona ne vodi jednoznačnom konkretiziranju i revolucionarnom obrtanju toga odnosa u smislu »konkretnog, činjeničkog oslobođenja slugu«. Otuda je i uslijedila Marxova kritika Hegela. Istina, kako pokazuje »povijest« ili »iskustvo svijesti« što su prikazani u »Fenomenologiji duha«, i kod Hegela imamo »obrtanje« odnosa gospodara i slugu. Hegel, naime, tu pokazuje da se gospodar, unatoč pričinu prednosti svoga položaja, upravo zahvaljujući svojem »gospodarskom bitku« pojavljuje »nesamostalan« i ovisan o službi. Tako se gospodareva prednost zapravo pokazuje kao nedostatak, kao ovisnost i nesamostalnost. Što više, »u daljnjem postojanju odnosa gospodstva produbljuje se i učvršćuje njegova ovisnost o ovisnome (sluzi), on je upućen na službu slugu, koji pribavlja i proizvodi to što gospodar žudi i ima za potrebno. Sluga naprotiv *postaje*: upravo u svojem uslužnom radu za gospodara i na stvari radi on također i na sebi sa-

mome. On ,obrazuje sebe' na otporu ,drugog', kojim on uči majstorski ovladati. To će reći njegov ,oblikujući čin' oblikuje njega samoga u ,samostalnu svijest'« (H. Wein: Aporie hegelscher und antihegelscher Gesellschaftsphilosophie, Gedanken zur Entpolitisierung von Hegel und Marx, u: Neue Züricher Zeitung, Nr. 73 od 14. marta 1964. Bl. 15).

Sluga koji pomoću svog rada oblikuje i izgrađuje samog sebe »slobodan je u *mišljenju* — u stoički mislećoj samosvijesti«, koja se, kaže Hegel, »kako na prijestolju tako u lancima« »iz djelovanja i iz trpljenja povlači natrag u jednostavnu bitnost misli«. Hegel se, međutim, na drugoj strani nikako ne pomiruje sa »statičkim, resignativnim misaonim povlačenjem u samog sebe. Što više vanjski antagonizam gospodar—sluga vodi k unutrašnjem antagonizmu, k ,u sebi razjedinjenoj nesretnoj svijesti', i baš pomoću njenog rastrojstva k transcendiranju jednostranih ,ekstrema'. Taj razvoj svijesti je put k interpersonalnim, dinamičnim strukturama uzajamnosti i izmjeničnosti« (ibidem). U Hegelovoj izjavi, da jedna i druga svijest sebe »priznaju kao one koje se međusobno priznaju«, Wein vidi »duhovno-umno samosjedinjenje subjekata koji su se obrazovali u duhovno-sintetičkim aktima« (ibidem).

U kojoj mjeri, međutim, to »duhovno-umno samosjedinjenje subjekata« već kod Hegela predstavlja istinsko jedinstvo duhovno-tjelesne aktivnosti kao ljudske prakse, tj. ukoliko je ono već prevladavanje kako bezduhovnog rada tako i bezradnog duha, jest jedno pitanje, koje se može potpuno razumjeti tek iz posthegelovske filozofije, a prije svega iz Marxove kritike Hegela i Feuerbacha. Tek kod Marxa je ljudska praksa shvaćena kao *revolucionarna praksa*«, a čovjekov rad kao »*praktična* ljudsko-osjetilna aktivnost«, i to zato, jer je »sav društveni život bitno *praktičan*« (uspor. K. Marx: Die Frühschriften, S. 340—41, tj. III, V i VIII tezu o Feuerbachu). Što se pak tiče konkretnog čovjekovog oslobođenja i sjedinjenja »Hegelov idealizam svijesti i duha prepušta«, ističe i sam Wein, »slugu njegovoj sudbini«, tj. »dalje društvenom sluganstvu« (ibidem). Pri tome se postavlja pitanje, da li i u kojoj mjeri »unutrašnja« svijest i samostalnost, koje hegelovski »sluga« stiče u samoizvjesnosti i majstorskom obrađivanju stvari, pomažu njegovoj činjeničkoj, materijalnoj samostalnosti i ljudskom samozbiljenju?

Wein pita: »Je li istina u pogledu Hegela, da filozofija ništa nije ,činila' i da upravo utoliko ničemu ne koristi?«, te odgovara: »Tada bi ona, dakako, bila eklatantno ,samootuđenje' čovjeka, kao što je za Marxa religija, ili bi bila sasvim ,nihilistički pokret'« (Nietzsche). »Hegelova filozofija je«, međutim, nastavlja Wein, »bila upravo posljednja filozofija, koja je činila povijest i koja u sadašnjosti rijući dalje živi. Po njenim povijesnim plodovima spoznajemo, da bar ta filozofija nije bila samo bezdjelotvorno mišlje-

nje i pravljenje vike« (ibidem). Istina, »Hegel nije htio da filozofiju zamijeni s profetstvom. Ali on je bio pun realističnog povijesnog znanja i predviđanja. Koju konzekvencu valja povući iz tih činjenica, koje se moraju uzeti do znanja, prije nego se ideološki spori oko Hegela i Marxa i uporno ostane na jednom aspektu? To posljednje čini svaka forma novohegelijanizma i antihegelijanizma. Tako se ne može pojmiti ono ezoterično u Hegela« (ibidem).

Nasuprot doktrinarnom antihegelijanizmu i prirodoznanstvenomonističkom materijalizmu Marx je, s pravom ističe Wein, »filozofski razumio Hegelov pojam rada na stvari i na sebi samom«. »Jer nije riječ o nekom novom hegelijanizmu, niti o repetiranju hegelovskih formula, a niti o protudogmama protiv posljednjih« (ibidem).

Pa o čemu je onda tu riječ? Zar Marx nije pojmiio i najbolje izrazio krizu evropskog filozofiranja, koje je četrdesetih godina prošlog stoljeća završilo s pokušajem »njemačkog idealizma, da u svim bićima prirode otkrije nešto što je slično spoznaji i intelektu čovjeka«? Friedrich pri tome ističe, da Hegelovo identificiranje uma i zbiljnosti kao »postajanje svijeta filozofskim« kod Marxa prelazi u »posvjetovljenje filozofije«, tj. u postajanje filozofije svojestvenom kao »prevladavanje filozofije« pomoću njenog »ozbiljenja«. Marx, s pravom kaže on, »ne shvaća više filozofiju kao stvar 'čiste' kontemplacije koja je oslobođena društvene životne prakse ljudi; što više on želi filozofiju dovesti do spoznaje, da je ona sama dio te prakse i da ona tek tamo, gdje se primjereno spoznaji pretvara u 'praktičnu kritiku', pokazuje svoju istinu. Marxov raskid s tradicijom evropskog filozofiranja nigdje drugdje ne dolazi inače radikalnije do izražaja nego u toj negaciji zahtjeva za autonomijom na koji se oduvijek poziva čista filozofija« (M. Friedrich, ibidem S. 11). U vezi s tim Friedrich nadalje ukazuje na »specifični odnos filozofije i ekonomije« kod Marxa. Taj odnos je »nepoznat tradicionalnoj nauci o znanosti«, a shvaćen kao odnos »filozofske kritike i socijalnih znanosti« on omogućuje da se na temelju »kritike političke ekonomije« razumije ljudski društveni život u cjelini, a posebno odnos između teorije i prakse: »Gdje teoriju treba prevladati kao teoriju, tu se naravno mijenjaju i kategorije teorije i njeni problemi, mijenja se medij same refleksije« (ibidem, S. 12).

Odnos teorije i prakse usko je povezan s »negacijom filozofije« (Feuerbach), jer s »prevladavanjem« filozofije kao filozofije oduzima se »teoriji rang najviše ljudske aktivnosti«. Friedrich je ukazao na to, da su i u tom pogledu mladohegelovci upravo hegelovci; jer unatoč »svemu patetičnom aktivizmu, oni ipak još priznaju teoriji primat pred praksom; upravo u svijesti primata teorije oni prave optimističke perspektive o konačnoj pobjedi praktično

postalih filozofskih ideja nad lošom faktičnošću. Nasuprot tom vjerovanju mladohegelovaca u teoriju, Feuerbach izigrava jedan nereflektirani pragmatizam, koji dopušta da svaki pojmovni napor važi još samo utoliko, ukoliko on vrijedi za svakidašnju praksu čovjeka. Mladi Marx posreduje ta dva stajališta time, što ozbiljenje filozofije za njega postaje moguće samo pomoću njena prevladavanja, a prevladavanje filozofije samo pomoću njenog ozbiljenja. Dakako, ni on više ne vidi u teoriji najvišu među ljudskim aktivnostima, ali on se ne baca u naručje nikakvom slijepom obožavanju prakse« (ibidem, S. 26).

Budući da ozbiljenje filozofije uopće mijenja ne samo »svijet« nego i »medij same refleksije«, tj. filozofije, to ono kod Marxa predstavlja unutrašnje dijalektičko jedinstvo teorije i prakse. Otuđeno je u Marxovom duhu odbacivanje ne samo nedijalektičkog primata prakse pred teorijom nego i negiranje primata teorije kao teorije: »Što više praksa, u koju on (Marx) dovodi filozofiju, upravo uključuje prevladavanje teorije kao teorije time što ona s promjenom svijeta u isto vrijeme mijenja i prevladava uvjete pod kojima teoretska misao posjeduje pričinu samostalnosti, autonomije« (ibidem, S. 41).

Na taj način teorija postaje kod Marxa »impulsom one revolucionarne prakse koja se ispunjava u samooslobođenju proletarijata. Na mjesto Hegelova 'aktivnog duha' on (Marx) stavlja teoriju društvene prakse koja nastoji da otkrije povijesno kretanje modernog društva i tako postaje anticipacijom revolucionarnog samooslobođenja proletarijata. Tu obuhvatnu teoriju društvene prakse — teoriju koja sama sebe poima kao moment u praksi koja je njom reflektirana — Marx pruža sa svojom 'kritikom političke ekonomije'. Ona označava posljednju fazu u zamašnom preoblikovanju misaonih motiva njemačkog idealizma kod kojeg je Hegelov sistematski završetak filozofije izazvao njegove radikalne učenike« (ibidem, S. 26).

O odnosu Hegela i Marxa još će biti riječi. Ovdje je potrebno samo istaći, da je Marx upravo učeći iz Hegela jedini od njegovih učenika povukao konzekvencu da se iz otuđenja dobije čitava čovječnost. A kada je riječ o prevladavanju Hegela, onda se kod Marxa ne radi ni o kakvom antihegelovstvu, kao što se ne radi o pukom sekulariziranju, politiziranju, ekonomiziranju ili sociologiziranju. Kod Marxa je sve usmjereno na ozbiljenje pune čovječnosti, i to na temelju spoznaje povijesne zbiljnosti i posredovanja njenih pojedinih momenata u »konkretnom totalitetu«. Ovaj predstavlja povijesnu »cjelinu« određenog vremena, a ne može se iscrpiti nikakvim kauzalnim niti slojevito-strukturalnim objašnjenjima.

6. »Poredak slobodnog ljudstva umjesto poretka mrtvih stvari«

Kako pak ozbiljiti punu čovječnost u svijetu potpunog otuđenja? Tim pitanjem Marx se posebno bavio u Njemačko-francuskim godišnjacima. Nastojeći da poveže francusko i njemačko mišljenje, tačnije francusko političko djelo i njemačku filozofsku misao, Marx ih shvaća kao jedinstvo i oboje stavlja u »službu novom ljudstvu«, tj. razumije kao *ljudsko* djelo i *ljudsku* misao.

U tome ponovo dolazi do izražaja Marxova misao o jedinstvu teorije i prakse kao povijesti ili »konkretnom totalitetu«, jer misao nije ništa drugo nego oblik konkretnog povijesnog života kojim čovjek proniče svoj opstanak. Iako misao pri tome zna sebe kao uvjetovanu povijesnom situacijom i konkretnom danošću, ona ne ostaje njom zarobljena, nego je prihvaća u sebe i mijenja time što je podvrgava kritici i što iz postojećeg svijeta »anticipira« novi svijet. Ovaj je doduše začet već u »krilu starog«, ali bez njegovog osvješćenja u ljudskom mišljenju i odjelovljenja u »revolucionarnoj praksi« nikada ne bi postao zbiljnost.

Imajući pred očima povijesnu situaciju, koju Goetheov Tasso izražava rečenicom da čovjek nije rođen za slobodu (»der Mensch ist nicht geboren frei zu sein — čovjek nije rođen da bude slobodan), a što po Rugeu karakterizira čitav »stari svijet«, jer u njemu su identični pojam čovjek i sluga a ne čovjek i slobodno biće, Marx traži radikalnu izmjenu starog »obrnutoг svijeta« u svijet u kojem bi čovjek i sloboda bili jedan te isti pojam.

U odgovoru na Rugeovo pismo, od marta 1843, maja iste godine Marx piše, da »stari svijet pripada filistrima« i da je svijet filistara »politički svijet životinja«, dakle, svijet »ljudi« koji žele ništa više nego što čine izvotinje, tj. »živjeti i razmnožavati se«. »Barbarska stoljeća« proizvela su i izgradila taj status quo, te on sada stoji tu kao konzekventni sistem, čiji je princip *otučeni svijet*. Najpotpuniji svijet filistara« je, piše Marx, »naša Njemačka«, tj. država, čiji političar u pogledu toga status quo nema ništa više da doda i kaže, nego, da »čovjek zna« za to stanje i otuđenje, te »da je Nijemac takvog mišljenja da ništa ne želi«. Jedino »idealisti, koji posjeduju tu besramnost da žele učiniti čovjeka čovjekom, posežu za riječju«, jer »samo oni žele da posljedice francuske revolucije dovedu u osjetljivi konflikt«, tj. samo oni žele »poredak slobodnog ljudstva umjesto poretka mrtvih stvari«.

Poznatno je da je pobijedio »poredak mrtvih stvari«, da je »i gospodar svih izarusa postao nemiran zbog kretanja u glavama predrusa i zahtijevao ponovo uspostavljanje starog mirnog stanja. A onda je uslijedilo novo izdanje starog poštovanja svih želja i misli ljudi o ljudskim pravima i dužnostima, tj. uslijedio je po-

vratak staroj okoštaloj sluganskoj državi u kojoj rob služi šuteći, a posjednik zemlje i ljudi što je moguće šutljivije vlada jedino pomoću služinčadi koja, dobro pritegnuta, tiho slijedi. Oba ne mogu reći ono što žele, niti prvi da žele postati ljudi, niti drugi, da on u svojoj zemlji ne bi mogao trebati ljude. Otuda je šutnja jedino sredstvo obavještanja. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia* (nijema stoka, povodljiva i proždrljiva)« (K. Marx: Werke I, S. 437, Rani radovi, str. 36).

Nasuprot političkoj rezignaciji »partizana svjetskog duha« ili »heroja slobode na Spreeru«, kako Marx jednom nazva svoje berlinske prijatelje, koji su razočarano rezignirali nakon što su 1842/43. vlasti zabranile njihove listove u Njemačkoj, Marx se prihvaća rada na Njemačko-francuskim godišnjacima i poziva na »bezobzirnu kritiku svega postojećeg«. Iz inozemstva on nastavlja svoju kritičku djelatnost navještavajući »rat njemačkim prilikama«. Pri tome poziva na suradnju Rugea, kojemu, iako je ovaj i sam bio pesimistički raspoložen u pogledu budućnosti i novog svijeta slobodnih ljudi, piše na kraju spomenute korespondencije: »Tendenciju našega lista možemo obuhvatiti jednom riječju: samorazumijevanje (kritička filozofija) vremena o njegovim borbama i željama. To je rad za svijet i za nas. On može biti djelo samo ujedinjenih snaga«, tj. djelo ujedinjenih snaga svih onih koji misle i koji trpe. Jer, »neprijatelji filistarstva, jednom riječju svi ljudi koji misle i svi koji trpe, došli su do razumijevanja za što su im ranije sasvim nedostajala sredstva«.

Pogrešno bi bilo Marxov optimizam označiti romantičarskim ili prenaplašenim entuzijazmom ili pak dogmatičarskom anticipacijom novog svijeta. Jer, »prednost novog pravca«, tj. komunizma, sastoji se u tome, kaže Marx, »da mi ne anticipiramo svijet dogmatički, nego što želimo da tek iz kritike starog svijeta nađemo novi«, dakle, što budućnost ne konstruiramo dogmatički. A »ako konstrukcija budućnosti i dovršavanja za sva vremena nije naša stvar, onda je tim izvjesnije, što valja da činimo danas, mislim *bezobzirnu kritiku svega postojećeg*, bezobzirnu kako u smislu da se kritika ne plaši svojih rezultata tako i konflikta s postojećim moćima« (K. Marx Werke I, S 450, Rani radovi, str. 40). Tu, međutim, nije riječ ni o »nesposobnosti gospodara ni od indolenciji slugu i podanika koji puštaju da sve ide kako se bogu sviđa«, nego o razvijanju novih principa iz principa postojećeg svijeta (ibidem).

Budući da je kritika religije već završena i da je politička država najveća postojeća moć koja kao gospodstvo privatnog vlasništva vlada nad čovjekom, to se »kritika neba preobražava u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike«, kako će kasnije u Uvodu za kritiku Hegelove filozofije prava Marx formulirati svoju misao iz pisma Rugeu sep-

tembra 1843. Već ovdje, naime, stoji: »Ništa nas dakle ne spriječava, da našu kritiku nadovežemo na kritiku politike, na učestvovanje u politici, dakle, na zbiljske borbe i da je s njima identificiramo. Tada mi ne nastupamo prema svijetu doktrinarno s nekim novim principom: ovdje je istina, ovdje padaj ničice! Nove principe mi razvijamo ljudima (svijetu, der Welt) iz principa svijeta. Mi im ne kažemo: napustite svoje borbe, one su glupost; mi vam želimo doviknuti istinsku parolu borbe. Mi im samo pokazujemo, zašto se oni zapravo bore i da je svijest stvar koju oni *moraju* prisvojiti, ako ne bi ni htjeli«. I dalje: »Reforma svijesti sastoji se *samo* u tome, da se pusti ljudima da spoznaju svoju svijest, da ih se probudi iz sna o sebi samima, da im se *objasne* njihove vlastite akcije. Naša čitava svrha ne može se sastojati ni u čemu drugom, kao što je to slučaj, također, i kod Feuerbachove kritike religije, nego da se religiozna i politička pitanja dovedu u samosvjesni ljudski oblik«. Tada će »se pokazati, da se ne radi o nekoj velikoj pauzi između prošlosti i budućnosti, nego o *izvršavanju* misli prošlosti. Napokon će se pokazati, da čovječanstvo ne započinje nikakav *novi* posao, nego da izvršava svoj stari posao« (ibidem).

Koje su to misli prošlosti? Sigurno to nije »poredak mrtvih stvari«, tj. »sinteza zarade i trgovine, posjeda i izrabljivanja čovjeka« nego misao »slobodnog ljudstva«, tj. misao grčkog polisa i onih »idealista«, koji su kao vatreni pristaše francuske revolucije tražili da se čovjeka učini čovjekom. Ono pak po čemu se već mladi Marx razlikuje od filozofa »idealista« i teroretičara polisa, jest njegov zahtjev da se — u interesu ozbiljenja ljudske slobode — filozofska misao slobode uključi u svijet, da misao postane praktična, a praksa prožeta mišlju. Ozbiljnije ljudske slobode Marx traži za sve, te se u tome razlikuje od filozofa polisa, kao što se na drugoj strani svojim zahtjevom za praksom razlikuje od filozofa »idealista« i samog Feuerbacha.

Dok je Feuerbachova kritika religije nastala iz uvida u problematičnost Hegelove filozofije religije, dotle se Marxova kritika politike razvila iz uvida u problematičnost Hegelove političke filozofije i zatim prerasla u kritiku filozofije *kao* filozofije uopće. I dok se za Feuerbacha religiozno otuđenje prevladava otkrivanjem čovjekove unutrašnje biti za najvišim bićem (zbog toga i Feuerbachova teza o čovjeku kao najvišem biću stoji još uvijek na tlu metafizičke tradicije, tj. na tlu svojevrsne »mikroteologije«) dotle se po Marxu otuđenje čovjeka prevladava ukidanjem otuđenih oblika zbiljskog čovjekova života u društvu. Time Marx nadmašuje kako Hegela tako Feuerbacha. »Istinska filozofska kritika sadašnjeg državnog uređenja«, kaže Marx, ne ukazuje samo na protivrječnost između »građanskog društva« i »političke države«, nego »ona ih *objašnjava*«. To znači: »Ona poima njihovu genezu, njihovu nužnost. Ona ih shvaća u njihovom *svojevrsnom*

značenju. A to *poimanje*«, nastavlja Marx, »ne sastoji se u tome, kako misli Hegel, da se prepoznaju određenja logičkog pojma, nego (u tome) da se shvati svojevrsna logika svojevrsnog predmeta« (K. Marx: Werke I, Cotta Verlag, Stuttgart, 1962., S. 377). »Istinska kritika« otuda pokazuje »unutrašnju gnezu« zbiljnosti time što »opisuje njen akt rađanja« (ibidem). Taj stav Marx je učinio osnovnim principom i svih svojih kasnijih istraživanja. »Svojevrsna logika svojevrsnog predmeta« kao »unutrašnje zbiljsko kretanje« predmeta ne dozvoljava niti zatvaranje u logičke sheme niti reduciranje poimanja na »mrtve stvari« i njihovu deskripciju, jer spoznavanje nije niti puko prepoznavanje »određenja logičkog pojma« niti puko opisivanje činjenica, nego poimanje ili »objašnjenje« stvari u njihovom »aktu rađanja«. Dakle, jedno »poimanje« koje uvijek na novo shvaća povijesni život u njegovoj »unutrašnjoj genezi« i »konkretnom totalitetu«. Budući da ovaj nije ništa drugo nego povijesni svijet čovjekov, to je samo po sebi razumljivo da svojevrsna, a to će reći povijesna »logika svojevrsnog predmeta« ili povijesne zbiljnosti zahtijeva uključivanje filozofije u svijet u smislu njenog ozbiljenja, to će reći prevladavanja.

7. Uključivanje filozofije u svijet

»Do sada su filozofi nalazili rješenja svih zagonetki za svojom katedrom, a gupi egzoterički svijet imao je samo da otvori gubicu, pa da mu pečeni golubovi apsolutne znanosti ulete u usta«, kritički primjećuje Marx filozofskoj tradiciji, uključujući u nju i Hegelovu apsolutnu znanost. Tek s Marxom »filozofija« je postala istinski svjetovna, tj. povijesna. Najuvjerljiviji dokaz za svjetovnost ili povijesnost filozofije »je činjenica, da je sama filozofska svijest uvučena u nemir borbe ne samo vanjski nego također i unutrašnje« (Marx, Werke I, S.447; Rani radovi, str. 37—38).

Tu Marx nastavlja misao iz svoje doktorske disertacije, da filozofija treba da se obrati prema vani, a ne da se zatvara u se, tj. da iz ezoteričkih krugova prijeđe u egzoterički svijet svaki-dalnijeg života. Potrebu toga prijelaza i uključivanja filozofije, a to znači slobodne misli u svijet Marx je često izražavao. Čini nam se da je ona najbolje izražena u uvodnom članku u Kelnskim novinama 1842. godine, pa jedan dio tog napisa donosimo ovdje po prvi put na našem jeziku. Marx kaže: »Filozofija, prije svega njemačka filozofija, sklona je usamljenosti, sistematskoj zatvorenosti, bestrastvenom samopromatranju, koje ona unaprijed otuđeno suprotstavlja odsječnom i dnevnohlasnom karakteru novina koji uživa samo u saopćenju. Pojmljena u svojem sistematskom razvoju filozofija je nepopularna, njeno tajno tkanje u sebi sa-

mom pojavljuje se profanom oku jednako tako prenapet kao i nepraktičan posao; ona važi za profesora čarobnjaštva čija zaklinjanja zvuče svečano, jer ih se ne razumije«. »Samo što filozofi ne rastu iz zemlje kao gljive, oni su plodovi svog vremena, svog naroda, čiji najsuptilniji, najdragocjeniji i najneprovidniji sokovi kruže u filozofskim idejama. Isti duh gradi filozofske sisteme u mozgu filozofa koji gradi željeznice rukama radnika. Filozofija ne stoji izvan svijeta, kao što mozak ne stoji izvan čovjeka zato jer su ne nalazi u želucu; ali filozofija svakako prije stoji s mozgom u svijetu nego što se nogama stavila na tlo, dok neke druge ljudske sfere su davno prije ukorijenjene s nogama u zemlju i s rukama beru plodove svijeta nego što slute, da je i 'glava' od ovoga svijeta ili ovaj svijet — svijet glave. Budući da je svaka istinska filozofija duhovna kvintesencija svoga vremena, mora doći vrijeme, gdje filozofija stupa u dodir i uzajamno djelovanje sa zbiljskim svijetom svoga vremena ne samo unutrašnje svojim sadržajem nego također i vanjski svojom pojavom. Tada filozofija prestaje da bude određeni sistem prema drugom određenom sistemu, ona postaje uopće filozofija spram svijeta, ona postaje filozofija suvremenog svijeta. Formalnosti, koje konstatiraju da je filozofija postigla to značenje, da je ona živa duša kulture, da filozofija postaje svjetovna i svijet filozofski, bile su iste u svim vremenima«. Pa kako i tko onda uključuje filozofiju u svijet? Marx nastavlja: »Filozofiju u svijet uvodi vika njenih neprijatelja, koji unutrašnju zarazu divljim glasom nužde prokazuju za požar ideja. Ta vika njenih neprijatelja za filozofiju ima isto značenje, koje za plašljivo osluškujuće uho majke ima pravi plač djeteta; to je životni krik njenih ideja, koje su razbile hijeroglifsku ukapljenu ljusku sistema i iščahurile se u građane svijeta« (K. Marx: Werke I, Cotta Verlag, Stuttgart 1962, S. 187—189).

Dakle, ovaj svijet jest svijet glave. No, iako Marxovo određenje filozofije kao »samorazumijevanja vremena o njegovim borbama i željama«, kako smo to vidjeli u pismu Rugeu, i kao »duhovne kvintesencije svoga vremena« podsjeća na Hegelovo određenje filozofije kao »vremena shvaćenog u mislima«, Marx ipak polazi od uvjerenja da filozofija prije njega nije istinski stupila u dodir s vremenom, s njegovim borbama i željama. Otuda on kritizira i Hegela, jer ni Hegelova filozofija nije postigla zbiljski dodir s konkretnim povijesnim svijetom.

To je potpuno u skladu s Marxovom kritikom svih onih koji su Hegela pokušali optužiti čak za akomodaciju na postojeće prilike i odnose. Kod Hegela pak, kako smo vidjeli, nije riječ o opravdavanju postojeće faktičnosti kao faktičnosti nego o nalaženju »povijesti logičkog pojma« u »egzoteričnoj«, fatkičnoj povijesti. U tom smislu povijest je u Hegela, kaže Marx, »dvojaka: ezoterička povijest. Sadržaj se nalazi u egzoteričkom dijelu. Interes ezo-

teričkog dijela je uvijek taj da u državi nađe povijest logičkog pojma. Ali o egzoteričkoj strani ovisi da se odvija pravi razvoj« (K. Marx: Werke I, S. 263; Kritika Hegelove filozofije državnog prava, Sarajevo 1960, str. 12).

Poznato je da je Marx, imajući u vidu upravo te momente Hegelove filozofije, govorio ne o akomodaciji nego o »nekritičkom idealizmu« i »lažnom pozitivizmu« kod Hegela (vidi V poglavlje ove studije). Istina, Marx je prigovarao Hegelovoj filozofiji države, da to što jest proglašava »za bit države«, i uopće Hegelovoj tvrdnji o identitetu umnosti i zbiljnosti, jer to predstavlja »pomirenje« ideje sa zbiljnošću u pojmovnom mišljenju, ali ne u zbiljnosti — tj. da je Hegelovo »pomirenje« umnosti i zbiljnosti samo jedno misaono, a ne zbiljsko »pomirenje« i »rješenje«. To je osnovni Marxov prigovor čitavoj tradicionalnoj filozofiji. Iako revolucionarni duh svu svoju snagu crpi iz filozofije, on s pravom smatra filozofiju, koja se zatvara u ezoteričku sferu, te u egzoteričkom svijetu pokušava da nađe samo sadržaj »povijesti logičkog pojma« a ne i sam »akt« svog vlastitog »rađanja«, »rastrganom i proturječnom pojavom aktivnosti« koja se »zatvorila u jedan savršeni, totalni svijet«, čiji je »totalitet«, međutim, »u sebi samom dirimiran« (K. Marx: Werke I, S. 103).

Upravo stoga Marx zahtijeva da filozofija iziđe iz ezoteričnosti u egzoterički svijet, i ne samo da objasni ljudima njihov povijesni svijet i njihove vlastite akcije, te na taj način pomogne ozbiljenju čovjekove slobode u društvu, nego da u »dirempciji svijeta« pojmi i sebe samu kao konstitutivni moment samog povijesnog, »konkretnog totaliteta«. Jer, ona samu sebe ne može da pojmi niti »čisto« »ezoterički« niti kauzalno »egzoterički«, nego samo povijesno, tj. u sklopu povijesnog totaliteta društvenog života. Tek tada će prestati uobičajenost, da se filozofiju i svijest uopće »unoši« u svijet »vikom«, kada svijet zna sebe kao djelo svijesti ljudi, a svijest sebe kao moment svijeta.

8. *Politička i ljudska emancipacija*

Praktičko-oslobodilački karakter filozofije shvaća već mladi Marx kao jedinstvo formalnog i materijalnog principa čovjekova života u društvu. S te pozicije on kritizira Hegelovo političko naučavanje i suprotstavljanje države i građanskog društva. Ta suprotnost je kod Hegela »fiksirana«: »Država ne počiva u građanskom društvu nego izvan njega, ona ga dodiruje samo pomoću svojih 'poslanika'« (Marx: Werke I S. 320; str. 68). Tu Marx kritički primjećuje: »Pomoću tih 'poslanika' suprotnost nije prevladana, nego je postala 'zakonitom', 'utvrđenom' suprotnošću (ibidem), tj. suprotnošću »opće stvari«, koja, iako nije »zbiljska stvar naroda«, u

državi se reprezentira kao »zbiljska«. Budući da formalni princip tu nije u isto vrijeme i materijalni princip, Hegel razvija samo državni formalizam, pa mu »apstraktna misaona forma« važi kao »pravi materijalni princip«. Otuda je »politička država egzistencija koja je odvojena od građanskog društva«, a građansko društvo jedna nepolitička egzistencija. Marx pokazuje, da samo građansko društvo teži da se preobrazi u političko društvo, i, kako pokazuje njegova težnja za učestvovanjem svih građana u zakonodavnoj vlasti, da već ono nastoji da »političko društvo učini zbiljskim društvom«, tj. »čovječnim društvom ili društvenim čovječanstvom«, kako će kasnije glasiti Marxova humanistička pozicija. No, građansko društvo upravo kao »građansko« to ne može da ozbilji.

Budući da se kod Marxa i komunističkog pokreta ne radi samo o političkoj emancipaciji nego o ljudskoj emancipaciji kao »općoj emancipaciji društva«, dakle, o općoj ljudskoj slobodi, a ne samo o političkoj, to postaje razumljivo, zašto »stajalište novog materijalizma« nije »građansko društvo« niti »političko društvo«, nego »čovječno društvo«. U kojem, pak, smislu »čovječno društvo«?

Poznato je, da je Marx u spisu »K židovskom pitanju« zamjerio Brunu Baueru, što »ne istražuje odnos političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji i što otuda postavlja uvjete, koji su objašnjivi samo iz nekritičkog zamjenjivanja političke emancipacije s općom ljudskom emancipacijom« (K. Marx: Werke I, S. 456; Rani radovi, str. 45). Jer, »nikako nije dovoljno istražiti: tko treba emancipirati? Koga treba emancipirati? Kritika je imala učiniti nešto treće. Ona je morala pitati: o kakvoj vrsti emancipacije se radi? Koji su uvjeti utemeljeni u biti emancipacije koja se traži?« (ibidem).

To treće pitanje treba ponoviti onima koji još uvijek i danas nekritički zamjenjuju »političku emancipaciju s općom ljudskom emancipacijom«, tj. poistovjećuju ih i suprotstavljaju ih kao problem političke emancipacije prema religiji, jer to bi tobože trebalo biti oslobođenje od religije. Međutim, treba pitati: »da li stajalište političke emancipacije ima pravo da od Židova zahtijeva ukidanje židovstva, a od čovjeka uopće ukidanje religije?« (ibidem) — naimе, da li stajalište političke emancipacije uopće može da ukine religiju? Jer, »religija za nas«, kaže Marx, »ne važi više kao temelj, nego samo još kao fenomen svjetovne ograničenosti. Stoga mi objašnjavamo religioznu ograničenost slobodnih građana iz njihove svjetovne ograničenosti. Mi ne tvrdimo, da oni moraju prevladati svoju religioznu ograničenost, da bi prevladali svoje svjetovne ograde. Mi tvrdimo, da će oni prevladati svoje religiozne ograničenosti, čim prevladaju svoju svjetovnu ogradu. Mi ne pretvaramo svjetovna pitanja u teološka. Mi pretvaramo teološka pitanja u svjetovna. Nakon što je povijest dovoljno dugo bila rastvorena u praznovjer-

je, mi praznovjerje rastvaramo u povijest. Pitanje o *odnosu političke emancipacije prema religiji* postaje za nas pitanje o *odnosu političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji*. Mi kritiziramo religiozne slabosti političke države time što kritiziramo političku državu u njenoj *svjetovnoj* konstrukciji *neovisno* o religioznim slabostima« (ibidem, S. 258; str. 47). I dalje: »*Politička* emancipacija od religije nije provedena, besproturječna emancipacija od religije« stoga, »jer politička emancipacija nije provedeni, besproturječni način ljudske emancipacije« (ibidem).

Ranije smo spomenuli, da građansko društvo upravo kao građansko nije u stanju da provede »besproturječni način ljudske emancipacije«. Baš na tom pitanju razilaze se Hegelova i Marxova politička teorija. Friedrich je, istina, ukazao na to da je i Hegel u svojoj »Filozofiji prava: (§ 246) već slutio, da građansko društvo neće biti u stanju da iz sebe samog riješi svoje vlastite konflikte i proturječnosti, nego da će svojom unutrašnjom dijalektikom nužno nadmašiti samo sebe. Ali Hegel je ipak, kako ističe i sam Friedrich, »uvijek čvrsto ostajao kod uvjerenja, da u svojoj filozofiji posjeduje *pojam* društva, u kojem su pomireni antagonizmi, koji se u samoj zbiljnosti dadu obuzdati samo s mukom pomoću intervencije države. To uvjerenje je kod Marxa iščezlo«. Mi tu vidimo bitnu razliku između Hegelove i Marxove filozofije, a to znači i između njihove koncepcije ozbiljenja slobode i istinski slobodnog ljudstva. U interesu samoupravnosti slobodnih ljudi »intervencija države« mora »iščeznuti«. U tome je nadmoć Marxova humanizma nad svim ostalim teorijama. Taj humanizam nije niti »utopijski san« i puka apstrakcija niti pozitivizam i puka činjeničnost, nego povijesno primjereno ozbiljenje mogućeg, tj. povijesno prisvajanje totaliteta postojećih proizvodnih snaga kao univerzalno razvijanje individualnih mogućnosti i njihovo ozbiljenje. Friedrich eksplicira razliku između Hegela i Marxa, te nastavlja: »Ako je Hegel još težio za tim, da cjelinu građanskog društva održi 'zdravom' uprkos njegovim imanentnim proturječnostima, Marx svo svoje očekivanje stavlja na proturječnost građanskog društva i stvara sliku budućeg društvenog razvoja koja izriče neizbježnu propast građanskog društva na njegovim unutrašnjim antagonizmima« (M. Friedrich, ibidem, S. 141—42). Upravo stoga je Marxov humanizam povijestan, tj. realan.

Iz tih Friedrichovih konstatacija proizlazi ne samo razlika između Hegelova zahtjeva za jačanjem države i Marxova zahtjeva za odumiranjem države, u što ovdje ne možemo pobliže ulaziti, nego i pricipijelna razlika između onih koji još i danas poput Hegela govore o građanskom društvu kao »zdravom« i onih koji su skupa s Marxom za revolucionarnu izmjenu svijeta i rušenje građanskog društva. Uprkos imanentnim proturječnostima koje razdiru moderni kapitalizam građanski mislioci upravo kao građanski ne

vide izlaza nego govore o »samočišćenju kapitalizma« i svu svoju nadu polažu u to, »da kapitalizam održi svoju ponovljenu i dijalektički ozdravljenu ranu strukturu« (usp. napis Ruth-Eve Schulz »Povijest i teleološki sistem kod Karla Marxa« u: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen 1957., S. 173, te naš napis o tome u »Pregledu«, Sarajevo 1959 broj 10 str. 305—313). Ta nada u »ponovljenu u dijalektički ozdravljenu ranu strukturu« kapitalizma povezuje moderne građanske mislioce s Hegelovim nastojanjem, »da cjelinu građanskog društva održi 'zdravom'«. Po uzoru na Hegelovu »intervenciju države« oni također očekuju rješenje antagonizma današnjeg kapitalizma od »državnih privrednih eksperata« (ibidem). Time se razlika između Hegela i Marxa danas pokazuje kao razlika između političkog i čovječnog društva, između kapitalizma i komunizma.

Kada se danas govori o marksizmu kao koncu političke filozofije i tradicionalnog političkog mišljenja, koje je počelo s Platonovim i Aristotelovim političkim naučavanjima, onda se pri tome previđa upravo ta načelna razlika koja postoji između čitave stare političke i Marxove humanističke koncepcije ljudskog društva. Ta jednostranost karakterizira i Friedrichov rad o »Filozofiji i ekonomiji kod mladog Marxa«. Friedrich inače izvrsno uočava, da Marx u suprotnosti prema čitavoj tradiciji evropskog političkog mišljenja svu istinu, pa i istinu filozofa, smješta u čovjekov povijesni svijet kao životni proces samog čovjeka, ali previđa humanističku karakteristiku Marxova djela i očito griješi, kada Marxovu izvornu koncepciju povijesti identificira s »političkim kalkilom« i »totalnom politikom« (usp. M. Friedrich, ibidem, S. 198), jer Marx zahtijeva depolitizaciju politike.

Međutim, također bi bilo pogrešno misliti, da je Marx npr. poput Edgara Bauera ili Maxa Stirnera apriorni protivnik državnih oblika, politike, političke partije i političke aktivnosti. Pri tome je dovoljno ukazati ne samo na golemu revolucionarnu političku aktivnost Marxa kao komunista, nego samo na njegovu početnu publicističku aktivnost u »Rajnskim novinama«, pa da se vidi s kojima žarom, principijelnošću, ozbiljnošću, univerzalnošću i odgovornošću on konkretno politički djeluje. Tematiku Marxovih priloga u »Rajnskim novinama« Friedrich rezimira i tačno ocjenjuje ovim riječima: »On (Marx) polemizira protiv staleškog egoizma provincijalnih zastupstava, kritizira nacrt vladinog zakona o rastavi braka i zabrani 'Lajpciških općih novina', izvještava o zakonu krađe drvetom što ga je prihvatio rajnski parlament, ponovo se zalaže za slobodu štampe i objavljuje jedan veći napis protiv historijske škole koji pozivom Savignyja za ministra za zakonodavstvo ima aktualno značenje. On, dakle, obrađuje različite predmete; to se događa ipak uvijek pod jednim jedinstvenim gledištem i u namjeri da i na jednom, ma kako posebnom i naizgled slučaj-

nom događaju, vidi i otkrije velike političke tendencije razvoja. Ma koji povod dnevne politike Marx da prihvati, on uvijek nastoji da tako reći osjeti historijski puls izmjeničnih pojava političkih razračunavanja, da ono opće pokaže na posebnom primjeru i da se, kako on kasnije treba da izrazi u 'Njemačko-francuskim godišnjacima', okamenjene njemačke odnose time primora na ples, da im se izvodi njihova vlastita melodija. I u Njemačkoj također treba za život probuditi javno mnjenje, koje se svjesno osjeća kao oponent, a ne, kao što je do sada većinom bio slučaj, kao oruđe vlade« (M. Friedrich, *ibidem*, S. 54—55).

Kada bi se današnja tzv. »naučna« »marksistička« razmatranja o raznim društvenim problemima i pojavama od privrednih do političkih, kulturnih, umjetničkih i samoupravnih, kretala na takvom nivou na kojem se nalazila tadašnja Marxova »publicistika« i »politička aktivnost«, koje su filozofiju nastojale prevladati time da je praktično ozbilje, onda bi bilo manje »nesporazuma« kako u pogledu »tumačenja« suvremene zbiljnosti njenih političkih karakteristika i humanističkih tendencija, tako u pogledu Marxova razlikovanja političke i ljudske emancipacije.

Pa u čemu se sastoji ograničenost političke emancipacije? Marx kaže: »Granica političke emancipacije pojavljuje se već u tome, što se *država* može osloboditi neke ograde, a da čovjek od nje *zbilja* ne bude slobodan, što država može biti *slobodna država*, a da čovjek ne bude *slobodan čovjek*« (*ibidem*). To naravno ne znači, da politička emancipacija ne predstavlja ogroman napredak. Dovoljno je podsjetiti na ravnopravnost učešća u narodnom suverenitetu svakog člana naroda bez obzira na razlike po rođenju, staležu, obrazovanju, zanimanju, pa da se uvidi napredak što ga je sa sobom donijela politička emancipacija. Politička država to postiže time, što »rođenje, stalež, obrazovanje, zanimanje proglašava *nepolitičkim* razlikama«. »Daleko od toga da ukine te *faktičke* razlike, što više, država egzistira samo pod njihovom pretpostavkom, osjeća se kao *politička država* i čini svoju *općost* važećom samo u suprotnosti prema tim svojim elementima«. Upravo stoga »država dopušta privatnom vlasništvu, obrazovanju, zanimanju da *djeluju* na svoj način, tj. kao privatno vlasništvo, kao obrazovanje, kao zanimanje i da svoju *posebnu* bit čine važećom« (*ibidem*, S. 460; str. 49). To karakterizira građansko društvo. Takvo stanje Marx ovako obrazlaže: »Po svojoj biti dovršena politička država je *život* čovjekova *roda* u *suprotnosti* prema njegovom materijalnom životu. Sve pretpostavke ovoga egoističnog života ostaju *izvan* državne sfere u *građanskom društvu*, ali kao svojstva građanskog društva. Gdje je politička država dostigla svoju pravu izgrađenost, tamo čovjek vodi dvostruki život, nebeski i zemaljski život, ne samo u mislima, u svijesti, nego u *zbiljnosti*, u *životu* — život u *političkoj zajednici* u kojoj on sebi važi kao *biće zajednice*«

i život u *građanskom društvu* u kojem je on aktivan kao *privatan čovjek*, gdje druge ljude promatra kao sredstvo, sebe samog ponižava do sredstva i postaje igračka tuđih sila. Politička država odnosi se prema građanskom društvu upravo tako spiritualistički kao nebo prema zemlji« (ibidem, S. 461, str. 49). Pa ipak »*politička* emancipacija je svakako veliki napredak«, kaže Marx. »Doduše ona nije posljednji oblik ljudske emancipacije uopće, ali je ona posljednji oblik ljudske emancipacije *unutar* dosadašnjeg svjetskog poretka« (ibidem, S. 462, str. 51), tj. unutar građanskog svijeta. »Politička emancipacija je u isto vrijeme razrješavanje starog društva, na kojem počiva ustrojstvo države otuđeno od naroda, vladarska moć. Politička revolucija je revolucija građanskog društva« (ibidem, S. 476, str. 62). To bi jednom zauvijek trebali da pojme suvremeni zagovornici »političkog društva« — bar oni unutar komunističkog pokreta.

Već je mladom Marxu bilo sasvim jasno, da istinski slobodna i demokratska ljudska zajednica ima da onemogući kako konstituiranje političke države s onu stranu građanskog društva tako i osamostaljivanje općih funkcija građanskog društva u obliku posebne političke sfere — tj. ima da onemogući kako birokraciju tako reprezentaciju. Jer i jedno i drugo su karakteristike društvene zajednice koja rastavlja političku i privatnu sferu, opće i posebne interese, a njihovo jedinstvo prepušta društvenoj reprezentaciji kao vlasti koja daje zakone i državnoj birokraciji, koja vrši vlast. Tek komunizam kao istinski slobodna zajednica prevladava »podvostručeni život« opstanka; tek on ozbiljuje jedinstvo čovjekova života, koji više ne razdvaja opće interese od posebnih interesa; njihovo razdvajanje i političko-pravno osiguranje karakterizira staro društvo da bi se ublažilo stanje *bellum omnium contra omnes*.

O samoj reprezentaciji pak Marx kaže: »Zakonodavna vlast je ovdje reprezentacija u smislu kao što je *svaka* funkcija reprezentativna, kao što je npr. postolar, ukoliko on obavlja neku društvenu potrebu, moj reprezentant, kao što svaka određena socijalna aktivnost kao aktivnost roda reprezentira samo rod, tj. jedno određenje moje vlastite biti, kao što je svaki čovjek reprezentant drugog čovjeka. On ovdje nije reprezentant pomoću nečeg drugog što on predstavlja, nego pomoću toga što on *jest i čini*« (kod Friedricha, ibidem, S. 74).

Od Platona do danas centralno političko pitanje sastoji se u tome, da li se i vlast u društvu ima prenijeti na određene individue i grupe građana — svejedno da li političare ili filozofe, činovnike ili poslanike — koji bi je poput stolara, brodograditelja itd. »stručno« obavljali u ime čitavog članstva određene društvene zajednice kao njeni reprezentanti, ili pak u vlasti ima da neposredno uče-

stvaju svi članovi zajednice, jer je riječ o općem djelovanju i zajedničkom životu ljudi, tj. o bitnim pitanjima što ih svaki pojedinac može da riješi u zajednici s drugim ljudima, pa ih otuda svaki čovjek ima da čini i ne može stoga da prepusti drugima ili pak samo »stručnjacima« (poput izrade cipela, lađa itd.). Smisao samoupravljanja, između ostalog, sastoji se i u tome da se prevlada reprezentacija čovjeka pomoću čovjeka, a razvije »vlast« neposrednih proizvođača, tj. svih istinski slobodnih ljudi. To je pak moguće samo tamo, gdje je ozbiljeno jedinstvo općeg i posebnog interesa.

Budući da politička emancipacija, uslijed razdvajanja čovjeka na nepolitičkog, »privatnog« građanina građanskog društva i političkog »građanina države«, čovjeka ne promatra kao konkretnog, osjetilno-umno djelatnog čovjeka, nego kao apstraktnog člana ljudskog roda, to i politički emancipirano društvo, unatoč proklamiranim tako zvanim ljudskim pravima: bratstva, jednakosti i slobode, u biti nije prevladalo tzv. izvorno stanje rata svih protiv sviju. Granice političke emancipacije dolaze do izražaja u ograničenoj praktičnoj »realizaciji« proklamiranih ljudskih prava u građanskom društvu, koje upravo kao nepolitičko, tj. egoistično i privatno prakticira slobodu samo kao »ljudsko pravo na privatno vlasništvo«, jednakost samo kao pravo na trgovinu jednakopravnih partnera, a bratstvo samo kao »sigurnost« za ozbiljenje posebnog interesa i egoizma — »policija« se pri tome pojavljuje kao najbolja »sigurnost«, tj. kao »bratstvo« građanskog društva.

Ograničenost političke emancipacije pokazala se Marxu u konfrontiranju neprevladanog dualizma posebnog i općeg interesa u modernom, politički emancipiranom društvu na jednoj strani i vlastitog uvjerenja, da čovjek može samo u društvu potpuno da ozbilji svoje vlastite snage i bitne mogućnosti na drugoj strani. »Politička emancipacija« otuda ima da se prevlada »društvenom emancipacijom« kao općom »ljudskom emancipacijom«, a to će reći prevladavanjem razdvajanja »društvene« i »političke« sfere, i uopće prevladavanjem odvajanja »društvenih snaga« od samog čovjeka. Jer, »tek tada je izvršena ljudska emancipacija« (K. Marx: Werke I, S. 479, Rani radovi, str. 65).

Po Marxu je »svaka emancipacija svođenje čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na samog čovjeka« (ibidem, S. 479, str. 65). Sve ovisi o tome, što u raznim povijesnim razdobljima važi kao čovjek, tj. kao osnov na koji može da se svede čitav čovjekov svijet: da li je to jedan od njegovih odnosa npr. umjetnički, religiozni, tehnički, ili univerzalni, totalni čovjek kao ansambl ljudskih odnosa?

»Politička emancipacija je redukcija čovjeka s jedne strane na člana građanskog društva, na egoističnog, neovisnog individuum, a na drugoj strani na građanina države, na moralnu ličnost« (ibi-

dem). To je svođenje čovjeka na buržuja (bourgeois) tj. na čovjeka kao člana građanskog društva na jednoj i na građanina (citoyen), tj. na čovjeka kao građanina države na drugoj strani. To je podvojenost čovjeka na »*privatnog i javnog čovjeka*«, koja kao »apstraktna reflektirana suprotnost« karakterizira »tek moderni svijet«. I dok je srednji vijek kao »*demokracija neslobode*« »*zbiljski dualizam*«, jer je tu »*neslobodni čovjek*« zbiljski princip države, dotle je »*moderno vrijeme*« kao *politika slobode* »*apstraktni dualizam*«, jer ovdje je politički čovjek kao moralna ličnost opći princip države i »apstrakcija privatnog života« (ibidem, S. 295—6; Kritika Hegelove filozofije državnog prava, Sarajevo 1960, str. 44). Podvojenost političke države i građanskog društva na taj način izražava temeljnu suprotnost »modernog svijeta«, tj. »suprotnost između *općeg* interesa i *privatnog interesa*«. Otuda sve ostale suprotnosti unutar građanskoga svijeta treba reducirati na tu temeljnu »svjetovnu suprotnost«, tj. na »odnos političke države prema njenim pretpostavkama« u »građanskom društvu«. Njene pretpostavke su upravo oni elementi, koje je ona proglasila »nepolitičkim«, tj. faktičkim razlikama, koje joj sa svoje strane omogućuju da nasuprot privatnim interesima građanskog društva nastupi kao opći interes, kao »zbiljnost čudoredne ideje«. Te pretpostavke mogu da budu »materijalni elementi kao privatno vlasništvo etc. ili duhovni kao obrazovanje, religija« itd. Marx zamjera političkoj emancipaciji upravo to, što ona dalje ne utemeljuje te pretpostavke nego ih uzima kao »*prirodnu osnovu*«, kao »*temelj svoга postojanja*«. Samo stoga se »*nepolitički čovjek*« građanskoga društva javlja kao »*prirodan čovjek*« — što više kao »*pravi čovjek*«, »kao *homme* u razlici prema *citoyenu*, jer je on čovjek u svojoj neposrednoj osjetilnoj individualnoj egzistenciji«, koja se sama po sebi razumije do te mjere, da se čini da ne treba nikakvog daljnjeg utemeljenja, »dok je *politički čovjek* samo apstrahirani, umjetni čovjek, čovjek kao *alegorijska, moralna ličnost*. Zbiljski čovjek je priznat tek u liku *egoističnog* individuuma, *istinski čovjek* tek u liku *apstraktnog citoyena*«. Zagovornici građanskoga društva ne vide, da je »egoistični čovjek« u stvari »*pasivni, samo zatečeni rezultat raspadnutog društva, predmet neposredne izvjesnosti, dakle prirodni predmet*«, a ne istinski čovjek. »*Politička revolucija* raščlanjuje građanski život na njegove sastavne dijelove, a da ne *revolucionira* same te dijelove i da ih ne podvrgava kritici« (usp. K. Marx: Werke I, S. 462, 478; Rani radovi, str. 50, 64, 65).

Pa o kakvoj je emancipaciji onda riječ kod Marxa? On odgovara: »o zbiljskoj, praktičnoj emancipaciji« (ibidem, S. 462, str. 51). Ova je pak moguća tek pomoću takve revolucije, koja do te mjere revolucionira sastavne dijelove suvremenog svijeta, da »zbiljski individualni čovjek u sebe natrag primi apstraktnog građanina države i da kao individualan čovjek postane *biće roda* u svojem

empirijskom životu, u svojem individualnom radu, u svojim individualnim odnosima«. Tu je već izrečena misao komunističke revolucije kao ljudske emancipacije, jer Feuerbachov izraz »biće roda« (Gattungswesen) znači isto što i kasniji Marxov izraz »čovječno društvo ili društveno čovječanstvo«. »Tek kada čovjek svoje »vlastite snage' spozna i organizira kao društvene snage i kada, otuda, ne bude više odvajao od sebe društvenu snagu u obliku političke snage, tek tada je izvršena ljudska emancipacija« (ibidem, S. 479, str. 65). Ova pak pretpostavlja takvu »organizaciju društva koja bi ukinula pretpostavke torbarenja« (ibidem, S. 482, str. 67), te stvorila prilike u kojima je »slobodan razvitak svakog pojedinca uvjet za slobodni razvitak svih« (Die Frühschriften, S. 548, Manifest komunističke partije, Zagreb 1948, str. 63).

9. Komunistička revolucija kao praksa »na ljudskoj visini«

Marxu se komunistička revolucija kao ljudska emancipacija pokazala kao »kategorički imperativ« »najbliže budućnosti«. U toj misli razni građanski teoretičari vide ostatak kršćanske eshatologije u Marxovoj koncepciji povijesti i komunizma. Da o tome kod Marxa ne može biti riječi, zna svatko tko je pojmio bit Marxova mišljenja i spoznavanja zbiljnosti. Mi ovdje ukazujemo samo na jedno mjesto iz »Njemačke ideologije«, koje ne izražava samo Marxovu koncepciju komunizma, nego također i Marxovo povijesno shvaćanje revolucionarne prakse, i to na taj način, da mu je — suprotno uobičajenosti — svaki komentar suvišan: »Komunizam za nas nije stanje koje se treba uspostaviti, nije ideal prema kojem bi se imala upraviti zbiljnost. Komunizmom mi zovemo zbiljski pokret koji prevladava sadašnje stanje. Uvjeti toga pokreta (kretanja, Bewegung) proizlaze iz pretpostavke koja sada postoji« (Die Frühschriften, S. 361). Istina, kaže Marx u Kritici Hegelove filozofije prava, »radikalna revolucija« »počinje u mozgu filozofa«, ali ona potrebuje »materijalni temelj«, da bi kao »praksa na visini principa« uzvisila društvo »ne samo na službeni nivo modernih naroda, nego na ljudsku visinu«. Službeni nivo, naime, u načelu se nalazi ne samo ispod visine misli nego i ispod razine koju sama zbiljnost zahtijeva. To potvrđuje posebno razvijeni svijet današnjice, pa Marxov zahtjev za revolucijom kao ozbiljenjem principa čovjeka ili praksom na ljudskoj visini dobiva na svojoj opravdanosti i urgentnosti, i to u razmjeru u kojemu su se u posljednjih stotinu godina razvile proizvodne snage modernog svijeta. Upravo stoga treba »srušiti sve odnose u kojima je čovjek poniženo, podjarmljeno, napušteno, prezreno biće« (usp. K. Marx: Werke I, S. 497—98, Rani radovi, str. 80—82).

Marxov zahtjev za »praksom na visini principa«, tj. za praksom koja ne bi bila »samo na službenom nivou« nego »na ljudskoj visini« i na taj način bila primjerena čovjekovoj biti, ne smije se identificirati niti s Fichteovim niti s romantičarskim određenjem čovjeka i ljudske slobode. Već mladi Marx polazi od potreba određenog ljudstva i vremena, i to od »zbiljskih potreba«, jer: »zbiljske potrebe moraju se dati također i zbiljski ispuniti« (K. Marx: pismo Rugeu od septembra 1843, ibidem S. 447, str. 37). Ma koliko Marxovo shvaćanje potreba podsjećalo na Hegelovo, ono se ipak razlikuje od Hegelova, kao što se uopće Marxovo shvaćanje odnosa teorije i prakse razlikuje od Hegelova: »Teorija se u jednom narodu uvijek samo utoliko ozbiljuje, ukoliko je ona ozbiljenje njegovih potreba«. Tu je u osnovi sadržana bitna razlika između čitave Marxove i Hegelove filozofije: »Nije dovoljno, da misao stremlji k ozbiljenju, zbiljnost sama mora stremliti k misli«. To se pak ne zbiva uvijek, nego samo onda, kada »teoretske potrebe postanu neposredno praktične potrebe« (K. Marx: Ka kritici Hegelove filozofije prava, ibidem S. 498—99, str. 82).

Na planu radikalne ljudske emancipacije, to će reći emancipacije koja čovjeka shvaća u njegovom korijenu, gornja koncepcija glasi: »Radikalna revolucija može biti samo revolucija radikalnih potreba« (ibidem), tj. djelo »klase s radikalnim lancima, klase građanskog društva koja nije nikakva klasa građanskog društva, staleža koji je ukidanje svih staleža, sfere koja posjeduje univerzalni karakter zahvaljujući svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo *posebno pravo*, jer na njoj se ne vrši nikakva *posebna nepravda*, nego *nepravda uopće*, sfere koja se više ne može pozivati na *historijsko* nego samo još na *ljudsko pravo*, sfere koja ne stoji ni u kakvoj jednostranoj suprotnosti s konzekvencijama nego u svestranoj suprotnosti s pretpostavkama... državnog uređenja, napokon sfere, koja se ne može emancipirati, a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je, jednom riječi, *potpuni gubitak čovjeka*, pa samu sebe može dobiti samo *potpunim ponovnim dobivanjem čovjeka*. To razrješenje društva jest *proletarijat* kao posebni stalež«, kao ona »klasa građanskog društva koja nije nikakva klasa građanskog društva« (ibidem, S. 503—04, str. 85—86), nego njegov »grobar«, kako će kasnije još biti određen proletarijat.

Dakle, Marx može da zagovara »radikalnu revoluciju« ne kao »utopijski san«, a niti kao »polovičnu«, tj. »samo političku emancipaciju«, nego kao »opću ljudsku emancipaciju« samo zbog toga, što je otkrio proletarijat kao onu *materijalnu snagu*, koja je na temelju svoga faktičnog položaja u društvu pozvana da provede opću ljudsku emancipaciju i razriješi stari društveni poredak: »Kada proletarijat objavljuje *raspadanje dosadašnjeg poretka u svijetu*, onda on izriče samo *tajnu svoga vlastitoga opstanka*, jer

on *jest* *faktično* razrješenje toga svjetskog poretka. Kada proletarijat zahtijeva *negaciju privatnog vlasništva*, tada on samo uzdiže do *principa društva* ono, što je društvo uzdiglo do *njegova* principa, što je u *njemu* (u proletarijatu) već otjelovljeno kao negativni rezultat društva bez *njegova* sudjelovanja« (ibidem, S. 504, str. 86).

U »Svetoj obitelji« Marx otuda naziva proletarijat »destruktivnom partijom«, jer od nje polazi akcija uništenja »suprotnosti proletarijata i bogatstva«, tj. akcija ukidanja »istog ljudskog samotuđenja«. To ukidanje ne ovisi o želji pojedinog proletera, pa čak ni čitavog proletarijata, nego je uvjetovano »prirodom stvari« i razvojem privatnog vlasništva: »Privatno vlasništvo vodi samo sebe ... ka svojem vlastitom razrješenju ... time što proizvodi proletarijat *kao* proletarijat«, to će reći »bijedu koja je svjesna svoje duhovne i fizičke bijede«, dakle, »onečovječenje koje je svjesno svoga onečovječenja i koje stoga ukida samo sebe. Proletarijat izvršava sud što ga privatno vlasništvo donosi o sebi samome proizvođenjem proletarijata, kao što ono izvršava sud što ga najamni rad donosi o sebi samome proizvođenjem tuđeg bogatstva i vlastite bijede. Kada proletarijat pobijedi, onda on time nikako ne postaje apsolutna strana društva, jer on pobjeđuje samo time što ukida sebe samog i svoju suprotnost. Nakon toga nestaje kako proletarijat tako i njegova suprotnost, privatno vlasništvo koje ga uvjetuje«. Taj kao i slijedeći dio teksta obično se previđa u socijalističkoj i komunističkoj literaturi XX stoljeća, pa ga mi zbog njegove temeljne uloge za razumijevanje Marxove koncepcije revolucije i ljudske slobode ili slobodnog ljudskog društva kao prakse na »ljudskoj visini« donosimo ovdje u podužem citatu: »Kada socijalistički pisci pripisuju proletarijatu tu svjetsko-povijesnu ulogu, onda se to nikako ne dešava ... zato, jer oni proletere drže za bogove. Upravo obratno. Proletarijat može i mora sam sebe da oslobodi stoga, jer je u razvijenom proletarijatu praktično dovršena apstrakcija od svake čovječnosti, čak od pričina čovječnosti, jer su u životnim uvjetima proletarijata obuhvaćeni svi životni uvjeti današnjeg društva u njegovom najnečovječnijem krajnjem dijelu, jer je čovjek u njemu sam sebe izgubio«. Stoga proletarijat »ne može osloboditi samog sebe, a da ne ukine svoje vlastite životne uvjete. On pak ne može ukinuti svoje vlastite životne uvjete, a da ne ukine *sve* nečovječne životne uvjete današnjeg društva koji su skupa obuhvaćeni u njegovoj situaciji. On ne prolazi uzalud kroz tvrdu, ali okrijepljujuću školu rada. Stoga se ne radi o tome, što ovaj ili onaj proleter ili čak čitav proletarijat privremeno sebi *predstavja* kao cilj. Riječ je o tome, *što on jest* i što će biti primoran da povijesno čini primjereno tom *bitku*. Njegov cilj i njegova povijesna akcija su unaprijed jasno, neopozivo označeni u njegovoj vlastitoj životnoj situaciji, kao i u čitavoj organizaciji

današnjeg građanskog društva« (K. Marx: Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. 318—19).

Ti i slični Marxovi tekstovi nedvosmisleno pokazuju ne samo da je, nego i što je kao princip zbiljskog bitka Marx imao kao temelj pri razvijanju svoje koncepcije komunističkog društva kao »čovječnog društva ili društvenog čovječanstva«. »Proletarijat kao proletarijat«, kaže on, oslobađa sebe i čitavo čovječanstvo time što ukida »sve nečovječne životne uvjete današnjeg društva« i što nakon pobjede »nikako ne postaje apsolutna strana društva«, jer on »ne traži«, pa i ne prakticira »*nikakvo posebno pravo*«, nego ozbiljuje »*ljudsko pravo*« i zahtijeva »*potpuno ponovno dobivanje čovjeka*«, koji je »izgubio sam sebe« u historiji svoga otuđenja i samootuđenja. Na taj način se put i »tvrda škola rada« ne pokazuju izlišni i uzaludni, nego su »okrijepljujući« faktor, koji pomaže ozbiljenje slobode za sve, tj. pomaže »opću ljudsku emancipaciju« i slobodu čovjeka kao čovjeka. Na tom principu istinskog ljudskog bitka kao čovjekovom samobitku temelji se čitava kasnija Marxova teorija ljudske prakse kao revolucije, slobode, komunizma.

Možda ta teorija odudara kako od mnogih modernih teorija, koje sebe nazivaju »marksističkima«, tako i od »prakse« koju njihovi tvorcima rado nazivaju »komunističkom«. Kad bi Marx mogao da vidi te teorije i praksu, sigurno im se ne bi mnogo čudio, a niti bi se zbog njih odrekao uvjerenja u istinitost svoje koncepcije komunizma kao »realnog humanizma«, nego bi ponovno konstatirao: »*Moderni ancien régime samo je komedijant jednoga svjetskoga poretka, čiji su zbiljski heroji umrli. Povijest je temeljita i prolazi mnoge faze, kad sahranjuje jedan stari oblik. Posljednja faza nekog svjetsko-povijesnog oblika jest njegova komedija. Grčki bogovi, koji su već jednom tragično bili ranjeni na smrt u Eshilovom okovanom Prometeju, morali su još jednom komično umrijeti u Lukijanovim dijalozima. Zašto taj tok povijesti? Da bi se čovječanstvo veselo rastalo od svoje prošlosti*« (K. Marx: Kritika Hegelove filozofije prava, Werke I, S. 493, Rani radovi, str. 77)!

10. *Komedijanstvo i herojstvo suvremenog svijeta i »realni humanizam«*

Uistinu »povijest je temeljita«. Ona »prolazi mnoge faze, kad sahranjuje jedan stari oblik«, i to ne samo kod onih društvenih snaga koje sahranjuje nego i kod onih koje se rađaju još u krilu starog oblika i koje grade novi oblik društvenog života. U »svjetsko-povijesnom« smislu posljednja faza starog poretka je »njegova komedija«, »ancien régime« kao »komedijant«. A što karakterizira prvu fazu novog oblika? »*Zbiljski heroji*«! Da li herojstvo pak karakterizira samo prvu ili svaku fazu svjetsko-povijesnog razvoja

koja nije komedija, i kako se samo herojstvo odnosi prema komedijanstvu? Odgovor na to pitanje mora se zamijeniti novim pitanjem: kojem vremenu su potrebni heroji, tj. koje vrijeme rađa heroje? Da li novi oblik predstavlja društveno stanje i uvjete kojima su potrebni heroji, i za koga su tada heroji heroji, ili takve uvjete koji heroje čine izlišnim, suvišnim, nepotrebnim? Jedan potvrđan odgovor u smislu posljednjeg dijela ovog pitanja dao je najveći komunistički pjesnik XX stoljeća Bertolt Brecht (usp. »Život Galilejev«). Takav odgovor je impliciran i u Marxovoj misli o »čovječnom društvu« kao zajednici istinski ravnopravnih i slobodnih ljudi, a to znači društvu ne samo bez »komedijanata« nego i bez »heroja«. Jer, komedijanstvo i herojstvo su kao suprotnosti momenti iste svjetsko-povijesne cjeline. Utoliko je »posljednja faza« starog istovremena s prvom fazom novog poretka. One se međusobno uvjetuju kao što se međusobno uvjetuju bogatstvo i proletarijat. Kao suprotnosti one čine cjelinu i predstavljaju »isto ljudsko otuđenje«: »pobuna« protiv nehumane egzistencije i »pričin« humane egzistencije su dvije strane istog otuđenja.

Dakle, komedijanstvo i herojstvo tako se odnose prema istinski slobodnoj ljudskoj praksi kao što se političko društvo odnosi prema »društvenom čovječanstvu«.

Političko društvo se može označiti i kao klasno društvo u najširem značenju te riječi, i to ne samo u odnosu na »čovječno« ili besklasno društvo, nego prije svega s obzirom na unutrašnju borbu interesa u samom političkom društvu. U »Bijedi filozofije« Marx ističe, da je »politička borba, borba klase protiv klase« i da se tek u toj borbi zapravo »masa ujedinjuje i konstituira kao klasa za samu sebe. Interesi koje ona brani postaju klasni interesi« (K. Marx: Die Frühschriften, S. 523; Beda filozofije, Beograd 1946, str. 145). U tom smislu je politička borba — borba klasnih interesa unutar političkog društva. Marx pokazuje kako se buržoazija u ostvarenju svojih klasnih interesa udruživala protiv feudalnih gospodara. U tu svrhu ona se već u svojoj prvoj fazi još »pod vladavinom feudalizma i apsolutne monarhije« konstituirala kao klasa, da bi tek u drugoj fazi kao već konstituirana klasa »srušila feudalnu vlast i monarhiju« i »društvo oblikovala u građansko društvo« (ibidem). Marx ukazuje na to, da pri ujedinjavanju i konstituiranju proletarijata kao klase također treba imati u vidu momente, oblike i faze njegovog razvoja. Čini se, da je ponovo potrebno na to svratiti pažnju, tim prije što su oblici i stupnjevi razvoja proletarijata u raznim dijelovima suvremenog svijeta veoma različiti, i to kako u pogledu rušenja starog društva tako i u pogledu oblikovanja novog društva. Činjenica je, da i proletarijat poznaje različite faze svoga ujedinjavanja, konstituiranja i udruživanja.

Međutim, dok je buržoazija počela i ostala kod »parcijalnih udruživanja«, jer i onda, kada nastupa jedinstveno kao klasa, ona predstavlja interese samo jednog dijela društva, dotle će proletarijat »u toku razvoja na mjesto starog građanskog društva postaviti asocijaciju koja isključuje klase«. Dakle, nasuprot »parcijalnom ujedinjavanju« građanskog društva proletarijat će razviti jedno univerzalno udruženje čovječanstva. Engels je s pravom primijetio, da »građansko društvo poznaje još samo 'klase«, jer je »buržoaska revolucija ukinula staleže zajedno s njihovim povlasticama« (ibidem, S. 524, str. 146). Socijalistička revolucija pak ima zadatak da ukine klase zajedno s njihovim temeljima i suprotnostima. Pri tome ona svakako preuzima tekovine buržoaske revolucije, dakle, ukidanje staleža i njihovih povlastica, te na taj način uzdiže društvo na jedan viši stupanj čovječnosti i ljudske univerzalnosti. U skladu s tim Marx zaključuje »kao što je uvjet za oslobođenje trećeg staleža, građanskog poretka, bilo ukidanje svih staleža« tako »uvjet za oslobođenje radničke klase jest ukidanje svake klase« (ibidem).

Taj zaključak nije samo logička konzekvenca univerzalno-humanističke, tj. filozofske koncepcije mladog Marxa, koju smo ranije ukratko izložili kao filozofiju slobode, tj. slobodne ljudske prakse, nego prije svega zbiljska konzekvenca razvijenih proizvodnih snaga suvremenog svijeta, čiji daljnji opstanak pretpostavlja slobodno čovječanstvo tj. konzekvenca životnih uvjeta i povijesnog položaja proletarijata kao potčinjene klase modernog društva. Marx kaže: »Potčinjena klasa je životni uvjet svakog društva koje je utemeljeno na klasnoj suprotnosti. Stoga oslobođenje potčinjene klase nužno uključuje stvaranje novog društva«, tj. društva koje ne bi bilo utemeljeno na klasnoj suprotnosti. I dalje: »Da bi se potčinjena klasa mogla da oslobodi, mora se postignuti stupanj (razvoja) na kojemu već stečene proizvodne snage i važeće društvene institucije više ne mogu da postoje jedne pored drugih. Od svih proizvodnih instrumenata najveća proizvodna snaga je sama revolucionarna klasa. Organizacija revolucionarnih elemenata kao klasa pretpostavlja gotovu egzistenciju proizvodnih snaga koje su se uopće mogle da razviju u krilu starog društva« (ibidem, S. 523, str. 145—46). To staro društvo je upravo ono društvo čiji je »životni uvjet« »potčinjena klasa«. Kao »potčinjena klasa« proletarijat je životna podloga, temelj, osnov, supstancija, subjectum građanskog društva — ali, *potčinjeni* subjectum, a radi se o tome da on postane *slobodni* subjekt. Jedino kao slobodan čovjek može da postane zbiljski subjekt svoga svijeta. Naravno, to ne ovisi samo o slobodnoj volji ili pak težnji potčinjene klase da se oslobodi, nego i o stupnju razvijenosti proizvodnih snaga. »Najveća proizvodna snaga je«, međutim, »sama revolucionarna klasa«. Ova pak »pretpostavlja gotovu egzistenciju proizvodnih snaga koje su se

uopće mogle da razviju u krilu starog društva«. Dijalektika je tu očito na djelu.

Pri tome se i Marxu nužnim pojavilo pitanje o karakteru novog društva: »Znači li to«, pita Marx, »da će nakon rušenja starog društva postojati nova klasna vladavina, koja će kulminirati u nekoj novoj političkoj vlasti? Ne«, odgovara ovaj najveći mislilac istinske ljudske slobode. Time je Marx protivnik ne samo »filozofije bijede« kao »bijedne filozofije« nego i filozofije politike kao političke filozofije. »Više neće postojati nikakva vlastita politička vlast«, nastavlja Marx, »jer je politička vlast upravo oficijelni izraz klasne suprotnosti unutar građanskog društva« (ibidem, S. 524, str. 146). U tom smislu novo društvo nije političko društvo nego čovječno društvo, to će reći društvo, u kojem vlada čovjek kao čovjek ili sloboda. Stoga Marxovu koncepciju čovjeka s pravom nazivamo filozofijom slobode, a društveno čovječanstvo slobodnim čovječanstvom.

No, kao što »proletarijat prolazi kroz različite stupnjeve razvoja« (K. Marx, Die Frühschriften, S. 534, Manifest komunističke partije, Zagreb 1948, str. 32), dok se razvije kao klasa, tako će i novo društvo prolaziti različite faze i upoznati različite oblike »podruštvljenja«, dok se razvije kao univerzalna asocijacija istinski slobodnih ljudi.

Nije u intenciji ovoga napisa, da ulazimo u različite konkretne oblike i stupnjeve toga razvoja. Da on njima obiluje, potvrđuje već suvremeni radnički pokret. Nas ovdje, međutim, interesira načelno pitanje: koliko oblici suvremenog socijalističkog društva prevladavaju oblike starog, političkog, buržoaskog društva i koliko u njima dolazi do izražaja ozbiljenje principa ljudske slobode kao ljudske, tj. koliko su ti oblici zbiljska realizacija čovjekovog supstancijalnog određenja, dakle, ozbiljenje čovjeka kao čovjeka ili, kako bi rekao Marx, »realni humanizam«?

A »realni humanizam« ili »društveno čovječanstvo« nisu nikakva maglovita određenja mladog Marxa, kako pojedinci misle, nego sam princip komunizma. U »Manifestu komunističke partije« još jasnije nego u ranijim spisima nalazimo formuliran odnos »političkog« i »čovječnog« društva, odnosno komunistički zahtjev za »asocijacijom« slobodnih individuuma u takvu zajednicu, u kojoj »javna vlast gubi politički karakter«. Jer, »politička vlast u pravom smislu je organizirana vlast jedne klase za potčinjavanje neke druge. Ako se proletarijat u borbi protiv buržoazije nužno ujedinjuje u klasu, ako revolucijom on postaje vladajuća klasa i ako kao vladajuća klasa silom prevlada stare produkcione odnose, onda on s tim odnosima proizvodnje prevladava uvjete opstanka klasne suprotnosti, prevladava klase uopće, a s time i svoju vlastitu vladavinu kao klasnu. Na mjesto starog građanskog društva s njego-

vim klasama i klasnim suprotnostima stupa asocijacija, u kojoj je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet za slobodni razvitak svih« (ibidem, S. 548, str. 63). To još bolje potvrđuje poznati tekst iz I dijela Manifesta: »Sve ranije klase, koje su osvajale vlast, tražile su da svoj već stečeni životni položaj osiguraju time što su čitavo društvo podvrgavale uvjetima svoga stjecanja. Proleterici, međutim, »mogu da osvoje društvene proizvodne snage samo tako, ako ukinu svoj vlastiti dosadašnji način prisvajanja, a s time čitavi dosadašnji način prisvajanja. Proleterici nemaju da osiguraju ničeg svoga, oni imaju da razore svaku dosadašnju privatnu sigurnost i privatna osiguranja« (ibidem, S. 537, str. 39—40).

Poznato je, da građansko društvo sebe smatra slobodnim baš po načinu i uvjetima stjecanja i osiguranja životnog položaja. Međutim, o kakvoj je slobodi tu riječ? U »Manifestu« tačno stoji: »Pod slobodom se unutar sadašnjih građanskih odnosa proizvodnje podrazumijeva slobodna trgovina, slobodna kupovina i prodaja« (ibidem, S. 542, str. 49). A kakav je »čitavi dosadašnji način prisvajanja« što ga proleterici imaju da ukinu? Bijedan! I upravo »samo bijedni karakter toga prisvajanja« proleterici hoće da ukinu, tj. uvjete u kojima »radnik živi samo zato da uveća kapital, a živi samo dotle dokle to traže interesi vladajuće klase. U građanskom društvu živi rad je samo sredstvo za uvećanje nagomilanog rada. U komunističkom društvu je nagomilani rad samo sredstvo za proširivanje, obogaćivanje, unapređivanje životnog procesa radnika« (ibidem, S. 541, str. 49). Otuda »komunizam ne oduzima nikome moć da prisvaja društvene proizvode, on samo oduzima moć da se tim prisvajanjem podjarmi tuđi rad« (ibidem, S. 542, str. 51).

Tek temeljita analiza suvremenog svijeta i života, a prije svega u socijalističkim zemljama, mogla bi pokazati, u kojoj je mjeri »dosadašnji način prisvajanja« prevladan. Takva jedna analiza naravno prelazi okvire ovoga rada. Da »čitav« pak nije prevladan, to se može i ad hominem konstatirati, kao što se može ustvrditi, da će ga se prevladati u toku razvoja, kada »iščeznu klasne razlike i kada se sva proizvodnja koncentrira u rukama udruženih individuuma« (ibidem, S. 548, str. 62—63), tj. tada, kada »javna vlast izgubi politički karakter« i poprimi čovječni oblik u smislu »realnog humanizma« kao »zbiljske zajednice«. Država i političko društvo u cjelini samo su »dosadašnji surogati zajednice« i slobode: »U zbiljskoj zajednici individuumi postižu u asocijaciji i pomoću svoje asocijacije istovremeno svoju slobodu« (K. Marx: Die Frühchriften, S. 396, Rani radovi, str. 341).

Dakle, komunizam kao »zbiljska zajednica« slobodno »udruženih individuuma« znači za Marxa prevladavanje bijednog karaktera »čitavog dosadašnjeg načina prisvajanja«. Svjedoci smo uspjeha, ali i teškoća na koje suvremeni socijalistički i komunistički pokret nailaze pri prevladavanju dosadašnjih društvenih odnosa.

Te teškoće ne proizlaze samo iz starog društva i njegove tradicije, nego također i iz specifičnih uvjeta u kojima pojedine zemlje danas izgrađuju novo društvo — što više iz samog novog društva kao takvog. Progres je uvijek imao, a danas, u vrijeme i zbog tako brzih promjena u tehničkoj i političkoj proizvodnji, posebno ima izraženu svoju destruktivnu stranu. Novo društvo se kao novo utoliko brže razvija, ukoliko prevladava destruktivne momente svoga vlastitog razvoja. Otuda istraživanje destruktivne strane progressa i onog novog, a ne prepuštanje toga posla neprijateljima progressa i komunizma, predstavlja prvorazredni zadatak suvremene marksističke misli. Ono besumnije koristi samom progressu i komunizmu, svejedno da li se istraživanje odnosi na probleme tehnike ili politike. Čini se, da današnji komunistički pokret to ne samo sve više uviđa, nego da — i to je njegova bitna oznaka spram dojučerašnjeg — primjereno tom uvidu sve više i djeluje. Jer, to je najsigurniji put da se prevlada kako komedijanstvo tako i herojstvo suvremenog svijeta i da se u duhu Marxovog realnog humanizma ozbilji zajednica slobodnih individuuma.

11. *Individuum, klasa i »čovječno društvo«*

O odnosu individuuma, staleža, klase i roda Marx raspravlja posebno u Njemačkoj ideologiji. Nasuprot »ideolozima«, koji polaze od »čistog« individuuma, Marx polazi od konkretnih povijesnih individuuma, te kaže: »Individuumi su uvijek polazili od sebe samih, ali, naravno, od sebe unutar svojih danih historijskih uvjeta i odnosa« (Die Frühschriften, S. 396), Rani radovi, str. 342). Dosadašnje ujedinjavanje individuuma bilo je uvjetovano »njihovim zajedničkim interesima nasuprot nekom trećem«. »Zajednički odnos, u koji su stupali individuumi jedne klase, ... stalno je bio jedna zajednica, kojoj su ti individuumi pripadali samo kao prosječni individuumi ... odnos u kojemu oni nisu učestvovali kao individuumi nego kao članovi klase« (ibidem, S. 398, str. 341). »Pojedinačni individuumi obrazuju utoliko klasu, ukoliko imaju da vode zajedničku borbu protiv neke druge klase; inače oni sami stoje ponovno u konkurenciji jedan prema drugome. Na drugoj strani se ponovno osamostaljuje klasa naprama individuama, tako da individuumi zatiču svoje životne uvjete predestinirano, od klase oni upućeno dobivaju svoj životni stav, a time svoj lični razvitak pod koji se supsumiraju. To je ista pojava kao što je supsumcija samo pomoću prevladavanja privatnog vlasništva i samog rada« (ibidem, S. 395).

Različiti oblici dosadašnjeg ujedinjavanja u grupe, staleže i klase mogu se shvatiti »kao specifikacije općeg izraza, kao podvrste roda, kao razvojne faze čovjeka«, ali ni u kojem slučaju kao

ozbiljenje čovjeka, jer to bi značilo »uobraziti, da se u tim individuima razvijao rod ili čovjek, ili da su oni razvili čovjeka; jedno uobraženje, kojim se povijesti daje nekoliko jakih šamara« (ibidem, S. 395, str. 342). A povijesti se uvijek daju pljuske, kad se misli, da je svatko tek pomoću staleža ili političke organizacije sve ono što jest. Sve takve oblike ujedinjavanja i udruživanja Marx naziva »prividnim zajednicama«, koje su se od individuuma osamostalile u toj mjeri da izgleda da one postoje i prije individuuma koji ih konstituiraju (ibidem, S. 396).

Ujedinjavanje proletera je drukčijeg karaktera. Nasuprot sadašnjim zajednicama, u kojima su individuumi učestvovali samo kao članovi klase, u »zajednici revolucionarnih proletera, koji uzimaju u vlastitu kontrolu svoje uvjete opstanka i uvjete opstanka svih članova društva . . ., individuumi učestvuju kao individuumi. To je upravo ujedinjenje individuuma (naravno pod pretpostavkom sada razvijenih proizvodnih snaga)« (ibid. 398, 340).

Interesantno je primijetiti, da Marx baš pri objašnjavanju odnosa individuuma i klase, te uvjeta slobodnog razvoja individuuma dolazi do preciznih formulacija svoga historijsko-materijalističkog shvaćanja. Tako svoj osnovni stav: »Svi sukobi povijesti imaju . . . svoj izvor u proturječnosti između proizvodnih snaga« i društvenih odnosa ovdje on proširuje mišlju, da odnos proizvodnih snaga prema proizvodnim odnosima predstavlja odnos oblika društvenog odnošenja prema aktivnosti ili djelatnosti individuuma«. Osnovni oblik te aktivnosti je svakako »materijalna« aktivnost, a i ona sama kao »različito oblikovanje materijalnog života svagda ovisi o već razvijenim potrebama«, čije »stvaranje i zadovoljavanje« je pak »jedan historijski proces«. U kojem smislu su »stvaranje i zadovoljavanje potreba« kod ljudi plod »historijskog procesa«, a u kojem volje ljudi? Nije li pak historijski proces već kao historijski voljom ljudi usmjereni proces, i u kojoj mjeri »volja« utječe na povijesni razvoj, a u kojoj mjeri to ovisi o materijalnim uvjetima ljudskog opstanka i što ovi zapravo znače? »Uvjeti, pod kojima se individuumi međusobno odnose, pripadaju njihovoj individualnosti tako dugo dok nije nastupila proturječnost« između proizvodnih snaga i odnosa; oni su »produkcija samog odnošenja« primjećuje Marx, a ne »ništa vanjsko za individuum«. To su »uvjeti, pod kojima ti određeni individuumi, koji egzistiraju u određenim odnosima, jedino mogu da proizvode svoj materijalni život i što je s njim povezano, dakle, uvjeti njihove samodjelatnosti koje ova samodjelatnost proizvodi. Određeni uvjet, pod kojim individuumi proizvode, odgovara dakle, dokle god još nije nastupila proturječnost, njihovoj zbiljskoj uvjetovanosti, njihovom jednostranom opstanku, opstanku čija se jednostranost pokazuje tek nastupom proturječnosti i egzistira, dakle, samo za one koji kasnije žive (für die Späteren). Kasnije se taj uvjet pojavljuje kao

slučajni okov, pa se onda mišljenje, da je on okov, podmeće i ranijem vremenu. Ti različiti uvjeti, koji se najprije pojavljuju kao uvjeti samodjelatnosti, a kasnije kao njeni okovi, čine u čitavom povijesnom razvoju jedan povezani niz oblika odnošenja, čija se povezanost sastoji u tome, da se na mjesto ranijeg oblika odnošenja koji je postao okov postavlja novi oblik, koji odgovara razvijenijim proizvodnim snagama i time napredovanom načinu samodjelatnosti individuuma, oblik koji à son tour ponovno postaje okov i zatim se zamjenjuje nekim drugim. Budući da ti uvjeti na svakom stupnju odgovaraju razvoju proizvodnih snaga, njihova je povijest istovremeno povijest proizvodnih snaga koje se razvijaju i svakom novom generacijom preuzimaju, a time povijest razvoja snaga samih individuuma« (K. Marx: Die Frühschriften, S. 400—401; Rani radovi, str. 337—338).

Dakle, ujedinjavanje individuuma u »zajednicu revolucionarnih proletera« zbiva se »pod pretpostavkom sada razvijenih proizvodnih snaga«, tj. kao »povijest razvoja snaga samih individuuma«. Samo takvo ujedinjavanje i udruživanje individuuma daje »uvjete slobodnog razvoja i kretanja individuuma« time što »pod njihovu kontrolu« stavlja »uvjete, koji su do sada biti prepušteni slučaju i koji su se spram pojedinačnih individuuma osamostalili upravo pomoću njihova razdvajanja kao individuuma, pomoću njihova nužnog ujedinjavanja, koje je bilo dano podjelom rada i pomoću njihova razdvajanja postalo vezom koja je njima tuđa«. Pa ipak, d»osadašnje ujedinjavanje nikako nije bilo samo proizvodljivo« (ibidem, S. 399). Jer, razlika između slobodnog i nužnog individuuma nije »nikakva pojmovna razlika nego historijski fakt«. To je »razlika, koju mi ne valja da pravimo za sva vremena, nego koju svako vrijeme samo pravi pod različitim elementima, koje ono zatiče, i to ne prema pojmu nego prisiljeno materijalnim životnim sukobima. Što se kasnijem vremenu u suprotnosti prema ranijem pojavljuje kao slučajno... jest jedan oblik odnosa koji je odgovarao određenom razvoju proizvodnih snaga« (ibidem, S. 400).

Samo iz povijesnosti te razlike može se razumijeti proleterско oslobođenje kao ljudsko samooslobođenje u suprotnosti prema svim dosadašnjim oblicima oslobođenja, koja su u političkom oslobođenju građanskog društva postigli svoj vrhunski oblik oslobođenja, ali još uvijek samo »polovičnog oslobođenja«, kako smo ranije vidjeli. Tek komunizam kao »realni humanizam« je totalno oslobođenje čovječanstva. Na odnosu kmetova i proletera Marx još jednom pokazuje razliku između djelomičnog i totalnog oslobođenja: »Dok su odbjegli kmetovi htjeli samo razviti i dovesti do važenja svoje već postojeće uvjete egzistencije i otuda u krajnjoj instanci dolazili samo do slobodnog rada, proleter i moraju, da bi došli lično (persönlich ovdje treba razumjeti kao slobodno) do

važnja, ukinuti uvjet svoje vlastite dosadašnje egzistencije koji je ujedno uvjet egzistencije čitavog dosadašnjeg društva, proleter moraju ukinuti rad. Oni se otuda također nalaze u direktnoj suprotnosti prema državi, tj. prema obliku u kojem su individuumi društva do sada dali sebi jedan obuhvatni izraz, a da bi postigli svoju slobodu (ostvarili svoju ličnost), moraju srušiti državu« (ibidem, S. 398, str. 343).

Marxu su dobro poznate revolucionarne promjene u dosadašnjoj povijesti. To su one proturječnosti između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa ili oblika odnošenja, koje, čak i onda kada su izbijale u obliku revolucija, nisu »ugrožavale osnovu povijesti«, nego su poprimale »različite sporedne oblike«, npr. sukobi različitih klasa, borba misli, politička borba itd. »S jednog ograničenog stajališta može se izvući jedan od tih sporednih oblika i promatrati kao baza tih revolucija, što je utoliko lakše, ukoliko su individue, od kojih su proizašle te revolucije, stvarale čak iluzije o svojoj vlastitoj djelatnosti, već prema svome stupnju obrazovanja i stupnju historijskog razvoja« (ibidem, S. 392, str. 340). Kod proletera je pak riječ o radikalnoj ili totalnoj revoluciji i to stoga što se u proletarijatu po prvi put u povijesti razvija takva »klasa, koja protiv vladajuće klase nema više da provede nikakav posebni klasni interes« (ibidem, S. 395, str. 342), nego ima da ozbilji opći ljudski interes i ljudsko pravo. Totalna revolucija sastoji se u tome, da »individuumi prisvoje postojeći totalitet proizvodnih snaga«. »Samo prisvajanje tih snaga nije ništa drugo nego razvoj individualnih sposobnosti koje odgovaraju materijalnim proizvodnim instrumentima. Prisvajanje totaliteta proizvodnih instrumenata je već stoga razvoj totaliteta sposobnosti u samim individuama. To prisvajanje je nadalje uvjetovano individuumima koji prisvajaju« (ibidem, S. 406). Tu je, dakle, na djelu Marxova koncepcija totalnog čovjeka, koju je on upravo genijalno razvio već u Filozofsko-ekonomskim rukopisima. Ovdje ne možemo ulaziti detaljnije u tu koncepciju, jer ona zaslužuje da bude posebno razmotrena. Ovdje je pak spominjemo kao jedan od oblika u kojima je Marx izrazio svoju misao o slobodnom čovječanstvu kao zajednici »totalnih individuumu«, koji ujedinjeni čine takvu »društvenu organizaciju«, koja pojedinačnim individuumima može da pruži »kontrolu« o »njihovim vlastitim životnim uvjetima« i »time o cjelokupnim uvjetima egzistencije današnjeg društva« (usp. ibidem, S. 397, str. 343). To je ona ista Marxova misao o »čovječnom društvu« kao zajednici, koja pruža mogućnost da individuumi prema svojim mogućnostima i potrebama prisvoje totalne proizvodne snage i na taj način se razvijaju u »totalne individuumu«. Dosadašnja ograničena djelatnost ili rad preobražavaju se kod »totalnih individuumu« u samodjelatnost (Selbstbetätigung). »Samodjelatnost koja se sastoji u prisvajanju totaliteta proizvodnih snaga i time postavljenog raz-

voja totaliteta sposobnosti« potpuno mogu da ozbilje »samo suvremeni proleter«. Stoga Marx s pravom ističe: »Sva ranija revolucionarna prisvajanja bila su ograničena; individuumi, čija je samodjelatnost bila ograničena ograničenim proizvodnim instrumentom i ograničenim odnosom, prisvajali su taj ograničeni proizvodni instrument i doveli su otuda samo do jedne nove ograničenosti. Njihov proizvodni instrument bijaše njihovo vlasništvo, a oni sami su ostajali supsumirani pod podjelom rada i pod njihov vlastiti proizvodni instrument. Kod svih dosadašnjih prisvajanja ostajala je masa individuuma supsumirana pod jedan jedini proizvodni instrument; kod prisvajanja proletera mora se masu proizvodnih instrumenata supsumirati pod svaki individuum i vlasništvo pod sve. Moderni univerzalni odnos ne može se drukčije supsumirati pod individuum nego na taj način, da se supsumira pod sve«. Način na koji se proletersko prisvajanje može izvršiti je univerzalno ujedinjenje proleterijata, revolucionarno rušenje moći dosadašnjeg načina proizvodnje i odnošenja, te razvijanje »univerzalnog karaktera i nužne energije proletarijata za provođenje prisvajanja«. »Tek na tom stupnju podudara se samodjelatnost s materijalnim životom, što odgovara razvoju individuuma u totalne individuum i razrješavanju svake iskonske prirodnosti (Naturwüchsigkeit). Tome odgovara »zatim preobražaj rada u samodjelatnost i preobražaj dosadašnjeg uvjetovanog odnošenja u odnos individuuma kao takvih. S prisvajanjem proizvodnih snaga pomoću ujedinjenih individuuma prestaje privatno vlasništvo« (ibidem, S. 406—407), a to znači i čitava dosadašnja povijest kao »pretpovijest« čovječanstva.

12. »Pretpovijest« i povijest čovječanstva

Što znači poznata Marxova misao, da se komunizam prema čitavoj dosadašnjoj povijesti odnosi tako kao što se istinska ljudska povijest odnosi prema svojoj pretpovijesti? Kako se odnosi komunizam prema svojoj pretpovijesti? Je li tu riječ samo o izvršavanju misli prošlosti, o sekularizaciji kršćanstva, o političkoj emancipaciji kao emancipaciji od religije, o preobražavanju teoloških pitanja u svjetovna, o etabliranju istine ovostranosti u suprotnosti prema istini onostranosti, o pretvaranju kritike teologije u kritiku politike i tome sličnim mislima, koje smo ranije izložili ili se tu radi o nečem bitno novom? Jer, iako komunizam zna, da je on »riješena zagonetka povijesti« komunisti »ne uobražavaju, da su plan ili određenje dosadašnjih generacija bili zato tu, da njima pruže materijal«, (K. Marx: Die Frühschriften, S. 399, Rani radovi, str. 337) a još manje zato, da njima odrede put kretanja, smisao i horizont opstanka. Dok bi prvo značilo degradiranje uvjeta dosadašnje proizvodnje i proizvodnih odnosa na jednostrane

i »anorganske« i za one individuume, koji su proizvodili i živjeli pod tim uvjetima, čime se ranijoj povijesti podmeće mišljenje kasnijih generacija i »daje šamar«, a ono što je, kako smo ranije vidjeli, bilo jedan adekvatan odnos u razvoju društva i proizvodnih snaga prikazuje kao »slučajno« i »jednostrano«, dotle bi ono posljednje značilo povijesno nazadnjaštvo, predestiniranost, teleologiju i eshatologiju povijesti — dakle, reduciranje čovjeka i njegovog suvremenog proizvođenja i oblikovanja života na ideje i oblike što su ih ranije generacije mislile bilo kao svoje bilo kao božanske i vječne. I jedno i drugo shvaćanje tuđe je Marxovoj misli, a ne odgovara ni suvremenoj ljudskoj praksi ni životu, koji se ne dađu staviti ni u kakve sheme i čvrste oblike, nego se tako reći svakog dana razvijaju i obogaćuju proizvodima, koji do jučer nisu bili poznati niti kao ideje niti kao činjenice. Pa što je onda komunizam kao buduća svjetska povijest i kako se on odnosi prema dosadašnjoj povijesti? Kao »povijest« komunizam je zbivanje, pokret, kretanje, a ne stanje. Marx kaže dovoljno jasno: »Cjelokupno kretanje povijesti je kako *zbiljski* akt rađanja komunizma — akt rađanja njegovog empirijskog opstanka« —, jer bez cjelokupne dosadašnje povijesti empirijski on uopće ne bi bio moguć, tako »*pojmljeno i svjesno* kretanje njegovog *postajanja*« za svijest koja ga misli, jer bez ove on ne bi znao da je »riješena zagonetka povijesti«. Dok razni oblici »još nedovršenog komunizma« traže »historijski dokaz, dokaz u postojećem« time što istrgnu »pojedine momente iz kretanja« i »pojedine povijesne oblike koji su suprotstavljeni privatnom vlasništvu« i fiksiraju ih kao »dokaze svoje historijske punokrvnosti«, dotle je »*komunizam*... kao *zbiljsko prisvajanje čovjekove* biti pomoću čovjeka i za čovjeka... potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka postali povratak čovjeka za sebe, povratak čovjeka kao *društvenog*, tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam; on je *istinsko* rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i biti, između popredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i zna da je on to rješenje« (K. Marx: Die Frühschriften, S. 235—236, Rani radovi, str .227—228).

Taj tekst iz Filozofsko-ekonomskih rukopisa iz 1844. godine poznat je svima koji se ozbiljno bave problematikom komunizma i marksizma. Pa ipak, zbog njegove velike važnosti, i njegov prvi dio donosimo u potpunosti. Marx tu eksplicite kaže da on shvaća »*komunizam* kao *pozitivno* prevladavanje *privatnog vlasništva* kao ljudskog samootuđenja i stoga kao *zbiljsko prisvajanje ljudske* biti pomoću čovjeka i za čovjeka; stoga kao potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvoja postali povra-

tak čovjeka za sebe, povratak čovjeka kao *društvenog*, tj. čovječnog čovjeka« (ibidem, S. 235, str. 227—28).

Obično se taj tekst kao i svi njemu slični tekstovi ranog Marxa tumači kao dijalektička konstrukcija hegelovskog stila i značenja. To se obrazlaže time, što se tvrdi, da se Marx ne služi samo Hegelovim riječima kao što su »samootuđenje«, »povratak čovjeka sebi«, kako se obično prevodi »Rückkehr des Menschen für sich« (nama se ipak čini ispravnim: povratak čovjeka za sebe, i to iz razloga koji ćemo kasnije obrazložiti), nego da on pri tome i ne misli ništa drugo nego što je mislio Hegel. Sigurno je, da su »samootuđenje« kao otuđenje od samog sebe, tj. od svoga pojma i biti, kao i »povratak sebi«, tj. svojoj biti Hegelove kategorije. I svi ostali parovi kao čovjek i priroda, egzistencija i esencija, sloboda i nužnost, individuum i rod, popredmećenje i samopotvrđivanje također potječu iz pojmovnog arsenala metafizičke filozofije. Sto više i sam izraz »*pozitivno* prevladavanje« ima svoje porijeklo u novovjekovnom određenju bitka kao *pozicije* kao postavljenosti (vidi što smo ranije rekli o pozitivizmu kod Hegela). Znači li to, da je Marx ostao zarobljen novovjekovnom filozofijom subjektivnosti i *pozitivizmom*, pa taman to bilo na Hegelovom nivou? Sigurno ne. Jer, kako ćemo još pokušati pokazati i na upravo citiranom tekstu, Marx nije samo hegelovac kao što inače nije samo filozof.

Time ne mislimo reći da Marx nije hegelovac i filozof, jer onaj koji je istinski učio iz Hegelove »Fenomenologije duha« taj nije i ne može da se učvrsti na pretfabriciranim filozofskim i ideološkim formulama, a to znači ne može a da ne filozofira, pa makar u smislu prevladavanja filozofije. Dokončavanje filozofske tradicije je pak uvjet njenog prevladavanja (o tome usp. naš napis »Njemačka klasična filozofija i njeno beskonačno dokončavanje u marksizmu« — u: Marks i savremenost I, Beograd 1964, str 171 i d.). Na drugoj strani to ne znači, da imaju pravo oni koji Marxa tumače u smislu poznatih recepata »ekonomske baze« i »političkog pokreta«. Marx je filozof i onda, kada se bavi ekonomijom, politikom itd. — i to stoga, jer mu je do transcendiranja partikularnih stajališta i do dohvatanja čitave čovječnosti ili društvenog bitka. A filozofija i nije ništa drugo nego oslobađanje od partikularnih stajališta empirijske faktičnosti i dospijevanje do samog povijesnog bitka. U tom smislu je prava filozofija uvijek bila društveno-povijesno relevantna i »politička«, ali ne u smislu političkog pokreta nego kao osvješćenje i donošenje pred duhovne oči onoga što se povijesno zbiva.

Kao što se već iz prethodnih razmatranja može zaključiti, Marxova misao transcendirira empirijske oblike time što prevladava ne samo ekonomiju kao ekonomiju, politiku kao politiku, nego i

filozofiju kao filozofiju, a da pri tome ne pada ispod ekonomije, politike, filozofije, nego ih nadilazi u povijesnoj dijalektici ljudskog opstanka kao jedinstvenom povijesnom zbivanju (o tome usp. naš prilog u diskusiji Prvog naučnog skupa »Marks i savremenost« I, str. 80). Istina, Marx se u saopćavanju svojih bitnih misli služi filozofskim jezikom metafizičke tradicije. Otuda je tim teže i vidjeti ono novo čime Marxova misao nadilazi dosadašnju onto-teološku filozofiju kao i ono čime istinska povijest nadmašuje dosadašnju povijest kao »pretpovijest«. U skladu s posljednjom rečenicom prvog dijela citiranog Marxovog teksta možemo reći, da je istinska povijest »zbiljsko prisvajanje ljudske biti pomoću čovjeka i za čovjeka«, dok je »pretpovijest« prisvajanje pomoću čovjeka, ali ne i »za čovjeka«. To je razlog, zašto ostajemo pri doslovnom prijevodu njemačkog »Rückkehr des Menschen für sich« u »povratak čovjeka za sebe« a ne »... sebi«, jer tu se de facto ne radi ni o kakvom povratku nego o životu čovjeka za sebe (od Aristotela na ovamo *život je identičan s kretanjem*; u njemačkoj riječi Rückkehr još je sadržan smisao glagola kehren što znači *okrenuti, okretati*). U »pretpovijesti« čovjek pak ne živi za sebe nego je degradiran na sredstvo za umnožavanje i nagomilavanje rada i bogatstva, koje postaje samo sebi, što više najviša i jedina, svrha. Komunisti žele prevladati upravo taj »bijedni karakter prisvajanja« dosadašnje povijesti, u kojoj čovjek »živi samo za to da bi uvećao kapital« (Die Frühschriften, S. 541, Manifest komunističke partije, str. 49).

Onaj »povratak« je zapravo »revolucija«, obrat čovjeka od svijeta stvari k sebi, jer samo tada on može da živi za sebe, a to znači ne za stvari i bogatstvo. »Revolucijom« počinje istinski život kao prava povijest u kojoj ljudi žive »za sebe«, tj. u kojoj oni prisvajaju »postojeći totalitet proizvodnih snaga« na taj način što univerzalno razvijaju svoje individualne sposobnosti. Budući da te sposobnosti »odgovaraju materijalnim proizvodnim instrumentima«, »prisvajanje totaliteta proizvodnih instrumenata« već stoga predstavlja »razvoj totaliteta sposobnosti u samim individuama«. Istinska povijest je povijest samodjelatnosti, koju kao »prisvajanje totaliteta proizvodnih snaga«, a nasuprot svim ranijim ograničenim prisvajanjima, potpuno mogu da ozbilje »samo suvremeni proletari« svojim razvojem u »totalne individuum«. To pak, kako smo ranije pokazali, ovisi ne samo o individuumima nego i prije svega o razvoju totalnih proizvodnih snaga, koje sa svoje strane omogućuju ne samo takav razvoj, nego predstavljaju prevladavanje »ograničenih proizvodnih odnosa. Promatran u odnosu prema svojoj »pretpovijesti« komunizam stoga predstavlja »preobražaj dosadašnjeg uvjetovanog odnošenja u odnos individua kao takvih«, to će reći preobražaj dosadašnjih odnosa ljudi koji su se temeljili pomoću stvari, vlasništva, kapitala u međusobni odnos ljudi kao

ljudi, tj. u život čovjeka za čovjeka. Jedino iz tog obrata i preobražaja može se razumjeti humanistička usmjerenost komunizma i njegov zahtjev da se dosadašnja povijest izmijeni u principu: da na mjesto supsumiranja ljudi pod vlasništvo nastupi supsumiranje »vlasništva pod sve« ljude, da bi na taj način njihov odnos doista bio čovječni odnos. Međutim, ni »pretpovijest« se pri tome ne pokazuje suvišnom, nego što više ona je preduvjet za istinsku povijest. Ova je, naime, kao komunizam upravo onaj »potpuni svjesni i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvoja postali povratak čovjeka za sebe, povratak čovjeka kao društvenog, tj. čovječnog čovjeka«.

Tačno u tom smislu je »stajalište novog materijalizma čovječno društvo ili društveno čovječanstvo« (K. Marx: X teza o Feuerbachu, u: Die Frühschriften, S. 341). »Čovječno društvo«, o kojem je kod Marxa riječ, ne samo da nije političko društvo, nego je prije njegova negacija. Istina, ono ima mnogo zajedničkog s antičkim polisom kao prvotnim i uzornim oblikom političkog društva, a prije svega s principom čovjeka kao čovjeka što ga je po prvi put u povijesti uveo grčki svijet, i to ne samo s isključenjem ropstva iz polisa nego i zahvaljujući ropstvu. »Čovječno čovječanstvo« je Hegelova »unsichtbare Kirche« i na taj način plod i nastavak svih onih revolucionarnih, tj. svjetsko-povijesnih zbivanja, koja su, nošena principom ljudskog bitka, tj. idejom čovjeka kao čovjeka, krčila put čovjekovoj slobodi i njegovom totalnom ozbiljenju. Na drugoj strani »čovječno društvo« ili komunizam znači prevladavanje ne samo svih dosadašnjih oblika političkog društva nego i konac političkog društva kao takvog; dakle, prevladavanje i grčkog polisa, iako slobodna zajednica ujedinjenih proletera baš u antičkom polisima, ako se načelno promatra, nalazi ne samo svoj prvi nego i najbliži do sada poznati oblik zajedničkog života ljudi. Druga je stvar, što robovi u antičkoj Grčkoj nisu bili smatrani ljudima i što stoga nisu pripadali ljudskom polisima, iako se njegov život temeljio na radu robova. U posljedice, koje je ta obično previđena nehumanost grčke kulture i političkog života imala za antičku i svu kasniju političku teoriju, ovdje ne možemo ulaziti. Važnijim od toga čini nam se istaći činjenicu, da je princip polisa kao prvog istinski političkog društva po svojevrsnoj logici društvenog razvoja i kontinuiteta postao onim principom, što ga novo, istinski čovječno društvo zadržava ne samo kao princip ljudskog samobitka, nego i kao praktični princip života ozbiljuje u samodjelatnosti svih ljudi kao »totalnih individuuma«. Ako se apstrahira od ropstva kao nedostatka grčke slobode, onda prva politička zajednica ima najviše zajedničkog s prvom istinski slobodnom zajednicom ili »čovječnim društvom«. U tom smislu su polis i komunizam, iako bitno različiti, jedan drugome veoma slični, pa nije

nikakvo čudo, što je Marx grčki polis smatrao uzornim oblikom političkog života. Marxov komunizam, međutim, prevladava političko društvo kao takvo*.

Završna razmišljanja

U ranijim se razmatranjima djelovanje (PRATTEIN, Handeln) pokazalo kao politička aktivnost par excellence. Aristotel, Hegel i Arendt smatraju političku aktivnost kao djelovanje, koje se odvija direktno između ljudi kao ljudi, apsolutno slobodnom aktivnošću. Iako se kritički odnosi prema tradiciji, Arendt, kako smo vidjeli, ne sumnja u »valjanost iskustva koja su dovela do lučenja vitae activae i vitae contemplativae«. Stoga ona principijelno ne može da prekorači »iskustvo« dosadašnjeg svijeta nego se pomiruje sa status quo. Kako se sjećamo, ona prigovara tradiciji samo to, što ova uslijed primata vitae contemplativae ne uvažava podjelu vitae activae u različite oblike. Iako govori o potpunoj izmjeni »pojmovnog okvira« u kojem se kretala dosadašnja povijest i njena teorija, Arendt je na drugoj strani daleko od svakog revolucionarnog zahtjeva. Što više ona ostaje pri pukom zagovaranju okretanja »pojmovnog okvira« kontemplacije i političke aktivnosti, kao da je taj okvir, kao i sva djelatnost, neovisan o karakteru prisvajanja proizvodnih snaga. To je upravo razlog, zašto i »djelovanje« kod Arendt nema karakter »djelatnosti«, a pogotovu ne »samodjelatnosti« u Marxovom značenju. Otuda i njen prigovor Marxovom zahtjevu za totalnom revolucijom, za »okretanjem naslijeđenog poretka« proizlazi iz nerazumijevanja obrata što ga novo društvo vrši u prisvajanju »postojećeg totaliteta proizvodnih snaga«.

Njena podjela ljudske aktivnosti na rad, proizvođenje i djelovanje u biti odgovara Platonovoj podjeli djelatnosti prema staležima u državi. Marxova koncepcija »realnog humanizma«, međutim, prevladava ne samo podjelu društva na staleže nego i na klase, pa mu je i svaka podjela djelatnosti nužno neprimjerena.

Sada na kraju nije moguće ulaziti u eksplikaciju i kritiku Platonove podjele aktivnosti, iako je, kako u najnovije vrijeme pokušava da pokaže Eugen Fink, za modernu znanstvenu kulturu od najvećeg značenja, da ona sebe pojmi nasuprot metafizičkoj teh-

(Istina, Marx je pisao: »Nema političkog pokreta, koji u isto vrijeme ne bi bio također i društveni pokret« (K. Marx: Die Frühschriften, S. 524, Beda filozofije, str. 146). Iz te izjave se, međutim, ne može izvesti i obratan zaključak, po kojemu nema društvenog pokreta koji u isto vrijeme također ne bi bio i politički pokret. To stoga, jer pojam društveni i politički nisu identični, nego je prvi širi od posljednjeg. No, da bi taj zaključak bio neistinit, pokazuju ne samo logički principi, nego i prije svega historijska činjenica, da su postojala društva koja se još nisu bila uzvisila na razinu političkog društva na jednoj strani i na drugoj strani Marxov zahtjev za praksom koja ne bi bila samo na političkom ili, kako on kaže, »službenom« nivou, nego na »ljudskoj visini«, kako smo ranije vidjeli. Upravo to izražava na svoj način njegova misao o »čovječnom društvu ili društvenom čovječanstvu« kao zajednici slobodne totalne ljudske prakse, a ne samo političke.)

nici i tehničkoj metafizici koje datiraju od Platonova vremena na ovamo (uspoređ. Fink: O ljudskom radu, Filozofija broj 2, 1964). »Mi ne možemo da sebi uskratimo eksperimenat slobode«, kaže Fink u potpuno svjesnoj suprotnosti prema tradiciji, koja svoj uzor ima u Platonovim »filozofima-kraljevima, koji ne žele čak ni moć«, i to zato, »jer poznaju nešto bolje« od moći, tj. »život misaonog zrenja u pogledu uperenom prema vječno postojećim bitima«. »Stojeći iznad sfere rada i moći mača, oni ističu svoje pravo na znanje o radu i o moći«, te »propisuju ratnicima i tehničarima ispravni životni sklop«, koji je zapravo njihov okov, kao što »državu uređuju« tj. okivaju »idealnim prauzorom istinske države kao države, koja je određena i obilježena istinom filozofa«. (E. Fink: Technische Bildung als Selbsterkenntnis, u: Der Begriff der Technik, Düsseldorf 1962, S. 12; Fink je izložio to i u predavanju »Vernunft in der Maschine« što ga je 8. travnja 1964. godine održao u Hrvatskom filozofskom društvu u Zagrebu).

Što se pak tiče tradicionalne podjele ljudske djelatnosti na »bezduhovni rad« i »bezradni duh«, to će reći na neslobodnu djelatnost i nedjelatnu slobodu, Fink, iako je riječ o antičkom društvu, načelno kaže: »Možda je upravo stoga, jer se um gospodara udaljio od rada i ovaj vršio bezumno, svijet rada ostao primarno obilježen oruđima i pokazivao maleni efektivitet. Ako duh lebdi visoko nad nizinama praktičnog života, ne može se očekivati da se njegove tragove nađe u praksi. Odnos bezradnog duha prema bezduhovnom radu ipak nije samo jedna podjela, nego se tumači kao odnos moći i zapovijedanja. Gospodar određuje radove sluga, on naređuje, daje upute. Kod Platona se taj odnos formulira sa svom jasnošću u rangiranom poretku njegove idealne države, koja za njega nije nikakav željeni san ni utopija, nego idejni prauzor istinske države« (ibidem, S. 11—12). Nasuprot tome, otkako je novovjekovna znanost poprimila tehničko a proizvodnja strojno obilježje, »znanje je u sebi samom postalo praktično i u sebi samom rad« (ibidem, S. 13). Plodovi toga obrata i razvoja opće su poznati. Fink kaže: »Našem povijesnom položaju pripada dinamički pokrenuta strojna kultura i s njom izazvana politika narodne vladavine kao vladajućeg oblika ujedinjenih materijalnih i idealnih proizvodnih snaga« (ibidem, S. 14). Time nije mišljenja »slijepa, površna vjera u napredak«, nego »djelatna sloboda« — Vernunft in der Maschine! — kao čovjekov pokušaj »samoprodukcije njegovog materijalnog, političkog i idejnog opstanka sa svima snagama«, dakle »eksperiment slobode« (ibidem). U »činima i djelima svoje proizvodne slobode« ljudi spoznaju sami sebe kao ljudski bitak i ne stoje mu otuđeno kao tuđem nasuprot.

Marxov »realni humanizam« kao ujedinjenje slobodnih individua pretpostavlja, kako smo ranije pokazali, podudaranje »samodjelatnosti s materijalnim životom«, tj. »razvitak individua u

totalne individue i oslobođenje od svake iskonske prirodnosti«, a to znači oslobođenje od svake apsolutne osiguranosti ljudskog opstanka. Jer, opstanak je »eksperiment slobode«. »Um u stroju« ne znači apologiju postojećeg strojno-tehničkog svijeta niti pak predstavlja tezu po kojoj bi um bio svugdje ili samo tamo realiziran, gdje vlada moderna tehnička proizvodnja, nego ukazuje na »samooblikovanje ljudske slobode« u »zbiljnosti našeg tehničkog razdoblja« kao jedinstvenoj praksi »znanja i rada«. »Ljudska sloboda se pojavljuje produktivnom u djelotvornim procesima preobražaja prirode pomoću radnih ljudi, ona se pojavljuje također i u političkom samooblikovanju jednog naroda koji odbacuje svako tuторstvo i vlada sam sobom, a pojavljuje se također i u stvaralačkim procesima umjetnosti i mišljenja u kojima čovjek nastoji da se sporazumije o sebi« (ibidem, S. 15). Otuda »preobražaj rada u samodjelatnost« (Marx) kao sloboda predstavlja jedinstveno tjelesno-duhovno, tj. totalno samopriskivanje univerzalno razvijenog totaliteta proizvodnih snaga, a to znači ljudsko oslobođenje kao prevladavanje čovjekove otuđenosti njegovom vlastitom djelu — »materijalnom, političkom i idejnom opstanku« (Fink).

Interesantno je podsjetiti na analogiju koja postoji između različitih nastojanja oko praktičnog ozbiljenja filozofije i njenih vrhunskih dostignuća. Mladohegelovci, a i Marx sam, vidjeli su duhovno-povijesnu paralelu koja npr. postoji između njihove i postaristotelovske situacije. Baveći se posljednjim predstavnicima helenističkog duha — stoicima, skepticima i epikurejcima — oni su istovremeno pitali za vlastite filozofske mogućnosti, te im je bavljenje postaristotelovskom filozofijom pomoglo da dohvate problematiku i shvate zadatke vlastite, posthegelovske filozofije. Tu nije riječ o pukoj analogiji, nego, kako Friedrich ističe, o »silnoj svjetsko-povijesnoj perspektivi« koja povijesno slijedi nakon »čvornih tačaka« svjetske filozofije. Simpatije prema duhovnim pokretima kasne antike karakteriziraju sve mladohegelovce. U helenističkim filozofima oni vide idejne temelje ne samo za rimsku običajnost i ranokršćanski moral, nego i za kasnije pokrete evropskog duha sve do racionalizma u 18. stoljeću. Opća praktična usmjerenost helenističkih filozofa bila je uzor mladohegelovcima. Po mišljenju Friedricha Köppena, jednog prijatelja mladohegelovaca, »helenistički mislioci su u kasnoj antici napravili tačno to, što čovjek sam teži za vlastito vrijeme: oni su prevladali religiju pomoću filozofije i filozofiju učinili stvari ljudstva« (M. Friedrich, ibidem, S. 32), tj. stavili je u praktični dodir s povijesnom zbiljnošću time što se totalno savršena filozofija okrenula protiv nesavršenog svijeta. Filozofija se pri tome ponaša dijalektički. Ona je, kako Friedrich komentira Marxovu misao o »prevladavanju« filozofije pomoću njenog ozbiljenja, izraz »neistine« postojećeg svijeta i »anticipacija one umnosti, koja je imanentna tom svijetu,

ali koja se još nije pojavila kao zbiljnost; primjerno biti filozofija ne može u samoj sebi da riješi tu osnovnu proturječnost, budući da ona rezultira iz njene isprepletenosti s realnim svijetom; uslijed toga svoje samoispunjenje ona dostiže tek tamo, gdje gubi i svoj oblik kao filozofija. Time što se ozbiljuje, filozofija se prevladava, jer njeno ‚ozbiljenje‘ znači dokidanje onog nedostatka realnog svijeta, čiji je ‚izraz‘ ili ‚dopuna‘ ona do sada bila. Tome u osnovi leži uvjerenje, da se istinu neke teorije nikada ne daje napraviti čisto *immanentno*, nego samo pozivanjem na one praktične funkcije što ih ispunja i najapstraktnija misao, sama sebe svjesna ili nesvjesna. Marx dijalektički zajedno misli teoriju i praksu, tj. misao zapaljuje djelo i korigira se na ovome, kao što obratno djelo ponovno rađa misao i u njoj postaje svjesno sebe. U tome se temelji Marxovo istovremeno odbacivanje vjerovanja u teoriju teoretske kao i obožavanja prakse praktične partije« (M. Friedrich, *ibidem*, S. 149—150).

U ranijim poglavljima ove rasprave bilo je već govora o tome, koliko istinskom ljudskom oslobođenju i prevladavanju čovjekove otuđenosti može da pomogne znanost i filozofija, pa stoga ovdje nećemo ponavljati načelne stavove, nego ćemo samo naznačiti pitanje o odnosu suvremene znanosti i filozofije prema našem današnjem bitku, tj. prema »postojećem totalitetu proizvodnih snaga« i čovjekovom položaju u njemu.

To što nam se danas pokazuje kao naša povijesna zbiljnost nije tek od danas, nego je plod čitavog dosadašnjeg razvoja ljudstva, a posebno novovjekovnog i suvremenog razvitka znanosti i na njoj utemeljene tehnike i razvijene znanstvene kulture. Istina, taj se razvitak još i dan danas veoma različito tumači i ocjenjuje. S puno razumijevanja za otvorenost ljudskog bitka a nasuprot uobičajenim shvaćanjima Fink konstatira: »Tek kada je znanost s početkom novog vijeka postala pragmatična, kada je u sebe preuzela element rada i djelotvornosti, kada je povezala mišljenje i djelovanje, razvila se golema dinamika industrijskog razdoblja. Sfera rada izgubila je sve više i sve brže crte subalternog životnog fenomena i prodirala je sve jače u centralno područje društvenog opstanka«. Što više: »racionalna struktura svijeta rada imala je u isto vrijeme značajne posljedice u području politike. Čovjek, koji tehnički proizvodi svoja životna sredstva, u pojačanoj mjeri spoznao je sebe također i kao proizvođača političkog ustrojstva — ili pak kao mogućeg proizvođača države. U novom vijeku država gubi prastare tabu-karaktore i spoznaje se kao čovjekovo djelo. Tehnika i demokracija izvire iz zajedničkog korijena proizvodne slobode, koja ni u kom slučaju ne proizvodi samo misli, vrijednosti i ideale, koja ne ostaje samo u unutarnjosti ili najviše da stupi u riječ, nego slobode koja se utkiva i utiskuje u tvrdi ma-

terijal zbiljnosti, koja proizvodi djela, ‚materijalizira‘ se« (ibidem, S. 14). Da se time ne misli nikakav tehnicizam niti puki antropocentrizam, kako se na prvi pogled može učiniti i kako se obično misli, proizlazi iz ranijih obrazloženja, ali prije svega iz činjenice, da je priroda nužni konstitutivni moment proizvođenja ljudskog opstanka. Taj stav se otuda s pravom može eksplicirati u smislu »realnog humanizma« kao »dovršenog naturalizma«. No što ovaj posljednji zapravo znači? O tome je ranije bilo opširnije riječi.

Svoj nastanak on zahvaljuje sigurno velikim dijelom razdoblju u koje mu je antropologija postala osnovnom filozofskom disciplinom, što više temeljnom i univerzalnom znanošću. Međutim, već kod mladog Marxa antropologija je zamijenjena »ontologijom«. U Ekonomsko-filozofskim rukopisima on ističe, da čak i čovjekovi »osjeti, strasti etc.« nisu »samo antropološka određenja«, nego »istinski ontološka potvrđivanja biti (prirode)« čovjeka (uspor. K. Marx: Die Frühschriften, S. 296).

Friedrich govori o prevladavanju filozofije u političkoj ekonomiji, te »prevladanu« filozofiju ili »historijski materijalizam« identificira s »kritikom političke ekonomije«: »Ne samo specifična interpretacija proletarijata, nego također i spoznajna namjera kritike ekonomije ili historijskog materijalizma svode se u posljednjoj liniji na tezu o ‚prevladavanju‘ filozofije« (M. Friedrich, ibidem, S. 11). »On (Marx) filozofira izričito u namjeri da ponovno ne dođe ni do kakve filozofije« (ibidem, S. 13).

Interesantno je primijetiti, da Friedrich svoja istraživanja ograničava na Marxove rane spise, te svoju tezu o »prevladanoj« filozofiji kao »kritici političke ekonomije« ne temelji niti na »Ekonomsko-filozofskim rukopisima« ranog Marxa niti na »ekonomskim« djelima kasnog Marxa, nego na »Njemačkoj ideologiji«, i to stoga, jer ova povezuje ranije i kasnije Marxove radove u jedinstvenu koncepciju historijskog materijalizma (uspor. M. Friedrich, ibidem, S. 11—12).

Kao ideja »prevladavanja« filozofije pomoću njenog ozbiljenja historijski materijalizam će karakterizirati sve faze Marxova misaonog razvoja, a zvat će se »nova Atena« u disertaciji, »životna, zbiljska kritika postojećeg društva« u »Svetoj obitelji«, »prikaz praktičnih aktivnosti« ili kraće »prikaz zbiljnosti« u »Njemačkoj ideologiji«, »kritika političke ekonomije« u »Kapitalu«. Upravo kao tako obuhvatna koncepcija povijesti, tj. kao »obuhvatna teorija društvene prakse koja samu sebe poima kao moment u praksi koju ona reflektira«, Marxova koncepcija historijskog materijalizma označava »posljednju fazu u zamašnom preoblikovanju misaonih motiva njemačkog idealizma« (ibidem, S. 26). Friedrich dobro uočava, da se pri tome ne radi o rastvaranju filozofije u ekonomiju, nego o jedinstvu, kako on kaže, »metodičkog znanja dijalek-

tičke filozofije« i »sadržajne spoznaje političke ekonomije« — dakle, o jedinstvu u kojemu je prevladana ne samo »filozofija kao filozofija« nego također i »politička ekonomija kao politička ekonomija« (ibidem, S. 134). Tu je riječ o »konkretnom totalitetu« ili »društvenom bitku« kao temeljnom pojmu Marxova shvaćanja povijesti. U »društvenom bitku« kao cjelini povijesne zbiljnosti subjekt i objekt, čovjek i priroda svagda su već međusobno posredovani već time što su skupa na djelu.

U Marxovoj koncepciji historijskog materijalizma prevladan je kako bespovijesni antropologizam tako i apstraktni naturalizam Feuerbachove »nefilozofije«. Kao totalitet društvenog života povijest je »konkretna cjelina« i nerazdvojna veza zbiljskih momenata povijesnog procesa kao procesa »društvene produkcije« čovjekova materijalnog i idejnog opstanka koji se neprestano nanovo mora misliti kao što se sam ljudski život nanovo obnavlja i neprestano razvija. U materijalnom i idejnom proizvođenju čovjekova života, a ne u transcendentnim kategorijama čistoga razuma konstituira se značenje društvenog bitka. Marxovoj koncepciji historijskog materijalizma često se pripisuje dominantno značenje ekonomije. To je, međutim, također pogrešno, jer, kako smo vidjeli, od svih proizvodnih instrumenata najveća proizvodna snaga je sama revolucionarna klasa, tj. klasna svijest, koja je i sama samo moment »konkretnog totaliteta« ili »društvenog bitka«. Otuda Marxova koncepcija povijesti nadilazi kako tradicionalnu ontologiju tako i antropologiju.

Danas razlikujemo ne samo različite oblike antropologije nego isto tako i različite oblike ontologije. U razlici prema Sartreovoj »fenomenološkoj ontologiji« i Heideggerovoj »fundamentalnoj ontologiji« Marxov »realni humanizam« ili historijski materijalizam može se označiti »antropološkom ontologijom«. Ime tu, međutim, nije odlučno, nego ono o čemu je riječ. Sva tri mislioca nastoje otkriti i shvatiti ljudski bitak ne samo u njegovoj »ontičkoj« ili »antropološkoj« faktičnosti, nego istovremeno u njegovoj »ontičko-ontološkoj« primarnosti ili povijesnosti.

A to je jedan zahtjev, čije sagledavanje i ozbiljenje izmiče ne samo svakoj pojedinačnoj znanosti, nego i svakoj posebnoj antropologiji, pa i političkoj antropologiji i politologiji. Time naravno nije rečeno ništa protiv legitimnih prava posebnih znanstvenih disciplina i korisnosti njihovog razvoja — i to kako tehničkih tako političkih znanosti — nego samo protiv pričina, kojim one naše vrijeme označavaju svojom šansom, a pitanje o principu ljudskog bitka u cjelini proglašavaju suvišnim. Pri tome uopće nije važno, koja od pojedinačnih znanosti postaje »šlagerom sezone« — fizika, biologija, psihologija, politička ekonomija, sociologija ili politologija — jer sve one, naročito pak u svojem nastanku i cvatu nastu-

paju s pretenzijom koja prekoračuje njihovo predmetno područje i legitimno pravo, pa je stoga važno onemogućiti da naše vrijeme postane »sezonom šlagera«, jer to bi značilo »sezonom udaraca«, koje, pored svih pozitivnih tekovina i korisnosti, mogu da čovjeku, njegovom slobodnom opstanku i životu u cjelini nanesu pojedinačne znanosti i na njima utemeljena moderna tehnika i politika.

Stoga, kada danas govorimo o strojnoj tehnici i demokratiziranoj politici — što više o tehniziranoj politici i politiziranoj tehnici — kao dvjema najvažnijim značajkama modernog života i kao dvama oblicima u kojima se pretežno odvija život današnjeg ljudstva, onda pri tome ne smijemo zanemariti za čovjeka odlučno pitanje: da li u tim oblicima dolazi do izražaja istinski i cjelokupni ljudski bitak? To jest, da li se u njima u cjelini ozbiljuje suvremeni bitak i da li su ti oblici prakse jedino mogući i doista istinski primjereni oblici prisvajanja »postojećeg totaliteta proizvodnih snaga«? Jer, kao što ne bi bilo opravdano ranija razdoblja ljudske povijesti preferirati našem vremenu i životu uzetom u cjelini jednako tako ne bi bilo opravdano dominantne oblike i značajke našega opstanka apsolutizirati i time se lišavati novih mogućnosti i otvorenosti spram budućnosti. Ljudska praksa je zaista »eksperiment slobode«, a to znači takvo iskustvo slobode koje se uvijek nanovo pokušava, da bi se dokazalo, tj. obistinilo kao slobodno.

U skladu s tim »eksperimentalnim« karakterom suvremene ljudske prakse izmijenio se ne samo odnos predznanstvenog i znanstveno-tehnički oblikovanog života nego također počinje da se mijenja i odnos filozofije prema njima. Filozofija je bila ona koja je od Grka naovamo uputila ljudski opstanak u horizont znanosti. Novi vijek je obogatio ljudski opstanak novim razvojem i primjenom znanosti kako u sferi tehnike tako politike. Taj razvoj svakim danom napreduje u toj mjeri, da se razvitak tehnologije i politologije nameće kao imperativ dana, ukoliko se uopće želi posjedovati pregled i moć nad proizvodima današnje tehnike i politike. Svoju korisnu ulogu u tome sigurno mogu da odigraju kako tehničko tako i političko obrazovanje i izgrađivanje, i to — kako pokazuje obilje novih institucija koje ima da zadovolje te potrebe — obrazovanje ne samo omladine nego i odraslih. Koje mjesto i uloga pri tome pak pripada filozofiji i humanističkom obrazovanju?

Ne čini li taj razvoj filozofiju, koja ga je kao prva znanost, a to znači kao znanost principa, inicirala, izlišnom? Sve ovisi o tome što se shvaća pod filozofijom i principima. Filozofija je oduvijek bila istraživanje principa, koji su, doduše, u različitim povijesnim razdobljima bili različito shvaćeni. Za metafizičku filozofiju, za čijeg se tvorca s nepravom smatra Aristotel, principi su odvojeni od onoga čega su oni principi. Ona principe izdvaja u zasebnu sferu svojevrsnog samostalnog bitka kojemu najčešće pridolazi bog kao princip principa. Svojim zahtjevom za filozofijom kao strogom,

univerzalnom i temeljnom znanošću upravo kao znanošću o »principu principa« fenomenološke filozofije Edmund Husserl predstavlja posljednji veliki pokušaj, da se filozofiju razvije kao znanost o principima kao samostalnim čistim bitima u obliku »univerzalne ontologije« nasuprot posebnim »regionalnim ontologijama«, pojedinačnim znanostima i empirijskoj zbiljnosti. No i sam Husserl uviđa, da jedan takav zahtjev predstavlja svojevrsni »bespovijesni apriorizam«. Upravo stoga kasni Husserl traži povratak filozofije i znanosti k predznanstvenom svijetu i povijesti, tj. zahtijeva utemeljenje svih principa u povijesnoj zbiljnosti čiji su oni principi.

U tom smislu Marx je već, kako smo vidjeli, govorio: »Mi ne anticipiramo svijet dogmatički, nego želimo da tek iz kritike starog svijeta nađemo novi«, tj. »nove principe mi razvijamo svijetu iz principa svijeta«. I doista, jedino obraćanjem konkretnoj tehničkoj i političkoj praksi današnjeg svijeta i osmišljavanjem njihovih predznanstvenih temelja može suvremena filozofska misao da otkrije kako svoje vlastite temelje i principe tako i mogućnost svoga djelovanja kao ozbiljenja čovjekove slobode primjereno povijesnom bitku suvremenog svijeta.

CITIRANA LITERATURA:

1. H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.
2. Aristotel: *Metaphysik*, hrsg. von F. Bassenge, Aufbau-Verlag, Berlin 1960.
3. E. Fink: *O ljudskom radu*, Filozofija, Beograd 1964, broj 2.
4. E. Fink: *Technische Bildung als Selbsterkenntnis*, u: *Der Begriff der Technik*, Düsseldorf 1962.
5. M. Friedrich: *Philosophie und Oekonomie beim jungen Marx*, Duncker & Humblot, Berlin 1960.
6. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I Band, Meiner, Leipzig 1944.
7. Hegel: *Briefe...*, I Band, Meiner, Hamburg.
8. M. Heidegger: *Kants These über das Sein*, Klostermann, Frankfurt/M 1963.
9. K. Marx: *Werke*, Band I, Cotta-Verlag, Stuttgart 1962.
10. K. Marx: *Die Frühschriften*, Kroner-Verlag, Stuttgart 1953.
11. K. Marx: *Rani radovi*, Zagreb 1953.
12. K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz Verlag, Berlin 1953.
13. K. Marx: *Beda filozofije*, Kultura, Beograd 1946.
14. K. Marx: *Manifest komunističke partije*, Kultura, Zagreb 1948.
15. K. Marx: *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Masleša, Sarajevo 1960.
16. J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution*, Köln und Opladen 1957.
17. R—E. Schulz: *Geschichte und teleologisches System bei Karl Marx*, u: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner. Göttingen 1957.
18. H. Wein: *Aporie hegelscher und antihegelscher Gesellschaftsphilosophie*, Genanken zur Entpolitisierung von Hegel und Marx, u: *Neue Züricher Zeitung*, Nr. 73, 14. III 1964, Bl. 15.

— РЕЗЮМЕ —

Научный труд „Практика как эксперимент свободы человека“ (Приложение философии политики и философии практики как философии свободы) начинается анализом произведения „Vita activa oder Vom tätigen Leben“ Х. Арендта, чтобы с помощью политической философии Гегеля и концепции истории Маркса определить практику как единственную чувственно-духовную деятельность и самодеятельность людей. С этой целью, рядом с текстами Гегеля, автор пользуется и тексты Маркса, а также и более новые интерпретации этих текстов - так для политической теории Гегеля-Риттера, для философии Маркса - Фридриха, для проблем образования и для машинной техники - Финка, ит.д.

Слово практика происходит от ПРАТТЕИН, т. е. от понятия, которое в своей оригинальной, греческой форме значит политическую активность *prag excellence*. БИОС ПОЛИТИКОС в источнике представляет один из трёх образов истинно свободной жизни. Политическая свобода имеет, как это Гегель уже показал, своё начало в греческом народе, т. е. в греческом полисе, с исчезновением которого и политическая деятельность теряет в своем значении. Это уже показывает латинский перевод БИОСА ПОЛИТИКОСА термином *vita activa*, который не означает политическую деятельность больше, чем каждый вид активности, неохваченной понятием *vitae contemplativae*. Противоположно этой деградации *vitae activae* против *vitae contemplativae*, что особенно характеризует средневековую, и вообще христианскую мысль, Гегель понятию политического возвращает его оригинальное значение, так что принимает Аристотеля определение политической свободы как *Selbstseinkönnen des Menschen*“, итак, определение человека с помощью его самобытности.

Маркс продолжает эту мысль Аристотеля и Гегеля, и преобладает её своей концепцией реального гуманизма. Он считает политическую эмансипацию, которая характеризует политическую философию Гегеля и связывает её с французской революцией как её мыслящим выражением, наверно, большим прогрессом, но она по Марксу является „ограниченной“ и „половинчатой“ эмансипацией. Поэтому он развивает мысль коммунизма как цельную „человеческую эмансипацию“. В концепции коммунизма как реального гуманизма, становится выразительной общность Маркса со всеми мыслителями о свободе человека как человека, на одной стороне, и её разница, т. е. противоположность всей традиции, на другой стороне.

Концепция коммунизма Маркса требует возвращения истинного значения и достоинства человеческой политической деятельности, но также, чтобы оно в своем осуществлении было преобладано, ибо только тогда оно будет предложением для осуществления „человеческого общества или общественного человечества“. Маркс, итак, не настаивает, как думают, к сожалению, и многие „марксисты“, за „политическое общество“ и доминирование политики, но за лишение политики политической деятельности в смысле самоуправления „общественного человечества“.

В согласии с этим, автор этого труда понимает своё произведение, не как приложение философии политики, но как приложение философии практики общественного человечества или свободы человеческого общества. При этом, практика для него не

является ни только физической работой, ни только духовной активностью, но единственной духовно-физической деятельностью, или, как Маркс говорит, „практической человеческо-чувственной активностью“. В этом он видит преобладание Маркса, как над Гегелем и Фейербахом, так над всей метафизической традицией.

В рассмотрении отношений Гегеля, Фейербаха, молодых гегелевцев и Маркса, особенное место занимают эти проблемы: роль и значение философии в перемене мира, затем Гегеля „некритический идеализм“ и „ложный позитивизм“, Фейербаха „нефилософия“, включение философии в мир, Маркса „беззащитная критика всего существующего“, в частности „критика политической экономии“ как преобладающая философия. Между тем, в концепции истории Маркса преобладана не только философия как философия, но и политическая экономия, и тогда его историческое понимание человеческой практики оправдано отметить „историческим материализмом“. Тот же, в своем оригинальном Маркса значении, оказывается концепцией „революционной практики“. Поэтому, рассмотрение философии практики как философии свободы прикасается к проблеме философии революции и её отношению к мировой истории. Противоположно комедианству и героизму современного мира, коммунистическая революция оказывается практикой „на человеческой высоте“, т. е. „реальным гуманизмом.

Противоположно „доисторическим временам“ человечества как истории человеческого отчуждения и самоотчуждения, коммунизм оказывается его истинной историей, т. е. историей материализации без отчуждения, потому что люди её знают как свое дело. Это история подтверждения человека в производстве собственного материального, политического и идейного существования. В непрерывных попытках самопродукции технической, политической и идейной жизни, люди осуществляют свою свободу. Эта самопродукция человеческого существования, или практика, в которой совпадает „самодетельность с материальной жизнью“, оказывается экспериментом человеческой свободы. Она представляет „освобождение от всякой исконной натуральности и от всякой абсолютной обеспеченности человеческого существования.

Поэтому, когда сегодня говорим о машинной технике и демократизированной политике как о двух важнейших характеристиках современной жизни, и как о двух формах, в которых преимущественно развивается жизнь современного человечества, тогда мы, при этом, не смеем забросить для человека решительный вопрос: доходит ли в этих формах до выражения истинное, полное человеческое бытие? То есть, осуществляется ли в них в цельности современное бытие, и эти формы практики, единственно ли возможные и, наверно, действительно подходящие формы присваивания „существующей тотальности производительных сил“, а это значит, действительно приспособленные формы развития „тотальных индивидуумов“? Потому что, как не бы было оправдано ранние периоды человеческой истории предпочитать нашему времени и жизни, взятой в цельности одинаково, также не бы было оправдано абсолютизировать доминантные формы и характеристики нашего существования, и таким образом лишаться новых возможностей и откровенностей к будущему. Человеческая практика действительно „эксперимент свободы“, а это значит, такая опытность свободы, которая всегда снова пытается, чтобы доказалась, т. е. чтобы осуществилась как свободная.

В согласии с этим „экспериментальным характером современной человеческой практики“ изменилось, не только отношение преднаучной и научно-технически формированной жизни, но также начинает меняться и отношение философии к ним. Философия была та, которая ещё от времени Греков к нашему времени направила людей и их существование в горизонт науки. Новый век обогатил людей и их существование новым развитием и применением науки, как в сфере техники, так и в сфере политики. Это развитие с каждым днём прогрессирует в такой мере, что развитие технологии и политикологии навязывается как императив дней, сколько вообще желается иметь обзор и мочь над продуктами современной техники и политики.

Какую, роль при этом, может ещё философия играть? Только обращением конкретной, политической и идейной практике современного мира, и осмыслением их преднаучных основ может и современная философская мысль обнаружить, как свои собственные основы и принципы, так и возможность своей деятельности как осуществления человеческой свободы, подходящего историческом бытию современного мира.

(Перевела Зорица Протич)

SUMMARY

»PRAXIS AS THE EXPERIMENT OF HUMAN LIBERTY«

The study »Praxis as the experiment of human liberty« (as an enclosure to the philosophy of politics and to the philosophy of praxis as the philosophy of freedom) begins with the analysis of »Vita activa oder Vom tätigen Leben« by H. Arendt. The author of the study wants, by means of Hegel's political philosophy and Marx's conception of history, to determine praxis as a unique sensible — spiritual activity and self-activity of people. For this purpose the author uses, with Hegel's and Marx's texts, also some new interpretations of these texts: for Hegel's political theory he uses the texts by Ritter, for Marx's philosophy — the texts by Friedrich, for the questions of education — and the machine technic — the texts by Fink, etc.

The word »praxis« comes from »prattein«, that is, from the notion which in its original Greek form means political activity par excellence. BIOS POLITICOS by its origin represents one of the three ways of the real free life. Political freedom has, as Hegel showed, its beginning in the Greek polis, that is in the Greek polis with which disappearance also of political activity loses its significance. It has been shown by the Latin translation of BIOS POLITICOS with the term »vita activa« which does not mean political activity any more but every kind of activity which is not comprised by the notion of »vitae contemplativae«. On the contrary to the degradation of »vitae activae« compared to »vitae contemplativae«, what especially characterizes mediaeval and Christian thought, Hegel returns to the notion of »political« its original meaning by accepting Aristotle's definiteness of political freedom as *das Selbststeinkönnen des Menschen*, accordingly, the definiteness of man by means of his self-being.

Marx continues on this Aristotle's and Hegel's thought and overwhelms it by his conception of »real humanism«. He considers political emancipation, which characterizes Hegel's political philosophy and links it with the French Revolution as his thought expression, at any rate as a great advance, but according to Marx, it is a »restricted« and »half-way« emancipation. Therefore he develops the thought of communism as a full »human emancipation«. In the conception of communism as a real humanism appear the holding in common of Marx and all the thinkers of the liberty of man as man on the one side and difference, that is the opposite to the whole tradition on the other side.

Marx's conception of communism claims that the true significance and dignity be returned to the human political activity, but also that it be overwhelmed in its realization, because only thus it is a presupposition for the realization of the »human society« or »social humanity«. Marx, accordingly, does not plead, as unfortunately also many Marxists think, for »political society« and for the domination of politics, but for the depoliticization of politics in the sense of the self-government of the »social humanity«.

In accord with that the author of the study understands his labour not as a contribution to the philosophy of politics but as a contribution to the philosophy of the praxis of the social humanity or the freedom of the human society. Praxis is not for him only a spiritual activity but a unique spiritual-bodily activity or, as Marx says, a »practical human-sensitive activity«. In this he sees Marx's overwhelming of Hegel and Feuerbach as well as of the whole metaphysical tradition.

In the considerations of the relations between Hegel, Feuerbach, the young-Hegelians and Marx a special place has been occupied by problems as: the role and significance of philosophy in the change of the world, then Hegel's »noncritical idealism« and »false positivism«, Feuerbach's »nonphilosophy«, the including of philosophy into the world, Marx's »regardless criticism of all the existing«, especially »the criticism of political economy« as an overwhelmed philosophy. Meanwhile, in Marx's conception of history it is overwhelmed not only philosophy as philosophy but also political economy as political economy, and his historical understanding of human praxis is justly to characterize as a »historical materialism«. It shows itself in its original, Marxian meaning as the conception of revolutionary practice«. Therefore the consideration of the philosophy of praxis as the philosophy of freedom touches the problem of the philosophy of revolution and its relation to the world history. On the contrary to the comedy and heroism of the contemporary world, the communist revolution appears as practice »on the human level«, that is as a »real humanism«.

On the contrary to the »prehistory« of the humanity as the history of human estrangement and self-estrangement, communism shows itself as its

true history, that is as the history of objectization without estrangement, because people know it (the history) as their deed. This is the history of confirmation of man in the producing of his own material, political and ideological existence. In the continuous attempts of the self-production of the technical, political and ideal life of people they realize their freedom. This self-production of human existence or the practice in which »self-activity with material life« are congruous, shows itself as an experiment of human freedom. It represents the »liberation of every primeval naturalness« and of every absolute assurance of human subsistence.

Therefore, when we today speak about mechanical technics and democratized politics as of two most important significances of modern life and as two forms in which the contemporary humanity predominantly lives, then we must not thereby neglect, for man a decisive question: does the true and whole human being manifest itself in these forms? That is, does the contemporary being realize itself as a whole in them and, are these forms of praxis the only possible and really true fitted forms of the appropriation of the »existing totality of productive forces«, that is to say, the truly fitted forms of the development of »total individuals«? As well as it would not be justified to prefer the earlier stages of human history to our time and life taken as a whole it would not be justified to make absolute the dominant forms and significances of our subsistence and thereby it would be deprived of new possibilities and opening towards futurity. Human praxis is indeed an »**experiment of freedom**«, and this means such an **experience** of freedom which has been always tried again and again to prove, that is to realize itself as free.

In accord with this »experimental« character of the contemporary human praxis, not only the relation of the prescientific and scientific — technically formed life has been changed, but the relation of the philosophy towards them begins to change too. Philosophy was that one which from the Greeks hither has directed human subsistence into the horizon of science. The modern world has enriched human subsistence with the new development and application of science in the sphere of technic as well as in politics. This development advances every day in such measure that the development of technology and politicology occurs as an imperative of the day, as far as one wants to possess a survey and power over the productions of the technic and politics of today.

What else role can philosophy play here? Only by turning to the concrete, technical, political and ideal praxis of the contemporary world and by pondering of their prescientific foundations the contemporary philosophical thought can also discover its own foundations and principles as well as the possibility of its activity as a realizing of the man's freedom suitable to the historical being of the contemporary world.

(Translated by Slavko Paleček)