

# VIZIJA ČOVJEKA BEZ SJENE

(Prilog problemu otuđenja)

Juraj Bužančić

## Eminentni pedigre

Bez obzira na međusobna razmimoilaženja, gotovo svi filozofijski nazori o čovjeku imaju jednu sličnost: slažu se u tvrdnji, da čovjek nije ono što bi trebao biti. Neslaganje počinje kod odgovora na pitanje, što bi čovjek morao biti. Recepti su različiti, u ovisnosti o temeljnim misaonim zasadama i globalnim vizijama svakog pojedinog sustava. Svaki svojata fatkičnost i induktivnost pristupa, zaboravljajući pri tome Goetheovo upozorenje o potrebi uviđanja, da je kod čovjeka svaki fakticitet već teorija.<sup>1</sup>

I zaista, ontološki i psihološki rascjep, podvojenost u čovjeku eklatantna je činjenica njegove egzistencije, bez obzira kakvo mi teoretski tumačenje tom neskladu dali. Iako je ovaj fenomen već kroz literaturu srednjeg i starog vijeka bio analiziran, on je tek kao bitan element filozofijskog sustava transcendentnog idealizma Schellinga i Hegelova apsolutnog idealizma dobio ontološki značaj. Kod Schellinga je u tom smislu karakterističan slijedeći citat: »Povijest je ep sastavljen u Božjem umu. Njegova dva glavna dijela jesu: prvo, onaj koji prikazuje udaljavanje čovječanstva od njegova središta do najdalje točke otuđenja od tog centra i drugo, onaj koji prikazuje povratak. Prvi je dio Ilijada, drugi Odiseja povijesti. U prvom je kretanje centrifugalno, dok je u drugom centripetalno.«<sup>2</sup> Schellingu je potrebna ideja pada i otuđenja radi osvjetljenja problema jednog i množine, odnosno problema odnosa konačnog i beskonačnog u relaciji prema mogućem i postojećem zlu. Čovjekov bitak je otuđen zbog pada iz centra. Priroda je posljedica prvog principa, a ne sam princip. Ovaj pomak od izvorišta, pratemelja (Urgrund) vidljiv je i u Bogu, jer je i u Njemu temelj Njegove osobne egzistencije nepersonalan. Na čovjeka se transponira ova unutrašnja podijeljenost, koja je već očita u samoj Božjoj biti. Iako je Urgrund čisti identitet biti i bivstvovanja, već kod samog prijelaza u Bogu od biti na egzistiranje nalazi se koban rascjep izvornog identiteta.<sup>3</sup>

U Hegelovoj filozofiji alienacija je shvaćena (i nadiđena) kao nužna etapa u dijalektičkom razvoju apsolutnog duha. Hegel izlaže fenomenologiju otuđenja u *Fenomenologiji duha*, gdje filozofijska svijest reflektira o fenomenologiji vlastite geneze. Otuđenje se pojavljuje na razini samosvijesti (Selbstbewusstsein), a ukida se na razini uma (Vernunft) u sintezi subjektivnosti i objektivnosti. Unutrašnji rascjep svijesti osobito se

<sup>1</sup> »Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist.« Goethe, *Maximen und Reflexionen*, s. 125.

<sup>2</sup> *Werke* (izd. Schröter), München, 1927-8, 1943-56, sv. IV, s. 47.

<sup>3</sup> *Werke*, sv. IV, s. 316.

manifestira u fenomenu nesretne svijesti (das unglückliche Bewusstsein) kao podijeljene svijesti. Odnos gospodar—rob koji nije bio uspješno nadiđen u stoičkoj a ni skeptičkoj svijesti, vraća se u ovoj razini u drugom obliku. Dok su kod odnosa gospodar—rob elementi autentične samosvijesti, tj. priznanje osobnosti i slobode kod sebe i drugoga, podijeljeni između dvije individualizirane svijesti (roba i gospodara), u fenomenu nesretne svijesti taj je rascjep internaliziran u jednoj te istoj svijesti. Hegel to otuđenje na fenomenološkom nivou svijesti transcendirira tek u razvijenoj moralnoj i religijskoj svijesti, a onda eminentno, neposredno i bez slikovitosti predodžbe (Vorstellung) na planu apsolutnog znanja.<sup>4</sup>

Problem alijenacije stječe, da tako kažemo, ontološki status u Hegelovoj misli tek u dijalektici njegove logike. Putem unutrašnjeg oporbenog samoizviranja logike biti (Wesen) i logike pojma (Begriff) do apsolutne ideje kao sinteze subjektivnosti i objektivnosti, samosvijest, osobnost i misleća misao spoznaje sebe u svom objektu, a ovaj kao dio sebe.<sup>5</sup>

Iako se može prigovoriti njemačkom klasičnom idealizmu da antropomorfnu pristupa ontološkoj problematici razvoja apsolutnog subjektiviteta, tj. da modelira samosvijest apsolutnog duha prema psihološkim zakonima čovjekove refleksivne svijesti kojoj je potreban vansvjesni termin da postane svjesna sebe, moramo priznati, da je u toj filozofiji nastanak i nadilaženje (Aufhebung) otuđenja, kako na ontološko-metafizičko tako i na fenomenološko-psihološkom području, u neku ruku imanentni zahtjev dijalektičkog sustava misli i duha. Ovdje je alijenacija shvaćena u svjetlu preegzistentne biti, načelne cjelovitosti i identiteta subjektivnosti i objektivnosti, bilo da se ovaj identitet postavlja na početak dijalektičkog razvoja ili da se teleološki koncipira kao konačno jedinstvo. Međutim, presađen na područje misaonog sustava koji dijalektiku ne temelji na internoj dinamici apsolutnog subjektiviteta, problem alijenacije i dezalijenacije postaje izvorno neshvatljiv i sustavno stran.

### Prigovor esencijalizma

Ako je čovjek biće čija egzistencija prethodi njegovoj biti, čija se bit tek stvara tijekom njegove povijesti, osobne i generičke, ili čija je bit načelno nespoznatljiva, može se postaviti pitanje, zašto uvoditi aksiološki element vrednovanja u fakticitet čovjekova bivstvovanja. Što će biti kriterij za mjerenje otuđenja? Otuđenje od čega ili, možda, koga? Zar od autentične čovjekove biti? To pretpostavlja postojanje predeterminirane, nepromjenljive i spoznatljive biti, esencije, koja bi nam služila kao objektivni i apsolutni kriterij za prosuđivanje raskoraka između onoga što jest i onoga što bi trebalo biti. Isti prigovor esencijalističkog pristupa problematici otuđenja može se postaviti čak i uz pretpostavku da se prihvati ontički prioritet čovjekove biti u odnosu na njegovu

<sup>4</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (Ullstein Buch), 1973, s. 435 i sl.

<sup>5</sup> Poblže o tome kod F. Copleston, *A history of philosophy*, 1965, sv. 7, *Modern philosophy*, dio I, s. 235.

egzistenciju, biti koja je, k tome, i spoznatljiva, ako se negira dinamika dijalektičkog odnosa čovjekove biti i društvene evolucije. Ontički prioritet biti ne znači i njezinu fiksaciju, negiranje njezine dinamike i razvoja u interpersonalnim relacijama. Međutim, ako idemo korak naprijed ili natrag i transcendiramo helenističko nasljeđe lučenja esencije i egzistencije u biću i pokušamo osvijetliti biće u krilu bitka, susrećemo temeljnu neprozirnost čovjekove biti; postoji jedan ostatak koji nije proziran razumskoj moći, koji se ne može obuhvatiti racionalnom definicijom esencije. To je proplanak na kojem biće osluškuje bitak, temelj gdje lučenje između esencije i egzistencije djeluje poput seciranja živog jedinstva.<sup>6</sup> To je onaj bitak koji temelji distinkciju između pojedinih bića i koji ih istodobno sjedinjuje u konačnom jedinstvu bitka zasnovanu na zajedničkoj sudbini njihovih egzistencija, na njihovoj participaciji u jedinstvenom činu bivstvovanja. Ako ovako shvatimo bitak istovremeno kao medijaciju i sjedinjenje, on postaje bremenit mnogim neslućenim mogućnostima, pa je govor o jasno definiranoj biti čovjeka koja bi bila univerzalni i apsolutni kriterij za prosuđivanje alijenacije tek površna racionalizacija horizonta bitka.<sup>7</sup>

Prema tome, postoji ozbiljna opasnost, da se već kod impostiranja problema alijenacije podlegne esencijalističkom načinu mišljenja, koje nosi oznake jednodimenzionalne simplifikacije i filozofijskog redukcionizma. Kao i na drugim područjima, u domeni misaonog, dubina se mjeri sposobnošću integracije mnogostrukoga uz istodobno respektiranje i vrednovanje izvornosti i harmoničnosti tog mnogostrukoga. Da bi se doznalo od čega ili od koga je čovjek otuđen, potrebno je znati što je čovjek.

### Alijenacija i objektivacija

Nismo bliže raspletu problema otuđenja ako ga, kako to neki misaoni sustavi rade, vežemo uz pojavu objektivacije, reifikacije ili postvarenja. Temelj načelnoj mogućnosti objektivacije kod čovjeka nalazi se u njegovoj psihičkoj strukturi. Objektivacija je utoliko trajno prisutna mogućnost čovjekove egzistencije, ukoliko on i ubuduće ostane biće koje ima sposobnost samosvijesti i refleksne misli, tj. ukoliko može biti istodobno subjekt i objekt vlastite spoznaje. Objektivacija je gnoseološki zakon ljudske misli. »Svako oslobođenje plaćeno je postvarenjem, a svako postvarenje nosi u sebi klicu oslobođenja.«<sup>8</sup> Čovjek, dakle, nosi u sebi imanentnu mogućnost udvostručenja (*Entzweiung*), koje nije povijesno uvjetovano, nego mu je konstitutivno; to inherentno udvostručenje, ta konstitutivna mogućnost objektivacije, utoliko je dvoznačna, ukoliko može biti s jedne strane podloga za otuđenje, dok s druge predstavlja plemenitašku oznaku čovjeka kao duhovnog bića i u tom smislu je preduvjet kulturnog i društvenog razvoja. Kada će ova čovjekova karakteristika biti uzrok otuđenja, a kada humanizacije? Nije problem ni

<sup>6</sup> P. Toinet, *Existence chrétienne et philosophie*, izd. Aubier Montaigne, 1968, s. 286—290.

<sup>7</sup> P. Toinet, *L'homme en sa vérité, essai d'anthropologie philosophique*, izd. Aubier Montaigne, 1968, s. 452—456.

<sup>8</sup> I. Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*, izd. rororo, 1972, s. 69.

time riješen ako kažemo, da konstitutivna sposobnost objektivacije tek tada prelazi u otuđenje, kada društvena proizvodnja kao postvorena društvena proizvodna snaga postane postvorena sila i vlast nad čovjekom.<sup>9</sup> Jer dijalektika objektivacije ne prestaje povratkom ljudskog subjekta u jedinstvo sada društveno posredovane biti. Čovjek time ne prestaje biti biće prirode koje ima objekte i koje je i samo objekt za ostale. Ova postavka stoji bez obzira na stupanj humanizacije među-ljudskih odnosa i nije etičko-moralne nego ontološke prirode. Biće koje nije duhovna monada nužno se objektivira. Dapače, biće koje »nije objekt za drugo biće nema bitak kao objekt, to znači da ne stoji u objektivnom odnosu, njegov bitak nije nešto objektivno«. <sup>10</sup> Dakle, postojanje vrijednosti i objektivacija predstavljaju uvjet za mogućnost određene povijesne alijenacije, ali ne i njezin uzrok. Ne postoji li možda kod prijelaza iz objektivacije u alijenaciju nešto kontingentno, nenužno? Iako ovdje ne mislimo potanje obraditi upravo dodirnuti problem, moramo još jednom podvući razliku između objektivacije kao fenomena u okviru generalne dijalektike stvarnoga i otuđenja kao momenta dijalektike povijesnog, kontingentnog kretanja. I za Marxa je objektivacija čovjeka prirodna, nezavisna od bilo kakve alijenacije. Znači li to da je i u svjetlu misli koja luči alijenaciju od objektivacije i koja objektivaciju smatra konstitutivnom komponentom ljudske osobnosti mogućnost alijenacije uvijek prisutna i da ta mogućnost nestaje samo ukidanjem objektivacije kao dijalektike stvarnosti, dakle ukidanjem zbilje?<sup>11</sup>

## Sekularni hilijazmi

Pod pretpostavkom da smo se čak i složili što je i u čemu se očituje otuđenje kao psiho-ontološka kategorija intersubjektivnosti, preostaje nam još teži zadatak: složiti se u čemu je i kako postići razotuđenje. Na obzorju ljudske misli neprestalno se pojavljuju eshatološke vizije razotuđenja, vrednije zbog nehotimičnog svjedočanstva koje pružaju o beskućnosti svoga stvaratelja, nego zbog svoje uvjerljivosti ili interne nekondiktornosti. Mnoge od njih su jednostavno izraz čovjekovog nezadovoljstva s postignutim, i kao takve govore o njegovu nemiru kao preduvjetu svakog dinamizma i stvaranja.<sup>12</sup> Ako se alijenacijom naziva iskustvo što ga imaju milijuni o razmaku između savjesti i društvenog života, zar nije tada alijenacija cijena za postojanje civilizacije uopće? Kod kompleksnosti tehnološke civilizacije koja nužno separira radnika od automatiziranih sredstava za rad, proizvođača od njegova proizvoda, možemo li još uvijek govoriti o identitetu individualnog i socijalnog, o istovjetnosti osobnog i generičkog, o spasavanju cjelovitosti depersonaliziranog čovjeka utopivši ga u bit vrste? Da li smo potpuno svjesni naivnosti identifikacije privatnog i društvenog u ozračju racionalizirane

<sup>9</sup> G. Rohrmoser, *Marxismus und Menschlichkeit*, izd. Herder, 1974, s. 134.

<sup>10</sup> K. Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, 1844, MEGA, I, III, s. 160—161.

<sup>11</sup> Poblize o tome kod J. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, s. 390—392, 443—449, 617—621.

<sup>12</sup> R. Aron, *Progress and disillusion, the dialectics of modern society*, New York, 1972, s. 173—196.

tehnike, organizacijske kompleksnosti, dakle u ambijentu koji tvori strukturalnu karakteristiku industrijske i postindustrijske civilizacije?<sup>13</sup>

Recepti za razotuđenja koji nam se nude različiti su; jedni su društveno-ekonomski, drugi opet postavljaju temelj razotuđenja u povratak slobode samoj sebi putem društvenog revolta kao samoodređenja aktivnog subjektiviteta svijesti;<sup>14</sup> neki, po uzoru na Freuda i njegove šizmatičke učenike, vide dezalijenaciju u oslobođenju društveno potisnutih instinktivnih pulzija koje u slobodnom razvoju moraju dovesti do ljubavi i harmonije u interpersonalnim odnosima. Drugi opet dopuštaju da čitavo društvo može postati otuđeno zbog komercijalne i političke manipulacije čovjeka kao potrošača, i da je stoga potrebna psihoanaliza društva kao cjeline, da bi pojedinac postao svjestan te otuđenosti »objektivnog duha«, pa traže formulu za razotuđenje u »velikom odbijanju« da se pleše po taktu općinske glazbe.<sup>15</sup>

Svjesni činjenice da formule za dezalijenirajuću praksu obično ne urode razotuđenjem, nego stvore još jedno dodatno otuđenje prakticizma, pojedini mislioci u svojim vizijama zemaljskog Eldorada pomiču naglasak s praktične na idejno-teoretsku sferu da bi u njoj pokušali naći rješenje za čovjekovu transcendentálnu beskućnost. U tom je pogledu ilustrativan slučaj Lukacsa. U svojim ranijim djelima, poistovjetivši u duhu Maxa Webera postvarenje s racionalizacijom života i znanosti, Lukacs vidi u građanskom društvu iracionalnu viziju totaliteta, nesposobnost toga društva da uvidi i formira osmišljenu budućnost i pored partikularne racionalizacije. Zalaže se za konkretnu povijesnu klasu kao nosioca razotuđenja, koja upravo time transformira sebe i svijet što prisvaja teoriju i spoznaju o totalitetu čiji je povijesni nosilac. Ali kako partikularnost povijesne klase nije mogla dati univerzalnost totalnog razotuđenja, Lukacs se u svojim kasnijim djelima opet vraća estetskom utemeljenju dezalijenacije, umjetnosti kao azilu razočarane nade. U zrcalu estetike kao izrazu humanizirajuće utopije kasni Lukacs pokušava nazrijeti izmirenje subjekta i objekta, teorije i prakse.<sup>16</sup>

Sličan pomak naglasaka uočljiv je i u Blochovoj koncepciji ontologije »bitka koji još nije« (das Nochnichtsein) kao temelja povijesne nade. Tom ontološkom kategorijom Bloch pokušava rehabilitirati i učiniti upotrebljivim za svrhe sekularnog milenarizma religiozno-kršćanske poruke o »kraljevstvu« i »domu« (das Reich, die Heimat), fundirajući žar eshatološkog iščekivanja u samoj strukturi podruštvo vijenog bitka. Međutim, ta dominacija utopijskog i sekularno-eshatološkog elementa kod Blocha prijeti da proguta bolnu ali jedino konkretnu sadašnjost, degradirajući je na puki razvojni momenat prijelaza od harmonije izvornog totaliteta k svjetlosti razotuđenog telosa, gdje će se svaka bol ublažiti i svaka suza otrati, a da se pri tome i ne postavlja pitanje etičnosti

<sup>13</sup> Racionalizacija u suvremenom društvu može ići usporedo s novim otuđenjima, mitovima i pseudoreligioznostima; usp. J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973.

<sup>14</sup> Usp. razmišljanja o tome kod J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*.

<sup>15</sup> H. Marcuse, *One dimensional man*, Boston, 1966, osobito 203—259.

<sup>16</sup> Usp. Lukacsevo zadnje veliko djelo, *Die Eigenart des Ästhetischen*.

sreće za izabranike budućeg zemaljskog kraljevstva punine i zadovoljstva, sreće koja je plaćena krvlju i suzama onih koji su bili tek sredstva i, da tako kažemo, reprodukcioni materijal povijesnog razvoja, a niti se postavlja mogućnost totalne katastrofe civilizacije koja bi u tili čas pretvorila metafiziku budućeg totaliteta i punine u apokalipsu sadašnjeg ništavila.<sup>17</sup>

Time smo otvorili jednu do sada neslućenu stranu problematike razotuđenja, koja postaje vrlo aktualna u svjetlu tehnoloških dostignuća za samouništenje ljudske vrste; pitanje dijalektike slobode i samoodržanja u eshatološkim vizijama povijesne plerome, tog vremensko-prostornog, koncentriranog totaliteta osmišljenosti. Pokušaj nadilaženja dosadašnjeg povijesnog tijeka i njegova podvrgavanja racionalnoj kontroli i planiranju rezultirao je intenziviranjem tih istih katastrofalnih povijesnih struktura. Postavlja se načelno pitanje, da li ijedna koncepcija razotuđenja može shvatiti i nadvladati nove strukture otuđenja koje nastaju upravo pokušajem njenog provođenja u život? Jer zagonetka povijesti ostaje i danas neriješena upravo onako, kako je to bila čovjeku i u prošlosti. Danas nije toliko bitno za čovječanstvo pitanje oblikovanja određene koncepcije budućnosti, koliko pitanje mogućnosti budućnosti uopće. U tome je upravo začarani krug, *circulus vitiosus*, budućeg oblikovanja povijesti čovjeka: uzajamno uvjetovanje i ograničenje dviju fundamentalnih čovjekovih potreba: potrebe za samoodržavanjem pojedinaca i vrste i isto tako legitimne potrebe za samoostvarenjem u slobodi samoopredjeljenja. Praksa koja bi bila usmjerena jedino na samoodržanje negirala bi slobodu, a time i osnovni uvjet ljudski dostojnog samoodržanja, dok bi praksa usmjerena jedino na totalnu i sasvim razotuđenu slobodu u krajnoj liniji negirala tu istu slobodu.

U svjetlu ovih misli, da li je potrebno domisliti pitanje o stvarnom nosiocu suvremenih strukturnih transformacija, u odnosu na kojega izrazi progresivan, regresivan, ljevičarski, desničarski i sl. više označavaju prazne formule prošlog stoljeća nego što pogađaju bit problema? Ti izrazi pretpostavljaju da postoji jedan usmjeren, od čovjeka kao nosioca tog procesa namjeravan preobražaj stvarnosti. Ono što mi danas pred sobom imamo jest proces preoblikovanja i mijenjanja koji sve zahvaća, koji nije u biti podložan predeterminiranoj zamisli i namjeri čovjeka, koji se odvija čak mimo i protiv čovjeka i njega prelazi i ugrožava. Dok se je kod političke revolucije radilo o promjeni strukturiranja i vršenja mehanizma vlasti, kod društvene o drukčijoj raspodjeli materijalnih dobara i o kvalitativnoj promjeni socio-ekonomskih preduvjeta koji omogućavaju kako vršenje političke vlasti tako i participaciju u proizvodnji tih materijalnih dobara, — kod znanstveno-tehnološke revolucije u kojoj smo svi akteri i protiv vlastite volje radi se o bitnom antropološkom prestrukturiranju do sada nesagledanog dometa.<sup>18</sup> Radi se o neslućenim zahvatima u psihičku i biološku strukturu čovjekovih potreba, želja i stremljenja, o preodređivanju određivača i preodgajanju odgojitelja mimo i protiv njihove volje. Time se radikalno mijenja dosa-

<sup>17</sup> E. Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften*, izd. Fischer, 1967, s. 41.

<sup>18</sup> H. Richtscheid, *Existenz in dieser Zeit*, München, 1965, s. 52 i sl.

dašnje poimanje razotuđenja i emancipacije čovjeka. Znanost i tehnologija kao novi nosioci revolucionarnog procesa totalne transformacije istodobno su i sami deformirani kao posljedica toga, što su plod društva koje preoblikuju i što utjelovljuju vrednote i ideale tog alijeniranog društva. Tu je uzrok njihove temeljne višeznačnosti kao procesa čovjekove emancipacije. Zato bi svaki radikalni zahvat u funkcioniranje tog znanstveno-tehnološkog mehanizma, svaki pokušaj humanizirajuće askeze — uz pretpostavku da bi homo technico-oeconomicus ikada smogao snage da se otrgne od toga ugodnog ropstva — značio istodobno ugrožavanje samog društva i njegove egzistencije koja se temelji na depersonalizirajućoj narkozi takve znanosti i tehnologije. Radi toga su danas svjetonazori obično racionalizacije ove temeljne polivalentnosti suvremene znanstveno-tehničke metafizike i imaju za cilj opravdati zahtjev za moću; taj cilj je zapravo otklanjanje svakog cilja, ustanovljenje i proširenje opće besciljnosti pod krinkom povijesno imanentnog telosa, jer bi spoznata i priznata besciljnost paralizirala htijenje. Zato današnja metafizika poprima obilježje tehnicizma i prakticizma, čija je bitna karakteristika prikazivanje bića kao bitno djelotvornog, poistovjeđivanje zbilje s efikasnošću. Traži se, ukratko, svjetonazor, koji bi legitimirao moć volje kao volje za moću.<sup>19</sup>

## Susjed ništavila

I upravo na ovom raspuću, gdje se postavljaju radikalna pitanja cilja i besciljnosti, slobode i kobi, euforije progresizma i osjećaja za tragičnim, osmišljenog besmisla i beznadne nade, pojavljuje se lik vidovnjaka, čije proročanstvo iz dana u dan postaje sve aktualnije za naše suvremenike. Radikalizirajući problem smisla egzistencije, definirajući dobro kao sve ono što povećava osjećaj moći i jača snagu i želju za moći kod čovjeka,<sup>20</sup> tvrdeći da je koncepcija povijesnog i kozmičkog preodređenja i napretka zapravo zadah mrtvog monotono-teizma,<sup>21</sup> Nietzsche je bolje i preciznije nego itko ovih zadnjih dvjesta godina u europskoj povijesti postavio dijagnozu bolesti naše civilizacije i ocrtao horizont i pozadinu pokreta za emancipacijom i dezalijenacijom čovjeka. U konsekvencijama nihilizmu on negira mogućnost uvjerljivog odgovora na pitanje o telosu i totalitetu bitka. I dok proroci teleološke koncepcije povijesti, sretnog čovječanstva budućnosti, zasnivaju svoje vizije na dijalektici imanentnog zakona povijesnog napretka i razotuđenja, dotle Nietzsche, poput Jakoba Burckhardta, žigoše taj »sentiment« kao sediment, kao ostatak nostalgije za teističkim providencijalizmom; on ukazuje na čovjekovo stvaranje lijepoga i osmišljenoga (kozmos) u grčkoj misli kao na pokušaj egzorcizma, kojim se hoće suzbiti jeza pred stravičnim i pripitomiti kaotičnost hladnog, hostilnog i nesuvislog svijeta.<sup>22</sup> Jer, nije pravo doživio

●

<sup>19</sup> K.-H. Volkman-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt, 1975, s. 71—84 i K. Jaspers, *Die geistige Situation in der Zeit*, Berlin, 1971, s. 124—129.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Twilight of the idols and the Anti-Christ*, Penguin book, 1968, s. 115.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 34—35.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Frühschriften*, Studienausgabe Fischer, 1968, sv. 1, s. 18 i sl.

smrt Boga onaj, koji nakon toga stvara drugoga boga i drukčiju providnost. Čovjek, koji do u ponore svog bića doživi smrt Boga, mora postati luđak zbog nepodnošljive pomisli, da je on sada Božji nasljednik. Za Nietzschea odsutnost Boga nije argumenat, nego sudbina, a sudbini se ne može izbjeći. Otuda ona lucidnost ponora kod njega i nesnošljivost prema ostalim sedativima, koji bi morali činiti podnošljivim nemir izazvan konačnim pitanjima bez odgovora.<sup>23</sup> Otuda njegov bijes i sarkazam prema filozofijama koje nastupaju kao maskirana teologija. Jer, ono što prijete takvim suvremenim filozofijama, to nije, kao kod Descartesa, primjesa nadnaravne teologije, elementa nadnaravne vjere koji se upliće u prirodno svjetlo razuma, nego, naprotiv, teologiziranje filozofije iznutra, stvaranje neke vrste teologijske dimenzije čistog uma.<sup>24</sup> Empirijski realizam ne mora sadržavati ništa manje teologije od transcendentalnog realizma, niti se u vjernosti zemlji mora nalaziti manje teološke dimenzije nego u nostalgiji za nebom.

Pitanje otuđenja i razotuđenja usko je spojeno za sveobuhvatnije pitanje smisla egzistencije i povijesti, za pitanje o kontinuitetu i jedinstvu povijesnog tijeka. Već samo postavljanje problematike otuđenja i razotuđenja nužno pretpostavlja koncepciju da povijest, kao i priroda, mora biti podložna zakonitosti, bez obzira da li Božjoj ili imanentno-racionalnoj, i da ovu inherentnu strukturu razumnosti i suvislosti mogu otkriti bilo razum ili vjera. Bez obzira da li ovaj smisao dolazi od neke transcendentale moći ili je imanentan ljudskoj povijesti i zbilji, obje koncepcije pretpostavljaju stanovit metafizički determinizam i dominaciju racionalnosti.<sup>25</sup> Međutim, Nietzscheova kritika je upravo usmjerena da ukaže na to, kako iracionalno ne može nikada biti do kraja uklonjeno razumskim kategorijama, jer ono ostaje trajni preduvjet racionalnosti.<sup>26</sup> Nietzsche ukazuje na skriveni moralizam kod shvaćanja o progresivno-usponskom kretanju povijesti, jer to shvaćanje predstavlja vrednosni sud i prekriveni je izraz čovjekove žudnje za otkupljenjem. Otuda Nietzscheov zov za stvaranjem novih vrednota, za totalnom autokreativnošću natčovjeka, za skokom s onu stranu dobra i zla.

Ali čini se da je vizija izdala vizionara. I u tome je Nietzsche nenadomjestivi svjedok. Njegov natčovjek ipak nije sposoban osloboditi se svoje sjene. Postoji unutrašnja protuslovnost i nedorečenost Zarathustrine apoteze natčovjeka, jer svaki od njezinih triju dijelova — onaj o patuljku, vječnom povratku i pastiru koji je ispljunuo zmiju — proriče kob natčovjeka i katastrofu Zarathustre. Patuljak mu šapuće, da svaki kamen koji se visoko baca pada natrag na njega; u pjesmi »Da i amen« Zarathustra pjeva u žudnji za vječnošću i za bračnim prstenom nad svim prstenima — za prstenom ponavljanja.<sup>27</sup> Međutim, u viziji vječnog po-

<sup>23</sup> Usp. T. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, izd. Suhrkamp, 1973, s. 45.

<sup>24</sup> H. Birault, *De l'être, du Dieu et des dieux chez Heidegger*, u *L'existence de Dieu*, Casterman, 1963, s. 64.

<sup>25</sup> H. Meyerhoff, *The philosophy of history in our time*, New York, 1959, s. 8 i sl.

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, München, 1973, s. 105—109; K. Jaspers, *Philosophische Aufsätze*, München, 1967, s. 68 i sl.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, Penguin book, 1971, s. 244—247.



navljanja natčovjek negira samog sebe, jer tada on nije samo nasljednik slabića i slugana («viših ljudi», »duha ozbiljnosti«, »vrača«), nego ponovno njihov predak. Prsten vječne cirkularnosti nema uspona i pada, nema višeg i nižeg. Onaj koji hoće lansirati natčovjeka u međuzvezdane prostore mora dobro shvatiti, da i patuljak ide s njim. Možda tako i treba biti: možda je faustovskoj civilizaciji potreban elemenat prosječnosti, mediokriteta, kao spasonosni balast ljudskoj prirodi.<sup>28</sup> Nietzscheov imoralizam se, zapravo, svodi na to, da čovjek mora nužno osjetiti utjelovljenje u sebi samom svog vlastitog napasnika i prijatelji se sa svojim demonom, svojom sjenom. Kob je Zarathustre-Nietzschea, da nije bio u stanju postići sporazum s vlastitim sotonom, i da je na toj hridini doživio egzistencijalni brodolom. Svako »razotuđenje« u titanizmu natčovjeka može stvoriti izvanrednog pojedinca, ali ne i potpunog čovjeka.

Međutim, postoji jedno svjedočanstvo Nietzscheove poruke, koje je trajno. Moć radi same moći, bez obzira na to da li je podredila sebi svijet i svemir, ostavlja uvijek za sobom zebnju praznine. Pokušaj suočenja s tim ništavilom problem je nihilizma kao integralnog dijela svakog čovjekova dostignuća. Kao što je Virgil Danteov vođa kroz podzemlje a Beatrice kroz arkade neba, tako je i Nietzsche vodič suvremenog čovjeka kroz iskustvo ništavila, iskustvo bezobličnosti u srcu ljudske svijesti. On nas podsjeća na negaciju svake preodređene i nužne forme, a mi jedino kroz oblikovanost možemo živjeti. Na taj nam način otkriva našu srodnost s ništavilom u središtu bitka i izaziva nas da postavljamo radikalna pitanja. Ako čovjek nema hrabrosti i poštenja postaviti sebi ona konačna i relevantna pitanja, on će se zaustaviti na fasadi ideologije i neće prodrijeti do bespuća gdje se zbiva susret s ništavilom.<sup>29</sup> A upravo iskustvo ništavila radikalizira i čini problematičnim svaku redukcionističko-mesijansku viziju o povijesnoj dezalijenaciji čovjeka i društva. Otuđenje je jeka praznine u srcu čovjeka, njegov osjećaj da je »detotalizirani totalitet« (Sartre), crv nemira koji ga tjera da nadilazi svaki cilj, da problematizira svaku faktičnost. Kao konstitutivni elemenat njegova konačnog i ograničenog bitka ono je osnovna iskustvena danost i psihološki može biti samo »punktualno« nadiđeno, kao iskustvo prolazne cjelovitosti i punine sretnih trenutaka. To čini svaku utopiju o razotuđenju da postane žar u iščekivanju, a razočaranje u ostvarenju. Biću kojemu je sve prirodno neprirgodno, a društveno nužna potreba i trajna opasnost, čija se samosvijest ne može ni roditi izvan dvotakta poistovjećivanja i razlikovanja u odnosu na njegovu sredinu,<sup>30</sup> ni socijalizacija a ni naturalizacija ne donose smirenje, niti mu monistička redukcija individualnosti na njegovu generičku prirodu (Gattungsnatur) može vratiti cjelovitost. Čovjeku kao susjedu ništavila i vizionaru punine otuđenje se temelji u istom ponoru bitka kao i sloboda; ono predstavlja trajno moguću alternativu realizacije njegove slobode, ali i izazov za

<sup>28</sup> Usp. W. Barrett, *Irrational man, a study in existential philosophy*, London, 1972, s. 175.

<sup>29</sup> Usp. H. Thielicke, *Nihilism*, New York, 1969, s. 6.

<sup>30</sup> E. Cassirer, *An essay on man*, New York, 1970, s. 246.

premošćivanje samodostatnosti i kretanje prema Drugome. Zato jedan od najoriginalnijih mislilaca današnjice i Nietzscheov zemljak postavlja tezu o postvarenju kao strukturnoj komponenti čovjekova bitka, iz čega bi proizlazila trajna mogućnost da čovjek podlegne (Verfallenheit) bitku drugih, stvarima i anonimnom mnijenju (Man). U Heideggerovoj filozofiji realizacija čovjekovog bitka nužno prolazi kroz fazu neautentičnosti i autentičnosti, pri čemu bi ova druga (Eigentlichkeit) predstavljala samo modifikaciju neautentičnosti. Ishod ovog bitka-za-smrt (Sein-zum-Tode) nije telos utopijske plerome povijesti, nego konačna neautentičnost najautentičnijeg čina — čina smrti svakog pojedinca. Ova fundamentalnoontološka postavka Heideggerova *Sein und Zeit* postaje pratemeljnom sudbinom (Geschick) čovjekova bitka u kasnijim djelima ovog mislioca. Tu telos upotpunjenja čovjeka postaje telos njegova povijesnog okončanja. Umjesto »Vollendung« imamo »Beendigung«.<sup>31</sup>

Možda je ipak s fenomenološkog aspekta u čitavoj ovoj problematici najčudnije, da usprkos ovoj spoznaji čovjek ne prestaje osluškiivati jedva čujno žuborenje skrivenog izvora u svom bitku čijom vodom sramežljivo zalijeva svoju nadu.

●  
<sup>31</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, 10. izdanje, par. 46—53; J. Gevaert, *Il problema dell'uomo, introduzione all'antropologia filosofica*, Torino, 1973, s. 235—257.