

# O OZBILJENJU FILOZOFIJE U SVIJETU

Tom o Vereš

Misao o ozbiljenju filozofije u svijetu predstavlja središnju Marxovu misao od njezine prve formulacije u doktorskoj disertaciji o *Demokritu i Epikuru* preko spisa političkog i ekonomskog obilježja do trećeg sveska *Kapitala*. Kroz cjelokupno Marxovo djelo provlači se u različitim varijantama i formulacijama misao da ukidanje temeljne pojave i posljedičnih oblika čovjekova otuđenja treba nužno dovesti do prevladavanja (Aufheben) filozofije putem njezina ozbiljenja (Verwirklichung). Drugim riječima, ono što je u filozofiji bilo i što je još uvijek samo spekulativno i idealno mora postati praktično i zbiljsko. U carstvu pomirenja svih suprotnosti, prema kojemu teži svjetska povijest, filozofijska će se misao ukiniti da bi se utjelovila u svijetu.

Čilj je ovoga pokušaja da ukáže na neke bitne elemente Marxove misli o ozbiljenju filozofije i da dade naslutiti zašto je ova tema značajna i za kršćanstvo u suvremenom svijetu. Ako naime Crkva želi da bude »Crkva u suvremenom svijetu«, onda ona mora otkrivati njegove razvojne tendencije i uočiti temeljne odrednice njegova zbivanja. Jedna je od tih odrednica upravo filozofija. Obrat filozofije u sveobuhvatnu egzaktnu znanost koji je bio pripremljen u nominalizmu 14. stoljeća, a oblikovan kao sustavna i cjelovita vizija u filozofijskoj misli 17. stoljeća (Descartes), danas je vidljiva i opipljiva zbilja u modernoj tehnici<sup>1</sup> i ekonomici koje sve više određuju praktične i misaone tokove svakidašnjeg života. Suvremeni je svijet svojevrsno ozbiljenje filozofije ne samo po svom podrijetlu odsutnom u dalekoj prošlosti, nego i po svojoj sadašnjoj strukturi i u svojim najnovijim manifestacijama koje su ujedno moćna operativna središta budućnosti.

Crkva koja želi da bude prisutna u suvremenom svijetu ne može mimoći filozofiju. Potcjenjivati filozofiju i optuživati je da zamagljuje autentičnost ljudske i kršćanske egzistencije, odbacivati je jer je, navodno, odviše »apstraktna«, »spekulativna«, »racionalna«, »sustavna« i »planska« znači ne shvati filozofiju i lišiti se pretpostavke za razumijevanje biti suvremenog svijeta i za povijesno adekvatno djelovanje u njemu. ValORIZIRATI gotovo isključivo egzistencijalne kategorije semitskog kulturno-povijesnog svijeta, kojemu je bila tuđa i filozofija i znanost i tehnika, znači izložiti kršćanstvo pogibelji da osudi suvremeni svijet upravo u onome što mu je najspecifičnije, gledati na njegovu budućnost apokaliptički, jednom riječju: arhaizirati i judaizirati kršćanstvo usprkos iskrenom htenjenju za njegovim posadašnjem i posutrašnjem.

Da bismo se u to barem donekle uvjerali, sjetimo se da se kršćanstvo sukobilo s novovjekovnim svijetom upravo zbog svojih kategorija semitskog

<sup>1</sup> U članku *Kršćanin i suvremena tehnika* (Kolo MH, broj 3/1969) pokušao sam ukazati na određeno filozofijsko-teologijsko obilježje suvremene tehnike (str. 213–217).

kulturno-povijesnog podrijetla i da je braneci njih osudilo proces ozbiljenja filozofije u egzaktnim znanostima i znanstvenim iznasašćima. Nije čudno što su motivi osude bili isti u katolicizmu i protestantizmu: Bellarmin protiv Galileja, Luther protiv Kopernika, luteranski konzistorij u Linzu protiv Keplera i njihovi teolozi nisu branili u prvom redu ptolemejski astronomski sustav, nego sliku svijeta prisutnu u Svetom pismu (osobito u Jozuinoj Knjizi X, 12-13) prešutno identificiranu s Božjom objavom na temelju nepovijesno shvaćenog načela »Sola Scriptura«.

Cini se da se i danas mnogi kršćani zbog istih razloga, mutatis mutandis, nelagodno osjećaju u suvremenom svijetu. Ima i u nas znakova te egzistencijalne nelagodnosti. Simptomatičan je u tom pogledu npr. članak V. Bajsića *Gnijezdo i prašuma*<sup>2</sup>. Premda se slažem s onim što je pisac htio reći, a nije rekao, ne mogu se složiti s onim što — možda i ne htijući kazati — stvarno kaže. On se očigledno nelagodno osjeća i teško snalazi u svijetu ozbiljene filozofije: tehnokratske civilizacije, racionalne organizacije, spekulativnog mišljenja itd., pa »čezne« za »prašumom« (ali kako će drugačije nego romantičarski, budući da zbilja suvremenog svijeta nije prašumska). Taj u biti romantičarski bijeg od zbilje suvremenog svijeta u maglovite prapočetke prošlosti ili u posve nejasnu budućnost tipičan je za povijesni raskorak u kojemu se nalaze mnogi današnji kršćani (i nekršćani) sa suvremenim svijetom. Čini mi se da Bajsić previđa da ni suvremena tehnika, ni antikna filozofija, ni novovjekovne egzaktne znanosti nisu »gnijezda« (za matematičku i logiku, prividno »najgnjezdovitiju« znanost, to je znalački pokazao V. Devidé u istom broju *Encyclopaediae modernae*). U njima se na najeminentniji način otjelovljuje radikalna upitnost i avantura ljudske egzistencije. Treba li podsjetiti na čovjekov let na Mjesec koji je bitno tehnička avantura? Da ostanem na razini Bajsićeve slikovitosti, svoju bih dobrohotnu zamjenku njegovu briljantno napisanom članku formulirao ovako: on je, prije svega, morao razgnijezditi svoje gnjezdovito razumijevanje suvremenog svijeta, tehnike, filozofije, znanosti, institucije itd. Bajsiću je, napokon, izbjeglo da su najopasnija gnjezda upravo u prašumi i da džungla također ima svoj red, zakon i auktoritet, ali ne auktoritet kompetencije, kako on kaže, nego gole »physis«, kako bi rekao Marx. Tko to ne zna iz iskustva, može doznati na primjer i od američkog pisca B. Travena (*Berači pamuka*).

Ozbiljenje filozofije u novovjekovnoj povijesti bez sumnje ima i svoje ozbiljne dehumanizirajuće posljedice na koje treba ukazivati i koje treba rehumanizirati. Možda nitko nije kao Marx denuncirao proces ozbiljenja filozofije u novovjekovnu znanost i praksu postvarivanja, iskorištavanja i porobljavanja svega što jest. Ali Marx je uočio i drugu, izvorniju povijesnu misiju filozofije koja se sastojala u tome da je od mitskih prapočetaka vodila oslobođenju svijeta.

Stoga neće biti zazorno ni suviše da pokušamo poblize upoznati Marxovu misao o ozbiljenju filozofije<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Usp. *Encyclopaedia moderna*, broj 12 (1970), str. 16—26.

<sup>3</sup> U nas se o ovoj temi malo pisalo. Posebno ističem dvije studije: D. Pejović, *O moći i nemoći filozofije* (u: *Protiv struje*, Zagreb, Mladost, 1965, str. 11—26) i V. Sutlić, *Transfilozofija: Marx i filozofija* (u: *Bit i suvremenost*, Sarajevo, V. Masleša, 1967, str. 314—329).

## 1. Ozbiljenje filozofije u povijesnoj praksi

Već u svojoj doktorskoj disertaciji o *Demokritu i Epikuru* (1841) Marx je pisao: »Što bijaše unutrašnje svjetlo pretvara se u proždirući plamen koji se prenosi napolje. Odatle proizlazi konsekvencija da je postajanje svijeta filozofskim istovremeno postajanje filozofije svjetovnom, da je njezino ozbiljenje istovremeno njezin gubitak; da je ono protiv čega se ona bori izvan sebe njezin vlastiti unutrašnji nedostatak, da upravo u borbi ona sama upada u greške protiv kojih se zapravo bori i da ove greške ukida tek ukoliko upada u njih«<sup>4</sup>.

Razumijevanje ove Marxove misli o ozbiljenju filozofije može pridonijeti usporedba s Hegelovom pozicijom o istovjetnosti misli i zbilje na koju se ona kritički nadovezuje. Bitna Hegelova filozofijska pozicija do koje je on došao kritikom Kantove dihotomije Ding an sich-a (stvari u sebi, bića ukoliko je neshvatljiv) i Phaenomenon-a (pojave, bića ukoliko je shvatljivo) glasi: »Što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno«<sup>5</sup>.

Navedeni Hegelov stavak izriče tezu o istovjetnosti misli i zbilje. Za Hegela ne postoji neka samostalna, ljudskom umu nepristupačna i nespoznatljiva zbilja, jer čak i onda kad je čovjek prebacuje »preko« krajnjih granica svojih spoznajnih mogućnosti kao nespoznatljivu, to on čini upravo svojom mišlju, to je njegovo vlastito misaono djelo. Isto tako ne postoji neka usebna, od zbilje nepremostivo odvojena misao jer je svaka misao nužno misao ... o nečemu.

Marx je načelno mogao prihvatiti Hegelovu tako apstraktno formuliranu tezu o pomirenju misli i zbilje, budući da ona iskazuje osnovnu nakanu i njegova filozofiranja. Ali uzimajući u obzir konkretne, svjetsko-povijesne implikacije te teze, ona stoji na antipodima Marxova stajališta o ozbiljenju filozofije. Hegel se zadovoljio time da u medijumu filozofijske misli pomiruje misao i zbilju. Njegova je filozofija na taj način postala samo idealna konstrukcija i spekulativna nadopuna zbiljskog povijesnog svijeta koji je izvan nje ostao kakav je bio i prije, to jest lišen umnosti i smisla. Ona je prihvatila čovjekov povijesni svijet kakav jest, s njim se spoznajno poistovjetila, te ga je spekulativno opravdavala i konzervirala. Kao zaokružena apstraktna cjelina, misaono sveprisutna, Hegelova je filozofija ostala u suprotnosti sa zbiljskim svijetom.

Težište Marxova prigovora Hegelovoj filozofiji i uopće filozofiji kao ideologiji usmjereno je na to što svijet ostavlja u bezumnom fakticitetu. Iluzornost filozofije kao ideologije sastoji se u tome što šutke pretpostavlja da se čovjekov povijesni svijet mijenja time što je spoznat, što se misaono otčitavaju njegova bit i zbivanje. Smatra se, štoviše, da su problemi zbiljskog svijeta riješeni ako su riješeni u mislima. Ali u zbilji sve ostaje kako je bilo, tek filozofijska misao u svojoj imanentnoj sferi dopijeva u istovjetnost sa svijetom. To poistovjećivanje svagda počinje u mislima i u njima završava.

<sup>4</sup> Usp. *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Beograd, Kultura, 1963, str. 67-68.

<sup>5</sup> Usp. *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, V. Masleša, 1964, str. 16.

Da čovjekov povijesni svijet ne odgovara filozofijskoj misli o Umu koji vlada svijetom, Marx vidi u trajnoj bezumnoj borbi klasa, osobito pak, u novom vijeku, u postojanju proletarijata. Postojanje proletarijata očigledno protuslovi tobožnjoj racionalnosti svijeta, jer je proletarijat klasa koja svojim nečovječnim životom dokazuje upravo negaciju umnosti. Egzistencija proletarijata nije ostvarenje filozofijskog određenja čovjeka kao »razumnog bića«, već naprotiv obezumljenje čovjeka. Ako mišljenje (logos) i umjetničko stvaranje (techne) čine ljudsku bit, onda je proletarijat lišen tih bitnih ljudskih djelatnosti: on kao da ne spada u »ljudski rod« za koji se od starih Grka naovamo s ponosom tvrdi da se odlikuje time što se »uzdiže do umjetnosti i razmišljanja«. <sup>6</sup> Proletarijat egzistencijalno svjedoči o potpunom gubitku čovjeka, on izražava posvemašnji negativitet, opću patnju i nepravdu. On svjedoči da filozofija još nije realizirana u svijetu.

Tko ili što može realizirati filozofiju? Gdje se misao i zbilja mogu konačno pomiriti? Kako prevladati dualizam između nemoćne misli i besmislene zbilje?

Prema Marxu je revolucionarna praksa proletarijata jedini medijum u kojemu se filozofija kao misao oslobođenja svijeta može realizirati: »Glava te emancipacije jest filozofija, a njeno srce proletarijat. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ozbiljenja filozofije«. <sup>7</sup> Između proletarijata i filozofije postoji naime duboki tendencijski afinitet u pogledu oslobođenja čovjeka. Proletarijat je klasa koja nije upućena ni na što drugo do na nepatvorenu ljudskost čovjeka, budući da mu je sve drugo u postvarenom svijetu oduzeto. Oslobođen posjedničkog stava prema zbilji proletarijat želi da čovjek bude, a ne da ima. S druge strane, filozofija je, uz umjetnost, u otuđenom svijetu jedino mjesto gdje je čovjek dospio do svoje izvorne ljudske biti, premda samo na idealan način. Povijesna je misija filozofije bila oduvijek da otkrivajući istinu o čovjeku i njegovu svijetu ukazuje na perspektive njihova oslobođenja. U njoj je čovjek uvijek imao projekt svoje emancipacije od »imati« za »biti«.

Zadaća je proletarijata da svojom društveno povijesnom praksom sprovede u djelo ljudski sadržaj i osloboditeljski poziv filozofije. Ako je taj ljudski sadržaj i poziv filozofije došao do izražaja u njezinoj trostrukoj fundamentalnoj tematici: u ontološkoj koja je pitala kako bića proizlaze iz bitka (prirode), u proto-etiološkoj koja je tražila »prvo počelo« svega što jest i u teološkoj koja je to proizlaženje i prvo počelo dokučila u najvišem »božanskom biću«, tada proletarijat svojom praksom mora ići za tim da čovjeka usmjeri prema proizvodnji bića iz bitka, da ga realizira kao prvo počelo svega što jest kao božansko biće (u smislu theion-a starih Grka) <sup>8</sup>. Tako, ono što u filozofiji bijaše samo »unutrašnje svjetlo«

<sup>6</sup> Usp. Aristotel, *Metafizika* I, 1, 980 b 27—28.

<sup>7</sup> Usp. *Rani radovi*, Zagreb, Naprijed, 1967, str. 105. Potertao Marx.

<sup>8</sup> U ozbiljenju filozofije riječ je o bitnom humanom sadržaju filozofije, a ne o ozbiljenju bilo kojeg filozofema. Ovdje ne možemo pokazati kako je u Marxa prisutna spomenuta trostruka fundamentalna tematika filozofije; to bi nas odvelo predaleko. Pripomenimo samo to da ovu interpretaciju potvrđuje Marxovo određenje čovjeka kao proizvođača, kao potpuno autonomnog i najvišeg bića (das höchste Wesen).

mora se pretvoriti u »proždirući plamen koji se prenosi napolje«, u zbilju: sam čovjek i njegov svijet moraju se dignuti na razinu filozofije.

No može li proletarijat izvršiti takvu gigantsku povijesnu misiju? Nije li za nj ozbiljenje filozofije u svijetu pretežak, upravo neizvediv zadatak? Ne bi li proletarijat učinio više usluge čovječanstvu kad bi okrenuo leđa filozofiji i usmjerio svoje sile na konkretnu revolucionarnu djelatnost, na »mijenjanje svijeta« bez obzira na ciljeve filozofije?

Marx je odlučno protiv razdruživanja revolucionarne prakse i filozofije: »Vi ne možete filozofiju ukinuti a da je ne ostvarite«<sup>9</sup> — poručuje on tzv. praktičnoj političkoj partiji mladohegelovaca u Njemačkoj koja je u ime efikasne političke i društvene prakse odbacivala filozofiju kao puku tlapnju i jalovo maštanje. Drugim riječima: ako filozofija ne prijeđe u djelo, ona će ostati na djelu kao ideologija. Htjeti filozofiju ignorirati ili pragmatistički likvidirati znači htjeti uključno ostati na pozicijama onoga svijeta u kojemu su misao i praksa rastavljene i međusobno suprotstavljene. Praksa se mimo filozofije mora izroditi u slijepi konstruktivizam i aktivizam bez konačne perspektive. U nefilozofijskoj praksi uvijek ostaje problematično što se zapravo radi i kamo vodi u krajnjoj liniji čovjekovo zahuktalo djelovanje. Tako tu praksu nadlijeće filozofija kao ideologija koja je neprestano stavlja u pitanje. Samo ako ljudska praksa upije u sebe poziv filozofije, ako realizira filozofijski projekt ljudskog oslobođenja, nestat će filozofija kao čovjekov puki spekulativni nemir i avantura u transcendenciju.

Ozbiljenje filozofije u svijetu svakako je preteška povijesna zadaća, ali je principijelno ostvariva jer je dostupna mišljenju kao projekt. Uz to filozofija je djelomično i jednostrano već realizirana u modernoj tehnici i ekonomici. U povijesti čovječanstva nebrojeno se puta pokazalo da je čovjek prije ili poslije ostvario ono što se u početku, u fazi projekta, činilo utopijsko i neizvedivo. Slično Kantu koji smatra da na razini teorije »... nijedno pitanje koje se odnosi na neki predmet, ... nije za taj isti um nerješivo«<sup>10</sup>, Marx drži da u praksi »... čovječanstvo sebi postavlja samo one zadaće koje može riješiti ...«<sup>11</sup>

## 2. Ozbiljenje filozofije u znanosti povijesti

Ozbiljenje filozofije u revolucionarnoj povijesnoj praksi je bitan, ali ne i jedini aspekt Marxova smiona pothvata. Marx nagovješta također prijelaz filozofije u jedinstvenu i sveobuhvatnu znanost povijesti: »Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Povijest promatrana s dvije strane može se podijeliti u povijest prirode i povijest čovjeka. Obje se strane, međutim, ne mogu odijeliti od vremena; tako dugo dok ljudi postoje, uvjetuju se uzajamno povijest prirode i povijest čovjeka.«<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Usp. *Rani radovi*, str. 97. — Potertao Marx.

<sup>10</sup> Usp. *Kritika čistog uma*, Beograd, Kultura, 1958, str. 421.

<sup>11</sup> Usp. *Prilog kritici političke ekonomije*, Beograd, Kultura, 1956, str. 9.

<sup>12</sup> Usp. *Njemačka ideologija*, sv. I, Beograd, Kultura, 1964, str. 12.

Marxova znanost povijesti ne može se usporediti s nijednom pojedinačnom prirodnom ili duhovnom znanosti. Svaka posebna znanost pretpostavlja postojanje i određeni sadržaj svoga predmeta koji zadaje tematski okvir njezina ispitivanja i osebnost njezine znanstvene metode. Posebna je znanost nužno znanost o ograničenom području bića i stoga svaka mora jasno omeđiti svoj predmet u odnosu na predmete ostalih znanosti.

U povijesti Zapada od srednjega vijeka naovamo udomaćilo se razlikovanje duhovnih i prirodnih znanosti. Daljna osnova tog razlikovanja leži u skolastičkoj distinkciji aristotelovskog podrijetla »ens in anima« i »ens extra animam« koja je u Descartesa prešla u kategorijalno razlikovanje cjeline bića na »res cogitans« i »res extensa« da bi se poslije pretvorila u poznatu novovjekovnu dihotomiju »subjekt-objekt«, »čovjek-priroda«. Predmet znanosti o čovjeku određen je područjem bića koja tvore cjelinu ljudskog svijeta. Ovoj se cjelini suprotstavlja cjelina prirodnog svijeta.

Marxova jedna i jedinstvena znanost povijesti želi prevladati tradicionalno razlikovanje znanosti o prirodi i znanosti o čovjeku, budući da to razlikovanje počiva na nepravednom odvajanju prirode od čovjeka, odnosno na fiksiranju prirode neovisno o čovjeku i čovjeka neovisno o prirodi.

Predmet prirodne znanosti ne može biti od čovjeka odvojeno promatrana priroda »po sebi«<sup>13</sup>, jer pristupajući prirodi čovjek ne može isključiti sama sebe, svoj povijesni i subjektivni, praktični i smisleni odnos spram nje, te sve ono što na temelju toga odnosa pridonosi konstituiranju predmeta prirodnih znanosti (premda taj njegov »doprinos« nije svagda neposredno vidljiv). Čovjek nužno stavlja prirodu u svoj ljudski koordinatni sustav. Htio to čovjek ili ne, priroda mu se uvijek javlja na drugi način ovisno o njegovim potrebama, interesima, dispozicijama i stajalištima s kojima joj pristupa. Slika se prirode stvarno mijenja prema tome kakav je osnovni stav čovjek zauzeo spreman nje: čisto promatralački, istraživački, posjednički, preobražavalački, koristonosni ili izrabljivački. Čak i onda kad čovjek prilazi prirodi da istražuje njezine »objektivne« zakone, svagda je u tom pristupu uvjetovan određenim povijesnim pretpostavkama i potaknut subjektivnim stavovima.

Naravno, Marx ne želi kazati da priroda po sebi, neovisno o čovjeku, ne postoji. Njegova poznata i često citirana tvrdnja iz *Ranih radova* da »... priroda, uzeta apstraktno, za sebe, fiksirana u odvojenosti od čovjeka, nije za čovjeka ništa«.<sup>14</sup> Ne znači negaciju samostalne prirode, nego znači da je takva priroda za čovjeka ništa, dakle egzistencijalno irelevantna. Prema tome, takva priroda ne može biti ni predmet prirodne znanosti. Marxov je cilj da pokaže kako predmet prirodne znanosti potječe od smislenog pristupa i praktičnog mijenjanja onoga što je »po sebi« u

<sup>13</sup> Tu Marxovu poziciju potvrđuju, čini se, i moderne prirodne znanosti. W. Heisenberg, jedan od najznačajnijih predstavnika moderne fizike, piše: »... ni u prirodnoj znanosti predmet istraživanja nije više priroda po sebi, nego priroda podvrgnuta ljudskom ispitivanju i utoliko susreće čovjek i tu opet samoga sebe« (*Slika svijeta suvremene fizike*, Zagreb, Epoha, 1961, str. 17).

<sup>14</sup> Usp. str. 334. Potertao Marx.

ono što je »za nas«. Predmet prirodne znanosti može biti samo ona priroda s kojom je čovjek na bilo koji način stupio u egzistencijalni saobraćaj, to jest očovječena priroda.

Podjednako predmet ljudskih — duhovnih i povijesnih — znanosti ne može biti od prirode odvojeno promatrani čovjek ili *res gestae* u klasičnom historiografskom smislu riječi jer se čovjekovo biće zbiva upravo u odnosu prema prirodi. Prema tome, ljudska povijest obuhvaća i povijest prirode, točnije: postajanje izvanjske prirode ljudskom prirodom, ljudskim svijetom.

Budući da čovjek i priroda stoje u bitnoj uzajamnoj ovisnosti i interakciji, te asimptotički teže k istovjetnosti, Marx prognozira ujedinjenje znanosti o prirodi i znanosti o čovjeku: »Prirodna znanost će kasnije isto tako podrediti sebi znanost o čovjeku, kao što će znanost o čovjeku podrediti sebi prirodnu znanost: to će biti jedna znanost.«<sup>15</sup>

Marxova je jedna znanost, dakle, znanost postojanja svega što jest čovjekovim povijesnim svijetom. Ona je svojevrsna empirijska (ne pozitivistička!) znanost koja bez ikakvih ideoloških pretpostavki konstatira, analizira i usmjeruje ljudsku praksu: »U stvarnom životu, gdje prestaje spekulacija, počinje dakle stvarna pozitivna znanost, prikazivanje praktične djelatnosti, praktičnog procesa razvitka ljudi. Fraze o svijesti prestaju, na njihovo mjesto mora da stupi stvarno znanje.«<sup>16</sup>

Ali ta »jedna« znanost nije nikakva pozitivistička historiografija koja bi se zadovoljila s tim da registrira i analizira ono što je bilo i što jest. Historizam je suprotan Marxovoj znanosti povijesti. Budući da je njegov vidokrug unaprijed određen idejom »činjeničnosti« i »objektivnosti« u smislu kontemplativnog i vulgarnog materijalizma i budući da se svi njegovi napori svode na to da utvrdi pravilnosti i nepravilnosti, zakonitost i iznimnost u okviru zbivanja kojega pokriva svojom pozitivističkom idejom objektivnosti, historizam gubi iz vida ono što se javlja tek kao mogućnost u Naslućenom i Priželjkivanom, u onome što još nije prisutno ni iskušano. Historizam svodi područje zbivanja na sadašnjost koja nepovratno otiče u prošlost. Ako i priznaje budućnost, ta je budućnost podređena sadašnjosti i prošlosti. Naprotiv, Marxova jedna znanost povijesti kao misao koja prethodi faktično povijesno gibanje, anticipira budućnost, ono što još nije, a može i mora biti. Za tu je znanost budućnost polazna točka i primarna dimenzija povijesnog zbivanja. Za nju se povijest kreće iz budućnosti preko sadašnjosti u prošlost, a ne obrnuto kako se čini običnoj, strujom događaja nošenoj kronologijskoj svijesti i kako povijest uzima pozitivistička historiografija. Ono što bi moglo biti i što će biti svagda prethodi intencionalno i djelatno onome što jest. Zato je budućnost kao zbiljska mogućnost izvornija od svake sadašnjosti i prošlosti<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Usp. *Rani radovi*, str. 204. — Potertao Marx.

<sup>16</sup> Usp. Isto, str. 371.

<sup>17</sup> Na budućnosnom obilježju Maršove misli u nas osobito i s pravom inzistiraju: M. Kanrga, *Povijesnost i mogućnost*, u: *Praxis* 6 (1965), str. 763–775; *Smisao Marxove filozofije*, isto 3 (1967), str. 289–304; D. Pejović, *Protiv struje*, passim, i V. Sutlić, *Bit i suvremenost*, passim.

Međutim, Marxova spram budućnosti otvorena znanost povijesti ne smije se shvatiti kao neka futurologija čija bi se funkcija sastojala u tome da znanstveno projektira izgradnju budućeg raja na zemlji gdje će odnosi čovjeka prema prirodi i drugim ljudima biti precizno programirani, ljudski život neograničeno produžen i posve bezbrižan. Takve su futurološke konstrukcije sporedne ako ne i tuđe njegovoj znanosti povijesti.

Budućnost je po Marxu nedvojbeno i predmet racionalne organizacije, znanstvenog programiranja i tehničko-operativnih zahvata.<sup>18</sup> Ali ona nije ni isključivo ni bitno to. Ako naime znanstveno tehničko ovladavanje svijetom stvara slobodniju budućnost, ako smanjuje čovjekovu zavisnost od prirode, ono istodobno povećava zavisnost od tehnizirane prirode, pa tako čovjek i dalje ostaje u carstvu nužnosti, u povijesti bez iskonske slobodne budućnosti. Iskonska se budućnost nalazi s onu stranu carstva nužnosti. Ona se ne može iscrpsti nikakvim racionalnim programiranjem ni tehničkim zahvatima. Ona je u biti otvorena i u konkretnim realizacijama nepredvidivo zbivanje cjeline povijesnog svijeta, a ne rezultat mijenjanja ovoga ili onoga područja u svijetu. Premda je svagda na djelu u onome što se zbilo i što se događa, i tako donekle već poznata, iskonska je budućnost nepredvidiva jer je vidljiva samo kroz otuđenje. Njezino se pravo lice tek mora pokazati. Iskonska se budućnost zbiva, dakle, u praksi koja osadašnjajući budućnost ostavlja je u isti mah otvorenom, koja računa s njezinim neproračunljivim mogućnostima.

Možemo kazati da po Marxu iskonska budućnost krči sebi put na dvojak način: kao oslobađanje čovjeka znanstveno tehničkim instrumentarijem carstva nužnosti i kao oslobađanje od carstva nužnosti i njegova instrumentarija. Predviđanje nepredviđenog, računanje s neproračunljivim i nada u nenadano spadaju u bit ljudskog odnosa prema iskonskoj budućnosti. Nema ničega što čovjek u bilo kojoj fazi svoga otuđenog povijesnog vremena može označiti nedvosmisleno jasno kao zadnji cilj povijesti. Marx izričito kaže da ni komunizam nije povijesni ultimatum: »Komunizam je nuždan oblik i *energičan* princip najbliže budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka — oblik ljudskog društva.«<sup>19</sup> Cilj je ljudskog razvitka »carstvo slobode« o kojemu je riječ u *Kapitalu*, »slobodna igra ljudskih mogućnosti«, jednom riječju produktivna igra koja je sabiralište ljudskog i prirodnog, misli i prakse, mogućnosti i zbiljnosti. Kakav je taj budući svijet u sebi, u svojim pozitivnim determinacijama, to se ne može »dogmatski anticipirati«<sup>20</sup> i Marx nije nikada pokušao da ga opisuje kategorijalno, niti se upuštao u hilijastičke prognoze o njemu. O njemu se

<sup>18</sup> U prilog tome i svome pokušaju da Marxovu misao shvati kao misao planetarne tehnike K. Axelos donosi obilan inventar Marxovih tekstova u svojoj knjizi *Marx, penseur de la technique*. No on jednostrano forsira smisao tih tekstova u prilog svojoj interpretaciji. Nama se čini ispravnija interpretacija D. Pejovića koji piše: »Marx je, naime, znao da se ispunjenje njegove ideje ostvarenja filozofije ne može vršiti *mimo*, nego u prvom redu kroz ispunjenje Hegelova programa, a to je racionalizacija svijeta u modernoj tehnici i ekonomiji. Ali to ništa za njega nije značilo da je time ispunjen i njegov vlastiti program . . .« (*Protiv struje*, str. 16. — Potertao autor).

<sup>19</sup> Usp. *Rani radovi*, str. 287. — Potertao Marx.

<sup>20</sup> Usp. *Odabrana pisma*, Zagreb, Kultura, 1955, str. 55.



prije može kazati što nije, nego što jest jer je dostupan u prvom redu kao zbiljska mogućnost u *slutnji*, a ne u pojmovno predstavljivim shemama.<sup>21</sup>

Nije nam namjera da ovdje uspoređujemo Marxovo poimanje iskonske budućnosti i kršćansku eshatologiju, premda bi to bilo potrebno da se bolje vidi kako marksistička i kršćanska stajališta prema dosadašnjem i budućem ozbiljenju filozofije u svijetu nisu oprečna. Pripomenimo samo da kršćani i marksisti, usprkos nekim temeljnim razlikama što ih dijele, upravo moraju odabrati skrivenost budućnosti i mogućnost njezina humanijeg oblikovanja kao zajedničko tlo na kojemu mogu započeti s iskrenim dijalogom i praktičnom suradnjom. Ako je za marksista skrivenost budućnosti imanentna, tj. samo skrivenost čovjeka i njegova svijeta, a za kršćanina i transcendentna, to jest skrivenost Boga, bitka i čovjeka u njima, ako marksist budućnost samo otkriva i stvara, a kršćanin je osim toga i očekuje kao slobodnu povijesnu objavu Boga, to ne priječi da ih obadvojicu vezuje zajedničko priznanje:

da je čovjek bitno budućnosno biće,

da nije unaprijed razgovijetno dano što će on biti,

a da ipak o njegovoj praksi »ovdje i sada« zavisi što će doista biti.

Dijalog i suradnja između kršćana i marksista imaju smisla jer čovjekova budućnost zavisi upravo i o njihovom misaonom susretu i zajedničkom naporu na stvaranju pravednijeg i slobodnijeg svijeta.

No vratimo se pitanju o ozbiljenju filozofije.

Kakva će biti sudbina filozofije pošto se rastvori u povijesnu praksu i u jedinstvenu znanost povijesti? Utjelovljena u Djelo, nemajući više pred sobom ni transcendentnog horizonta niti iščega što bi izazivalo divljenje radi divljenja i poticalo čovjeka na nezainteresirano mišljenje radi mišljenja, hoće li čista filozofija bez traga nestati?

Marx začudno tvrdi da će čista filozofija potpuno odumrijeti: »Prikazivanjem stvarnosti gubi samostalna filozofija posrednika pomoću kojega može da postoji. Na njeno mjesto može da stupi u najboljem slučaju résumé najopćenitijih rezultata, koji se dadu apstrahirati iz promatranja historijskog razvitka ljudi. Te apstrakcije, same za sebe, odvojene od stvarne historije, nemaju nikakve vrijednosti. One mogu poslužiti samo tome, da olakšaju sređivanje historijskog materijala, da naznače redosljed pojedinih njegovih slojeva. Ali one, za razliku od filozofije, nipošto ne daju neki recept ili shemu pod koju se mogu svrstati historijske epohe.«<sup>22</sup>

<sup>21</sup> U pismu Rugeu od 1843. Marx piše: »... svijet već odavno sanja o predmetu o kojem treba posjedovati samo svijest da bi ga stvarno posjedovao« (isto, str. 57). — E. Bochu pripada zasluga da je marksistički promislilo tu tzv. utopijsku dimenziju ljudskog bića i njegovu nadalačku strukturu.

<sup>22</sup> Usp. *Rani radovi*, str. 371—372.

Prema tome, filozofija kao filozofija neće više postojati. Čovjek, istina, neće biti bez problema, no ti će problemi biti riješeni ili rješivi u praksi.

Hoće li se čovjek u budućnosti osloboditi i nerješivih transcendentálnih problema filozofije? Hoće li nestati granične situacije ljudskog bića kao što su bol, smrt i uopće egzistencijalni raskorak između intencije i realizacije, te tjeskobna filozofijska pitanja u vezi s njima? Marx se nije izravno suočio s ovom problematikom, osim s pitanjem smrti, no iz njegova stava o ozbiljenju filozofije proizlazi da za nj takvi u filozofijskoj refleksiji tematizirani problemi neće postojati.

Moramo priznati da ne uviđamo kako bismo ovdje mogli slijediti Marxa, jer dva temeljna razloga posebno navode na zaključak da će i čovjek budućnosti biti zaokupljen nerješivim problemima, da je stoga totalna redukcija filozofije na povijesnu praksu neizvediva i da će filozofija kao filozofija, kao od prakse odvojena misao, svagda biti na djelu.

1. Ako u budućoj svjetskoj povijesti bude postojala neka »duhovna proizvodnja«, koju i Marx spominje<sup>23</sup>, čovjek neće moći zatomiti pitanje o podrijetlu i svrsi svoje egzistencije i o cjelini svega postojećeg. A upravo ta izrazito filozofijska pitanja nerješiva su teorijski i ireduktibilna na praksu. Totalitet naime koji u njima dolazi do izražaja dostupan je čovjeku samo problemski i postulatoreno, a ne asertorično. Čovjek kao filozofijsko biće i filozofija kao pokušaj tematizacije te prirodne filozofičnosti čovjeka odlikuju se time da sve stavljaju u pitanje, uvijek iznova dovode u krizu sve što je mišljeno i ozbiljeno.

2. Čovjekova su pitanja rješiva na ontičkoj razini, ali nisu na ontološkoj. Na svako pitanje »odakle?«, »kamo?«, »što?«, i »zašto?« može se naći adekvatan kategorijski odgovor i taj slijed pitanja i odgovora može ići u beskraj. Uzrok svagda objašnjava posljedicu, ali samo na ontičkoj razini. Kada, međutim, pitamo što znači to da uzrok i učinak *jesu*, onda pitamo ontološki i na takvo je pitanje kategorijski odgovor nemoguć. Bitak bića uvijek ostaje uvjet mogućnosti mišljenja, djelovanja i bivstvovanja a da sam ne može biti tematiziran. On ostaje ono Traženo i Naslućeno što u krajnjoj liniji izmiče kategorijskom i ideološkom i praktičnom zahvatu. Čovjek budućnosti će, dakle, kao i onaj prošlosti biti primoran da ponovi, zacijelo na posve nov način, Aristotelove riječi: »Ono što se nekada, sada i svagda tražilo i što je uvijek prijeporno bilo (jest): što je ono što jest...«<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Usp. isto, str. 383.

<sup>24</sup> Usp. *Metafizika* VII, 1, 1028 b 2—4.