

Životom samim ništeći tjeskobu
približujemo se bližnjemu i sebi,
pristupimo Ladi koja zove
i čeka spremna da ponese
prema zrenicima zvjezdanim
sve nas
sve naše prostore
i sva vremena . . .

Operimo već danas ruke
u najbjeljim oblacima.

Marijan Ivan Čagalj

MARKSIZAM: SISTEM ILI INSPIRACIJA?

Jedan od gotovo neizbježnih internih tragizama svake vizije, svakog intuitivnog bljeska kroz pukotinu bitka koji začas ukaže neslućene aleje misli i stvarnosti, jest da prije ili kasnije nastoji postati zaokruženi sistem, ~~misaona sinteza~~ koja ponajčešće pokušava »temeljn~~om~~ istinom« osvijetliti totalitet postojećega. Nije teško pokazati mnoge fenomenologije uzdignute na svojevrsne ontološke sinteze, pa čak i onda kada ontologiju smatraju nemogućom, na suvislo formulirane prikaze navodne temeljne nesuvislosti postojećega, na pokušaje transponiranja dijalektike kao metode i pristupa na nivo doktrinarne ortodoksije sa zaokruženim sadržajem istina. Psihološki je to moguće rastumačiti time što je veoma naporno ostati na putu, jer to zahtijeva od nas trajnu spremnost da se sa znatnom dozom osobne skromnosti neprekidno korigiramo. Filozofirati znači prihvatiti rizik mogućnosti potpunog zastranjenja, no već je i za tu spoznaju potrebna hrabrost. Osim toga, postoje neke iluzije koje su gotovo nužno (psihološki govoreći) povezane uz dolazak istinitoga. Ako ih odstranimo, život je ponovo ubačen u tjeskobu otvorenosti. Ipak je istina da nam je potrebno jedno zaokruženo i čvrsto tumačenje svijeta, koje bi nam omogućilo da se borimo i živimo mirne savjesti; potrebna nam je naša dogma svakdašnja. Stoga svijet bespuća ima dogmu bespuća, a svijet relativnoga svoj fiksni credo. Iz te se sigurnosti izlazi divovskim naporom, a ne rijetko i uz znatnu opasnost. U mnogome to ovisi o našem temeljnom stavu prema filozofiji. »Za jedne filozofirati znači udobno se smjestiti pa makar i na rubu ponora, konstruirajući infrastrukturu pojmova i sistema, jedan zacrtani svijet, pregledan i predvidiv, gdje se čovjek kreće zaštićen od neugodnih iznenađenja; filozofija razara tamu i višeznačnost postojećega, ona je, par excellence, antiteza tragičnoga. Za druge se filozofija sastoji u poniranju u bezdane, bolje reći u osvjetljavanju ponora koji se nalaze u samoj biti istine. Ona je pothvat u kojem

svaki događaj ima jedinstveno značenje, jer život poprima spontanost i nepredvidivost angažmana.«¹

Među ostalim današnjim filozofijama i marksizam je izložen tim napastima dorečenosti i zaokruženosti. Međutim, vitalnost marksizma u našem stoljeću ne implicira stereotipiziranu doktrinu zaokruženog sadržaja, već kreativni razvoj temeljne intuicije putem interne dijalektike, dakle u vjernosti autentičnoj Marksovoj metodi. U ovom prikazu zadržat ćemo se na nekoliko temeljnih marksističkih problema prikazujući ih kroz dinamizam misli suvermenih marksističkih mislilaca koji su ostali vjerniji duhu začetnika toga filozofskog smjera nego njegovim domišljenim sintezama i posthumnim dogmatskim manualima. Pri tome ćemo se osvrnuti na filozofska osvjetljenja stožernih Marksovih teza u djelima F. Châteleta H. Lefebvrea, K. Axelosa i P. Fougeyrollasa.

OTUĐENJE — KONSTITUTIVNO ILI REDUKTIBILNO?

Jedna od centralnih Marksovih teza, koja je zapravo ishodišna i konačna točka njegove antropologije, jest teza o otuđenju i njegovom prevladavanju. To otuđenje čovjeka od njegove vlastite prirode Marks ne shvaća kao otuđenje od nečega što je već unaprijed dano, fiksno i nepromjenljivo, već kao samootuđenje od vječno prisutnog imperativa radikalne autokreacije. Čovjek je biće koje tek ima postati čovjekom i to s pomoću svojega vlastitog proizvođenja. »Da se otkriju korijeni otuđenja, moramo se vratiti na početke privatnog vlasništva u arhaičnim društvima. Otuđenje se, dakle, vezuje za vlasništvo i za neizbježnu perverziju (sic!) prisvajanja svijeta oko nas i njegovog pretvaranja u vlasništvo. Fetišizam i postvaranje bili bi samo pojedinačni primjeri.«² Uz tu pojavu otuđenja, koje je u ortodosnom marksizmu reduktibilno, svodivo na temeljno ekonomsko otuđenje, vezana je i pojava klasa. Marks zapravo nije nikada dao iscrpnu definiciju klase, a i u pogledu broja klasa njegova misao nije uvijek bila jedinstvena. Današnja marksistička misao slaže se u tome da se privatno vlasništvo smatra objektivnim temeljem klase, premda tu intuiciju nadopunjuje i donekle korigira. Tako npr. Lefebvre priznaje Lukacsu zaslugu što je jasno formulirao pojam reifikacije (postvaranja), ali mu prigovara što je otuđenje sveo na postvaranje.³ Nema sumnje da je postvaranje društvenih odnosa putem robe i novca zaista stvarno, ali je kritika političke ekonomije mnogo ponornija negoli je to *politička ekonomija* na stupnju objektivacije.

Danas se već govori o društvenim klasama kao trajnom socio-historijskom procesu u kojem se ljudi suprotstavljaju jedni drugima na različite načine, kao radnici koji prodaju svoju radnu snagu i oni koji su pravni vlasnici, ili de facto posjednici sredstava za proizvodnju. Na taj se način prebacuje naglasak — zadržavajući i dalje objektivni temelj nastanka klasa više na politički nego na ekonomski aspekt toga otuđenja. Dolazimo do kategorije onih koji kontroliraju i onih koji rade, što sada

¹ Domenech: *Le retour du tragique*, Paris 1967, str. 284.

² Lefebvre: *La somme et le reste*, str. 524.

³ *Ibid.*, str. 720.

ne mora nužno značiti opoziciju buržuju-proleter, već odnos između onoga koji zapovijeda i onoga kome se zapovijeda, onoga koji rukovodi i ubire plodove premda i nije juridički vlasnik onoga koji je rukovođen. Tu naziremo dublje ponore otuđenja koji se nužno ne reduciraju na ekonomsku sferu zbilje, već pripadaju političkoj domeni.⁴ »Na ekonomskom polju u najužem značenju ovog izraza, nije moguće naći temelje klasnih interesa; klasni interesi u Marksovom shvaćanju politički su definirani.«⁵ Marks se primarno zadržavao na anlizama ekonomske akumulacije. Mi danas prisustvujemo velikim tehničkim usponima koji imaju za posljedicu prestanak podložnosti tehnike ekonomiji; danas ekonomska sfera stvarnosti ovisi o tehničkim dostignućima. Upravo stoga je nemoguće pojmiti prevladavanje otuđenja primarno ekonomskim mjerama. Nakon najradikalnijih ekonomskih transformacija — to dobro vidimo u današnjem svijetu — fundamentalni problemi otuđenja ostaju i dalje neriješeni, kao što su problemi početka, temelja, horizonta, dualizma između subjekta i objekta, te pitanja reduciranja protivnosti između generičnog i pojedinačnog, konačnosti, patnje i smrti. Marks je vjerovao da je pronašao tajnu ljudske tragedije u otuđenju rada kao »laiciziranoj sjeni istočnog grijeha«⁶; međutim, druga otuđenja zjape na svakom koraku. Marks ih je slutio u jednoj dalekosežnoj intuiciji: »Kraljevstvo slobode se nalazi s onu stranu sfere materijalne proizvodnje u pravom smislu riječi.«⁷

Ako ne možemo naći temelj otuđenju u ekonomskoj sferi, gdje da ga tražimo? U Marksovoj je misli jedna od temeljnih nesreća čovjeka njegova podvojenost na građanina i političko biće, na javno i privatno biće. Među tim oprečnostima Hegel je uveo pomirbu države, shvaćanje koje Marks naziva iluzijom, jer je država klasna tvorevina. Po Marksovom shvaćanju sfera političke alijenacije svodiva je na ekonomsko otuđenje. Zato se danas među markističkim misliocima često predbacuje Marksu da je omalovažio i nedovoljno pažnje posvetio autonomiji političkog otuđenja. »Prvotni i iskonski povijesni čin je političke naravi«⁸, u najširem shvaćanju tog termina. Posredovanjem političkog života zbiva se osvješćavanje karaktera vremenitosti ljudskog egzistiranja. Međutim, bez obzira na filozofsku interpretaciju iskona političke sfere egzistiranja, prevladava mišljenje da ona nije naprosto emanacija ekonomike, njen odraz. Treba zabaciti svaku mehaničku podudarnost i ovisnost »baze« i »nadgradnje«, jer je politička sfera također jedna od »formativnih primarnih konstituenata«.⁹ Fougeyrollas predbacuje Marksu da je krivo shvatio specifičnost političke sfere; smatrajući klasni interes ishodištem i temeljem političkih borbi, on je žrtvovao socijalnu psihologiju zbog filozofije povijesti.¹⁰ Zaboraviti izvornost težnje za vlašću i dominacijom ne znači riješiti društvene suprotnosti, već prisustvovati kao svjedok teškim osvetama autonomnosti političkoga. Axelos ide još dalje. On

⁴ Fougeyrollas: *Marxisme en question*, str. 74; *Contradiction et totalité*, 9. teza.

⁵ R. Aron: *La lutte des classes*, str. 48, 107.

⁶ Axelos: *Marx, penseur de la technique*, str. 21.

⁷ Marx: *Das Kapital*, izd. Dietz, t. III, knj. III str. 783.

⁸ Châtelet: *La naissance de l'histoire*, str. 405.

⁹ Fougeyrollas: *Le marxisme en question*, str. 97—98.

¹⁰ Fougeyrollas: *La conscience politique dans la France contemporaine* str. 15—16.

primjenjuje na Marksa kritiku upućenu Hegelu. Kod Hegela — kaže Axelos — razotudjenje se zbiva isključivo u misli, u teoriji. Ali Hegelova pozicija nije tako spiritualistička ili naivna kako mu se to često puta spočitavalo. Ta njegova misao je izvanredno realistička — nastavlja Axelos — jer iznad svih izmirenja i posredovanja on i dalje ne smeta s uma tragično protuslovlje koje ostaje inherentno svakom ljudskom društvu. Ako Marks želi to protuslovlje dokrajčiti, nije li on zapravo upao u idealizam? Tada bi Hegel bio realista zbog toga što prihvaća i priznaje posredovanja i otuđenja koja iako nadvladana («aufgehoben», doslovno »uzdignuta») nisu totalno reducirana.¹¹ Lefebvre smatra da danas prisustvujemo jednoj izrazitoj suprotnosti između, s jedne strane, sve veće depolitizacije društva — i to ne samo zbog činjenice da društvo postaje sve više orijentirano prema potrošnji — i, s druge strane, novonastajućih problema koji su sve više i više političke naravi.¹² Analiza uloge države i političke sfere života, osobito u socijalističkim državama, ukazuje na autonomiju, dapače, eminentnost političkih odnosa u društvu.

Premda mnoga pitanja ostaju otvorena, ipak je barem to jasno da se mora napustiti površan prikaz marksizma i njegova teza o mehaničkoj ovisnosti politike o ekonomskoj sferi. Zabačaju se pokušaji da se marksizam prikaže kao scijentizam, ideologija i opravdanje određene političke prakse, dogotovljena ontologija ili metafizika antimetafizičnosti. Marksizam je u biti duboka intuicija koja se, da bi sebi ostala vjerna, mora neprestano nadilaziti.¹³ Uzdići tu intuiciju na pjeđestal zakonitosti znači zapravo poniziti je. Tako ono što se obično naziva zakonom negacije negacije zapravo znači određen izraz osnovnog negativiteta koji tvori ishodište dijalektike, dok je »zakon« jedinstva suprotnosti izraz kontradikcije kao takve.¹⁴ Fougeyrollas pokušava produbiti pojam dijalektike. Za njega dijalektika nije ni doktrina ni metoda. Ona je »neograničena moć negacije... apsolutni negativitet«. Kao granica izrecivog ona je istovremeno ono što misao misli i misao koja misli. Upravo zato on odbacuje ono što on naziva »operacionalnošću« dijalektike. Ako pak nema pozitivne operacionalnosti dijalektike kao generalne metode za pronalaženje istinitoga u znanosti, ostaje nam neka vrsta negativne operacionalnosti dijalektizacije, ono što Fougeyrollas naziva »negativnom deontologijom«. Dakle, daleko smo od jedne fiksne metode. Distingvirajući, prema tome, između operacionalne dijalektike i iskonske dijalektike, ponovo otvaramo, samo sada na novom području, hegelijansku debatu. Što se tiče čovjeka — kaže Fougeyrollas — ta se kriza operacionalnosti dijalektike može riješiti putem tzv. »antropološke dijalektike«, naime razvijajući fenomen čovjeka putem iskonske dijalektike ad infinitum između »konstitutivnog otuđenja« i »regulatorne cjelovitosti«.¹⁵

Nalazimo se na terenu suvremene marksističke misli gdje detaljne analize društva, socioloških, političkih i idejno-duhovnih zbivanja postaju

¹¹ Axelos: op. cit., str. 93—95.

¹² Lefebvre: Introduction à la modernité, str. 195.

¹³ Cf. Garaudy: Perspectives de l'homme, existentialisme, pensée catholique marxisme, str. 170 ff.

¹⁴ Fougeyrollas: Contradiction et totalité, str. 102.

¹⁵ Ibid., str. 229—231.

malne nepregledne. Međutim, kod svih citiranih autora opaža se produbljivanje i rušenje shematizama u okviru marksističke misli, uz vjernost temeljnoj inspiraciji. Teško se više može govoriti o jednom procesu mehaničke redukcije problema otuđenja na ekonomsko otuđenje. Nadilazi se čak i politička razina zbilje sa svojom upornom samostojnošću. Otkrivaju se temeljnija otuđenja.

Ponajprije, ne može se, kako smo vidjeli, tvrditi da je ekonomska alijenacija izvor i korijen svih ostalih, niti se može proletarijatu pripisati mitsko-mesijanska uloga. Zato što ne postoji egzistentni apsolutni negativitet, koji bi revolucijom poprimio puninu i cjelovitost totaliteta bitka. Osim toga, pretpostavivši dijalektičnost povijesnog zbivanja, diktatura proletarijata koja nastaje nakon revolucionarnog rušenja kapitalističkog poretka može i sama biti ulazak u povijesnu fazu besklasnosti jedino ponovnim zahvatom totalne negacije. Interne kritike i pojedinačne korekture unutra te faze nisu dovoljne da ona bude dijalektički nadvladana. S druge pak strane ne postoji još jedan apsolutniji negativitet od proletarijata koji bi revolucionarno nadvladao tu fazu diktature proletarijata. Preostaje linearna progresija, koja negira dijalektiku zbivanja. Teškoće nisu samo verbalne. Marks je, ipak, bio mnogo iznijansiraniji u toj viziji negoli se to iz službenih tekstova često daje zaključiti. Njegove najbogatije intuicije nisu pobijene.

Suočen s tom nereduktibilnošću otuđenja, Châtelet postavlja pitanje postoje li temeljna, konstitutivna otuđenja koja karakteriziraju čovjeka kao što su na primjer konačnost i smrt. Je li moguće potpuno obuhvatiti iskonski momenat u kojem je slijevanje onoga što jest i onoga što je rečeno, physis i logosa, a ne tek shvatiti podudarnost u njenom historicitetu, jer smo tada još uvijek upućeni na iskonskiji totalitet? Međutim, postavlja se pitanje: jesu li ti problemi uopće pravilno postavljeni? Čovjek se doduše osjeća konačnim i smrtnim, međutim teško možemo predočiti što bi ta otuđenja značila za čovjeka koji je oslobođen podložnosti prirodnoj nužnosti i nasilju. Opravdanje marksizma nije filozofski čin, već povijesni angažman; stoga je sada nemoguće predočiti probleme koji bi se naknadno postavili.⁴⁶

U svakom slučaju ostaju otvorena pitanja u unutarnjem gibanju marksističke misli, koja nisu isključivo teoretska. Ona su odraz stvarnih prilika suvremenog industrijaliziranog društva u kojem se istovremeno odvijaju procesi razotuđenja i otuđenja.

Postavlja se pitanje: je li pojam otuđenja (koji se pojavljuje u ranijim Marksovim radovima, kasnije on preferira analizu pojma postvarjenja i fetišizacije) filozofski pojam ili on spada u fazu nadvladavanja filozofije? Mišljenja kolebaju. Za većinu interpretatora raniji radovi znače filozofsku fazu, koja je nadiđena kasnijim djelima. Drugi pak smatraju da Marks ostaje filozof i u svojim kasnijim radovima. Lefebvre misli da je proces nadilaženja (dépassement) kod Marksa takve naravi da se raniji momenti ne ukidaju već zadržavaju u njihovoj biti. Produbljujući problem otuđenja Lefebvre analizira suvremeno društvo i njegove

⁴⁶ Châtelet: Logos et praxis, str. 146—148.

novonastale alijenacije. On pronalazi atomizaciju, unutrašnji rascjep života današnjeg čovjeka isto tako otuđujućim kao što su to i privatno vlasništvo i prividna cjelovitost izoliranog pojedinca. Današnji život je postao toliko apstraktan, bez neposrednog dodira s konkretnom stvarnošću, da su ugrožene strukture cjelovitosti i jednostavnosti. Dosada u neprestanoj novosti poprima znatne dimenzije.¹⁷ Dovoljno je da upozorimo na iscrpne socio-psihološke analize strukture današnjeg čovjeka i društva (Riesman, Fromm, Bodamer, Veblen, Mills) da se osvjedočimo o istinitosti tih fenomenoloških analiza. S napretkom tehnike i izumima sve komplikiranijih aparata koji posreduju u našem kontaktu s prirodom oko nas nužno se mijenja i odnos između čovjeka i prirode. Taj odnos postaje putem kalkulacija i mjerenja posredan; to je pristup putem formula i apstrakcija, gubi se predodžbenost, sposobnost zornog predočivanja neposrednog dodira, a kao posljedica dominantne metode tehničke objektivacije sposobnosti izvornog doživljaja. Ako je pak točno, psihološki govoreći, da doživljaj, iskustvo mnogo doprinose stvaranju osjećaja odgovornosti, moramo očekivati i na tom području konstitutivne promjene u čovjekovu odnosu prema prirodi (a time i prema društvu) kao posljedicu izmjene strukture iskustva, o obzirom na to da polje spoznatljivog i sposobnost utjecaja daleko nadilaze mogućnost neposrednog doživljavanja. Sve većim poniranjem u zbilju sebi i oko sebe čovjek u svojim odnosima postaje sve više apstraktan. Možemo govoriti o »neurozama zdravlja«. Čitave društveno-ekonomske strukture mogu postati patološkima. Postoje pokušaji da se u toj šumi svojevrsnih odnosa i dalje zadrži ekonomska kauzalnost, pa makar na način »strukturalne kauzalnosti«, kao immanentnost uzroka u posljedicama.¹⁸ Koliko u tim pokušajima ima dokumentirane analize, a koliko utjecaja Spinozine naturae naturantis, ostavljamo filozofskoj kritici.

Marks je vidio razotudjenje u totalnoj unifikaciji naturalnog, ljudskog i socijalnog, totalnoj jer je pojedinačna i obrnuto. Međutim, mora se priznati da se njegova proročka vizija nije obistinila. Otudjenja i dalje postoje; šta više, nova društvena uređenja dobijaju svoja specifična otudjenja. Razvoj tehnike i kulture može se fetišizirati. Uzmimo primjer jezika koji, umjesto komunikacije i medijacije (posredovanja), postaje supstancijaliziran; okamenjuje se u diskontinuirane i apstraktne strukture.¹⁹ Govor, bez obzira u kojem društvenom uređenju, postaje — ili može postati— alibi. Istinskoj filozofiji prisutnosti postavlja se imperativ šutnje. Premda je suvremeni razvoj i napredak društvenih odnosa

¹⁷ Lefebvre: La somme et le reste, osobito str. 287—288, Introduction à la modernité, str. 92.

¹⁸ Cf. Althusser: Pour Marx.

¹⁹ U svjetlu tih Lefebvreovih misli bilo bi interesantno analizirati devitalizaciju jezika u djelima današnjeg nobelovca S. Becketta. Apoteoza besmisla, kao konac svih ideologija, popraćena je bujanjem stvari i riječi. Riječi gutaju i razaraju smisao, a istovremeno daju prolaznu osobnost i identitet licima. Beckettova lica moraju govoriti, neprestavno govoriti, da bi se očuvala — barem prolazno — od iscjedenja osobne osmišljenosti. »Je suis fait des mots, des mots des autres.« (L'Innommable) Riječi nas proždiru, ali ih možemo tjerati jedino egzorcizmom riječi. U tome se sastoji tragizam govora. Riječi su teren na kojem se iskušava mogućnost našeg bivstvovanja. Bujica riječi je jalov pokušaj da se pronade i utemelji antološka stvarnost bića, vlastito biće, zvukom i galamom. One postaju parodija komunikacije, shvaćanje bez korijena, jer ruše autentičnost odnosa među ljudima. Međutim, one nisu uzrok nego odraz depersonalizacije. U krajnjoj liniji riječi su međusobno zamjenjive stoga što su ljudski umovi postali generični, serijski zamjenjivi.

razotkrio mnoge dvosmislenosti i neautentičnosti, ne možemo ipak govoriti da je socijalna praksa uspostavila prisvajanje njegove vlastite prirode od strane čovjeka, cjelovitost osobnost u ukidanju frustracije. Tehničko je otuđenje, nadodano na prijašnja otuđenja, zapravo otuđenje na drugoj potenciji. Nada socijalizma se sastoji ipak u tome što — iako su i dalje zadržana otuđenja — »preobrtnje obrnutog svijeta se nagoviještava kao mogućnost.«²⁰

Slijedeći misao Lefebvrea nailazimo na troakt: otuđenje — razotuđenje — istovremeno još dublje otuđenje. Problem solucije otuđenja u socijalizmu ostaje prilično nejasan. Izreke kao što je ova: »Socijalizam ne rješava sve probleme čovjeka. On nagoviješta epohu u kojoj čovjek može postaviti u istinskim terminima (bez primjesa društvenih predrasuda) ljudske probleme spoznaje, ljubavi i smrti...«²¹, ne govore nam mnogo o principijelnoj mogućnosti razotuđenja. Postaviti problem ne znači i mogućnost riješiti ga (osim kod Wittgensteina i njegove škole²²). Međutim, samo izbjegavanje da se ti temeljni problemi ljudske egzistencije tretiraju u svjetlu vulgarnog ekonomizma, znači velik korak naprijed. Već samim time što nameću pomisao da možda najdublje intuicije nisu intuicije sinteza nego stvaralačkih tenzija, vječno prisutne »coincidentae oppositorum«, ove su analize plodonosne i bogate jekama.

Fougeyrollas se ne može zadovoljiti pomišlju da su alienacije konačno reduktibilne, već traži konstitutivnu alienaciju čovjeka. Teško je prikazati bogatstvo njegove misli u ovako kratkom prikazu, a da mu se time ne nanese loša usluga pretjeranog pojednostavljenja. Ipak se moramo usuditi na kratak rezime njegove filozofske analize. Za njega je bitna Marksova pogreška u tome što je ostao na antropološkom nivou. Na tom planu antropološko-povijesnom protivnosti su premostive i rješive. Pokušaj da se pomiri subjekt s objektom prije svjedoči o sklonosti prema mitološkom nego realnom. Interpretirajući Hegela mogu se zauzeti dva stajališta: jedno je stajalište koje je zauzeo Kant ili Marks, a sastoji se u tome da se odbaci kao nedopustiva apsolutna ideja; drugo stajalište zadržava Hegelov pristup prema iskonskome u obliku graničnog pojma.²³

Kod Marksa je, zbog toga, potrebno lučiti duboku filozofsku intuiciju otuđenja od njezinog uklapanja u sistem misli, gdje se s pomoću pojmova fetišizma i postvarenja i dalje ostaje na antropološkom planu, u ekonomskim kategorijama, koje znače ponovni pad u filozofiju reduktibilnih problema i nesposobnost da se zadržimo na nivou nepremostivih konstitutivnih kontradiktornosti.²⁴

Fougeyrollas otkriva iznad svih djelomičnih otuđenja, koja su povijesno ili ambijentalno uvjetovana, konstitutivno, neotklonjivo »otuđenje u sebi« (aliénation-en-soi) između bitka i svijesti, svijesti i svijesti

²⁰ Lefebvre: *Introd. à modernité*, str. 232.

²¹ Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, br. 6—5. Međutim, za njega »smrt nije događaj u životu, jer se smrt ne može doživjeti. (ibid., 6. 4311). Taj smo, dakle, problem riješili time što on više ne postoji. »Rješenje problema života uočava se u nastanku ovog problema«. (ibid., 6. 521).

²² Fougeyrollas: *Contradiction et totalité*, str. 207.

²⁴ Fougeyrollas: *La philosophie en question*, str. 124.

samoga sebe, objekta i subjekta. Njihov temeljni obuhvatni pojam jest ništa ili totalitet; iz njihove recipročnosti ključa polet apsolutne negativnosti, drugim riječima oslobođenja, kojemu je normativni pol također i totalitet. Zahvaljujući transcendentalnoj fenomenologiji Husserlovoj dijalektika je mogla biti dovedena do svog limesa. Nalazimo se, dakle, pred jednim graničnim pojmom koji omeđuje i služi kao horizont našem mišljenju. Ta je apsolutna negativnost kao elan filozofskog poniranja »granično iskustvo«, tj. izviranje misli koja filozofira prije negoli je ta misao postala dogotovljena i profilozofirana doktrina. Apsolutna negativnost mora se poistovjetiti sa svojim drugim polaritetom apsolutne cjelovitosti, koji se očituje u beskonačnom postupku očovječenja počevši od otuđenja u sebi; to stoga što su i ništavilo i totalitet u sebi identični kao iskonske obuhvatne datosti te su istodobno oboje regulativi procesa oslobođenja.²⁵ Kako vidimo, Fougeyrollas se kreće stopama Heideggerovim u traženju onoga što prethodi dihotomiji logosa i physisa. Budući da nije ni objekt ni subjekt, ništa je kao sveobuhvatnost (englobant) prije riječi; ono je neizrecivo, i tek onda kada misao ne može više podnijeti tu mnogoznačnu napetost, ona se trga i postaje riječ. To isto iskonsko jedinstvo koje prethodi nepremostivom rascjepu na subjekt i objekt, bitak i svijest, karakterizira i totalitet u sebi.²⁶ Jer, biće i ništa se poklapaju. Negativnost iskonskog filozofiranja postaje jedina pozitivnost koju filozofiranje može postići. Svaka pak pozitivnost doktrinarnih sinteza dorečenoga pokazuje se kao negativnost nasuprot spoznaji koju doktrine ne mogu dati i nasuprot poeziji koju one ne mogu imitirati.²⁷

Fougeyrollas, u skladu sa svojom koncepcijom ireduktibilnog otuđenja, razlikuje operativnu dijalektiku od dijalektike u sebi. Ta druga je također nepremostiva oprečnost između dva iskonska momenta misli, između protuslovlja u sebi i totaliteta u sebi, odnosno za čovjeka, između njegovog konstitutivnog otuđenja i njegove cjelovitosti u sebi. Napetost između ta dva momenta Fougeyrollas naziva dijalektičkom antropologijom.²⁸ Filozofija, dakle, u svojoj iskonskoj čistoći svjedoči o zavjetu siromaštva na polju spoznaje, upravo zbog transcendentnog regulativa graničnog pojma apsolutne negativnosti koja je razvila svoj barjak nad ponorom ništavila. Posljedica toga je mogućnost slobode spoznaje i njena nevezanost na dorečene sinteze.

Fougeyrollas često ponavlja misao da je danas potrebno uhvatiti Marksovu kreativnu intuiciju, shvatiti je i produbljivati putem njenih dogmatskih kalupa. Prema njegovom mišljenju, Marks se nije mogao osloboditi nekih postulata naslijeđenih od starije filozofije; danas možemo reći da je marksizam filozofija naše epohe po tome što je marksizam nadišao svoje dogmatske okvire. Naš vijek mora prihvatiti marksističku dijalektiku dodavši joj »beskrajnu heraklitsku dimenziju«; upravo taj napor prema asimptotičkom približavanju stvarnosti sve adekvatnijim njezinim obuhvaćanjem, može biti mnogo efikasniji od mita pomirene

²⁵ Fougeyrollas: *La philosophie en question*, str. 104 ff.

²⁶ Fougeyrollas: *Contradiction et totalité*, str. 128 ff.

²⁷ Fougeyrollas: *La philosophie en question*, str. 127.

²⁸ Fougeyrollas: *Contradiction et totalité*, str. 130.

budućnosti.²⁹ Istina misli nije ni u ideologiji, ni ontologiji, a ni u antropologiji. Ta istina je bitno dijalektička, označena nerješivom dijalektikom za sebe (*dialectique en soi*) i nalazi se u totalnoj negativnosti. Teško je, međutim, tu slijediti misao Fougeyrollasovu i pronaći prave kriterije za lučenje istinitoga, s obzirom na to što je po njemu totalitet također i enigmatski izvor svake normativnosti.³⁰

Posljedica njegova vlastita stava o temeljnim, konstitutivnim otuđenjima je Fougeyrollasovo relativiziranje antropološko-historijske prakse, pa čak i onda kada je ona svjesna sebe i u posjedu komplementarne teorije. Za njega već i ta »praxis«, koja bi morala razotuditi čovjeka, u svojoj cjelovitosti sadržava temeljnu dihotomiju između misli i djela. Doduše, »poiesis« sadržava u sebi to jedinstvo i cjelovitost, ali ga transponira u maglovite perspektive prošlosti i beskonačne budućnosti. »Praxis« pak, koja djeluje u vremenu, ne može zacijeliti taj temeljni rascjep. Zar i u samom sklopu socijalizacije proizvodnih snaga ne izbijaju novi antagonizmi kao što su npr. između tehnokrata i klase primalaca osobnog dohotka, koji daju naslutiti nedovoljno pomirenje suprotnosti putem integralne i integrirajuće »praxis«?³¹

Premda se misao Fougeyrollasa znatno udaljuje od ortodoksnog marksizma, dajući mu, možda, više od ostalih analiziranih autora, hegelijansko-heideggerovsku komponentu koja nije uvijek potpuno zaštićena od umjesnih prigovora panlogizma, ipak možemo reći da je njegov pokušaj radikaliziranja temeljne dijalektičnosti bitka i vrednota, koji ga vodi prema jednoj negativnoj deontologiji i enigmatskom izvoru svih normi u apsolutnom negativitetu, zapravo smioni pokušaj meditiranja o metafizozofskom jedinstvu misli i čina, o praisvornom totalitetu i cjelovitosti. Ta donekle idealistička komponenta, koja udara u oči u susretu s njegovom misli, možda izvire i odatle što se to jedinstvo, dakle i konačno izmirenje otuđenosti, teško može zamisliti u povijesnim okvirima pa kako god ih rastegli unaprijed ili unatrag, i to upravo zbog ograničenosti svega pojavnog i kontigentnog.

A sada u kratkim obrisima o problemu otuđenja u Axelosa. Osnovni prigovor što ga Axelos upućuje Marksu jest u tome što Marks nije uspio — pored svojih trajnih nastojanja — nadići dualizam subjekta i objekta, te je na taj način ostao i dalje metafizičar. Obično se »praxis« interpretira kao jedinstvo subjekta i objekta. Ali osma teza o Feuerbachu govori o ljudskoj »praxis« i shvaćanju te »praxis«. Dakle, postoji lučenje između bitka i misli, čina i njegovog poimanja, teorije i prakse? Prema tome — tvrdi Axelos — Marksova »praxis« samo obrće raspored tih dvaju redova, čineći stvarnu aktivnost arbitrom misli.³² Prema Marksu, dakle, istina se ne pronalazi, već se stvara putem istinske razotudene »praxis«. Međutim, zar to nije puklo teoretiziranje? Čineći stvarnost, *Diesseitigkeit*, kriterijem praktične istine, zar Marks, s druge strane, ne napušta svaku teoriju? Razotudjenje je po Marksu koncipirano kao pomirba čovjeka, društva i prirode. Međutim, Axelos tu otkriva »metafiziku«, jer je za to potrebno

²⁹ Fougeyrollas: *Le marxisme en question*, str. 143—144.

³⁰ Fougeyrollas: *Contradiction et totalité*, str. 147.

³¹ Fougeyrollas: *Le marxisme en question*, str. 29—30, 32, 34, 75, 79.

³² Axelos: *Marx, penseur de la technique*, str. 51—52.

ustanoviti društvenu »prirodu« čovjeka, koja je već izgubljena od samog početka i to zato što ta priroda prethodi vremenski svakom povijesnom iskustvu, jer povijesno-ontološki ništa ne prethodi otuđenju.³³ Nalazimo se, dakle, kod jednog »avant sans avant«. U čitavom tom domišljavanju Marksu bježi i ostaje neriješeno pitanje jedinstvenog temelja, kao i pitanje apsolutnog čovjeka ljudske povijesti. Ono što je logički neshvatljivo proglašava se ontološki nepostojećim. Umjesto toga neriješenog dualizma iskonsku ulogu poprimaju s jedne strane priroda ili prirodna potreba, a s druge ljudska djelatnost, rad.³⁴ Marks, dakle, nastavlja nit grčke misli, biblijskog otkrivanja i moderne filozofije i nesposoban je da te komponente nadiđe. S druge strane, ne samo temelj već i horizont ostaje u Marksa problematičan. Analizirajući, poput drugih spomenutih pisaca, internu dijalektiku nužnosti i slobode, otuđenja i razotuđenja, te one imanentne transcendencije gdje vlada kraljevstvo slobode, Axelos zaključuje da su ti problemi, bez obzira na njihova prividna izmirenja, i dalje ostali nerješivi. Horizont razotuđenog čovjeka nije zatvoren; on i u toj ekstremnoj pretpostavci projicira novi horizont, aktivnost čovjeka koja postaje igrom.³⁵ Citirajući poznati odlomak iz Marksove »Njemačke ideologije«, u kojemu se kaže da u komunističkom društvu, gdje čovjek neće imati određeni, nuždom determinirani krug bavljenja, već da će se moći usavršavati bilo u kojoj aktivnosti, Axelos nadodaje da ta vizija izaziva probleme o kojima Marks nije vodio računa; ili je ta mnogostruka i raznolika djelatnost čovjeka nešto vrlo površno i jalovo (très plate) — nastavlja Axelos — ili je smisao citiranog teksta u tome da igra postaje smisao ljudske djelatnosti. Ta druga interpretacija izgleda plauzibilnijom jer Marks na drugom mjestu govori o tome kako bi radnik trebao razviti »slobodnu igru svih svojih duhovnih i tjelesnih snaga«.³⁶ Međutim, tek se sada suočavamo s enigmom. Što će tvoriti osmišljenost i transcendirajući totalitet djelatnosti čovjeka homo ludensa? Poznato je kako je igra cilj u sebi, pa svuda gdje se javlja u svojoj posvemašnjoj prisutnosti i nefunkcionalnosti postaje frudicija momenta u prolaznosti, suspenzija vremena u neku ruku, te nije usmjerena na rezultat koji nadilazi ovaj hic et nunc³⁷ (nametnuti svrhu igri znači igru potpuno uništiti kao igru). Postavlja se stoga pitanje: kako ćemo uskladiti tu bit igre s imanentnom težnjom prirode čovjekove da transcendira svako sada? Ne znači li to konac dijalektike prirode i društva? Na kraju, pored toga što je do sada rečeno, ostaje pitanje treće osobe, problem smrti, problem nesložnog slaganja te problem prisutnosti i odsutnosti.³⁸

Prema tome, usprkos Marksovoj genijalnosti, taj divovski pokušaj totalnog jedinstva potpuno je propašao. Praxis ne rješava sve. Ona nije ključ nastanka cjelovitosti i univerzalnosti čovjeka. Čovjek se ne može reducirati isključivo na empiričku totalnost; on je biće daljima. Axelos osobito naglašava Marksovo neshvaćanje čovjekove sposobnosti i osnovne

³³ Axelos: *Ibid.*, str. 215—218.

³⁴ Axelos: *Ibid.*, str. 55—56.

³⁵ Axelos: *Marx, penseur de la technique*, str. 223 ff.

³⁶ *Kapital*, tom I, str. 181.

³⁷ Cf. Donald Nicholl: *Il pensiero contemporaneo*; J. Huizinga: *Homo ludens*.

³⁸ Axelos: *Vers la pensée planétaire*, str. 262—263.

karakteristike njegove aktivnosti da na sve stavlja znak pitanja.³⁹ Stoga Marks i ne otkriva misao u njenim drugim oblicima osim kao negativnost ideologije i kao istinu prakse. Međutim istina i dalje ostaje kao pitanje, a pitanje implicira nepodudarnost čovjeka i svijeta u potpunom identitetu. Dakle, i dalje ima mjesta zabludi, jer se dijalog između čovjeka i svijeta oko njega nikada ne dovršava. Ta upitnost mora lebdjeti nad čitavom čovjekovom praksom, nad institucijama, čineći ih prozirnima, kao i nad revolucijama sprečavajući ih da postanu okamine. Horizont se ne zatvara, on ostaje uvijek horizont, dakle žar očekivanja i razočaranje postignuća.

Šta je dakle s otuđenjem? Na kraju ovog letimičnog prikaza internog razvoja markističke misli u djelima Chateleta, Lefebvrea, Fougeyrollasa i Axelosa, problem otuđenja se produbljuje. Možemo reći da je danas — općenito uzevši — veoma smiono postulirati viziju konačnog razotruđenja u smislu koincidencije humanizma i naturalizma u sintezi dijalektičkog trotakta. Vraćajući se na problematiku Axelosa, postavlja se pitanje kako je moguće da prvi generički odnos koji sačinjava prirodnost čovjeka i humanizaciju prirode bude odnos čovjek-priroda, odnos kojemu ništa ne prethodi, dok bi istovremeno priroda morala postojati tek u času u kojem se čovjek njoj suprotstavlja. Ako je čovjek prije, on nije postao tek suprotstavljanjem prirodi. Isto tako ako je čovjekovo iskonsko ishodište priroda, onda priroda s kojom je on u iskonski konstitutivnom odnosu nije oduvijek socijalna jer ta socijalna priroda dolazi tek na drugo mjesto zbog odnosa između čovjeka i prirode, koji odnos prirodu konstituira kao socijalnu. Ne može se tvrditi da odnos prema prirodi sjedinjuje ljude kao socijalna bića, s obzirom na ontičku sekundarnost socijalnoga u tom sklopu, gdje je početak i izvor čovjeka priroda, dakle priroda koja u početnoj cjelovitosti nepomućenog naturalizma nije bila iskonski u dijalektičkom rascjepu, u dihotomiji čovjeka i prirode. Kako vidimo, pitanje apsolutnog početka ljudske povijesti ostaje bez odgovora. Ako pak dozvolimo ontičku prvotnost čovjeka kao svjesnog i samosvjesnog bića u odnosu prema njegovoj borbi s prirodom, treba tražiti njegov uzrok, te se ponovo vraćamo na enigmu transcendencije. Svaki pokušaj da se reducira taj temeljni dualizam miriše po metafizici. Postavljanje tog apsolutnog početka čovjeka, njegove arhe, u njegovoj vlastitoj autokreativnosti, ne rješava već samo transponira enigmu ishodišta. Drugim riječima: nemogućnošću da se riješi problem apsolutnog temelja, nismo u stanju ni dati zadovoljavajući odgovor u vezi s pitanjem horizonta egzistiranja. Ostaje otvoreno pitanje transcendencije, koje nije u stanju riješiti ni totalizirajuća ideja a ni integrirajuća praxis. Doduše, poiesis sjedinjuje svijest i bitak, misao i stvarnost, subjekt i objekt, ali je poiesis nehistorijska kategorija. Pitanje temelja i horizonta nije akademske naravi, nego bremenito nepreglednim društveno-povijesnim i individualno-psihološkim implikacijama. Ako nam nije dostupan i jasan ishodišni totalitet i ako konačna sinteza ostaje ovijena maglom, nismo u stanju spoznati bit čovjeka i transcendentno osmišljenje (ako postoji) prirode i društva; drugim riječima: nismo u stanju znati u čemu se

³⁹ Cf. E. Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, str. 19—20.

sastoji korijen otuđenja i lijek tom intimnom rascjepu. Postavlja se osnovno pitanje: je li uopće moguć u iskustveno-imanentnom horizontu identitet svijeta, identitet čovjeka sa samim sobom? Ne bi li to značilo kraj, zastoј, smrt? To su pitanja koja se nužno postavljaju svim ovozemnim eshatologijama; onozemne pak eshatologije posjeduju utjehu svojih metafizika. Postulirati neke neantagonističke protivnosti kao garant nove dijalektike prirode i društva u stadiju postignutog razotuđenja, znači — ako ne već samu *contradictio in terminis* — ukinuti svaku realnu ontološku dinamiku, proglasiti potencijalnost bitka, koja je temelj gibanja, za iluziju, s obzirom na to da svugdje gdje postoji gibanje, dakle bitak in potentia, mogućnost, ne može istovremeno postojati temeljni identitet. U svijetu Parmenida ne postoji ništa novo; budući da nema bitka u mogućnosti, nema ni kretanja.⁴⁰ Odstraniti od čovjeka princip nade znači njegov raj pretvoriti u pakao, jer je čovjek u svojoj biti usmjerenost, tendiranje, vječno transcendiranje onoga sada. Postoje mišljenja da je geneza čovjeka u početku; postoje također mišljenja da je geneza čovjeka na kraju. Tko zna nije li njegova geneza u samom putu i tokom samoga puta?

Karakteristično je, međutim, za sve analizirane autore da svoja filozofska razmišljanja i kritike dogmatizma smatraju lucidnim povratkom Marksu, njegovoj inspiraciji. Châtelet afirmira vrijednost marksizma u čovjekovoj težnji da vlastitom slobodnom odlukom nade univerzalno priznanje i satisfakciju. Lefebvre tvrdi da »marksizam« mijenja sebe i svoje kategorije promjenom povijesnih i društvenih uvjeta. On se razvija kroz objektivna proturječja, od kojih su ona najvažnija upravo njegova vlastita proturječja.⁴¹ Za Lefebvrea se dijalektički materijalizam pojavljuje na svojoj najvišoj razini kao teorija filozofskih pojmova, problema i postulata u njihovom dvostrukom aspektu: kategorijalnom i problematičnom. Axelos i Fougeyrollas su kritičniji prema Marksovim tezama. Za prvoga, kako smo vidjeli, Marks nije uspio nadići temeljni dualizam. On nastoji pronaći u Husserlovoj fenomenologiji i u Heideggerovom pitanju nadopunu i inspiraciju za produbljivanje onoga što kod Marksa želi spasiti i bez obzira na cijenu sačuvati: dijalektičku strukturu misli. U tome mu je donekle sličan i Fougeyrollas. I za njega je zasluga Husserlove transcendentalne fenomenologije u tome što je dovela dijalektiku do njenog kraja. Fougeyrollas ne traži toliko nadvladavanje filozofije, koliko mu je stalo da produbi — na svoj način — misao i nastojanje Hegela i Marksa. U svojim analizama on dolazi do konstitutivne, temeljne alijenacije, koja se rješava jedino u totalitetu za sebe, odnosno u apsolutnoj negativnosti kao horizontu koji prethodi svaki dualitet.

Postoji, dakle, marksizam kao sistem i marksizam kao inspiracija. Kao sistem, on ima svoje udžbenike i glosatore. Kao inspiracija on doživljava sudbinu svoje najdublje biti, svoje esencijelne dijalektičnosti. »Upotpunjujući se on umire; njegova je zasluga što je pronašao pitanja koja omogućuju njegovo vlastito nadvladavanje. Marksova se metoda

⁴⁰ Tu zatvorenu sintezu zabaouje i E. Bloch, cf. *Philosophische Grundfragen I*, Frankfurt a. M. 1961, str. 11—40.

⁴¹ Lefebvre: *Probleme des Marxismus heute*, str. 123.

primjenjuje na sami marksizam. Bez Marksa ni ekonomija, ni politika, ni filozofija ne bi bile ono što su danas. Marksizam je sačuvan u svom nadvladavanju, prisutan u svojoj odstupnosti.«⁴²

E. Marinković

(Slijedi nastavak: *Problem klase u dinamizmu društvenog razvoja*)

MARKSIZAM U JEDNOJ SUVREMENOJ ENCIKLOPEDIJI ATEIZMA

1.

Suvremeni dijalog s ateizmom uključuje poznanstvo. Bilo bi preuzetno htjeti dijalogizirati s mnogobrukim izrazom modernog ateizma bez nekog prethodnog znanja o tom ateizmu. U protivnom slučaju taj bi se dijalog izrodio brzo u siromašni apologetski monolog, određen konačno na nesporazum i na predrasudu. Zato su napori svakog dubljeg i autentičnijeg shvaćanja ateizma najneposredniji imperativ kršćanskog misaonog etosa, naš zajednički urgentni uvjet razgovora. U tom pravcu su učinjeni mnogi vrijedni pokušaji. Od koncilske konstitucije »Gaudium et spes« do posljednjih plodnih susreta između kršćana i marksista taj mentalitet biva usrdno podržavan i produbljen. Šteta samo što nije na jednom širem planu rehabilitiran i što nije više shvaćen kao osobna obaveza, a manje kao susret institucija.

Plod takvih i sličnih preokupacija jest i kolektivno djelo »L'ATEISMO CONTEMPORANEO«. Izdano u Rimu i prevedeno na sve važnije svjetske jezike, ono danas predstavlja najkoncentriranije i najstručnije izlaganje o fenomenu suvremenog ateizma. Ne uvijek hrabro u svom krajnjem domišljatju, ono je izrazit domjet jedne određene katoličke misaone pozicije o ateizmu. Pod vodstvom oca Giulija Girardija sa Salezijanskog sveučilišta u Rimu, ateizam je ovdje minuciozno i sustavno raslopljen u četiri obimna sveska. Prvi svezak obrađuje ateizam u životu i u suvremenoj kulturi, drugi i treći tispisuju ateizam u filozofiji, a četvrti stavlja u odnos kršćanstvo prema ateizmu. Prvi svezak je izašao 1967, a drugi 1968. godine. Treba posebno mnogo očekivati od posljednjeg sveska koji izlaže neku vrstu teologije ateizma. To je prava novost za koju naša teologija nije uvijek imala istančani osjećaj važnosti i nužnosti. Billa je to dapače često i proskribirana tema klasičnih manuala. Imena J. M. González-Ruiza, M. Schmausa, K. Rahnera, J. B. Metzja, J. Courtney-Murraya, M. D. Chenua, Y. Congara, B. Häringa, J. Daniéloua i ostalih dovoljno jamče da će problem bezboštva biti najozbiljnije odvađen na tezu biblijske objave, kao bitno religijski problem, a ne kao iklopka za ljudsku domišljatost. Zato je svakako još prerano davati bilo kakav

⁴² L. Soubise: *Le marxisme après Marx*, str. 86.