

Sistem i sloboda u djelu Karla Marxa

Davorin Rodin

Fakultet političkih nauka, Zagreb

Sažetak

Husserlov antiscentizam i Schelerov antipragmatizam u osnovi su, a kod Schelera, kako je navedeno, i *expressis verbis* oblici radikalnog i militantnog antikapitalizma. Heideggerovo mišljenje postava (Gestell) kao povijesnog oblika otvorenosti istine bitka povezuje Husserlovu kritiku znanstvene redukcije svijeta života s Schelerovom kritikom novovjekovne građanske prakse (etike) te tako i on uz sva svoja ograničenja i od fenomenologije i od marksizma ne napušta tlo kritike kapitalizma kao životnog sklopa koji sve oblike praktičkog, proizvodnog i teoretskog života podvrgava klišeiama u kojima se te djelatnosti javljaju samo kao njegove dispozicije.

Ukoliko je Marxov pojam komunizma proizašao iz Marxove radikalne kritike kapitalizma kao bitno nepolitičkog društva u kojem je sistem života progutao najveći dio mogućeg praktičkog, ili slobodnog djelovanja utoliko je Marxov nauk živ i danas bez obzira na to što mu brojne fenomenološke orijentacije prigovaraju da kao novovjekovna znanstvena filozofija svoj komunistički program ne može provesti budući da svoj antikapitalizam misli sredstvima koja pripadaju biti kapitalističke, naime, scientističke, pragmatičke i naposljetku tehničke redukcije praktičkog djelovanja na racionalni sistem kao jedini prostor slobode.

Pa ipak postavlja se pitanje kako je Marx uopće mogao vidjeti granice kapitala, ako je prema pravorijeku fenomenologa njegov pogled bio do kraja zatvoren metodologijom koja mu je spriječavala uvid u slobodni praktički odnos čovjeka prema svijetu života. Očigledno da ovakav fenomenološki pravorijek ponovno zaboravlja samosvojnost praktičnog određenja slobode.

Djelo Karla Marxa izloženo je danas preradama s najrazličitijih srodnih i konkurentskih metodoloških stajališta. Danas nije sporno da činjenice ovise o teoriji unutar koje se konstituiraju. Ta je ovisnost posve razumljiva, ono sporno je predteoretski proces (događaj) konstituiranja neke teorije koja zatim logičkom prisilom nameće *određeno* razumijevanje činjenica. Ima mišljenja da umjesto teorije smisao činjenica mogu konstituirati *interesi*, dapače, da interesi konstituiraju i samu teoriju. Pod interesima se obično misli na osjetilni, strastveni, nagonski odnos prema svemu što jest, te se smatra da je takav odnos fundamentalan i da se prema njemu, kao prema onom istinitijem i dubljem, mora ravnati svaka teorija, svako

mišljenje i svako razumijevanje činjenica. Da li Marx onome što jest pri-lazi sa stajališta posve teoretske strukture, čije su koordinate odnos pro-izvodnih snaga i saobraćanje među ljudima, ili je njegov nauk bliži egzi-stencijalnom interesnom aprioriju svih činjenica, podliježe suvremenom pi-tanju o konstituiranju tih apriorija. Oba apriorija, i onaj znanstveno teo-retski i onaj egzistencijalni, podjednako su sporni s obzirom na svoje po-rijeklo i svoj smisao. Kad je jednom utvrđena ovisnost činjenica o aprior-nim strukturama njihova razumijevanja, tada je posve svejedno kakav je karakter tog apriorija, jer je sada sporno porijeklo samog apriorija.

Kada se danas već gotovo paušalno tvrdi da je Marxov nauk izložen najrazličitijim preradama, tada se, očito, ima na umu teza o ovisnosti činjenica o nekom ovako ili onako koncipiranom aprioriju s kojim se prilazi Marxovu nauku kao pukoj historijskoj datosti. Problematiziranje tih različitih apriorija s obzirom na njihovo konstituiranje zahvaljujemo fenomenološkoj kritici pozitivizma. Ta je kritika pozitivizma opovrgla poziti-vističku tezu da teorija ovisi o promatranju činjenica, utvrdivši na višoj ra-zini da i činjenice i teorija ovisi o izvornijem neposrednom samopokaziva-nju onoga što jest prije svake interesne ili teoretske stilizacije. Ta izvornija predteoretska i predčinjenična razina ovisnosti promatranja o nekoj datosti postignuta je fenomenološkim inzistiranjem na izvornosti samootkrivanja bića, uz nastojanje da se takvo promatranje dovede u ovisnost o samosvoj-nom izvornom samopokazivanju. Da bi se postigla ta željena izvornost samopokazivanja bića, bez obzira na to pripada li neka datost tradicionalno razdvojenim sferama unutrašnjeg ili vanjskog promatranja, bilo je po-trebno maksimalno reducirati, ili maksimalno kontrolirati, subjekt pro-matranja kako dodaci s njegove strane ne bi deformirali ono što, neovisno o promatranju, na neki način samosvojno jest. Ta vrsta fenomenološke objektivnosti i znanstvenosti zaplela se, međutim, u beskonačni proces eliminacije svega subjektivnoga, da bi subjektivnost dala maha baš u bes-konačnosti i nedovršivosti eliminacijskih procedura.

Pa ipak, imaju li se na umu relevantne prerade Marxova nauka, tj. njegovo svođenje bilo na oblik novovjekovne znanstvene filozofije ili soci-jalne teorije, bilo na oblik egzistencijalne antropologije 19. stoljeća, tada se pokazuje da je Marxov nauk u oba slučaja bio podvrgnut preradama sa stajališta fenomenološke kritike pozitivnih znanosti, znanstvene filozo-fije i svake druge mundano utemeljene teorije. Kao materijal fenomenološ-kih istraživačkih zahvata, uključujući ovamo i Heideggerovo povezivanje materijalizma i tehnike, ostao je Marxov nauk zanimljiv posebno s obzirom na izvorni praktički fenomen komunizma koji je, pokazavši se Marxu, omogućio oblikovanje njegova nauka kao realnog dokumenta o onome što je »vidio« na fenomenu, posve neovisno o tome je li praktički smisao komunizma uspio prikazati sredstvima što odgovaraju fenomenu samom ili neadekvatnim sredstvima svoje hegelijanske spekulativno-dijalektičke obrazovanosti.

Pojmovi sistem i sloboda kao tipično novovjekovni sklop, podliježu, sa stajališta fenomenološke istraživačke upute, pitanju o svom fenomenološkom porijeklu, napose o porijeklu njihove međusobne spekulativno-dija-lektičke veze.

Pođe li se od tekstova, tada pojmovi sistem i sloboda nisu međusobno suprotstavljeni, već spekulativno dijalektički povezani, jer prelaze jedan u drugi i u tom prelazanju objektiviraju istinu svog jedinstva. Viša istina, odnosno jedinstvo tih ekstrema, kako to pokazuje Hegel i u *Logici* i u *Filozofiji prava*, jest u tome da sistem zakona (čista forma) nije sputavajuća struktura slobodnog djelovanja pojedinaca, već da je slobodni pojedinac očitovanje biti zakona, da je, dakle, kao pojedinac uopće moguć unutar sistema, kao što i sistem nije ništa drugo već očitovana bit pojedinačnih slobodnih volja. Doduše, pojedinac tek naknadno sazna je da se njegovo slobodno djelovanje ili ozbiljenje njegovih osobnih i konačnih svrha zbivalo prema zakonima sistema u čijem je temelju sloboda sama kao nadsubjektivna apsolutna samosvrha, ili sloboda koja želi samo slobodu.

Uobičajeno je da se Marxu pride iz pravca Hegelova pojmovnog nasljeđa gdje je ta spekulativno-dijalektička veza sistema i slobode našla svoje klasično određenje, posebno u Hegelovoj *Filozofiji prava* u kojoj Hegel sistematski rezimira čitav razvitak građanske političke misli. U tom velikom rezimeu nisu institucije građanskoga političkog života pojedinac, njegova obitelj, građansko društvo i država kao politička i duhovna zajednica te oblici prava apstraktno pravo, moralitet i čudoređe, samo prazni stupnjevi općenitosti čije su strukturalne relacije takve da viši stupnjevi sadrže i određuju niže, već podjednako niži stupnjevi sadrže u nerazvijenom i neosvijestjenom obliku one više, te tako, primjerice, država ne određuje građansko društvo, već je neočitovana bit građanskog društva država koja prispjeva u svoju zbiljnost kroz dijalektiku građanskog društva. Država je tako, Hegela, sistem zakona i institucija koji omogućuje da po svojoj biti slobodni pojedinac kroz arhitektoniku sistema ozbilji slobodu kao svoju unutrašnju bit. Slobodni su i pojedinac i država te niti država ograničava slobodu pojedinca niti samovoljni pojedinac ugrožava državu, već oboje stoje u živoj interakciji kroz koju nastaju institucije u kojima se podjednako ozbiljuje sloboda i svijest o njoj. Pojedinci, njihove obitelji i građansko društvo sa svojim korporacijama mogu se postupno uzdići do adekvatnog lika slobode u državi kao slobodnoj zajednici samo zato što su izvorno, dakle u svojim posebnim ograničenjima, određeni kao slobodni. Kada sloboda ne bi pripadala njihovoj biti, tada oni ne bi nalazili puta do nje. Raspon između konkretnoga samovoljnog djelovanja konačnih osoba i pojmljene biti slobode zbiva se kao povijesni razvitak svijesti o slobodi, te je u tom smislu dosegnuta svijest o slobodi logički završetak i posljednja svrha državnih zajednica kao individualnih narodnih duhova u kojima se objektivira svijest o slobodi. Dosegnuta svijest o slobodi istodobno je ona točka razvitka ideje na kojoj ona napušta svoj osjetilni pa i vremenski lik (za Kanta je vrijeme oblik osjetilnosti) kao prostor svoga svjetovnog boravišta i povlači se u mir svoga nadsubjektivnog opstanka u vječnoj sadašnjosti, na što Marx ironično primjećuje: »bilo je jedanput povijesti ali je više nema«.

U Hegelovoj zaključnoj verziji građanske filozofije politike građanska je zajednica moguća samo uz uvjet nadsubjektivnog ili sistemskog utemeljenja slobode koju pojedinac prihvata ne kao svoju težnju nego kao svoju bit. Stoga različite peripetije individualne sudbine nisu ništa drugo doli za-

obilazni putovi kojima se ideja slobode pročišćava u ono što oduvijek i jest: slobodom ograničena sloboda.

Koliko je taj nadsubjektivni sistemski garant vremenite povijesne sudbine pojedinaca i njihovih empirijskih zajednica bio posve samorazumljiv misliocima prošlog stoljeća dobro svjedoči Engelseva recenzija Marxova *Priloga kritici političke ekonomije (1859)* u kojoj Engels samouvjerenom zaključuje: »Logički način tretiranja grade bio je, dakle, jedini na mjestu. A ovaj, u stvari, nije ništa drugo do povijesni način tretiranja, samo oslobođen povijesne forme i svih slučajnosti koje smetaju.«¹ Između šarolikoga povijesnog događanja u vremenu i logičkih struktura postoje samo ometajuće slučajnosti subjektivnih prodora prema jednostavnoj logičkoj općenitosti. Te slučajnosti otpadaju, međutim, same po sebi čim je progledan logički skelet događanja koji te slučajnosti tretira kao vlastite.

Posve drukčije od Engelsa, Marx u polemici s Proudhonom tematizira predlogičku i predsistemsku egzistencijalno vremenitu dadost povijesti i istodobno otvara pitanje o izvornom ishodištu sistemskog pristupa povijesti: »Pretpostavimo da su ekonomski odnosi *nepromjenljivi zakoni, vječna načela, idealne kategorije* koje su bile nazočne prije proizvođačkih i djelatnih ljudi. Dapače, pretpostavimo da su ti zakoni, načela kategorije drijemali od početka vremena u 'neosobnom umu čovječanstva'. Već smo vidjeli da pri tim nepromjenljivim nepromijenjenim vječnostima nema povijesti. (...) Stvaralačka snaga protuslovlja koja djeluju na gospodina Proudhona i koja ga potiču na djelovanje tako je snažna da se tamo gdje želi objasniti povijest osjeća prisiljenim da je poriče, da tamo gdje želi objasniti sve faze proizvodnje poriče da se nešto može proizvesti.«²

Na ovom mjestu Marx misli život ne samo s onu stranu sistema, već i nadsistemski, te sada ovisi o tome hoće li sam život ljudi uspjeti misliti bez pomoći pretpostavke koja unaprijed određuje što je čovjek i povijest i tako zaboraviti odakle uopće znamo što je bit čovjeka i povijesti, ili kako nam se konstituiraju njihovo ma kakvo razumijevanje. Na tematiziranju tog aspekta Marxova mišljenja temelje se sve relevantne suvremene prerade njegova nauka.

Na Proudhonovu tekstu *Filozofija bijede* Marx lako uočava njegovo sociološki i ekonomski, naime, pozitivistički reducirano hegelijanstvo kojem je svako događanje u vremenu samo iščezavajući privid vječnih kategorija koje su apsorbirale izvornost svakog događanja i tako svako događanje reducirale na puku dispoziciju sistematski mogućeg i poželjnog događanja.

Suprotno Proudhonu i Hegelu, Marx tematizira ono događanje i kretanje (Bewegung) koje nije puki epifenomen čistih logičkih kategorija, nego, obrnuto, ono kretanje što proizvodi te ideje i kategorije kao očitovanja dijalektike proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Taj njegov obrat nalazi svoj literarni izraz u Marxovu razlikovanju *doktrinarne* i *revolucionarne* znanosti. Doktrinarna znanost izvodi postojeću zbilju iz apriornih ka-

tegorija u kojima je koncentriran osviješteni interes vodećih socijalnih klasa. Ta doktrinarna ili *regenerirajuća znanost* (regenerierende Wissenschaft)³ usmjerena je na čuvanje klasnog interesa a istodobno prikriva svoje porijeklo iz zbiljskih odnosa u proizvodnji. *Revolucionarna znanost* ne teži regeneraciji postojeće zbilje na temelju gotovog znanja, već pripada pokretu u kojem svako znanje tek nastaje.

Za suvremeno razumijevanje intencije Marxove kritike Hegelove i epigonske doktrinarne znanosti treba odrediti što Marx razumijeva pod pokretom u kojem nastaje svako znanje, ili pod pokretom koji mijenja postojeću zbilju. *Revolucionarni pokret* mijenja postojeće zbilje i revolucionarna ili izvorna znanost ne odnose se prema fenomenološki shvaćenoj izvornosti samopokazivanja fenomenom, već posve teleološki prema komunizmu, ili prema procesu prevladavanja rastavljenosti rada, ili privatnog vlasništva. Ta, prema krajnjoj svrsi povijesnog događaja usmjerena znanost ili historijski materijalizam misli zbilju iz njezine cjeline i time se razlikuje od parcijalnih pozitivnih znanosti, dakako po cijenu da je cjelina zamijenila izvornost.⁴

U istom smislu Marx prigovara Proudhonovu pozitivističkom određenju ekonomske znanosti koja ostaje vezana uz ekonomski segment zbilje, iz kojeg nastoji objasniti zbilju u cjelini, umjesto da misli cjelinu samu. Stoga je za Proudhona »znanost reducirana na patuljasti opseg znanstvenog obrasca. On je čovjek u lovu na formule«. Posebne sfere zbilje kao predmeti pozitivnih znanosti počivaju na zaboravu otuđenog rada kao cjeline, ili biti građanskog privatnog vlasništva. Pojedine momente privatnog vlasništva kao očitovanja njegove cjelovite biti uzimaju te »patuljaste znanosti« za istinu, te svojim istraživačkim zahvatima u te posebne sfere samo dalje prikrivaju otuđeni rad kao bit svih posebnih sfera predmetnosti. Znanstvena razgradnja već ionako privatnim vlasništvom razgrađene zbilje sve radikalnije produbljuje rastavljenost rada, a sve nepregledniji broj momenata cjelovitog reprodukcijanskog sklopa održava se samo kao sve složeniji i sve nepregledniji sistem zavisnosti. Sloboda privatnog vlasništva i njegovih posebnih sfera, ili privatno vlasništvo kao sloboda, tako su izvorno vezani uz sistem koji nije nikakva vanjska forma što se nameće tim momentima, već njihova unutrašnja bit koja ih drži u toj posebnosti, a sama se očituje kao formalna arhitektonika sistema.

Sa stajališta Marxova historijskog materijalizma kao misli koja pripada pokretu ukidanja privatnog vlasništva ili komunizmu, pada novo svjetlo ne samo na spoznajnu poziciju s koje Marx kritizira Hegelovu *Filozofiju prava*, već i na Marxovo razlikovanje Hegelova i posebno znanstvenog

3
Ibidem, str. 143.

4
Marxovo razlikovanje regenerirajuće i revolucionarne znanosti potpuno se oslanja na Hegelovo razlikovanje filozofije i pozitivnih znanosti. Filozofija ima za predmet apsolut ili cjelinu sistema, dok pozitivne znanosti imaju konačni sadržaj i unutar države kao čudorednog sistema pripadaju

sistemu potreba. Koliko je to razlikovanje filozofije i pozitivnih znanosti za Hegela fundamentalno, najbolje se vidi iz njegova stava: »Tako su znanosti uvijek srodene s kvarenjem i propašću nekog naroda.« (Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, F. Meiner, Hamburg, 1955. J. Hofmeister).

5
Ibidem, str. 143.

pozitivizma. Hegel, za razliku od pozitivnih znanosti koje, slijepe za svoje sistemsko porijeklo, prikrivaju granice sistema što ih omogućuje u njihovoj parcijalnosti, misli taj subjektivistički istraživački nagon pozitivnih znanosti iz horizonta one općenitosti sistema koja se očituje kao privacija. Tako pojedinačno i opće nisu suprotnosti, već aspekti organske cjeline. Ono pozitivističko u Hegela upravo je to organsko jedinstvo suprotnosti koje nije suprotno organizmu, već ga održava. Tako Hegel, otkrivajući bit sistema, naznačuje i njegove granice. Nije stoga neobično što Marx kao poznavalac Hegelova mišljenja u svojim kasnijim spisima posvuda veliča Hegela, nasuprot predstavnicima pozitivnih znanosti.

Hegelov je glavni nedostatak, prema Marxu, u tome što je on sistem privatnog vlasništva odredio kao organski sistem iz čijeg djelovanja proistječe ono pojedinačno (pojedini organi organizma) kao njegova bit, prikrivajući pri tom istinitu bit privatnog vlasništva, ili otuđeni rad koji je izravno suprotstavljen organskom sistemu jer ga ovaj ovjekovječuje.

Svi ostali prigovori Hegelu proistječu iz toga glavnoga ili nemaju prave težine. Naime, oni Hegelovi kritičari koji prigovaraju da u njegovu sistemu nema mjesta za slobodu konkretnog pojedinca kao slobodno slijedi svoje porive zaboravljaju da Hegelov sistem u zaboravu biti otuđenja stoji u funkciji slobode privatne samosvojne osobe. Slobodni pojedinac, kao privatni vlasnik svoje osobe i svih njezinih svojstava, očitovana je bit organskog sistema koji nije formalna sila nasuprot pojedincu jer i pojedinac u svom djelovanju, tj. očitujući svoju posebnu bit, izgrađuje sistem, te je tako sistem očitovana bit pojedinca.

Tako se pokazuje da, u osnovi, nije točna samo ona interpretacija Hegelove *Filozofije prava i povijesti* koja mu prigovara da pojedinca misli isključivo kao funkcionare sistema apsolutne ideje koja disponira njihovim sudbinama, htjeli to oni ili ne htjeli, već da vrijedi i ona druga prema kojoj Hegel sistem podređuje privatnoj osobi, jer ga tako konstruira da se u njegovim okvirima osoba može očitovati u čitavoj historiji svoga subjektivnog partikularizma i baš kroza nj potvrditi ili očitovati sistem.

To Hegelovo organsko jedinstvo sistema i slobode interpretira Marx kao ideološki derivat kapitalističkog sistema reprodukcije života kojim se (ideološki) prikriva neorganska bit privatnog vlasništva ili otuđeni rad. Nasuprot Hegelovu organskom sistemu privatnog vlasništva postavlja Marx komunizam kao ukinuto privatno vlasništvo prema kojem kao prema višem telosu vodi put razvitka proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji.

U temelju Marxove historijskomaterijalističke kritike Hegelove filozofije stoji teza da je povijest slijed, razvitak, pokret odnosa proizvodnih snaga i prometa među ljudima u proizvodnji života. Za taj je razvitak karakteristično da se različiti oblici diobe rada koji proistječu iz razvitka proizvodnih snaga i odnosa među ljudima fiksiraju u različite oblike rastavljenosti rada, ili u različite povijesne oblike privatnog vlasništva. Posljednji radikalni oblik privatnog vlasništva, ili rastavljenosti rada, jest rastavljenost rada od sebe samoga ili otuđeni rad kao subjektivna bit građanskoga privatnog vlasništva. Ta najradikalnija forma rastavljenosti, koja

traži komunistički obrat, funkcionira kao kapitalistički životni sklop zahvaljujući robnoj formi koja povezuje različite privatizirane oblike rada u ukupni društveni rad (Gesellschaftliche Gesamtarbeit), omogućujući reprodukciju cjeline i istodobno prikrivajući svojim fetiškim karakterom bit sistema privatnog vlasništva, naime otuđeni rad.

I dok Hegel načela kapitalističkog načina proizvodnje života nastoji opravdati, osigurati i učvrstiti sistemom zakona koji rad kao privatnu djelatnost što proizvodi privatno vlasništvo tretira kao očitovanje zakona samog putem procesa rada ili svrhovitog djelovanja, dotle Marx kapitalističko društvo ne misli kao očitovanje biti rada kao privatnog vlasništva već samo privatno vlasništvo, uključujući i rad kao privatno vlasništvo misli kao očitovanje otuđenog rada. Stoga za Marxa ukidanje otuđenog rada ukida i sve sfere kao privatne, uključujući i sam rad kao privatnu djelatnost.

Za Hegela moderna država ima svoju zbiljnost u razvijenom i sistemski fundiranom partikularizmu privatnog vlasništva; za Marxa komunistička zajednica ima svoju zbiljnost u ukinutoj biti privatnog vlasništva, tj. u ukinutom otuđenom radu.

Budući da je moderno privatno vlasništvo, prema Hegelu, očitovanje racionalnog zajedništva (države), a ne njezina apsolutna opreka, te budući da je ono i sa stajališta političke ekonomije (na kojoj Hegel, uostalom stoji) očitovanje robne reforme, a ne njezina opreka, to je posve razumljivo što Marx pod ukidanjem privatnog vlasništva podjednako misli na ukidanje države i na ukidanje robne forme kao sistema proizvodnje vlasništva utemeljenoga na otuđenom radu.⁶

Dakako, ukidanje otuđenog rada kao biti građanskoga privatnog vlasništva ili komunizam ne znače ukidanje slobodne osobe, samosvojnoga, neponovljivog pojedinca, već samo ukidanje te samosvojnosti kao privatne (u političkom i ekonomskom smislu pojma privacije), dapače, razobličavanje privida da su samosvojnost, sloboda i izvornost pojedinačne osobe identični s njezinom ekonomskom i političkom privacijom.

Taj tipično novovjeki oblik izjednačavanja izvornosti pojedinca s političkim i ekonomskim određenjem privacije nalazi svoju filozofsku univerzalizaciju u pojmu *cause sui*. Taj je pojam mnogostruko osporavan kao izraz apsurdnoga građanskog subjektivizma, partikularizma i individualizma, da bi se naknadno uvidjelo da je sadržaj koji on uključuje posve bezličan. Naime, ekonomski i politički reducirani pojam slobodne osobe konstituira samo pripadnika *gomile*, Heideggerovo bezlično »sc« (Man), ili Musilova *čovjeka bez svojstava*. Apsurdnost pojma *cause sui* ne dokazuje ni Marx argumentima kritike takozvanoga građanskog subjektivizma, da-

6

Ukidanje države i ukidanje robne forme nisu dva različita cilja koja se mogu postići u različitim vremenima i različitim taktikama. Ukidanje privatnog vlasništva građanskog tipa istodobno pogađa oba cilja. Razdvajanje, dapače suprotstavljanje tih ciljeva znak je nerazumijevanja kako

Hegelove koncepcije države, tako i Marxova pojma komunizma, ili, ako nije riječ o nerazumijevanju, onda je, svakako, riječ o ideološkom prikrivanju bitne veze između političke zajednice i oblika reprodukcije života koja je podjednako svojstvena i Hegelu i Marxu.

pače solipsizma, kojem bi suprotstavljao jednako apstraktni kolektivism, već analizom karaktera reprodukcije života koja izvornost čovjeka reducira na funkciju sistema koji predodređuje, izaziva i stimulira željene oblike individualnosti i samosvojnosti, naime građansku osobu kao privatnog vlasnika i, odatle, politički slobodnoga građanina.

Tu pragmatičku funkcionalizaciju osobe logikom sistema proizvodnje razmatra Marx pod pojmom postvarenja. Postvarenju rada dijalektički korespondira personifikacija stvari.⁷

U svojim zrelim radovima Marx kategorije historijskog materijalizma kao filozofije povijesti: privatno vlasništvo, diobu rada, rastavljenost rada, postvarenje, otuđenje, cjelovitu osobu, komunizam, ugrađuje u kritiku političke ekonomije s konzekvencijama realne opasnosti da se izvornost povijesnog događanja, ili makar kategorijalni aparat koji je otvoren prema toj izvornosti, izgubi u stiliziranim procesima objektivnog djelovanja protuslovlja kapitalističkog načina proizvodnje života, kao impersonalnog objektivnog subjekta što imanentnom logikom nadmašuje samoga sebe, kao da je živa osoba. Dinamički karakter kapitalističkog sistema reprodukcije neprimjetno navodi na pomisao da je i bitak povijesti u Marxovu slučaju odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji bez ostatka identičan toj dinamici, pa se tako zaboravlja na predkapitalističko i postkapitalističko historijsko materijalističko porijeklo sistema koji sam o sebi nije u stanju generirati nikakve promjene, jer je sam deriviran iz primarnijeg i cjelovitijeg odnosa čovjeka prema svijetu i drugom čovjeku.

Na temelju ovog uvida u opsegovnu razliku historijsko-materijalističke argumentacije i one argumentacije koja je proistekla iz kritike političke ekonomije javljaju se u suvremenih interpreta tendencije za rehabilitacijom i rekonstrukcijom historijskog materijalizma kao mišljenja konkretnih živih povijesnih egzistencija koje su otvorene prema izvornosti povijesnog događanja i prema vlastitoj egzistenciji. Cilj tih interpretacija jest oslobođenje historijskog materijalizma od onih teza kritike političke ekonomije koje, izvorno ili u različitim marksističkim tumačenjima, zavode na hegelijanski dogmatizam logike same stvari koja, neovisno o čovjekovu odnosu prema svijetu, nadsubjektivno određuje povijesni tok kao tok same stvari, odnosno sistema.

Stvar o čijoj je logici riječ u kontekstu kritike političke ekonomije jest logika kapitala kojoj se *vollentem nollentem* pripisuje svojstvo subjekta povijesti koji je imanentno bremenit promjenama, uključujući i vlastitu smrt — »smrt sistema«. Marx kapitalu doslovno pripisuje civilizatorsku funkciju subjekta napretka: »Civilizacijska strana kapitala jest da on taj višak vrijednosti iznuđuje na način i pod uvjetima koji su za razvitak proizvodnih snaga, društvenih odnosa i stvaranje elemenata za više novotvore-

7

Marx u *Kapitalu I* pregnantno zaključuje kako je sa stajališta kapitala upotrebnost vrijednost neka »supstancija« koja ne pripada osjetilnim svojstvima stvari, dok njima, naprotiv, vrijednost pripada kao njihovo »osjetilno svojstvo«, da bi duho-

vito rezimirao: »Pristao čovjek je dar prilika, a čitati i pisati znade po prirodi.« (*Kapital I*, Dietz, 1956, str. 89).

vine (Neubildung) povoljniji od ranijih oblika robstva i kmetstva.⁸ U toj formulaciji kapital nije rezultat razvitka proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji nego, naprotiv, njihov subjekt.

Taj Marxov stav, na kojem se temelje brojne marksističke struje koje fatalistički vjeruju u imanentni raspad sistema kapitalističkog načina proizvodnje života, izravno je suprotan prijašnjoj historijskomaterijalističkoj tezi prema kojoj je ta »civilizatorska funkcija« kapitala samo ideološka obmana u glavama ljudi: »Individuumi su stoga u predodžbi pod buržoaskom vlašću slobodniji nego ranije zato što su im uvjeti života slučajni, zbiljski su naravno neslobodniji, jer su jače supsumirani pod moć stvari.«⁹

Pa ipak, usprkos prikazanoj razlici stavova kritike političke ekonomije i historijskog materijalizma, Marx sam to dvoje dovodi u bitnu vezu time što na razini historijskog materijalizma antropološki fiksira bit čovjeka i odnose među ljudima u subjekt povijesti, kao što u kritici političke ekonomije isti subjektivni karakter pripisuje kapitalu. Veza prve i druge pozicije (one iz *Njemačke ideologije* i one iz *Kapitala*) osigurana je Marxovom generalnom tezom o *preduvjetima komunizma*, koja ostaje nepromijenjena u svim fazama Marxova razvitka od *Njemačke ideologije* do *Kapitala III*. Riječ je o tome da Marx dosljedno smatra da je oslobođenje osobe od svih formi realnih i imaginarnih dominacija nad njom moguće samo uz uvjet da osoba, odnosno zajednica stavi pod kontrolu sve realne i imaginarnne tvorevine koje njome vladaju, a koje je sama proizvela. Time se, dakako, *izvanjska prisila preobražava u unutrašnju potrebu*, i u tom se obratu koncentriraju bitne tendencije Marxova mišljenja. Teza o kontroli nad preduvjetima egzistencije vraća Marxa u okvire novovjekovne znanstvene filozofije, posve neovisno o tome što on na početku polazi od subjektivnog subjekta povijesti, a drugi put od objektivnog subjekta povijesti, što mu je na početku u središtu analize čovjek, a na kraju kapital. Na odlučujućem mjestu u *Njemačkoj ideologiji* stoji: »Preobrazba osobnih moći (odnosa) u moći stvari pomoću diobe rada ne može se nanovo prevladati izmišljanjem opće predodžbe o tome, nego samo time da individuumi nanovo sebi podrede moći tih stvari i prevladaju diobu rada. To nije moguće bez zajednice. Tek u zajednici postoje sredstva da svaki individuum svestrano razvije svoje sklonosti, dakle, tek u zajednici postaje moguća osobna sloboda (...) U zajednici revolucionarnih proletera koji kontroli- raju vlastite preduvjete egzistencije kao i preduvjete egzistencije svih članova društva sudjeluju pojedinci kao pojedinci.«¹⁰

8

Marx, *Kapital III*, Dietz, 1956, str. 873.

9

Ta se kontroverzija Marxova nauka može interpretirati u korist logike same stvari sistema, i to tako da se kaže kako je pozitivna strana sistema kapitalističke proizvodnje u tome što ona osobe dovodi u stanje što omogućuje njihovo osvještenje i time u obrat u carstvo slobode koje leži izvan kapitalističke materijalne proizvodnje. Međutim, historijskomaterijalistički stav ne govori da je proizvodnja života

negativna strana života i zapreka slobodi, on baš proizvodnju života vrednuje kao slobodnu, uz uvjet da u toj proizvodnji slobodne osobe djeluju prema svojim osobnim predispozicijama, a ne na temelju dispozicija anonimnog sistema ili nadsubjektivnog subjekta (Marx, MEW, sv. 3, str. 76).

10

Marx, *ibidem*, str. 75 i 76; *Filozofsko-politički spisi*, Liber, Zagreb, 1979, str. 512.

Stav o kontroli preduvjeta egzistencije počiva na neproblematiziranoj pretpostavci da je čovjek razumna životinja iz čije racionalne biti proistječe i racionalna zajednica umnih pojedinaca kao njihov zajednički proizvod u kojem se očituje njihova društvena bit. Kontrola o kojoj je ovdje riječ nije više izvanjska prisila stvari i sistema već očitovanje onog projekta čovjeka unutar kojeg se on nužno »*sponete sua*« vladala prema pravilima, ili strukturi projekata.

Može li se ta Marxova koncepcija interpretirati u smislu nesistematskog određenja slobode? Očito je da ne može, i to neovisno o tome je li riječ o očitovanju biti čovjeka ili o očitovanju biti kapitala bremenitoga komunističkim obratom.

Pa ipak, u polemici s Hegelom i ekonomistima stav o kontroli nad preduvjetima egzistencije djelovao je i djeluje baš u tom smjeru da se sloboda shvati kao kontrola. U ranim polemikama s Hegelom i ekonomistima Marx nastoji misliti slobodu tako da ona ne bi bila derivirana iz mrtvog, ahistorijskog sistema filozofskih i ekonomskih kategorija, već iz živih, intersubjektivnih odnosa individuuma i njihovih osobnih moći. Te osobne moći i odnosi očituju svoju bit kao snage povijesti u zbiljskim praktičkim akcijama čiji je cilj *komunizam*, ili ukinuto privatno vlasništvo, prisutan u njihovoj najunutrašnjoj biti.¹¹ Postizanje tog cilja istodobno je i očitovanje biti čovjeka, a to znači ne samo uklanjanje svih zapreka slobodi, već i podvrgavanje kontroli svekolike zbilje koja nije ništa drugo doli očitovanje te biti čovjeka. Taj obrat i put do njega naziva Marx komunizmom ili, u varijantnoj nomenklaturi, zajedništvom (*Gemeinwesen*). Kontrola treba podvrgnuti očitovanu bit čovjeka ili proizvedene preduvjete egzistencije: proizvodne snage i oblike saobraćanja među ljudima. U toj formulaciji čovjek nije određen razvitkom proizvodnih snaga i odnosima u proizvodnji, već, obrnuto, kao i u slučaju kapitala u kasnijoj formulaciji, on proizvodi i kontrolira proizvodne snage i odnose među ljudima očitujući svoju bit. U toj se razlici izvanjski i unutrašnje određenog bitka povijesti za Marxa konstituira i razlika između nove i stare povijesti. Nova se zajednica ne konstituira kao dosad izvanjski, represivno i slučajno, već kao očitovanje unutrašnje slobodne biti čovjeka.¹² Izvorna sloboda je određena kao zajednička kontrola nad proizvodnim snagama i odnosima među ljudima koji su i preduvjeti egzistencije i očitovana unutrašnja bit čovjeka kao bića zajednice.

Takva koncepcija komunizma razlikuje se od Hegelove koncepcije države samo time što je za Hegela strastveni samovoljni privatni pojedinac

11

Važno je da se pojam *Aufheben* na svim mjestima prevodi pojmom *prevladavanje*, a ne pojmom *ukidanje*. Marx se, naime, ne zalaže za ukidanje različitih oblika rada, primjerice intelektualnoga i manualnoga, već za ukidanje njihove *rastavljenosti* (*Trennung*) na temelju koje se privatni vlasnici različitih vrsta djelatnosti međusobno društveno diferenciraju kao suprotstavljeni privatni vlasnici unutar ne-

autentične zajednice što ih suprotstavlja, održava i reproducira u toj rastavljenosti. U toj se točki Marx pregledno razlikuje od Hegelove koncepcije države kao umne zajednice. Tu zajednicu Marx naziva »iluzornom zajednicom« ili »surogatom zajednice« (Marx, MEW, sv. 3, str. 74).

12
Marx, MEW, sv. 3, str. 75 i 74; MEW, sv. 4, str. 143.

očitovanje državnog uma, dok je za Marxa komunistička zajednica očitovanje umne društvene biti pojedinca. U oba slučaja čovjek je samo projekt općenitosti koja je u Hegela locirana u nadsubjektivni um države, a u Marxa u pojedinca kao racionalni apriorij komunističke kontrole nad proizvodnim snagama i odnosima među ljudima kao vlastitom komunističkom biti.

Time je u osnovnim crtama prikazana Marxova kritika i Hegelove filozofije i kapitalističkog sistema proizvodnje života sa stajališta historijskog materijalizma kao filozofije povijesti. U temeljima Marxove koncepcije leži model čovjeka koji treba svjetsku povijest da bi u njoj očitovao svoju komunističku bit, ili ukidanje svih formi privatnog vlasništva, i to ne u ime pravedne distribucije vlasništva (distributivni socijalizam), ni u ime društvenog vlasništva, nego u ime ukidanja svakog vlasništva, jer ukidanje svakog vlasništva znači ozbiljenje biti čovjeka i jedinu izvornu ljudsku potrebu koja ne može biti privatna, jer pojam biti proturječi pojmu privacije.

Sada se i Marxu mora postaviti pitanje, koje se obično postavlja Hegelu, kad je riječ o tome je li u *Filozofiji prava* izvršena puka mehanička primjena logičkih načela na praktičke odnose, ili, naprotiv, praktički odnosi zadržavaju neki oblik samosvojnosti nasuprot, ili barem uz njih, logičkim strukturama ideje. Primijenjeno na Marxa, pitanje glasi: Je li komunizam kao ukinuto privatno vlasništvo praktički derivat antropološke biti čovjeka, ili u kasnijoj verziji derivat unutrašnjih suprotnosti kapitala, a historijski materijalizam, odnosno kritika političke ekonomije samo refleksija, ili osvještenje te derivacije, ili je komunizam izvorno predrefleksno događanje, ili ono događanje koje predodređuje i bit čovjeka i bit kapitala, pa naposljetku i historijski materijalizam kao refleksiju tog događanja?

U Marxovim spisima uzalud ćemo tražiti izlaz iz te dileme iz kojeg bi neproturječno izlazilo da historijski materijalizam nije refleksija komunizma, niti da je komunizam derivat historijskog materijalizma. Pripisivati pak historijskom materijalizmu obilježje bitnog mišljenja, ili ga s tog stajališta odbacivati kao zastarjelu metafiziku povijesti, podjednako pripada u domenu njegove prerade sa stajališta suvremenih fenomenoloških pozicija.

Historijski je materijalizam u različitim Marxovim formulacijama, ponajprije, opterećen kontroverzijama Marxova razumijevanja (prihvatanja i odbacivanja) spekulativno dijalektičkog i pozitivnog određenja znanosti. Ono što Marx, nasuprot transcendentizmu i spekulativnom idealizmu, naziva zbiljskim mišljenjem ne može se uspoređivati s fenomenološkim zrenjem biti ni s bitnim ili povijesnim mišljenjem. Zbiljsko mišljenje zahvaljuje svoju zbiljnost, nasuprot idealističkoj iluzornosti, samo tome što je »svjesni proizvod historijskog pokreta«. Ono svoju zbiljnost zahvaljuje povijesnom pokretu koji ga izvorno proizvodi pa je, dakle, refleks povijesnog pokreta (a ne obrnuto, kao u idealizmu): »U mjeri u kojoj povijest napreduje, a s njom i borba proletarijata postaje jasnija, nemaju teoretičari više potreba tražiti znanost u svojoj glavi. Oni samo trebaju

položiti sebi računa o onom što se zbiva pred njihovim očima i učiniti se organom toga.¹³ Formulacija je nedvosmisleno hegelovska. Povijest se zbiva neovisno o teoretičarima, oni nisu neposredno njezini organi. Oni to mogu postati uz uvjet da vide ono što povijesno događanje pokazuje, u protivnome ostaju samo ideolozi ili utopisti. Na drugome mjestu Marx, međutim, pobija taj stav neposredne refleksije, ali također Hegelovim argumentima: » . . . sva bi znanost bila suvišna kada bi se pojavni oblici neposredno podudarali s biti stvari.«¹⁴

Razlika između rane formulacije u *Bijedi filozofije* i one kasne u *Kapitalu III* počiva na Marxovu pragmatičkom korištenju momenata spekulativnodijalektičkog spoznajnog sklopa. U *Bijedi filozofije* Marx za istinu uzima povijesno posredovanu neposrednost sadašnjosti pa mu je stoga puko gledanje onoga što se pokazuje ravno istini. U *Kapitalu III*, naprotiv, zbilja je uzeta u svojoj čistoj neposrednosti, pa se istina te neposrednosti zadobiva tek nakon istraživačkog zahvata, a ne neposredno.

Dva suvremena shvaćanja Marxova pojma komunizma

Istraživanje odnosa sistema i slobode u djelu Karla Marxa pokazalo je da se njegovo mišljenje toga pojmovnog sklopa odvija u stalnim i dijelom nepročišćenim kontroverzijama spekulativno-dijalektičke i pozitivne znanosti. Ta se kontroverzija djelomično podudara s naznačenom razlikom između historijskog materijalizma kao filozofije povijesti i kritikom političke ekonomije, iako se i na tom tlu stavovi isprepliću. Moglo bi se, stoga, kazati da Marx komunizam, ili novu zajednicu ukinutog privatnog vlasništva, misli neprimjerenim kategorijama građanske znanstvene filozofije u njezinoj pozitivističkoj i spekulativnodijalektičkoj varijanti. Metodička sredstva pomoću kojih Marx misli novu zajednicu dovode fenomen te zajednice u takve opasnosti o metodi pomoću koje je Marx dohvaća da ona gubi svoju praktičnu izvornost. To se događa prije svega zato što novovjekovna znanstvena filozofija, izgrađena po uzoru na prirodnoznanstvene metode, nije kadra izvorno misliti praksu. Pod udarom te znanstvene metodologije gubi fenomen prakse svoju praktičku izvornost te postaje definitivno zapreten znanstveno-teoretskim paradigmatama koje ga reduciraju na puko izvršavanje prethodno nabačenih hipoteza, te tako praksa postaje samo izvršavanje prethodnoga teoretskog nabačaja i tako bitno neslobodna, odnosno sistemska.

Ima li se sve to na umu, tada se aktualnost Marxova mišljenja može razumjeti samo onda ako se dopusti pretpostavka da Marx intendirani fenomen komunizma kao nove zajednice bez privatnog vlasništva ipak dohvaća i mimo paradigmi historijskog materijalizma i kritike političke ekonomije, u njegovoj praktičkoj izvornosti i historijskoj aktualnosti.

Za brojne Marxove sugovornike i iz redova pristaša i iz redova oponenta karakteristično je da zaobilaze izvorno praktički fenomen komunizma neprekidnim inzistiranjem na analizi kontroverzija njegove metode koja, kako smo pokazali, navodi njegov nauk o komunizmu u kolotečine takve ovisnosti fenomena o oblicima znanstveno-teoretskog promatranja da fenomen gubi odlučujuće praktičke aspekte svog značenja, koji su, naposljetku, ipak pokrenuli i otvorili mogućnost Marxove kritike Hegelove filozofije prije svega s praktičkog stajališta nove zajednice s onu stranu privatnog vlasništva, na kojem Hegel, naprotiv, inzistira i koje spekulativno-dijalektički opravdava. Može se sto puta pokazati da je Marx samo prosječni ili natprosječni hegelijanac, ali ono što zaista treba dokazati jest samo to kako je uspio Hegelovim kategorijalnim aparatom, ili duhom znanstvene filozofije novovjekovlja, ući u dimenziju takvog mišljenja slobode koja nije samo sloboda privatnog vlasništva rada i osobe u cjelini. Još određenije, treba pokazati kako je sredstvima novovjekovne znanstvene filozofije uopće moguće misliti praksu kao onaj oblik djelovanja koji se ne može reducirati ni na vajakadašnju vlastitost primordijalnog Ja ni na pravila nadsubjektivne općenitosti sistema, već dohvatiti samo tematizacijom žive, nepredvidive intersubjektivnosti.

Za mnoge meritorne Marxove kritičare iz redova fenomenologa, kojima pripada i Martin Heidegger, posebno je karakteristično da pri analizi Marxova učenja zaobilaze praktički aspekt fenomena komunizma koji, u stvari, pokreće Marxovo mišljenje.

Iznimka je u tom pogledu Max Scheler koji svoju kritiku Marxova nauka gradi na svojoj još radikalnijoj kritici kapitalizma, ne samo kao načina proizvodnje života, već i stanja »duha i srca«: »Samo kršćanski socijalizam 'novog uvjerenja«, 'novog duha i srca' istinski je i jedini zaklet neprijatelj komunizma, jer samo on iza njegovih tisuću maski i uloga u povijesti zna prepoznati njegovu đavolsku bezbožnu bit. Marksistički socijalizam je, naprotiv, u svim svojim oblicima samo interesna ideologija manualnih radnika u kapitalizmu.«¹⁵ Bez obzira na iskrivljavanje pojma marksističkog socijalizma, Max Scheler vidi da je komunizam kao antikapitalizam izvorni praktički fenomen Marxova mišljenja, dapače on vidi da je kraj kapitalizma središnje Marxovo i marksističko pitanje. Stoga i sam ne zaobilazi to središnje pitanje, već ga izravno tematizira: »Apstrahirajmo od svih pitanja o vremenu nastanka kapitalizma i upitajmo se samo za: 1. koje vrste uzroka mogu odstraniti njegovu bit; 2. koje faktičke svjetskopovijesne tendencije postoje za njegovo odstranjenje; 3. postoji li vjerojatnost da kapitalizam postane trajni oblik života, ili je on samo zapadnjačka epizoda svjetske povijesti; 4. što za kapitalizam znači događaj ratne revolucije.«¹⁶

Za razliku od Schelera, Heidegger se ne trudi da Marxov fenomen komunizma oslobodi metodičkih klišea spekulativne dijalektike i poziti-

15

Max Scheler, *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, Gesammelte Werke, sv. 4, Franke Verlag, Bern, 1982, str. 635.

16

Ibidem, str. 645.

vizma kako bi fenomen otvorio svoju punu praktičku bit, a još mu je manje stalo do toga da komunizam misli kao radikalnu praktičku alternativu kapitalističkoj proizvodnoj zajednici. Heidegger, naprotiv, dovodi u bitnu vezu materijalizam i amerikanizam u skladu s netematiziranom teorijom konvergencije. Svoj naum on ostvaruje putem hermeneutičke analize Hegelova metodičkog klišeja, da bi zatim Marxa supsumirao pod taj kliše i tako ga bez ostatka reducirao na zastupnika novovjekovne metafizike subjektivnosti. Heideggeru nije stalo do toga da fenomen komunizma reduktivnim postupkom oslobodi spekulativno-dijalektičkog klišeja, već da sam kliše, naime spekulativnodijalektičku metodu učini fenomenom. Time Heidegger, u duhu tradicije, misli bitno. Intendiranu izvornost fenomena, on traži na posve drugoj strani nego Husserl, iako još uvijek Husserlovim sredstvima. Izvornost fenomena neovisno o sistemu ili obliku promatranja, za kojom je uzalud tragao Husserl, zamijenjena je fenomenološkom analizom apriornih oblika promatranja pomoću kojih susrećemo bića. Analizi je podvrgnuta Marxova metoda, ali i metoda svakog mislioca, uključujući i Aristotela, te se tako fenomenološki analiziraju metode ili »očii« kojima se gleda fenomen, a ne fenomen sam, koji se »očima« otkriva. Heideggerova promjena intencionalne usmjerenosti fenomenološke metode od izvornog fenomena na izvornost forme u kojoj nam se fenomen pojavljuje imala je dalekosežne konzekvencije i za suvremene pozitivne i kritičke prerade Marxova nauka. Naime, tematiziranjem tradicionalnog i fenomenološkog transcendentalnog apriorija dopire Heidegger legitimno do vlastite originalne teme mišljenja, do relacije između transcendentalne, po njemu metafizičke, artikulacije bitka kao preduvjeta svakog razumijevanja bića i bitka samog kao nesvodive i metafizički nedohvatljive izvornosti. Tako on od sada može reći da je tradicionalna i fenomenološka artikulacija bitka i istine bića, fenomena, fundirana odnosom prema bitku samome koji se nedohvatljivo susreće svim svojim transcendentanim fikcijama.

S tako, već na razini *Sein u. Zeit*, izmijenjenom intencijom fenomenološke metode prilazi Heidegger u Marxovu nauku.

Pristup Marxu u znamenitom *Pismu o humanizmu* brižljivo je balansirao za uši vodećih marksista 20. stoljeća: za Lukácsa, Blocha, Korsch, Adorna. Riječ je o tome da Heidegger u interpretaciji Marxova nauka ovome daje izričitu prednost pred Husserlovom fenomenologijom i Sartreovim egzistencijalizmom, te se tako na samom početku interpretacije nastoji »složiti« sa spomenutim marksistima koji i Husserla i Sartrea apriori odbacuju kao građanske dekadente i zakašnjele idealiste. Uvertira je posvećena najučenijim marksistima, onima, naime, koji su znali cijeniti Hegela kao genijalnog Marxova učitelja: »Bezzavičajnost postaje sudbina svijeta. (. . .) Ono što je Marx u bitnom i značajnom smislu, zahvaljujući Hegelu, spoznao kao otuđenje čovjeka dopire svojim korijenjem u bezzavičajnost novovjekovnog čovjeka. Budući da Marx, iskusiivši otuđenje, dopire u bitnu dimenziju povijesti, to je marksistički pogled na povijest nadmoćan svoj ostaloj historiji. Kako ni Husserl ni, koliko vidim, Sartre, ne spoznaju bit povijesnog u bitku, to ni fenomenologija ni egzistencijali-

zam ne dopiru u dimenziju u kojoj postaje moguć produktivni razgovor s marksizmom».¹⁷

Tim su preliminarnim stavom fenomenolozi isključeni iz diskusije zato što su, u težnji da dopru do izvorne biti fenomena, metodički stavili u zagrade i pozitivnu povijest, njezinu građu i činjenice, te sve filozofske pristupe toj građi i činjenicama kao zapreku prodoru u »prehistorijsku« izvornost onih fenomena života koji se sami o sebi otkrivaju izravnim intencijama prije svake historijske stilizacije u formi povijesne svijesti o. Fenomenološka intencija spram »prehistorijske« izvornosti života potisnuta je u stranu time što se fenomenološkoj analizi podvrgla baš ona apriorna transcendentalna pa i hermeneutička historijska svijest koju je fenomenologija smatrala generalnom zaprekom prema izvornom samopokazivanju fenomena u njegovoj »prehistorijskoj čistoći«.

Pošto je tako marksizam »uzdigao« nad fenomenologiju i njezine egzistencijalističke derivate, započinje Heidegger kritički razgovor s komunizmom i materijalizmom.

Heidegger, ponajprije, smatra da se bit komunizma i materijalizma skriva u biti tehnike. Nediferenciranom povezivanju komunizma i materijalizma cilj je, očito, Marxov nauk poistovjetiti s dijalektičkim materijalizmom sovjetske artikulacije, dok upućivanje na tehniku kao skrivenu bit komunizma i materijalizma smjera na poistovjećivanje sovjetzima i amerikanizma posve u duhu tada cirkulirajućih teorija o konvergenciji tih sistema. Sama tehnika kao bit komunizma, materijalizma i amerikanizma objašnjena je kao povijesni oblik zaborava bitka ili kao bezzavičajnost. Poblize, bezzavičajnost je određena kao »napuštenost bića od bitka« (*Seinsverlassenheit des Seienden*).¹⁸

Sada Heidegger tvrdi: Marx misli bezzavičajnost posredstvom pojma otuđenja ili, u drugoj formulaciji, posredstvom »novovjekovne metafizičke biti rada« te tako uz pomoć tih ontičkih odredaba metafizički prikriva napuštenost bića od bitka. S tim bitnim nedostatkom, naime s metafizičkim prikrivanjem bezzavičajnosti, pojmovima rada i otuđenja, Marx se malo razlikuje od prethodno odbačenih Husserla i Sartrea. Ovi potonji su odbačeni zbog nelegitimiranog porijekla svojih izvornih intencija, Marx zbog metafizičkog određenja komunizma koji, prema Heideggeru, nije određen ni kao politička partija ni kao ideologija, još manje kao ukinuto privatno vlasništvo, ili razotuđenje, već, *dublje*, kao tehnika, ili, u drugoj formulaciji, kao »opredmećenje zbiljskog pomoću čovjeka koji je iskušao kao subjektivnost«.¹⁹ Sada je vidljivo da je Heidegger svoju strategiju konstruirao tako dalekosežno da bi Marx, čak da je komunizam i materijalizam i mislio s aspekta tehnike, a ne iz njih samih, još bio ranjiv od prigovora da samu tehniku nije mislio iz njezine biti, naime iz zaborava istine bitka, na kojem zaboravu počiva bit tehnike. Tako je Marxovo određenje komunizma, posve jednostrano, bez konzultiranja njegove bogate

17

Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, Franke, Bern, 1954, str. 87.

18

Ibidem, str. 86.

19

Ibidem, str. 88.

ostavštine, određeno iz biti tehnike, a ne iz *biti prakse*, ne kao povijest nastanka i nestanka privatnog vlasništva kao socijalnog odnosa, već iz tehničkog, poietičkog gospodarenja stvarima. Posve neovisno o Heideggerovoj koncepciji bezzavičajnosti kao sudbini svijeta (napuštenost bića od bitka), čudno je da on Marxu i Hegelu predbacuje da njihovo mišljenje prikriva bit tehnike, umjesto da bliže hermeneutičkom kontekstu novovjekovne praktične filozofije utvrdi da je u oba mislioca, u različitim varijantama, *praksa prikrivena tehnikom*. Heidegger je na simptomatičan način predimenzionirao svoju antimetafizičku strategiju; on osobitom intelektualnom obiješću sačmom tuče po komarcima.

Očito, Heideggerovu tvrdnju da se bit komunizma i »amerikanizma« prikriva u biti tehnike ne možemo smatrati interpretacijom Marxova teksta, već njegovom preradom. Njegovo određenje i izjednačenje »komunizma« i »amerikanizma« pomoću nadilazne biti tehnike pripada području misliočeva samorazumijevanja vlastitih filozofskih uvida.

Pretpostavili smo da je komunizam fenomen čije izvorno pokazivanje omogućuje Marxu njegovu kritiku zatečene građanske teorije. Dakako, time smo i sami Marxa doveli u vidokrug fenomenološkog načina mišljenja. Marx sam nije nikakav fenomenolog, niti komunizam smatra fenomenom. Za nj je, sa stajališta spekulativnodijalektičkog razumijevanja biti bića, komunizam očitovanje biti povijesnog kretanja.²⁰ Da je komunizam fenomen čije je značenje sporno s obzirom na način konstituiranja značenja samog, to gledište pripada filozofiji 20. stoljeća.

Heidegger s modernog stajališta filozofije 20. stoljeća pristupa i Marxovu i Husserlovu odnosu prema bićima odnosno fenomenima, da bi i jednu i drugu filozofiju odbacio sa stajališta vlastite verzije konstruiranja smisla svake datosti, pa i datosti komunizma. Prema njemu, smisao bića i fenomena određen je načinom pristupa ili susreta s bićima. Taj susret s bićima naziva Heidegger isprva *smislom bitka* (Sinn von Sein), a kasnije *istinom bitka* (Wahrheit des Seins), pri čemu istinu shvaća kao *dogadaj* (Ereignis) neskrivenosti (Unverborgenheit). S tog je stajališta generalni prigovor fenomenologiji, posve neovisno o tome što bi ona sama mogla reći o komunizmu u okviru fenomenološke analize intersubjektivnosti, kamo toponomijski pripada fenomen komunizma, u tome da nam smisao fenomena nikako ne bi mogao biti prezentan niti bi njegovo čišćenje imalo ikakav smjer, kada mu ne bismo prethodno prišli s nekim otvorenim (Erschlossenheit) smislom bitka. (Ono što Heidegger odriče samo-pokazivanju fenomena, to odlučno pripisuje samo-pokazivanju bitka.) Drugim riječima, fenomen bi ostao posve anoniman i nezamijećen kada mu ne bismo prišli s nekim prethodno već nekako samorazumljivim intencijama, pa je stoga za Heideggera sporno odakle nam smisao samih intencija. Fenomenologija ne tematizira porijeklo smisla svojih intencija, već u samim intencijama traži smisao te stoga ne može doći, kako je

20

»Stoga je cijelo kretanje povijesti kao zbiljski akt postanka komunizma — akt radanja njegova empirijskog opstanka . . .«

(Marx, *Filozofsko-politički spisi*, Liber, 1979, str. 393, prijevod D. Pejović).

citirano, u produktivni razgovor s marksizmom, ili posve izravno, ona nema kritički stav prema njemu jer fenomen komunizma tretira kao fenomen među fenomenima, a da pri tom ne polaže sebi račun o porijeklu svojih objektivističkih, nezainteresiranih intencija. Ta njezina nezainteresiranost, koja ne propituje vlastitu nezainteresiranost, nije sposobna da raspravlja s tako jasno zainteresiranim mišljenjem kakvo je marksističko.

Sa stajališta Heideggerova širokog razumijevanja istine bitka kao ne-skrivenosti, marksizam se malo razlikuje od fenomenologije. Pa ipak, ukoliko se njegova bit skriva u najrecentnijoj tehnici kao obliku otkrivenosti istine bitka, utoliko je Marx neposredno, pa dakle i izvorno, bliže otkrivenosti bitka kao postava (Gestell). Marx je »nadmoćan« Husserlu zato što neposredno (naivno) ono što jest objašnjava onim što jest — iz rada njegove učinke. Husserl, naprotiv, ono što jest misli iz horizonta ontološke diferencije koju, međutim, određuje pomoću tradicionalne aparature novovjekovne metafizike svijesti. Marxova je prednost u tome što obručući metafiziku ovu tjera u onu krajnost zaborava ontološke diferencije u kojoj tek nova objava bitka može promijeniti nihilistički tog događaja.

U heidegerijanaca tako popularna i za njih neodoljivo plauzibilna teza da je Marx nosilac tehnike i tako radikalni metafizičar (koji bitak bez ostatka izjednačuje s postavom kao povijesnim oblikom otkrivenosti-prikrivenosti bitka) ima tekstualno uporište u Marxovu nauku o tehničkoj fazi razvitka proizvodnih snaga kao pretpostavci slobode. Međutim, Marxovo mišljenje tehnike bilo kao proizvodne snage kapitala, bilo kao pretpostavke carstva slobode, dapače kao oblika društvenog odnosa (»Moderna tvornica koja počiva na primjeni strojeva je društveno-proizvodni odnos, ekonomska kategorija . . . «²¹), uvijek je vođeno Marxovim predrzumijevanjem *komunizma kao ukinutog privatnog vlasništva*, a porijeklo toga, makar i metafizičkog oblika, predrzumijevanja Heidegger ne analizira. Može se razumjeti u kontekstu Heideggerova misaonog toka da je Marx metafizičar zato što ontološku diferencijaciju ontički fundira i tako zaboravlja otvorenost iz koje misli, ali Heideggerovu tezu da je on povrh toga još i metafizičar tehnike, a komunizam i materijalizam (bez obzira na to je li dijalektički ili historijski) oblici mišljenja u kojima se prikriva bit tehnike, očito je isforsirana Heideggerovom generalnom i premasivnom tezom da je metafizika neovisno o svojim posebnim povijesnim likovima (platonizam, aristotelizam, kartezijanstvo, marksizam) *tehnika*: »Kao lik istine tehnika je utemeljena u povijesti metafizike, a metafizika sama je istaknuta i dosad jedino saglediva faza povijesnog bitka«.²²

Tom generalnom tezom Heidegger relativira sve kvalitativne razlike među misliocima prošlosti s obzirom na formu njihova zaborava istine bitka u različitim povijesnim likovima metafizičkog mišljenja bitka ili, drukčije rečeno, nema povijesti metafizike, nego se, naprotiv, u metafizici jednokratno otkrila povijest bitka koja nam je dosad pregledna kao

21

Marx, MEW, sv. 4, str. 149.

22

M. Heidegger, ibidem, str. 88.

metafizika odnosno tehnika.²³ Heidegger, dakle, ne tvrdi da je povijest bitka identična povijesti ideje (Hegel), još manje povijesti ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju (Marx), on, naprotiv, tu ontičku bazu tradicionalne metafizike zamjenjuje sintagmama: povijest bitka, otvorenost bitka, istina bitka, smisao bitka.

Ako je, dakle, razlika između tradicionalnoga i Heideggerova mišljenja tako evidentna, gdje je tada vidljiv i utvrdiv utjecaj njegova mišljenja na suvremenu filozofiju, uključujući ovamo i suvremeni marksizam, ako se njegovi predstavnici trude da ne padnu pod razinu Heideggerova uvida. Ono što se općenito smatra razinom Heideggerova mišljenja koja se ne bi smjela napustiti jest njegov način postavljanja filozofskog pitanja: Heidegger se ne pita za transcendentne forme empirije, niti za fenomenološko ili egzistencijalističko porijeklo transcendentalija u neposrednim doživljajima, već za porijeklo svakog razumijevanja, ili za smisao bitka koji omogućuje neki određeni susret s bićima. Jasno, u tom slučaju mišljenje bitka stoji iznad i izvan svake metodologije kao uhodanog puta mišljenja. Mišljenje bitka ima smisao instancije koja predtranscendentalno, predempirijski i predfenomenološki otkriva smisao transcendentalija, empirije i fenomena kao čistog samo-pokazivanja. To predempirijsko, predtranscendentalno, predfenomenološko središte svakog razumijevanja mora biti smješteno izvan već razumljenih svojstava čovjeka i svojstava svijeta. U tom stavu Heidegger ne iznevjerava (uz sva transformiranja) najunutrašnjiju intenciju fenomenologije: smisao, istina, razumijevanje ne smije biti bez ostatka izručeno subjektivnom raspolaganju, jer univerzalno subjektivno raspolaganje svime što jest i namjerno dovođenje svakoga što jest u naručljivo i raspoloživo stanje predstavlja oblik metafizičkog očitovanja bitka kao postava. Nema sumnje da je Marxovo određenje komunizma kao kontrole nad preduvjetima egzistencije pod izravnim udarom teze da je komunizam oblik prikrivanja biti tehnike, kao totalitarne volje za moći. Ono čega se treba čuvati svako, pa i marksističko, mišljenje jest zaborav pitanja o istini bitka ako tu istinu razumijemo kao način na koji se susrećemo s bićima. Filozofija bi zajedno s marksizmom izgubila svoj živi odnos prema svijetu kada bi se njezino mišljenje iscrpljivalo u razumijevanju i izlaganju (*Verstehen und Auslegung*) onoga što je prethodno već bilo shvaćeno. Ne napustiti taj živi odnos prema svijetu i istodobno ne tapkati na mjestu neprekidnog tekstualnog variranja te iste fenomenološke i Heideggerove misli, pravo je iskušenje suvremenog i marksističkog mišljenja.

Suvremena filozofija, uključujući i nastojanja relevantnih marksista, nastoji doprijeti u dimenziju spoznajno dohvatljivog rađanja onog razumijevanja koje omogućuje svako razumijevanje. Za marksizam najrelevant-

23

Uza sve razlike, ti stavovi neodoljivo podsjećaju na Hegela, a osobito na Marxa koji izričito tvrdi: »Moral, religija, metafizika i ostala ideologija . . . gube time privid svoje samostalnosti. Ti oblici svijesti nemaju ni povijesti ni razvitka, nego

ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni saobraćaj mišljenja s tom svojom zbiljom i svoje mišljenje i proizvode svog mišljenja« (Marx, MEW, sv. 3, str. 26—27).

niji pokušaj prodora u tu izvornost, koju Heidegger decizionistički ime-
nuje kao događaj istine (Wahrheitsgeschehen), odvija se danas u različitim
strujama suvremene filozofije prakse, intersubjektivnosti i interpersonal-
nosti. Ta su se nastojanja, u težnji da sačuvaju razinu fenomenološki
osviještene ontološke diferencijacije i istodobno ne podlegnu patosu Hei-
deggerova decizionističkog osluškivanja događaja razotkrivanja, poslužila
fenomenu prakse kao niti vodiljom iz novovjekovnog ontologiziranja su-
bjektivnosti. Na tom su se putu mnogi poslužili uvidima Schelerove socio-
logije znanja kao putokazom prema interpersonalno fundiranoj izvornosti
koja je, istodobno dohvatljiva samo interpersonalno, tj. u živom praktičkom
odnosu.

Pokušajmo, dakle, slijediti tok Schelerove praktičke aplikacije feno-
menološkog iskustva.

Uhodani fenomenološki postupak Scheler proširuje tematiziranjem
praktičkog fenomena na tragu analize, fenomenološki toliko sporne inter-
subjektivnosti. U potrazi za izvornošću fenomena komunizma odnosno so-
cijalizma Scheler se kreće utrtim putem kritičke analize porijekla modernih
znanosti, u čije okrilje smješta i Marxov historijski materijalizam kao
oblik pragmatizma prema kojem je djelovanje preduvjet smislenog pro-
matranja. Neistina pragmatičkog stava počiva, prema Scheleru, na apso-
lutizaciji prirodoznanstvenog odnosa prema bićima različitog ranga opstoj-
nosti. Na tu apsolutizaciju prirodoznanstvenog odnosa prema bićima, pa i
prema praksi, zavela je novovjekovne misliocce uspješnost prirodoznanstve-
nog postupka prirodi. Činjenica da se priroda ponaša prema zakonima
fizike, te da se zakoni fizike mogu tehnički operacionalizirati u sklopove
u kojima priroda funkcioniра prema zakonima fizike ne govori, prema
Scheleru, u prilog tezi da je čitava priroda racionalni sistem, a po uzoru
na nju i društvo, već samo to da je prirodom i društvom moguće vladati
samo ako ih prethodno podvrgnemo nekom racionalnom sistemu čije
porijeklo tek treba istražiti, djelomično analizom nagonskih struktura po-
jedinca, djelomično analizom intersubjektivnosti.²⁴ Praktički uspjeh novo-
vjekovnih znanosti pa zatim i praktički uspjeh kapitalne reprodukcije
života počiva na zaboravu izvornosti »stvari same«, »osobe same« i »same
intersubjektivnosti«, koje se nikakvim znanstvenim aproksimacijama ne
mogu kauzalno objasniti, i to »ne zbog manjkavog uvida u sve kauzalne
odnose, već zbog stvari same«. ²⁵ Stvari same ostaju izvan vidokruga znan-
stvenog opažanja, zato što predmet opažanja nije identičan sa zbiljskim
fizičkim predmetom. Za Schelera je, stoga, odlučujuće pitanje kako se
konstituiraju oblici opažanja, ili posebne kvalitete intencija. Samom mi-

24

»Uпитamo li se sa stajališta *sociologije znanja* što znači izvorna realnost i apso-
lutnost mehaničke nauke o prirodi, tada
odgovor nije težak. Uzdizanje mehaničke
nauke o prirodi (...) bila je samo 'ideo-
logija' propulzivnog 'gradanskog društva',
dapače vrhovna i temeljna ideologija tog
društva. U njoj je to novo društvo pobr-
kalo svoje puko 'polje rada' sa svijetom
i njegovom *ontikom* i tako zbrisalo razli-

ku između 'rada i spoznaje'. Aristotelov-
sko skolastička filozofija i metafizika kao
srednjovjekovne institucije (...) nije pod-
legla *teoretskim razlozima* te nove meha-
ničke filozofije već, prije svega, njezinu
praktičkom uspjehu« (M. Scheler, *Ge-
sammelte Werke*, sv. 8, str. 380).

25

Ibidem, str. 378.

šljenju nije, naime, neposredno dostupan osjetilni i nagoni svijet. Ono se, naprotiv, može odnositi samo prema našim tencijama. Istina koju dohvaća mišljenje stoga je za Schelera samo refleksija intencionalne svijesti, a ne samih fenomena. Takva spoznaja ništa ne može dodati znanju koje joj se otkrilo u refleksiji intencija, ali to otkriveno znanje jedina je mišljenju pristupačna zbiljnost i svijeta i vlastite nagoni i osjetilne nastrojenosti. Prigovor pragmatizmu i svakom prirodnoznanstvenom i društvenoznanstvenom pristupu svijetu svodi se na to da djelovanje na temelju mišljenja, ili na temelju uvida u intencije, može rezultirati isključivo nasiljem i nad sobom i nad intendiranom stvari, jer refleksivni uvidi u naše intencije nisu identični s intendiranim fenomenima pa ih stoga pri naknadnom djelovanju sa stajališta tih uvida podvrgavaju samom fenomenu stranim reduktivnim klišeima. Mišljenje i za Schelera mora uvijek čekati ono što će se dogoditi i što će mu se otkriti, jer evidencija je samo znanje o tome da predmet svijetli u nas u nekoj određenoj intenciji, primjerice da ga želimo, ali ona nema karakter sigurne upute za djelovanje, naprotiv svako djelovanje na temelju tih uvida vodi nasilnoj deformaciji stvari, osobe i zajednice. Teoretsko vođenje prakse uvijek je u prvom redu nasilje nad samom praksom, jer ona, u biti, nije teorija.

Kakve konzekvencije imaju ti Schelerovi stavovi za razumijevanje komunizma ako on nije forma realne zajednice, ni oblik tehničkog nasilja nad intersubjektivnošću, još manje forma očitovanja ljudske biti, već je forma praktičkog znanja koje drugog čovjeka i sve što jest ne reducira bez ostatka na ono znanje koje je nazočno u refleksiji naših intencionalnih akata i koje bi moglo postati forma represije?

Pozitivno prihvaćanje komunizma u fenomenološki inspiriranim preradama sastoji se u tome da se on, ponajprije, ne izjednači s novovjekovnim oblicima mišljenja, proizvodnje i zajednice, dakle s kapitalizmom. Zatim da se ne misli sa stajališta znanstvenog (političko-ekonomskog) odnosa prema svijetu, jer on je izričito građanski, te, naposljetku, da se ne reducira na dijalektiku proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, jer ta je dijalektika rezultat, a ne pretpostavka povijesnog toka.

Kako je, dakle, s tog stajališta fenomenološke kritike novovjekovne tradicije moguće misliti komunizam?

Očito, tako da se pristup komunizmu kao novoj zajednici oslobodi kako pragmatičko-pozitivističkog, tako i spekulativno-dijalektičkog metodičkog apriorija koji Marxovo određenje komunizma dovodi u takvu ovisnost o tim pristupima da fenomen gubi svoju praktičnu izvornost. S obzirom na Marxove tekstove na koje se interpretacija može osloniti, nužno je pred-političko-ekonomsku i pred-spekulativnodijalektičku izvornost tražiti u tematiziranju intersubjektivnosti, ili izvorne upućenosti čovjeka na čovjeka. Dakako, intersubjektivnost se na temelju fenomenološke kritike novovjekovnih znanosti ne može tematizirati ni sociološkim, ni psihološkim, ni psihoanalitičkim, ni formalnosemantičkim pristupima, već isključivo tematizacijom izvornog fenomena prakse. Posve je drugo pitanje može li se ta izvornost dohvatiti sredstvima egzistencijalne antropologije i

fenomenološke egologije, koje su sa svoje strane zaslužne da je potreba za čistoćom praktičkog fenomena uopće percipirana.

Ako je pokretom rehabilitacije praktičke filozofije zahvaćen i historijski materijalizam, tada relevantni pravac te rehabilitacije, ili rekonstrukcije, nastoji održati razinu fenomenološkog otkrića intersubjektivnosti (interpersonalnosti) u kojoj se konstituira svako znanje o specifičnosti praktičkog djelovanja. Fenomenološka analiza intersubjektivnosti ili intersubjektivnost kao tema fenomenološke analize ima cilj da uđe u trag konstituiranja smisla praktičkog pa i političkog za mišljenje. Praktički smisao onog iracionalnog nagona, strasti, osjećaja, evidentan je na primjeru životinja i ne pripada u domenu ljudskih odnosa. Nije, dakle, bitno fenomenološko pa ni egzistencijalno-ontološko pitanje što je smisao osjećaja, nagona, volje, tjelesnosti i slično, već kako te takozvane iracionalne intencije postaju prezentne mišljenju kao oblik znanja na temelju kojeg je moguće diferencirano djelovati kad se nekog mrzi, ljubi, kad se nešto želi, ili kad se od nečega strahuje. Pritom fenomenološka kritička svijest spram novovjekovne znanstvene filozofije i građanskog praktičkog pragmatizma inzistira na diferenciji smisla lica za mišljenje i intentionalnih akata kojima se izravno odnosimo prema svijetu. U tom razlikovanju počiva bitni kritički naboj fenomenoloških orijentacija. Naime, ono znanje (smisao) koje je prisutno u mišljenju i govoru ne može se bez nasilja povratno nametnuti ni čovjeku, ni zajednici, ni prirodi, jer se i čovjek, i zajednica, i priroda u punini svoje biti ne podudaraju s istinom koja se otkriva u mišljenju i govoru. Pokušaj ukidanja ove diferencije zbiva se posredstvom logičke konstrukcije jedinstva ili bitka ovih sfera. Dakako, takvo se konstruirano jedinstvo ovih sfera nakon fenomenološkog osvještenja smatra naivnim, mundanim ili, prema Heideggeru, metafizičkim. Na taj fenomenološki način poučano mišljenje može »činiti«²⁶ dvoje: čekati događaj neskrivenosti, ili razotkrivanje istine bitka kao forme posredstvom koje mišljenje na različite načine susreće bića, ili specifično znanje sadržano u govoru neprekidno relativirati pitanjem o načinu njegova intersubjektivnog konstituiranja. Intersubjektivitet, interpersonalitet, interakcija, komunikacija, praksa i slično postaju tako mjesta na kojima se otkriva specifični smisao naših različitih akata. S tog stajališta treba razumjeti interes suvremenih filozofija za rezultate istraživanja psihologije djeteta, primitivnih naroda, psihologije životinja, psihoanalize, formalne semantike, lingvistike i slično.

Pitanje o tome kako nam i zašto neka određena intencionalna datost postaje perceptivno prezentna u nekom određenom obliku smisla i govora nosi i pokret rehabilitacije praktičke filozofije, ako ona svoje porijeklo ne traži u različitim filozofijama prošlosti, već u izvornom intersubjektivitetu (neposrednom iskustvu) koji je, dakako, i u filozofijama prošlosti dopro do govora.²⁶

26

U tom je smislu posebno značajna i sve utjecajnija Schelerova teza da odnos prema drugim osobama (Ja) izvorno prethodi svim realnim i imaginarnim oblicima

zajednica, pa i samom razlikovanju vanjskog i unutrašnjeg svijeta, dapače razlikovanju života i smrti čiji nam je smisao isključivo interpersonalno dostupan, prem-

Pozitivna fenomenološka rehabilitacija historijskomaterijalističkog određenja komunizma kao praktičnog odnosa nastoji komunizam misliti tematizacijom izvornog intersubjektiviteta koji je u historijskom materijalizmu doživio svoju prvobitnu odredbu sredstvima sporne metodologije. Osloboden te sporne metodologije, otkriva se bit komunizma u refleksiji onih intencija kojima se čovjek odnosi prema drugom čovjeku prije svake stilizirane forme, ili institucionalnog sistema društvenog odnosa: braka, zajednice krvnog srodstva, države i slično. Tako rekonstruirani historijski materijalizam ne bi kapitalizam više ni kritizirao ni objašnjavao iz njega samog i njegove proturječne logike, niti sa stajališta vlastitih priornih kategorija, ciljeva i svrha čijim bi se ozbiljenjem uspostavio komunizam kao nova forma odnosa, već iz refleksije onih intencija u kojima se mišljenju otkriva bit zajednice koju na temelju tog uvida više nije potrebno povratno oblikovati prema logici i formi tih uvida. Ima, naime, s razine fenomenološkog uvida datosti koje su šire od svakog metodološkog klišea, datosti koje nije moguće nikakvim klišecom proizvesti u naručljiva stanja, jer sloboda tih datosti ne ovisi o teleološki zasnovanom sistemu. Sloboda time više nije shvaćena kao djelovanje na temelju privatnih ili općenitih svrha, niti kao ozbiljenje vlastite, ili općenite biti, već kao otvorenost prema vlastitim intencijama u kojima se otkriva svijet i drugi čovjek, pa i samo teleološko svrhovito djelovanje kao jedno od mogućih oblika djelovanja, a ne kao isključivi oblik djelovanja. Takvo djelovanje nije više prijelaz iz teorije u praksu, ili iz prakse u teoriju, naprotiv u njemu se rađa iskustvo o suvišnosti i otpadničtvu ovakvih derivacija jednog odnosa iz drugoga. Takvom djelovanju ne prethodi gotovo znanje, već u njemu tek nastaje u refleksiji naših intencija. Jedino takvo djelovanje izmiče dogmatizmu aposteriorne identifikacije teorije i prakse, ili jednako dogmatskom razdvajanju teorije i prakse. Scheler argumentima genetske antropologije pokazuje izvornu povezanost znanja i djelovanja, a istodobno pokazuje kako se to jedinstvo raspada pružajući šanse naknadnim kombinacijama teorije i prakse. On jasno vidi da postoji individualno djelovanje, oponašanje tuđeg djelovanja, sudjelovanje, mišljenje i slično. Izvorno jedinstvo znanja i djelovanja nije, dakle, uvijek prisutno u svojoj punini, ali ono što je pri tom konstantno u svim i najrafiniranijim razlikovanjima znanja i djelovanja jest to da je diferenciranje podjednako izvorno i za mišljenje (odnosno znanje) i za djelovanje: nema različitih oblika djelovanja bez različitih oblika znanja, ni različitih oblika znanja bez različitih oblika djelovanja.²⁷

Postoje, dakako, posebno u prirodnim znanostima, pri operacijama s gotovim simbolima teoretska razlikovanja koja imaju pretenziju da ta razlikovanja pripisuju i prirodnim događanjima i da ih tako predviđaju, ili dapače predodređuju, ali baš takve pretenzije redovito iznevjeravaju stvar koja uvijek ostaje bogatija od tih kalkulacija. Isto tako postoji u praktičkom i političkom djelovanju predrasuda da je određenom praksom na temelju prethodnih odluka, primjerice terorom, moguće mijenjati ljudska

uvjerenja, ali, dakako, i takvo djelovanje prema klišejima ne može zavarati mišljenje niti ga promijeniti.

Istina se, prema Scheleru, otkriva mišljenju kad ono intendira intencije kojima se odnosimo prema nesvodivom fakticitetu stvari i čovjeka, ali svaka pretenzija mišljenja da neovisno o stalno otvorenom uvidu u ono što mu se samo o sebi pokazuje djeluje na temelju toga gotovog znanja dovodi do fundamentalnog osiromašivanja biti istine, naime, do njezine pragmatičke redukcije sredstvima logičke prisile. U domeni praktičkog djelovanja logička se prisila očituje kao ritualizacija prakse na oblike željenog ponašanja sredstvima praktičke prisile: moralnim zabranama, političkim prijetnjama, pravnim sankcijama i slično.

Postavlja se pitanje nije li inzistiranje na razini fenomenološkog stava oblik napuštanja historijskog materijalizma i njegova razumijevanja komunističke prakse kao biti povijesti koja se u povijesnom procesu probija do zbiljnosti? Očito svako neposredno povezivanje historijskog materijalizma i fenomenologije bremenito je opasnostima historijski dezorijentiranog eklekticizma bez obzira na to je li riječ o Heideggerovoj varijanti fenomenološkog stava ili o onoj Husserlovoj, ili Schelerovoj. Metodički gledano, svaka varijanta fenomenologije isključuje historijski materijalizam, zbog njegove komunističke perspektive i to ili kao oblik metafizike rada i tehnike (Heidegger), ili kao oblik znanstvene filozofije koja se utemeljuje u zaboravu svijeta života (Husserl), ili kao oblik pragmatizma koji istinu mišljenja dovodi u ovisnost o korisnom djelovanju (Scheler).

Pa ipak, Husserlov antiscentizam i Schelerov antipragmatizam u osnovi su, a u Schelera, kako je navedeno, i *expressis verbis*, oblici radikalnog i militantnog antikapitalizma. Heideggerovo mišljenje postava (Gestell) kao povijesnog oblika otvorenosti istine bitka povezuje Husserlovu kritiku znanstvene redukcije svijeta života sa Schelerovom kritikom novovjekovne građanske prakse (etike), te tako i on, uz svoja ograđivanja i od fenomenologije i od marksizma, ne napušta tlo kritike kapitalizma kao životnog sklopa koji sve oblike praktičkog, proizvodnog i teoretskog života podvrgava klišeima u kojima se te djelatnosti javljaju samo kao njegove dispozicije.

Ukoliko je Marxov pojam komunizma proistekao iz Marxove radikalne kritike kapitalizma kao bitno nepolitičkog društva u kojem je sistem života progutao najveći dio mogućeg praktičkog, ili slobodnog djelovanja, utoliko je Marxov nauk živ i danas, bez obzira na to što mu brojne fenomenološke orijentacije prigovaraju da kao novovjekovna znanstvena filozofija svoj komunistički program ne može provesti jer svoj antikapitalizam misli sredstvima koja pripadaju biti kapitalističke, naime scientističke, pragmatističke i, naposljetku, tehničke redukcije praktičkog djelovanja na racionalni sistem kao jedini prostor slobode.

Pa ipak postavlja se pitanje kako je Marx uopće mogao vidjeti granice kapitala ako je, prema pravoriijeku fenomenologa, njegov pogled bio dokraja zatvoren metodologijom koja mu je sprečavala uvid u slobodni praktički odnos čovjeka prema svijetu života. Očito takav fenomenološki pravoriijek ponovo zaboravlja samosvojnost hermeneutičke situacije u kojoj svagda živimo i mislimo.

Davor Rodin

*THE SYSTEM AND FREEDOM IN THE WORK
OF KARL MARX*

Summary

Husserl's antiscientism and Scheler's antipragmatism are essentially, and in Scheler's case also explicitly, forms of radical and militant anticapitalism. Heidegger's concept of frames (Gestell), as the historical form of the openness of the truth of being, combines Husserl's critique of the scientific reduction of the living world with Scheler's critique of the modern bourgeois practice (ethics); in this way, despite all his renunciations of both phenomenology and of Marxism, he does not depart from a critique of capitalism as a framework which subjects all forms of practical, productive and theoretical life to clichés in which those activities appear only as its dispositions.

To the extent to which Marx's concept of communism has evolved out of Marx's radical critique of capitalism as an essentially non-political society, wherein the system of life has devoured most of the possible practical, or free, activity, to that extent Marx's doctrine is still viable, irrespective of the objections by proponents of phenomenology that, as a modern scientific philosophy, it is unable to put into effect its communist programme because its anticapitalism is conceived through notions which belong to a capitalist, i.e. scientific, pragmatic, and ultimately technical reduction of practical activity to the rational system as the only space of freedom.

The question would then arise how it was possible for Marx to perceive the boundaries of capital, if, according to the verdict of phenomenologists, his horizon was blocked by a methodology which prevented him from gaining insight into the free practical relationship of man towards the world of life. Evidently, this verdict ignores again the specific nature of the practical definition of freedom.