

BRANKA BRUJIĆ

MARX I PREVLAĐAVANJE FILOZOFIJE

Naše pitanje je: radi li se u Marxa, u nastojanju njegove misli i stremljenju djelovanja, vođenog njegovom mišlju, o *prevladavanju-ozbiljenju Hegelove filozofije* ili o *prevladavanju filozofije kao filozofije*?

Poznata tekstualna mjesta u kojima je explicitno riječ o prevladavanju filozofije izrijeком govore da se Marxu radi o prevladavanju filozofije kao filozofije:

»Vi zahtijevajte da treba nadovezati na stvarne klice života, ali zaboravljate da je stvarna klica života njemačkog naroda bujala dosad samo u njegovoj lubanji. Jednom riječi: *vi ne možete prevladati filozofiju, a da je ne ostvarite.*«

Neposredne zahtjeve i rezultate filozofije – »pretpostavljajući njihovo opravdanje možemo, naprotiv dobiti samo *negacijom dosadašnje filozofije, filozofije kao filozofije...* ona (pol partije koja vuče porijeklo od filozofije) jer je mislila *da može ostvariti filozofiju a da je ne prevlada.*«

(Uz kritiku Hegelove filozofije prava,
Rani radovi, Kultura, Zagreb 1953, str. 79).

»Filozofi su svijet samo različito tumačili, ali radi se o tome da se on izmijeni« – XI Teza o Feuerbachu.

Sva tri citirana mjesta su jednosmisljena i svode se na ovo: filozofija je idealna dopuna svijeta i zato kao »imaginarni produžetak historije« mora biti respektirana, te ozbiljena u tom smislu što svojim iskazima pokazuje težnje preko realizirane historije. Međutim, kako je »dosadašnja filozofija pripadna ovom svijetu« po tome što, sabirući smisao o idealnoj sferi, živi od odsustva smisla i punine u realnosti – to je ozbiljnije filozofije u kontekstu stvarnog sačinjava historije) moguće samo prevladavanjem filozofijske pozicije kao filozofijske. To, pak, pretpostavlja izmjenu svijeta koji iz svog krila rađa filozofiju.

Nije li stoga uvodno formulirana naša dilema: prevladavanje-ozbiljenje Hegelove filozofije *ili* prevladavanje filozofije kao filozofije neprimjerena postavci problema u samog Marxa? Nije li antiteza

krivo postavljena već stoga što je u samog Hegela ono *philein* – u složenici *philosophia* sadržano od Sokrata i Platona na dalje kao težnja za razliku od *philein* Heraklita, koje je određeno 'omologkin, odgovaranjem *lógos-u*, saglasnošću (*armonía*) s *lógos-om* – postalo Apsolutna znanost, koja je po pretenziji Hegela, dovršenje – ispunjenje (Vollendung) filozofije, pa bi njezinim prevladavanjem, u smislu ozbiljenja, bila principijelno prevladana i filozofija qua filozofija?

Naša teza je, međutim, anticipirajmo: da se u Marxa u programatskom zahtjevu prevladavanja filozofije putem njezina prevladavanja 1. radi o Hegelovoj filozofiji; 2. da je taj zahtjev iz povijesnog horizonta svijeta rada i da je voden ispunjenjem tog svijeta; 3. u *strogoj smislu* je u Marxa ostala nepromišljena i netematizirana ontologijsko povijesna bit filozofije uslijeg toga: a) što Marxu nije prezentno Hegelovo apsolutno znanje kao povijesni apsolutum i svijet rada kao povijesni svijet (ovo povijesni znači po povijesti, da nije apsolut povijesti, već da je povijest apsolutna), i b) što i u Hegela i u Marxa iskušeno negativno svijeta rada nije radikalizirano do principijelne problematičnosti bitka tog svijeta. (Ovo raščlanjeno u a) i b) nije, dakako, organski nepovezano već upravo obrnuto: i Hegel i Marx su u ispunjenju danog svijeta vidjeli razrješenje proturječnosti tog svijeta, pa im on u svom *bitku* nije još mogao biti prezentan, iz radikalno iskušenog negativnog, kao povijesni svijet).

I HEGELOVA APSOLUTNA ZNANOST KAO APSOLUTIZACIJA SVIJETA RADA

Što je apsolutno u Hegela? »Jedinstvo *absolvencije* (razriješenje iz relacije) absolviranja (potpunost razriješenja) i *apsolutiae* (oslobođenje iz potpunosti) označavaju apsolutnost apsolutnog«, (Heidegger: *Hegels Begriff des Erfahrung, Holzwege, Klostermann, 1952. g., str. 125*).

O kakvom se razriješavanju iz relacije radi? Riječ je o istini relacije. Znanje uslovljava sav objektivitet i kad se subjekt kao to znanje zna on je apsolutno sâm.

Za novovjekog čovjeka je istina evidens svijesti (evidens = verum que ens) što je došlo do izraza u filozofiji Descartesa. Prisustvovanje prisutnog je *na način subjekta* – pred-stavljanje (Vorstellen) – reprezentacija. U tom predstavljajućem odnosu, u toj reprezentaciji se subjekt sam sebi kao evidens svijesti prezentira (refleksija). Tako su svijest (Bewußtsein) i znanje (Wissen) isto.

Hegelova filozofija sabire biće u njegovu biti = znanje = svijest. Ta sabranost principijelno može biti kao i sve što jest iz obzora novovjekovnog svijeta, počev od Descartesa – na način bezuslovnog znanja svijesti (gen. subjectivus) – certum, evidens. Stoga pokazivanje, koje biće kao biće pred-stavlja (vorstellt) *može biti samo znanost*. »Kad naziv 'znanost' unutar apsolutne metafizike stupa na mjesto filozofije, rad on stvara svoje značenje iz biti samoizvjesnosti subjekta

koja (samoizvjesnost) sebe bezuslovno zna« (Heidegger, *ibidem*, str. 121). – Predmet te znanosti koja sabire biće u njegovu bitku jest, nužno, istina znanja, što je identično s znanjem znanja jer biće jest kao znano (Gewustes).

Svijest već uvijek ima svoje pred-stavljeno u svom pred-stavljanju, ali ne »za sebe« već za njega, premet – pred-stavljeno istinito je pred-met. Tek u svojoj usmjerenosti na znano-predmet u njegovu pojavljivanju pokazuje se svijesti da ovo »za njega« pada u svijest. »Svijest je za sebe sam usvoj pojam« (Fen. str. 49) zato što se u sebi pred-stavljanju znanja o predmetu sama obrazuje mjesta njegova pojavljivanja. Svoj pojam »za sebe«, i ujedno izvjesnost da je sav realitet svijest zadobiva izvjesnošću da joj se u mijenjanju znanja mijenja uistinu i sam predmet, jer znanje koje je opstojalo bilo je u bitnosti neko znanje o predmetu i sa znanjem postaje i predmet drugačiji jer je on u bitnosti pripadao tome znanju«. (Fen., str. 52).

»Prirodna svijest «i »realno znanje« su isti utoliko što »pred-stavljeno«, ono što vrši »pred-stavljanje« (vor-stellende) i samo pred-stavljanje (Vor-stellung) padaju ujedno. Jednačenje je na osnovu identiteta bitka i biti u svijesti (Be-wusst-sein) kao predmet znanja. Predmet znanja prirodne svijesti jest određeno nešto pred-stavljeno, njegova izvjesnost poimanje određenog nečega. Pojam o nečemu jest tad u smislu tradicionalne logike. Predmet realnog znanja jest pred-stavljanje bića u njegovoj bićevitosti – znanje realiteta realnog, istine istinitog. Tad je znanje koje se pojavljuje qua ens dovedeno k sebi, istina nečeg istinitog je pojam o njemu – njegovo pojavljivanje u svijesti. »Prirodna svijest« i »prirodno znanje« nisu realni samo utoliko što nisu još dovedeni k sebi; »prirodna svijest« nije refleksija o znanju, o biću kao biću, nego u svojoj upravljenosti, svom pred-stavljanju »visi« na predmetu. Pojam znanja »realne svijesti jest« jest istina istinitog, samo pojavljivanje u svijesti: predmetnost = biti predmet znanja – destrukcija pojma tradicionalne logike kao realiteta realnog, utoliko što ova predmet uzima kao gotov objekat s kojim je svijest tek naknadno u relaciji.

Istina istinskog jest sama sebe izvjesna znatljivost (što je u horizontu novovjekovnog svijeta identično s bićevitost) kao takva. Refleksija kao pretpostavka istine istinitoga »nije kao u filozofiji npr. Descartesa misaona sposobnost fiksnog subjekta koji pristupa isto tako fiksnom objektu i samo ovaj (a ne samog sebe) tu i tamo ukida. Refleksija obuhvaća subjekt i objekt«. (W. Schulz: Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, M. Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag, str. 79, 80). Ispunjena refleksija jest – u obuhvaćanju i subjekta i objekta – duh.

Utemeljenje bića u njegovoj bićevitosti, dokaz temeljnog principa »Mišljenje i bitak su isto« jest spekulativna dijalektika – zrcalenje jedinjenja suprotstavljenog kao proces proizvodnje samog duha. Mišleće ja sabire predstavljeno tako što ga prolazi cijelo *légin* = sabrati, *dia* = skroz), prezentirajući ga – zrcaleći ga (speculari, speculum = ogledalo) u njegovoj predstavljivosti. Pokazivanje bića u njegovoj

bičevitosti – bitak i mišljenje su isto – može biti izvedeno samo tako da bude dokazano, utemeljeno. Stoga je izvođenje, prezentacija bitka na način opstojanja svega što jest u novovjekovnom obzoru: razložnost kao evidens svijesti, na način reprezentacije svijesti. Evidentnost i sigurnost artikulira znanosti kao znanosti. Tako Hegelova onto-teo-logika ne sadrži tek slučajno u naslovima riječ znanost («Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins», «Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes», «System der Wissenschaft Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes» – raniji naslovi za «Phänomenologie des Geistes»; «Wissenschaft der Logik»; «Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften»¹).

Hegelova onto-logika i rad

Pod radom ne podrazumijevamo ovdje pojam rada u njegovoj prosječnoj upotrebi (rad kao uslov opstanka čovjeka, uslov za održavanje vitalne egzistencije); ne podrazumijevamo ni pojam rada u političkoj ekonomiji (npr. rad kao izvor nacionalnog bogatstva i moći), ili drugoj posebnoj znanosti, a ni epohalno neograničeni, opći povijesni uvjet bivanja svega što jest, u Marxovu značenju rada uopće, rada kao »razmjena materije između čovjeka i prirode« (usp. Kapital I, izd. Kultura, Zagreb, 1947, str. 9). Pod radom razumijevamo opstojanje svega što jest kao »učinka«, artikulaciju bića u novovjekom povijesnom sklopu.

Što opravdava epohalno omeđivanje bivstvovanja bića kao »uratka« Nije li svagda svijet koji okružuje čovjeka već nekako posredovan radom, nije li biće već uvijek relat. relacije s drugim koju ispostavlja čovjek? Ne opstoji li samo gradualna razlika prerađenosti između, na primjer, ugrađivanja kamena u antičke hramove, ili upotreba drveta za ognjište i »razgrađivanja« kamena u kemijskoj analizi i ekstrahiranju određene rude, elementa isl. ili prerada drveta, recimo, u celulozu? Značenje pojma *téchnē* (a Aristotela) i bit tehnike ukazuju da se ne radi o samo kvantitativnoj razlici nego o drugačijem prisustvovanju bića kao bića.

U grčkom svijetu biće ne opstoji kao otvaranje, akumuliranje (energije), razdjeljivanje, prespajanje, nego kao dolazanje u prisutnost gublivošću *phýsis*. Pro-iz-vođenje onog što »može da bude i da ne bude«, tj. onog što nema u sebi samom *causa efficiens*, pripada onoj sposobnosti duše koju Aristotel određuje kao *téchnē* (usp. Nikomahova

¹ Prelazi okvire ovog članka pokazivanje razvoja adekvatnog prezentiranja apsoluta unutar Hegelovog opusa, razvoja koji je na djelu od »Fenomenologije duha« – »rodnog mjesta Hegelove filozofije« – do »Enciklopedije«. Apsolut je sadržan već na nivou »Fenomenologija duha«, pa ne pokreću sadržajna određena bitka raspon do »Enciklopedije«, nego samo predmetu, apsolutu primjerena reprezentacija. »Enciklopediju« karakterizira nastojanje da se nijednoj regiji ne da primat. Apsolut se može izvesti kao sistem ako su svaki momenat sistema i svaka regija jednako važni i vrijedni jer je apsolut na djelu jednako u duhu kao i u prirodi. Adekvatno prezentiranje apsoluta (evidencija odnosa regije duha i prirode i različitih moda ovih regija) jest utemeljenje na način znanosti – u ovom slučaju znanosti apsoluta.

etika VI 3, 4). Sačinjavanje onog što nije od same prirode ide u susret gibanju prirode kao dovođenje u prisutnosti – ne proizlazi iz izazivanja onog skrivenog što tek raščlanjivanjem može prisustvovati. »... Može se izvesti zaključak da su umetnost (*téchnē*) i sposobnost svestranog i s *pravilnim rasuđivanjem povezanog stvaranja* jedno isto... ona je angažovanje veštine i *promatranja* kako bi nastalo nešto od onih stvari koje mogu da budu i da ne budu...«. (Nikomahova etika, knjiga VI, IV, izd. Kultura, Beograd 1958. str. 146; kurziv moj). »Posmatranje« i »pravilno rasuđivanje« odnose se na motrenje onog što navodi na (povinjava) sačinjanje nečega. To su ostala tri »uzroka«. »Međutim, ima slučajeva kad je materija nužno drugačija za druge stvari: na primer, testera ne može da proizade od drveta, pošto to nije u moći pokretačkog uzroka; on nikad neće napraviti testeru počinjući od vune ili drveta.« (Metafizika, 1044 a, izd. Kultura, Beograd 1960, str. 200).

Tehnika je sazdana na akumuliranoj, iz prirode ekstrahiranoj energiji (toplinskoj, električnoj, vodenoj, atomskoj itd.) koja daje pogon strojevima – oruđima proizvodnje, učinci kojih su svakovrsni predmeti što nas okružuju. No, nije tehnika samo sredstvo posredstvom kojeg je naš svijet drugačiji od antičkog ili srednjovjekovnog svijeta. I sama tehnika proizlazi iz bića kao pred-meta, reprezentacije svijesti, kako se ono javlja u novovjekim znanostima. Sigurnost u evidentnosti (certum) jest ne samo razglobljenost, nego i utemeljenje entiteta u odnosu s drugim, i putem tog odnosa, i morfologija samog predmeta, ispostavljanje uzroka i učinka, sigurno postavljanje slijeda i njegove osnove. »Znanost postavlja zbiljsko. Ona ga postavlja tako da predstavlja zbiljsko svagda kao učinak (Gewirk), tj. pregledivim slijedovima utvrđenih uzroka. Tako zbiljsko poslovanje slijedivo i pregledivo u svojim slijedovima. Zbiljsko je sigurno postavljeno u svojoj predmetnosti.«² Otud je znanstveni postupak proračunavanje, a ono što biva uspostavljeno kao opstojeće jest proračunato. Proračunavanje ne znači naprosto operiranje s brojevima, nego u najširem i bitnom smislu: sigurno utvrđivanje relacija na osnovu kojih se može očekivati neki slijed, reakcija, učinak. Tehnika je sačinjanje efektivnih uzročnika reakcija prema sigurno proračunatome. Ona nije tek naknadna primjena znanosti na oruđa proizvodnje, nego je nauka u svojoj biti tehnička. Iz sigurnog postavljanja bića kao pred-meta svijesti prizlazi sigurno postavljanje – razgraničavanje područja istraživanja predmeta. Tako je sve diferenciranije specijaliziranje nužni slijed teorije zbiljskoga kao pred-meta – bitno je obilježje moderne znanosti. Ekonomski aspekt proizvodnje u novojem povijesnom sklopu – proizvodnja roba – pretpostavlja razotkritost bića kao »učinka«, tj. na način modernih znanosti. Naime, da bi društvena proizvodnja bila predominantno određena takvim proizvoima koji su

² M. Heidegger: *Wissenschaft und Besinnung, u Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1959, str. 56.

neupotrebne vrijednosti za svoje vlasnike, a upotrebne vrijednosti za svoje nevlasnike» (Marx, Kapital I, str. 49), mora njome vladati raščlanjivanje, u bitnom smislu riječi: specijalizacija.³

Hegelova apsolutnost znanost i dovršenje filozofije

Dovršeno, ispunjeno, za razliku od naprosto dokrajčenog, dokončanog može biti samo ono što se ispunjava, vrhuni u cilju kretanja. – Za Hegela su filozofija kao samorazvitak duha u apsolutno znanje i povijest filozofije *identični*. To znači da apsolutna znanost sa svojim temeljnim rezultatom: duh je izvjesnost svijesti da je sav realitet – ne stoji tek kao posljednji objelodanjeni filozofem pokraj prethodnih van bitne veze s njima, već da je u ovima in nuce prisutna – samo, nepotpuno razvijena – istina apsolutnog znanja – sebe apsolutno mišljenje – i to mišljenja, koje je, vidjeli smo, svojim sadržajem, te stoga i po izvođenju utemeljenja (koje mora biti znanost) uz primat novovjekog evidens (jasnost) i ceritudo (sigurnost kao izvjesnost).

O identičnosti povijesti filozofije i samo-razvitka duha u apsolutno znanje govore, pored ostalih, slijedeća mjesta iz Hegelovih predavanja o povijesti filozofije:

»Pokazat ću se da ona (povijest filozofije) ne izlaže spoljašnu stranu sadržine, ono što se desilo, događaje, već kako sama ta sadržina – to što izgleda da se pokazuje kao nešto istorijsko, pripada filozofiji kao nauci – da je sama istorija filozofije naučna i da se uglavnom pretvara u filozofiju kao nauku.« (Hegel, Istorija filozofije, Uvod, Kultura, Beograd 1962 str. 13). »Tako u istoriji filozofije um koji se razvija postaje sam od sebe svrha, nije to neka strana svrha koju mi u nju unosimo; tu je sama stvar ono što leži u osnovi kao nešto opšte, koje se tako pojavljuje kao svrha, i sa kojom se pojedina izradivanja i likovi sami od sebe upoređuju«. – Ibidem, str. 97.

Ili sažeto: »Istorija o kojoj je ovde reč jeste istorija samopronalazjenja misli«. – Ibidem, str. 12.

»Samo-nalaženje misli« jest razvitak kao povijest filozofije pa tako pojedinim filozofima pripada otkrivanje određenog aspekta apsoluta, približavanje samosviješćenju istine apsoluta: bitak i mišljenje su isto. Približavanje je to koje je kao približavanje nužno »*još ne*« – još neispunjena istina apsoluta. Tako npr. Hegel kaže za Descartesa:

³ Marx to vrlo dobro zna i kaže o podjeli rada u manufakturi i podjeli rada u industrijskim postrojenjima slijedeće:

»U prvom redu, analiza procesa proizvodnje na njegove posebne faze poklapa se ovgje apsolutno s *vastavljanjem takve zanatlijske djelatnosti na razne njene djelomične operacije* . . . Baž zbog toga što *znatlijska umještost ovako ostaje osnovom procesa proizvodnje, svaki se radnik prilagođava isključivo jednoj djelomičnoj funkciji* . . .« (ibidem, str. 285).

»U mašinskoj proizvodnji nestaje ovog *subjektivnog načela podjele*. Ovdje se cjelokupan proces *promatra objektivno*, sam po sebi, i sastavlja se na faze koje ga sačinjavaju, a problem kako će se svaki djelomičan proces izvoditi i kako će se djelomični procesi povezati, rješava se tehničkom primjenom mehanike, kemije itd., pri čemu se, isto kao i prije, teorijsko rješenje mora usavršiti praktičnim iskustvom stečenim u velikom razmjeru« (ibidem str. 323).

»Dekart je takav jedan heroj koji je još jedanput otpočeo stvar sasvim ispočetka i prvi je sasvim iznova konstituisao ono tlo filozofije na koje se ona te sad vratila nakon što je proteklo hiljadu godina.« (ibidem, III, str. 256).

»Vlastito, osobeno tlo« filozofije na kome ona »potpuno napušta teologiju u pogledu principa« (str. 255) jest »oblast subjektivnosti«, »ono što je izvjesno« (str. 261). »... mišljenje je unutrašnje postojanje kod mene, neposrednost kod mene... Ta pak neposrednost jest upravo ono što se zove biće.« (str. 262).

No, Descartesova filozofija još nije »spekulativno mišljenje«, »spekulativni um« (str. 256). Hegel je svrstava u Period metafizike razuma. »To je beskonačna apstraktna subjektivnost« (str. 261) – izvjesnost svijesti kao temeljni princip Descartesove filozofije jest »sâmo jednostavno znanje« pa on ne može dokazati identitet mišljenja i bitka. (usp. str. 262).

Uvrštavanje Descartesa u niz mislilaca koji su na putu spoznaje apsoluta Hegelove filozofije legitimno je stoga što Descartes svojom filozofijom izriče prisutnost bića kao izvjesnosti i sigurnosti u izvjesnosti (certum) svijesti – prisutnost bića na način subjekta. Tek u Njemačkom klasičnom idealizmu, koji reflektira o bičevitosti bića, biće je kao pdretnost predmeta ispostavljeno u svojem bitku – u opstojanosti koja jest pred-stavljanje (Vor-stellen), reprezentacija subjektu. Descartesov, naime, ego cogitans i stavci Metode pokazuju postav bića u subjek-objekt relaciji. Objest (od latinskog: objectum) jest opstojanje kao stavljenost-pred, pred-metnutost na osnovu »clare et distincte« recepcije svijesti. No, bitak u svijetlosti kojeg već jest biće u Descartovoj filozofiji sabire tek misao u filozofiji Njemačkog klasičnog idealizma – počev od transcendentalnog obrata Kanta, transcendentnalna metoda u kojeg ide za tim da pokaže apriorne uslove mogućnosti predmeta, pri čemu prolazi imanencija subjektiviteta i upućuje na to da je ona pred-stavljanje, da u njoj kao svojem dostatnom razlogu predmeti jesu kao predmeti pred-metnutosti – pa do Apsolutuma Hegelove filozofije apsoluta kojoj uspijeva apsolutizacija identiteta subjektivnosti subjekta i objektivnosti objekta. Raščlanjivanje na jednostavne elemente (Drugi stavak Metode u Descartesa), dovodenje elemenata u međusobni odnos, protivrječnosti i traženje novih postavki kao nosioca jedinstva karakterizira tok i rast novovjekih znanosti koje artikuliraju biće i u svojem posredovanju osvajaju čitav svijet. To je zbivanje čovjeka i svijeta kojeg u njegovu bitku sabire apsolutno znanje Hegela, uključujući sve u apsolut, prevladavajući svako ograničenje, svaku transcendenciju. Antropocentrički postav, na djelu već kod Descartesa, ovdje je pandan osvajanju svijeta – apsolutizam i kao samorefleksija apsoluta prezentiran. Tako Hegelovo određenje da Descartesova filozofija »još nije spekulativno mišljenje« pogađa ne samo filozofiju Descartesa nego, ovim »još ne« i razvoj novovjekne filozofijske misli – njezin tok, koji je određen artikulacijom prisutnosti bića kao pred-meta ka sabiranju njegova bitka u ontologici Njemačkog kla-

sičnog idealizma, završno s Hegelovim apsolutom, u kojem je samosvijest kao objektivnosti objekta potpuna i predmetnost totalna (onto-teo-logika Hegelova sistema apsoluta.)

Međutim, iskazujući Descartesovo mjesto u samo-razvoju apsolutnog znanja, u »samo-nalaženju misli«, Hegel govori o *vraćanju* na »navlastito tlo filozofije« nakon hiljadu godina. To znači da je teleološkom razvoju Apsolutnog duha u obliku pojma (filozofija) pripadna već i Grčka misao. Legitimnost ove Hegelove pretenzije propitat ćemo na određenjima koja je Hegel dao filozofiji Platona i Aristotela.

Hegel pripisuje Platonu saznanje indentiteta mišljenja i bitka putem posredovanja neposrednog sadržaja svijesti i na osnovu toga mu daje veoma visoko mjesto u poimanju Ideje apsolutnog duha. O tome govore slijedeća mjesta iz teksta Povijesti filozofije:

»... on je shvatio ... da se ono što je apsolutno nalazi u misli i da je sav realitet misao ... pojam i njegov realitet u kretanju nauke ... « (ibidem, II, str. 139. kurziv moj).

»Međutim, kako Platon predstavlja pravu prirodu svesti, ona je duh, sama po sebi ona je ono što za duh postaje predmet, ili što ona postaje za sebe ... *Duh je apsolutni rod*; za nj ne postoji ništa što on nije sam po sebi; *njegovo kretanje je jedino stalno vraćanje u njega sama*. Prema tome, učenje je to njegovo kretanje koje se sastoji u tome što u nj ne ulazi nešto tuđe, već što smo njegova vlastita suština postaje za nj, ili što on postaje svijestan nje ... U istom trenutku *kada on taj privid drugo-bivstva poništi, on shvaća predmetnost, tj. on u njoj postaje neposredno svjestan sama sebe*, i na taj način dolazi do znanja.« (ibidem, str. 166; kurziv moj).

Izraz »nauka« u prvom citiranom odlomku nije upotrebljen slučajno. Drugo citirano mjesto govori o samo-refleksiji svijesti, o zrcaljenju, prezentaciji svijesti da se promjnom znanja o predmetu mijenja i sam predmet, tako da se u poimanju predmetnosti predmeta »poništava« privid »drugo-bivstva«. Dakle, riječ »znanost«, pridana Platonovoj filozofiji, istoznačna je sa »znanošću« u Hegela – ne samo po usmjerenosti svijesti (refleksija o bičevitosti bića) nego i po načinu prezetiranja (prezentiranja kao reprezentacija svijesti).

Što je u Platona ono »još ne« postignuto apsolutnog znanja Hegelove filozofije?

»Platon ujedinjuje principe postavljene ranije: a) biće, ali kao ono što je opšte, dobro, istinito, lepo, određeno kao rod, svrha, to jest kao ono što vlada nad posebnim i raznovrsnim, što ih prožima, proizvodi – *ta samoproizvođača delatnost još nije razvijena. Platon često misli na spoljašnju svrhovitost*: (ibidem, str. 185; kurziv moj).

Što je »spoljašnja svrhovitost«? Još u Prvom Jenskom sistemu iz 1802. god. puko apstraktno opće, koje je razmatrano bez svoje konkretnosti, Hegel rado naziva »pukim unutrašnjim«. S druge strane, »puko spoljašnje« je apstraktna druga strana zbiljskog i potpunog identiteta.⁴

⁴ Usp. Th. Haering: Hegel sein Wollen und sein Werk II, str. 108.

Hegelov termin »spoljašnja svrhovitost« u primjeni s obzirom na Platonovu filozofiju nagovještuje prisutnost *phýsis* u Grčkoj misli. Gornji citat smo izabrali među različitim Hegelovim odredbama »još ne« za Platonovu filozofiju stoga što mjesto i značenje pojma *phýsis* u sistematskoj vezi temeljnih pojmova i Platona i Aristotela može pokazati da je biće prisutno drugačije u Grčkom svijetu nego li u našem novovjekom. Ako je ta teza istinita, nelegitimno je Hegelovo extenziviranje subjekt-objekt odnosa na Grčku misao i apsolutiziranje novovjekog svijeta putem uključivanja u njega drugačijih povijesnih svjetova. U naznačivanju karaktera bića, kako on dolazi na vidjelo u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji, poslužiti ćemo se Heideggerovim analizama. To stoga što je upravo Heideggerovim analizama, vođenim tako da se pokaže povijesni usud bitka, »da „bitak“ i „bitak“ uvijek, u različitim epohama njegova usuda, drugačije kaže«,⁵ pošlo za rukom da grčku misao oslobodi interpretativnih naslaga koje proizlaze iz filozofskih orijentacija samih interpretatora, da je oslobodi da ona sama autentičnije govori.

Biće je u Platona (kao i u Aristotela) kao određeno nešto. Međutim, nešto kao nešto nije posredovano našim gledanjem tako da bi tek po mjeri ljudskog zrenja bilo to što jest (poput npr. bića kao predmeta, raščlanjenog na osnovu evidens i certum svijesti). U Platona je bićevitost biće (bitak) suština nečeg kao nečeg, ono što ga čini takvim da se viđenju pruža kao takovo, a ne kao drugačije nešto. 'Idéa je ono što viđenju vidljivo pruža. »„Ideja“ jest izgled koji dariva vidik na ono što jest. 'Idéa jest čisto sijanje u smislu govora „sunce sija“. »Ideja« ne dopušta tek da se još nešto drugo (iza nje) »pojavi«, ona sama je ono što sija, komu je jedino do sijanja samo sebe«. (M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Francke Verlag, Bern 1947. str. 34.)

Biće kao *quidditas* (= *essentia existantiae*) i odnos čovjeka spram njega kao opažanje toga quid što se viđenju pruža jest ustrojstvo svijeta u horizontu Platonova iskustva, ustrojstvo koje jest samo sobom – nije ni po čemu drugom. To pokazuje određenje »ideja dobra« i njezina odnosa spram drugih ideja u VI i VII knjizi »Politeje«.

»Ono, dakle, što pruža nesakritost spoznatom, no, također onom koji spoznaje daje sposobnost (da spoznaje), to je, kažem, Ideja dobra.« (508 e, 1, prema Heideggerovom prijevodu, *ibidem*, str. 36).

»U području saznatljivog jest Ideja dobra ona koja ispunjava sve sijanje i otud, također, tek na kraju, na vlastito viđeno vidljivost, no, tako da ona jedva (samo uz velik napor) biva viđena (517 b, 8, *ibidem*, str. 36).

»Ideja dobra« nije vrednota, nema čudoredno značenje koje joj daje npr. W. Windelband u svojoj *Povijesti filozofije*.⁶ To *agathón* znači, grčki mišljeno – upozorava M. Heidegger⁷ – to što čini podob-

⁵ Der Satz vom Grund, G. Neske, str. 110.

⁶ Usp. W. Windelband: *Povijest filozofije*, I, Kultura, Zagreb 1956, str. 165, 166, 171 i naročito fusnota na 172. str.

⁷ Usp. str. 38 *Platons Lehre von der Wahrheit*.

nim za nešto, što prisposobuje, »ideja dobra« je ideja idâja stoga što čini podobnim prisutno biće da bude ono što jest, da se u svome nešto kao nešto viđenju pruži, te što prisposobljuje viđenje da ideje sazna. Opstojanje svijeta i čovjeka i njihov odnos, u horizontu iskustva o kome svjedoči Platonova filozofija, »ideja dobra« utemeljuje u onom što jesu i kako jesu. Rast i gibanje svega što jest i kako jest, u tomu da jest, i da tako sugerira, *kao prirodnom samom dane* i poređenje »ideje dobra« sa suncem.⁸

I Aristotelovoj filozofiji Hegel pridaje visoko artikuliranu Apsolutnu ideju.

»Glavni momenat u Aristotelovoj filozofiji sastoji se u tvrđenju da su mišljenje i ono što se zamišlja identični – da su ono što je objektivno i *mišljenje (energija)* jedno isto.« Hegel: Istorija filozofije, II, str. 271; kurziv moj).

»*Energija je, konkretnije govoreći, subjektivnost*, mogućnost je ono što je objektivno; ono što je stvarno objektivno sadrži svakako u sebi i djelatnost, kao što ono što je stvarno subjektivno ima u sebi *dýnamis*«. (ibidem, str. 262; kurziv moj).

»*Energija je delatnost, kretanje, repulzija* – i na taj način nije mrtvi identitet; ona je u razlikovanju u isto vrijeme identična sa sobom«. (ibidem, str. 272; kurziv moj).

Odlučno pitanje s obzirom na, prema Hegelu, apsolut na djelu u Aristotelovoj filozofiji i Aristotelovu misao prodominantno određenu apsolutom, jest: da li je u Aristotela biće prisutno kao objekt za subjekt, ili, pak, čovjek samo prati i imenuje biće koje je kroz *phýsis* to što jest.

Primat *'enérgēia* spram *dýnamis* (»*'enérgēia* je prije nego *dýnamis*«)⁹ jest s obzirom *noúvsía*. *'Enérgēia* je »više« *oúsía* nego *dýnamis* jer ispunjava bit bića – prisustvo bića kao određenog nečeg.. *'Enérgēia* je dovela *ýpokeímenon* u ispunjenje dovršenog izgledanja, ona je još na aktualiziranu mogućnost ostavila iza sebe. S obzirom na takvo značenje riječi *'enérgēia* Aristotel je upotrebljava »također umjesto riječi *éntéchia* koju je sam skovao«. (M. Heidegger: *Vom Wesen und Begriff der phýsis*, *Aristoteles Physik B I*. »Il Pensiero«, Milano-Varese 1960. g., str. 43). *'Enérgēia*, kao ni *télos*, ne znači završetak kretljivosti nego samo dovršenje s obzirom na »konačno« izgledanje, dakle dovršenje s obzirom na *eidos* (izgledanje bića kao pogled i viđenje koje ono pruža, s obzirom na *'idéa*, koje može pružiti zato što u tom izgledanju dolazi na vidjelo i u njemu samo od sebe prisustvuje). *'Enérgēia* je dovršenje kretljivosti, tako da se u »mirovanju« pruža kao određeno nešto kroz zadržavanje.

Phýsis jest »uzrok« kretljivosti. U ovom kontekstu su u Aristotela i riječ *a'ítion* i riječ *'archē*. *A'ítion* ne znači uzrok u smislu kauzalnog odnosa, djelovanja stvari jedne na drugu, a da pri tom »uzrok« ne

⁸ Usp. Država, Državnik, izd. Matice hrvatske, 1942, str. 255.

⁹ Usp. Aristotel: *Metafizika* Θ8, 1049 b 10, 11; u prijevodu na naš jezik, izd. Kultura, Beograd 1960, na str. 219.

sačinjava nužno stvarstvenost stvari. »A'ítion – za što Aristotel odmah uvodi jedno oštrije određenije – znači ovdje, ono što zadužuje da je biće to što jest« (ibidem, str. 12). 'ArecheIeniatrixrdgovcumlhywm izlazi i počinje i istovremeno ono što kao izlazište zahvaća ono što iz njega proizlazi i tako njime gospodari (usp. ibidem, str. 13). Kretljivost nije samo kretanje u prostoru, niti samo tok rasta npr. biljke (iako se u tako nečem poput organskog rasta najbolje može predočiti *phýsis* kao 'archē kinēseōs), nego i »mirovanje« u smislu dogotovljenosti nečeg kao određenog nečeg. O tomu govori slijedeći odlomak iz Fizike:

»Od onog naime (što je iz *phýsis* što i kako jest) svako u samom sebi ima ishodišno raspolaganje ('archē) kretljivošću i zastojem (mirovanjem), pri čemu je kretljivost i mirovanje jedanput s obzirom na mjesto, drugi put s obzirom na uvećanje i smanjenje, drugi put s obzirom na promjenu (pretvaranje)« (Aristotel: Fizika 1926 13–15; prema Heideggeru, u ibidem, str. 13).

Bićevitost bića jest prisustvovanje određenog nečeg. Porijeklo riječi *oýsia*, koja u Aristotela znači bitak, i sa svoje strane baca svijetlo po čemu opstojeće jest. Prije nego što joj je Aristotel dao filozofsko značenje, a i nakon toga u običnoj upotrebi riječ *oýsia* znači kuća i dvorište, imanje dakle – prisutnost, ono što leži pred nama (usp. ibidem, str. 24).

Phýsis je »ishodišno raspolaganje« dolaženjem u prisutnost (»mirovanje« kao ispunjenje kretljivosti u određenom nečem kao nečem, s obzirom na što je, vidjeli smo, primat *énérgeia* spram *dýnamis* kao i, u istom smislu, *morphē* spram 'ýlē). Otud je u smisljenoj vezi temeljnih pojmova Aristotelove metafizike opravdano jednačenje: *phýsis* je *oýsia*.

Bitno određenje čovjeka u Aristotela jest 'Ánthrōpos: *zōon lōgon échon* (čovjek je ono živo biće kome je svojstvena riječ). Međutim, puna sadržina ovog bitnog određenja čovjeka jest iz značenja *légein* (sabirati). Čovjek sabire biće u njegovu bitku – svodi rasuto na jedno: pojedinačno biće odvodi k pripadnom mu bitku koji je već obuhvaćen pogledom kad nešto kao nešto određujemo i imenujemo. No, *épagogē* (utvrđivanje onog smotrenog pojedinačnog putem sagledavanja pripadnog mu bitka – »samo kad već imamo u vidu opstajanje na način drveta, možemo odrediti drvo«) nije signum opstojanja bića na način njegova rastavljanja i određivanja kroz relacije spram drugog, kroz relacije koje takvo raščlanjivanje multipliciraju (prisutnost kao evidens i certum svijesti). Stoga *énérgeia* nije »subjektivnost«, niti kretanje kao »repulzija«.

Prisustvo bića ustrojstvo svijeta i odnos čovjeka spram svijeta, kako ga iskazuje Platonova i Aristotelova filozofija, jest na osnovu *phýsis* i *lógos*. Grčkom iskustvu svijeta uopće, pa i ovim dvama filozofima je strano biće posredovano novovjekim znonostima, prisustvo bića kao objekta za subjekt. Otud je nelegitimno uključivanje antičke grčke filozofije u teleološki samorazvoj pojma Apsolutne ideje. Grčka misao nije pripadna »još ne« apsolviranja samoizvjesnosti subjekta u

identitetu mišljenja i bitka, na putu razotkrivanja (u Njemačkom klasičnom idealizmu) kojeg je novovjeka misao, već od Descartesa u odnosu s bićem kao pred-metom, objektom. Dijalektika pojma Apsolutnog duha u Hegela spotiče se o spram bitka novovjekog svijeta drugačiju prisutnost bića. Način prisustvovanja, koji konstituira bićevitat bića Hegel ne reflektira, on je izvan horizonta iskustva apsolutne pretenzije apsolutnog znanja koje u apsolutizaciji svojeg svijeta želi obuhvatiti svu povijesnu filozofijsku misao.

II MARX I SVIJET RADA

Prije svih, Marx sam identificira Hegelovu filozofiju apsoluta kao iskaz zbivanja rada. To nedvojbeno potvrđuje slijedeće poznato mjesto iz Ekonomsko-filozofskih rukopisa:

»Veliko u Hegelovoj „Fenomenologiji“ i njenom konačnom rezultatu – dijalektici negativa kao principu, koji pokreće i proizvodi – jest, dakle, to, što Hegel samoradnje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenja kao raspredmećenje, kao otuđivanje i kao ukiđanje tog otuđenja, dakle, što shvaća suštinu *rada*, a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je stvaran, shvaća kao rezultat svoga *vlastitog rada*« (str. 266.).

Međutim, Marx istovremeno kritikuje Hegelovu filozofikaciju otuđenja u radu i prevladavanju tog otuđenja:

»Budući da *stvaran čovjek*... nije učinjen subjektom, nego samo čovjekova apstrakcija, *samosvijest*, to predmetnost može biti samo otuđena *samosvijest*, jednaka *otuđenoj samosvijesti*, a *predmetnost* je postavljena tim otuđenjem« (ibidem, str. 268.).

»Stoga s jedne strane, postojanje koje Hegel *ukida* u filozofiji nije *stvarno* religija, država, priroda, nego religija već kao predmet znanja, dogmatike, zatim *pravo, nauka o državi, nauka o prirodi*« (ibidem, str. 275.).

Čitav Marxov misaoni napor nošen je time da Hegelovo osmišljenje fakticitira (sabiranje bića u njegovu bitku – onto-logika), Hegelovu filozofikaciju svijeta prevlada ozbiljenjem smisla u faktičnom životu društva. U »otuđenom radu« Marx vidi korijen »otuđenoj svijesti«, nadilaženje koje je, kao neistine bitka (»prirodnoj svijesti« netransparentni bitak bića, njezina utonulost u objekt i postavljenost spram objekta kao drugobivstva) pretpostavka istinstvovanja bitka i tako terapijski poticaj Hegelova filozofiranja. Stoga Marx smatra da će s prevladavanjem otuđenog rada zbiljom biti osigurano istinstvovanje bitka, te da će tako presahnuti, prema Marxu, izvor filozofije. U slijedećem Marxovom određenju pregnantno je sadržana njegova recepcija Hegela; s jedne strane prihvaćanje temeljnog postava u Hegelovoj filozofiji da je rad osnova bivanja svega i fundiranost slobode, s druge

strane, postuliranje svjetovne promjene u radu samom, ukidanjem-prevladanjem »negativne strane« rada – to će reći, oživotvorenjem rada u kojem koincidira proizvodnja predmeta i »potvrđivanje »suštine čovjeka«:

»Hegel stoji na stanovištu moderne nacionalne ekonomije. On shvaća *rad* kao suštinu, kao *suštinu* čovjeka koji se potvrđuje; on vidi pozitivnu stranu rada, a ne njegovu negativnu stranu« (ibidem, 266 str.).

»Ozbiljenje filozofije« kao postulat etabliranja rada

Prevladavanje otuđenog rada jest temeljni impuls Marxove misli. Ono je ključno Marxovo uporište u njegovu nastojanju da se realni život zajednice primjeri bitku svega što jest (praksa kao svijesna proizvodnja iz prirode) i faktičko biće čovjeka svojoj biti (svijesni proizvoditelj). Taj temeljni impuls se u cjelokupnom Marxovom opusu pokazuje kao njegova bitna i trajna preokupacija. Analiza otuđenja u procesu rada, te određenje četverostrukog otuđenja jest tematika najznačajnijeg Marxova ranog spisa – Ekonomsko-filozofskih rukopisa; analiza procesa produkcije i reprodukcije kapitala, te kroz to pokazivanje objektivnih mogućnosti prevladavanja otuđenog rada – sadržaj je »Kapitala«, koji je, stoga, najznačajniji (i najopsežniji) Marxov spis za sumiranje njegova misaonog puta i dosega; proletarijat je u svim Marxovim spisima, u kojima je o njemu riječ, tematiziran s obzirom na njegovo snošenje tegoba otuđenog rada i na njegov povijesni zadatak »oslobodenja čovječanstva« (u Marxa istoznačno s prevladavanjem otuđenog rada), putem kojeg on destruiru i svoj klasni položaj. Međutim, u rukopisu »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie« stječu se, najpregnantnije izražene, Marxove analize temeljnih tendencija razvoja kapitalističkog procesa proizvodnje s obzirom na mogućnosti prevladavanja otuđenja u radu i programatska načela – suštinska određenja komunističkog društva – koja su kao objektivne mogućnosti naznačena na osnovu preduzetih analiza smjera razvoja postojećeg. Stoga je to najinformativniji tekst za našu svrhu – pokazivanje karaktera Marxova »prevladavanja ozbiljenja« filozofije – pa ćemo ovdje poglavito na njega upućivati.

Marx pokazuje (i u »Grundrisse« i kasnije u »Kapitalu«) da je opća i bitna tendencija kapitala, kao načina proizvodnje, povećanje proizvodne snage rada. Ta tendencija se ozbiljuje u promjeni sredstava rada u mašineriju, u konstantnoj primjeni znanosti, tako da ova rezultira sistemom automacijske proizvodnje. Odlučni učinak tehničkog napretka i automacijske proizvodnje, s obzirom na strukturu kapitalističkog načina produkcije, jest reduciranje nužnog rada na minimum, te ukidanje neposrednog rada.

»U onoj mjeri u kojoj se razvija velika industrija, stvaranje zbiljskog bogatstva postaje manje ovisno o radnom vremenu i kvantumu primijenjenog rada nego o moći agencija koje su za vrijeme radnog vremena postavljene u kretanje i koje samo ponovo – čija moćna efek-

tivnost – sama ponovo ne stoji ni u kojem odnosu s neposrednim radnim vremenom koje košta njihova proizvodnja, nego ovisi daleko više o općem stanju znanosti i napretka tehnologije, ili o primjeni znanosti na proizvodnju« (Grundrisse der Pritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag, Berlin, 1953. g., str. 592).

Ukidanje neposrednog rada, odnosno njegova neznatna uloga u općem sistemu visoko industrijalizirane proizvodnje, jest strukturna temeljita promjena u kapitalističkom načinu proizvodnje stoga što radno vrijeme, »puki kvantum rad«, kojeg je kapital postavio kao određujući element stvaranja upotrebnih vrijednosti postaje »subalteran element« spram odlučujuće uloge proizvodne snage znanstvenog rada (usp. ibidem, str. 587.). Aspekt tog istog procesa jest da je »višak rada mase prestao biti uslov za razvitak općeg bogatstva, isto kao i nerad manjine uslov za razvoj opće moći ljudske glave« (ibidem, str. 593.).

Pri visoko produktivnim sredstvima za proizvodnju kapital¹⁰ je supostavljen živom radu tako što je sklop mašinerije (primijenjena znanost) nepenetrantan radniku; mašina je »virtuoz koji posjeduje vlastitu dušu« (str. 584, ibidem), djeluje samostalno, a rad pojedinačnog radnika, koji još samo stavlja stroj u pogon, postaje gotovo suvišan.

»Znanost, koja prisiljava neoživljene dijelove mašinerije da putem konstrukcije djeluju svrhovito kao automat, ne egzistira u svijesti radnika nego djeluje na njega kroz mašinu kao tuđa moć, kao moć same mašine« (ibidem, str. 584).

Prevladavanje otuđenog rada – u visoko razvijenom kapitalizmu oštro izraženog u razdvojenosti znanstvenog procesa i neposrednog rada, spram kojeg znanost opredmećena u stroju djeluje samostalno – po Marxu je principijelno moguće pretvaranjem »raspoloživog vremena«, oslobođenog visokom produktivnošću rada, u »slobodno vrijeme«. Slobodno vrijeme treba da bude »vrijeme dokolice« i vrijeme za »višu djelatnost«. Određenje »više djelatnosti« u tekstu »Grundrisse« izričito smjera na prevladavanje suprotnosti individualnog rada i rada znanosti kao jedinstva proizvodnog procesa i, tako, na ostvarenje slobode u samom radu, dok u »Kapitalu« izostaje sinteza »carstva nužnosti« – radnog procesa – i »carstva slobode« – slobodnog vremena – (usp. Kapital III, str. 775–6.). »Višu djelatnost« određuje Marx kao usvajanje »akumuliranog znanja društva« – znanosti, koja se primjenjuje u proizvodni proces i opredmećena je u njemu, te, u vezi s tim, kao vježbu, eksperimenat (usp. ibidem, str. 599–60). Tako je slobodno vrijeme, ispunjeno višom djelatnošću, svojevrсна nadopuna radnom procesu stoga što treba da prevlada podvojenost individualnog rada radnika i tehnologije, podvojenost koja se manifestira u radu sa strojevima, posebno u automatiziranoj proizvodnji, u tomu da radni proces više ne ovisi o

¹⁰ »U mašini i još više u mašineriji kao automatskom sistemu, sredstvo rada se mijenja po svojoj upotrebnoj vrijednosti, po svom materijalnom tubitku, u egzistenciju i formu adekvatnu fiksnom kapitalu uopće, u formu u kojoj je preuzeto kao neposredno sredstvo rada u proizvodni proces kapitala, ukinuto je u kapitalu odgovarajuću formu postavljenu samim kapitalom«, (ibidem, str. 584, kurziv moj). Međutim, to nikako ne znači, ističe Marx, da je subsumcija pod društveni odnos kapitala najadekvatniji društveni odnos za primjenu strojeva.

umješnosti radnika. »Viša djelatnost« posreduje jedinstvo društvene proizvodnje (tehnološkog procesa) i rada, a time – za Marxa – i bivstvovanje individuuma:

»No, s ukidanjem (Aufhebung) neposrednog karaktera živog rada, kao pukog pojedinačnog, ili kao puko unutarnje, ili puko izvanjsko općeg, s postavljanjem djelatnosti individuuma kao neposredno opće ili društvene, zderana je predmetnim momentima proizvodnje ta forma otuđenja; oni su time postavljeni kao vlasništvo, kao organsko društveno tijelo u kojem se individuumi reproduciraju kao pojedinci, no, kao društveni pojedinci« (ibidem, str. 716.).

Navedeno suštinsko određenje komunizma, odnosno određenje kriterijuma prevladavanja građanskog društva¹¹ pokazuje da je za smjeranje cjelokupne Marxove misli bila presudna njegova recepcija Hegela izražena već u impetusu mladog Marxa: *prevladavanje filozofije kao njezino ozbiljenje*. Komunizam, svojom biti realizacija principa rada u njegovoj posvemašnosti čistoti, kako u životu zajednice, tako i u individualnoj egzistenciji – postulira potpunu provedbu novovjekovnog obzora svijeta u svijetlosti kojeg biće jest objekat za subjekat, jest uradak. Na početku novovjeke metafizike, filozofijom Descartesa, artikuliran je način prisustvovanja bića; u Hegelovoj filozofiji apsoluta prisutno je potpuno sabrano u svojem bitku, subjekt-objekt odnosu, pa ona, tako, označava završetak novovjeke metafizike. U povijesnom zbivanju čovjeka i svijeta, a s obzirom na povijesnu pripadnost metafizičkog mišljenja i povijesnu relevantnost njegova prevladavanja, Marxu, kao misliocu, njegov povijesni locus stendi dosuđuje post-hegelovska duhovna situacija dovršene filozofije kao temeljno iskustvo njegova vremena. Svijet rada u Marxa nje još iskušen tako da bi postao upitan smisao njegova progressus ad infinitum i problematiziran sam njegov bitak. Marx vidi mogućnost prevladavanja mizerije stvarnosti u potpunom oživotvorenju onog po čemu sve jest, u uspostavljanju jedinstva esencijalnog i egzistencijalnog, tako da presahne izvor procjepu duhovne dimenzije i pukog realiteta – u ozbiljenju Hegelove filozofije. Pri tome u Marxa potpuno jasno progovara Hegelovski apsolut u liku svog svijeta – kao znanstveno-produktivni svijet.

Etabilirani svijet rada i prevladavanje otuđenja

Jesu li Marxove solucije dostatne za prevladavanje otuđenja kako ga je on sam iskusio, ponajprije iz situacije nakon u Hegela ispunjene filozofije: kao raskorak između filozofije i realiteta; zatim, kao otuđeni rad u dokidanju kojeg Marx smjera premošćenje raskoraka između filozofije i realiteta? Četverostruko otuđenje, analizirano u Ekonomsko-filozofskim rukopisima (otuđenje od proizvoda svoga rada, otuđenje

¹¹ U okvirima građanskog društva, tj. kapitalističkog načina proizvodnje ne može se ostvariti prevladavanje otuđenja pri visokoj produktivnosti rada stoga što kapital »raspoloživo vrijeme« pretvara u višak rada. Tako preusmjerenje »raspoloživog vremena« u »višu djelatnost« jest za Marxa znamen ukidanja proizvodnje kapitala. — usp. ibidem, str. 596.

u samo mprocesu proizvodnje, studenje od drugog čovjeka, te, zaključno, otuđenje bića čovjeka od njegove biti) jest još u obzoru iz kojeg je rad izvor svega: svih bića, čovjeka kao navlastitog proizvođitelja (njegova bit) bića i bitka (prirode), te svega bivanja kao povijesnog bivanja. Otud se Marxu u čistom radu, u radu koji nije posredovan kapitalom – tj. zgrtanjem profita, eksploatacijom etc. – nadalje rješenje za prevladavanje otuđenja. Otuđenje bića čovjeka od njegove biti rezimira ostala tri aspekta otuđenja, pa stoga oživotvorenje stvaralačkog rada (bit čovjeka) u stvarnom životu individuuma treba da bude osnova nadilaženja otuđenja u svim njegovim aspektima. Znanstvenim radom, kao stvaralačkim radom par-excellence, dokida se – kad on postane temeljno zanimanje svih – otuđenost u procesu proizvodnje; proizvodi rada treba da budu regulirani samo još radom kao »prvom životnom potrebom«. U jedinstvenoj radnoj zajednici čovjek se spram čovjeka odnosi tako da je »istovremeno njegov vlastiti tubitak za drugog čovjeka, za tubitak tog drugog čovjeka i tubitak tog drugog čovjeka za njega« (MEGA, str. 115, usp. Rani radovi, str. 229) – međusobno otuđenje ljudi prevladava se radom koji se univerzalan i jedinstven (u naprijed citiranom značenju jedinstva rada kao društvenog procesa proizvodnje i individualnog rada).

Iz znanstveno tehničkog obzora, kao obzora smisla svega što jest, određuje Marx telos budućeg društva. To je jasno izraženo u Marxovu određenju da »puni razvoj individuuma« u slobodnom vremenu »ponovo povratno djeluje, kao sam najveća produktivna snaga, na produktivnu snagu rada« (Grundrisse, str. 599, kurziv moj).

Produktivnost jest bit tehnike i znanosti koja je inherentno tehnička. Na produktivnost – na efektivan učinak sračunato je akumuliranje i transformiranje energije u strojevima kao i razdjeljivanje i proračunavanje pred-metnog svijeta u znanostima. Sačinjanje i djelovanje strojeva pretpostavlja proračunavanje, a ono je samo sobom, već u svom odnosu spram prirode, u »izazivajućem razotkrivanju«, tehnička artikulacija svijeta. Marxov revolucionarni program jest, po svojoj biti, prisposobljenje svega što jest njegovu bitku – dovršavanje novovjekovnog svijeta u njegovoj svjetovnosti.

Marx jo šnije iskusio »bezavičajnost« novovjekovnog čovjeka u smislu lišenoj vrtnji produktivnosti sebe same radi, rastu koje korespondira sve organiziraniji kalkul čiji objekt jest i čovjek sam. Realitetu tehničkog svijeta primjereno iskazivanje organizacije radnog procesa disciplinom,¹² a ni određenje slobode s onu stranu rada,¹³ u »Kapitalu«,

¹² Naznačujući odnos slobodnog vremena – kao vremena »dokolice« i vremena za »višu djelatnost« – i radnog vremena, u Grundrisse na str. 599-600, Marx kaže: »Slobodno vrijeme je promijenilo njegove posjednike u drugačiji subjekt i kao taj drugačiji subjekt stupa on tad također u neposredni proizvodni proces. *Ovaj je istovremeno disciplina*, promatran u odnosu na čovjeka koji nestaje, kao i vježba, eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka znanost, koja se opredmećuje, u odnosu na nastalog čovjeka u čijoj glavi egzistira akumulirano znanje čovječanstva« (kurziv moj).

¹³ Određenje slobode s onu stranu rada nadaje se problematiziranju »Ako dualizam 'carstva' nije formalno-logička nekonekvencija ili neprilika, proizšla iz suviše velikog respektiranja 'realiteta', 'empirije', 'tehnike' itd. nego prava misaona neprilika« (V. Sutlić: O biti rada, Kulturni radnik, 8-10, 1966. god., str. 33).

nije u Marxa problematizirano tako da bi postalo upitno da li je doista rad bit čovjeka i bit povijesti – čovjekov usudni, prirodnom samom podareni, po Marxu uvijek isti, samo različito razvijeni, i po toj razvijenosti povijest određujući, odnos spram svega što jest, da ono biva kao to što jest.

Radikalno iskustvo krize svijeta u kojem živimo – prezentni besmisao njegove zbiljske tendencije beskrajnog rasta, kojom se on prolongira prodirući u sve pore života posredujući sve kao uradak – utire put mišljenju istine bitka kao promišljanju biti filozofije. Tek tom mišljenju, u misli M. Heideggera, pokazuje se zbilja danog nam svijeta – njegova znanstveno-tehnička artikuliranost – kao povijesno dana svjetovnost što izvire u odnosu spram bitka.¹⁴ Sama povijest je apsolutna: Apsolutna ideja Hegelove filozofije, u kojoj je utemeljen bitak bića, pristupnog kao evidens i certitudo, i rad, pripadan znanstveno-tehničkom odnosu čovjeka spram svega što jest – jesu po povijesti, a nije povijest po radu (Marx) ili na osnovu razvoja osviještenosti Apsolutne ideje (Hegel).

U mišljenju M. Heideggera o biti bitka ne radi se samo o povijesnom relativiranju povijesnih epoha i njihovih apsolutnih pretenzija, o povijesnom situiranju koje je korespondentno pregledivim filozofijskim verzijama utemeljenja bića u njegovu bitku. U misli M. Heideggera razotkriva se, tematiziranjem »zaborava bitka«, bezavičajnost homonetaphysicusa uopće, a posebno novovjekog čovjeka, pa je tako i ona sama povijesna kao putokaz povijesne budućnosti.

U čemu je zaborav bitka kad je on već uvijek prisutan i svojom prisutnošću usudan po sve što jest, jer ono povijesno jest po odnosu čovjeka spram bitka? Bitak dosuđuje čovjeku da bude to što jest: odgovaranje bitku. (»Odgovaranje bitku bića ostaje, i to uvijek, naše prebivanje«. M. Heidegger: Was ist das – die Philosophie?; Neske, 1963. g. str. 75). Iz usuda je bit čovjeka – ek-sistencija, kojoj se u ekstatičkom nabačaju osvjetljuje bitak. Usud bitka jest njegovo istovremeno davanje i ustezanje sebe. »Bitak postaje usud time da se on, bitak daje. No, to znači, usudu primjereno mišljeno: on se istovremeno daje i usteže« (Usp. Ueber den Humanismus, str. 84). Sve što jest, jest na osnovu bitka koji se u nesakritosti prikriva. U svijetlosti bitka (nesakritost) već uvijek stoji biće da i kako jest. Odgovor ovom osvjetljenju jest odnošenje, koje s obzirom na osvjetljenje, razvija i izgrađuje ono što jest. Pregledivi, navlastito ispunjeni nagovor bitka jest sadržan u mišljenju velikih mislilaca, kojemu je stoga što je i Jemu prisutan usud istine bitka, analogan epohalni otisak bitka (usp. Ueber den Humanismus, str. 81–2). Usud bitka je proces stoga što je dolazak bitka istovremeno njegovo ustezanje. Zato su epohe bitka – iako se njihov slijed ne da izvesti kao nužnost dijalektičkog procesa, apostrofira Heidegger – »poput različitih brazda koje izvire iz jednog izvora i približavaju se jednoj struji što je svugdje i nigdje« (Der Satz vom Grund, Neske 1957. g., str. 154). Nigdje potpuna sabranost te struje – uvijek djelomično »svjet-

¹⁴ »Povijest se ne zbiva ponajprije kao događanje. A ovo nije prolaženje. Događanje povijesti biva kao usud istine bitka iz ovog«. Über den »Humanismus«, str. 81.

ljenje« u odnosu čovjeka spram bitka dosuđuje »spornost« epohalnog otiska bitka.¹⁵ Otuda ništenje biva u samom bitku – »Bitak ništi kao bitak« Ueber Hun., str. 114).

U čemu je, dakle, zaborav bitka u filozofiji (metafizici), kad ga baš ona iznosi misleći bitak bića? Upućena svagda na utemeljenje bića u njegovoj bićevitosti, ne misli ona izvorište utemeljivanja: prisutnost bića koje je istovremeno prikrivanje. Metafizičkom mišljenju ostaje ustegnuta bit bitka: samo njegovo raskrivanje. Ili, drugim riječima filozofija ne misli diferenciju bitka i bića – ne promišlja kako to da, s jedne strane, bitak utemeljuje biće, a, s druge strane, biće samo – kao najbićevitije – sa svoje strane utemeljuje bitak (usp. Die onto-theo-logische Verfassung der Methaphysik, u Identität u Differenz, Neske 1957, str. 67.)

Mišljenju biti povijesti, što odmjerava sudio misli u usudu bitka – u povijesnom zbivanju kao povijesnom, pokazuju se u svojoj istini i misao Hegela i misao Marxa. Hegelova filozofija apsolutnog znanja dovršenje je novovjeke metafizike zato jer je u njoj sabranost (bitak) bića, prisutnog kao pred-met, potpuna, što je ispostavljena opstojnost predmeta u reprezentaciji za subjekt. Marxova misao radi na provedbi svjetovne zbilje Hegelove apsolutne ideje – na razvijanju svijeta rada.

U refleksiji o biti bitka pokazuje se bitak u svojoj istini – svjetljenju koje je prikrivanje, kao prisutno koje je istovremeno ustezanje – u istini prikritoj metafizičkom (filozofijskom) mišljenju. Utoliko misao M. Heideggera prevladava filozofiju. S druge strane, i sama ova misao upućena je na ono po čemu sve jest. Ne uči li nas mišljenje istine bitka da nam je, smrtnima, usudno dosuđeno »sabiranje« u odnosu spram bića jer se bitak u otkritosti uvijek već skriva?

U svojim interpretacijama misli velikih filozofa prošlosti Heidegger pokazuje povijesno prisustvo bitka pa su, s obzirom na to interpretacijski apostrofirane razlike filozofema (npr., prikazali smo, Hegela i Grke). Međutim, po sabiranju (legein) mišlju bitka bića – jednog i najvišeg po čemu sve jest – opstoji jedinstvo metafizike (filozofije). Heidegger o tome kaže, pitajući kako bitak može uopće zapasti u to da se predstavi kao mišljenje: »Kako drugačije nego time da je bitak unaprijed otisnut (vorprägt) kao temelj (Grund), mišljenje pak – jer mišljenje i bitak pripadaju jedno drugom – sabire se na bitak kao temelj na način promicanja i utemeljenja? ... ovaj (bitak, pak, od zore svoje razotkritosti o otisku (Gepräge) utemeljujućeg temelja, mišljenje uzima u svoj zahtjev kao utemeljenje«. (M. Heidegger: Die onto-teo-logische Verfassung der Methaphysik, Identität u. Differenz, G. Neske, Pfullingen 1957, str. 54–55).

Hoćemo li dospjeti u takav odnos spram iskona koji bi bio usmjeren usudnošću bitka samog, tako da u prezntnom nam svagda već promašaju napustimo svako »sabiranje« na ono jedno po kome je sve? Da li je to temeljni uput mišljenja istine bitka?

¹⁵ »Oboje, spasonosno i gnjevno mogu bivati u bitku ukoliko je sam bitak sporno« (Über »Humanismus«, str. 112.).

Ostavljamo ova pitanja otvorenim. Ono što se neumitno iz mišljenja istine bitka nadaje i što valja očekivati u svijetu uštežaju u našem odnosu spram nje. Istina bitka pogađa svijet rada u samom osnovu njegova autropocentričkog postava. Nije to puki nesklad misli i zbilje. Čovjek postaje objekt svijeta uspostavljenog po mjeri njegova evidens i certum. Otuda životnost mišljenja o usudu bitka – životnost kojoj je pandan do kraja iskušena kriza svijeta rada koju treba u vrtnji njegove ispunjenosti doživjeti. Ispunjavanju svijeta rada je Marx ukazao put.