

Mit, logos i marksizam

Ante Pažanin

I

Svjedoci smo goleme tehničke i političke produkcije koja je historijski omogućena prije svega razvojem logosa u evropskoj filozofiji i znanosti. Ove, iako prvotno proizvod jednog relativno malog naroda antičkog svijeta, predstavljaju, po riječima Edmunda Husserla, »otkrivanje čovječanstvu kao takvome urođenog uma«. Njihov univerzalni karakter danas potvrđuje razvitak svih kulturnih naroda svijeta. Pomoću evropske znanosti utemeljeni i razvijeni opstanak suvremenog čovječanstva primorava nas, međutim, da govorimo ne samo o umnom i »univerzalnom ljudstvu«, o svjetskoj povijesti u punom značenju te riječi, o do sada neviđenom razvoju proizvodnih snaga itd. nego i o maksimalnoj otuđenosti suvremenog čovjeka od »čovječanstvu kao takvome urođenog uma«. Vođen idejom sve dubljeg prodiranja u tajne prirode i kozmosa, sve preciznijeg obrazlaganja i pripremanja svojih zahvata bilo u vidu »porobljavanja« prirode, bilo u vidu institucionaliziranja svoga vlastitog opstanka, suvremeni se čovjek nalazi pred opasnošću da oblike života koje je proizveo i razvio pomoću logosa učini mitom, tj. da ih pretvori u suprotnost onome što oni po svojem bitku doista jesu. Tako se govori o mitu tehnike, o mitu politike itd. a da se njihovi tvorci uopće nisu zapitali: da li je nešto takvo kao mit u današnjem svijetu uopće više moguće? Jer, unatoč raznim pokušajima obnove mita naše se vrijeme može označiti bitno kao postmitsko. Današnji znantsevno i tehnički uređeni svijet onemogućuje pravi mitski način razumijevanja čak i tzv. obnavljačima mita. Otuda ni dragocjeni uvidi suvremenih zagovarača mita nisu istovetni uvidima drevnog mita ni po načinu svoga kazivanja ni po istinitosti svojih iskaza. Dok su pojave o kojima je pričao antički mit tadašnjim ljudima izgledale zbiljske i otuda jednostavno istinite, moderni pokušaji obnove mita su plod visoko razvijene methodske svijesti koja uz maksimalni misaoni napor pokušava da reflektira o onome što izbjegava svakoj refleksiji, da izreče neizrecivo. To je bez sumnje jedan od najvećih problema kojima se ljudska misao uvijek bavi. Ali vjerovati da nam o tome može danas više reći priča nego pojmovno mišljenje, značilo bi staviti se na stranu razočaranih intelektualaca, koje je jednostrani racionalizam evropske metafizike i stroge znanstvenosti kao jedinog oblika znanstvenosti, a jasne i razgovijetne spoznaje kao jedine vrste znanja, bacio u naručje drugoj jednostranosti — iracionalizmu mita i pjesništva.

Današnje vrijeme dakle nije vrijeme mita. Ono je prije vrijeme mitologije. A mitologija ne znači izvorno stvaranje mitova nego, kako pokazuje posljednji dio te složenice, ona predstavlja znanstveno istraživanje postanka i značenja mita. Kao znanost o mitu, dakle, kao metodsko istraživanje sadržaja mita, kao obrazlaganje i prikazivanje njegova smisla, moderna mitologija nam i sama pomaže da mit razumijemo kao vremenski uvjetovanu pojavu ljudske povijesti. To važi za modernu mitologiju nezavisno od toga da li ona u mitu vidi personificiranje psihičkih stanja (W. Wundt), simboliziranje podsvjesnih nagonskih pojava (S. Freud) ili pak oblikovanje iskonskog iskustva o onome što je sveto (R. Otto). U svakom slučaju mitologija kao znanost ne služi mitologizaciji nego demitologizaciji suvremenog svijeta. Što pak, ako znanost postane najveći mit, a demitologizacija najveća mitologizacija?

Međutim, demitologizacija nije centralni problem suvremenog čovjeka. Sa svom opreznosti prije bi se moglo reći, da se glavna zadaća čovjeka današnjice sastoji u deinstitucionalizaciji konkretnih oblika njegova života, tj. u oživljavanju smisla ljudskog opstanka nasuprot njegovu oličavanju u institucije otuđenja. Dakle, nasuprot umrtvljavanju i skamenjivanju ljudskog života, a tome pomažu ne samo političke institucije nego i znanstveni i tehnički instituti, suvremeni čovjek, ukoliko želi da univerzalno razvije svoje bitne mogućnosti, tj. ukoliko želi da živi svoju bitnu misao, mora misliti i promisliti svoj konkretni povijesni život, tj. postojeće oblike opstanka, te da pomoću njih i uz njihovo razumijevanje razvija nove, izvornije oblike kao oblike jednog čovječnijeg života nego što je život cjelokupne dosadašnje povijesti. Pri tom se postavlja pitanje: Kako pak da suvremeni čovjek ozbilji jedan takav život u logičko-tehnički izgrađenom svijetu u kojem institucionalizirani oblici, iako su oni — od pokusa atomske bombe u njedrima zemlje ili na površinama oceana do stranačke borbe iza zatvorenih vrata ili na tribinama modernih parlamenata — njegovi vlastiti proizvodi, predstavljaju za njega samog kao njihovog tvorca i nosioca veći problem nego što su to ikada za čovjeka predstavljale strašne sile i čuda prirode o kojima priča drevni mit? Ne prijeti li danas opasnost, da čovjek postane žrtva svojih vlastitih proizvoda?

Da bismo odgovorili na ta pitanja, potrebno je da prije toga vidimo što je mit a što logos, tj. u čemu se sastoji značenje i snaga mita, a u čemu bit i moć logosa za čovjekovo razumijevanje svijeta i života (usp. II dio ovoga rada). To je tim prije potrebno, što niti mitski, niti logički oblici dosadašnjeg objašnjavanja svijeta nisu u stanju da objasne suvremenog čovjeka i njegov svijet.

Svjetsko-povijesne, kulturne, tehničke i političke prilike u kojima živimo nameću nam zadatak, koji je u mnogočemu sličan zadatku što su ga stari Grci riješili na prijelazu iz mita u logičko mišljenje. Naravno, naš zadatak je sličan onome antičkome prije

svega po svojoj težini i dalekosežnosti, dok je njegovo rješenje življenja, a još manje u tome, da se na mjesto logosa, koji su Grci stavili na mjesto ranijeg mita, sada ponovo stavi mit. Danas jedva možemo i zamisliti kakvu je misaonu revoluciju izazvao nastanak grčke racionalne filozofije. Njen razvitak u jednostrane racionalističke pravce često nam onemogućuje da objektivno sagledamo pozitivne rezultate te najveće revolucije koju poznaje dosadašnja povijest. Mi, međutim, živimo na pragu nove povijesti. Otuda traženje rješenja naših problema u ranijim rješenjima i oblicima mišljenja znači zatvaranje očiju pred vlastitim zadatkom i njegovom svjetsko-povijesnom urgentnošću i novošću. Nije riječ ni o tome da se pojmi nešto što je nekada već postojalo, a što je onda u toku razvoja evropske filozofije i znanosti palo u zaborav, nego o tome da se primjereno bitku suvremenog svijeta na svim njegovim područjima razvijaju odgovarajući načini razumijevanja i spoznavanja. Nasuprot jednostranosti, kako mita tako i stroge ili pak egzaktne znanstvenosti treba razviti raznolike vrste znanja i razumijevanja svijeta primjerene bićima prema kojima se čovjek odnosi. Time ćemo pomoći i sebi i svijetu da nađe izlaz iz postojeće krize, a možda — poput grčkih mislilaca, koji su time, »što su se oslobodili sirovog, prvotnog«, mitskog »shvaćanja stvari, obnovili svoju mladost, a time, kako se pokazalo, i mladost svijeta u vrijeme, kada je izgledalo da je on podlegao slabostima starosti« (John Burnet: *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, S. 3) — i pokazati kako svoju mladost tako i mladost novog svijeta.

II

Mit nastaje iz takve egzistencijalne situacije u kojoj čovjekov odnos prema svijetu kao cjelini i prema pojedinačnim bićima u svijetu nije diferenciran ni distanciran nego s njima stopljen. Sputan neposrednom snagom i djelovanjem samih bića, čovjek je pomoću mita pokušao objasniti svijet i pojave u njemu, proglasivši ih pri tom djelima nadljudskih, a čovjeku ipak sličnih snaga. Naravno već prva svjedočanstva o čovjekovu razumijevanju svijeta — upravo zato što su ljudska — pokazuju povezanost mita s logosom, tako da ma koliko prvotni, kako Burnet kaže, »mučno povezani nazor o svijetu« ličio na »skrpljenu stvar«, on nije bio samo zor ili zrenje svijeta nego upravo nazor o svijetu. Takav nazor sačuvan je, npr., još u Hesiodovim teogonijama i Homerovim epovima, koji po poznatim riječima Friedricha Engelsa, predstavljaju glavnu »baštinu koju su Grci preuzeli iz barbarstva u civilizaciju«. U njima su izražena mnoga mitska vjerovanja starih Grka o postanku i temeljima svijeta, o nastanku i životu ljudi i bogova. Međutim, »već homerovski epovi«, ističe Wilhelm Dilthey, »pokazuju odstupanje bogova i mitske sveze« (W. Dilthey: *Grundriss*

der allgemeinen Geschichte der Philosophie, S. 26), a nastupanje logosa.

Uzdizanje nad neposredno događanje i mit čovjek postiže refleksivnim, tj. logičkim mišljenjem. U logičkoj spoznaji on objašnjava svijet i pojave na osnovu umnih uvida u njihove izvore i uzroke. Živeći primjereno racionalnim uvidima čovjek djeluje kao slobodan. Razvijanjem (čovjekova) racionalnog držanja smanjuje se pak snaga mita. Opadanje snage mita, međutim, nema svoje razloge u racionaliziranju ili »prosvjećivanju« mitova, nego u ukupnom čovjekovu razvitku koji je u toku povijesti poprimio raznolike oblike življenja i razumijevanja svijeta. Među tim oblicima manifestiranja čovjekovih bitnih snaga: mit i religija, umjetnost i tehnika, filozofija i politika, svakako predstavljaju one najznačajnije. Pokušaji da se pojedine od navedenih oblika proglašaju apsolutnima ili da ih se pak smatra samo stvarima prošlosti uvijek nanovo nailaze na sve oštrije osude. Otuda se ponovo postavlja načelno pitanje: Ne predstavljaju li spomenuti oblici zapravo simultane mogućnosti bitnih načina čovjekova življenja i mišljenja? Istina, u raznim povijesnim razdobljima prevladava ovaj ili onaj oblik, a bilo je vremena, kao što još i danas ima pojedinih naroda, kojima su pojedini od navedenih oblika sasvim nepoznati i tuđi.

S prethodnim pitanjem stavljena je u sumnju opravdanost i tačnost svih onih pokušaja koje razvitak evropske i svjetske povijesti nastoji prikazati kao progresivni put koji u kontinuiranom toku vodi od mita k logosu, od mudrosti pjesništva k jednoznačnoj znanstvenosti filozofije. U prvom redu tu spadaju pokušaji koji nastanak filozofije tumače njenim razvojem iz mita i pjesništva i koji u filozofiji vide samo drugačiji način davanja odgovora na sadržajno ista pitanja koja je već postavio mit. Jer i u mitu je već riječ o nastanku svijeta, o pojavi života, o smislu ljudskog opstanka, o nužnosti i slobodi, o sudbini, o problemu krivnje i odgovornosti, o budućnosti i besmrtnosti itd. — dakle o pitanjima o kojima će kasnije raspravljati i filozofija. Iz toga bi, međutim, bilo pogrešno zaključiti, da su mit i ostali pretfilozofski oblici samim tim što su prethodili filozofiji ujedno predstupnjevi i neposredni izvori filozofije, a njihova pitanja ujedno već i pitanja filozofije. Izvor filozofije pogotovo se ne može svesti na neki drugi oblik, jer cjelokupni povijesni život jednog naroda, a ne jedan njegov oblik uvjetuje nastanak i opstanak filozofije. Na drugoj strani to znači, da nema istih pitanja na koja bi mit, pjesništvo, filozofija itd. na različiti način davali iste odgovore. Ma koliko inače bila tačna tvrdnja da na pitanja svijeta i života mit, npr., odgovara po analogiji u predodžbama o nadljudskim likovima i čudnovatim događajima koje on smatra mogućima — jer mit »ništa ne smeta ni ono što nam se u našem pojmovnom mišljenju pokazuje kao nemoguće«, »tu se svijet i život u njemu gotovo ne poima zbiljski, tj. uopće se ne shvaća u apstraktnim pojmovima nego u osjetilnim slikama. Mit pita i ne obrazlaže; on priča« (G. Grüger:

Mythisches Denken in der Gegenwart, u: Festschrift für Hans-Georg Gadamer, S. 118)—ili pak, tvrdnja da pjesništvo odgovara na ta pitanja u zornim slikama i živim likovima, a filozofija u apstraktnim pojmovima strogog znanstvenog mišljenja koje kritički promatra i metodički istražuje po logosu, pogrešno bi bilo misliti da je tu riječ o istim pitanjima i da se razlika između mita, pjesništva i filozofije svodi samo na različiti način na koji oni postavljaju pitanje i daju odgovore. Jer se pjesnički, mitski i filozofski način skupa sa sadržajima svojih pitanja i odgovora javljaju i kreću na sasvim različitim razinama. Iz toga pak proizlazi ne samo razlika u načinu odgovora, kako se obično tvrdi, nego i bitna razlika u samim pitanjima i odgovorima koje nalazimo izražene u različitim oblicima čovjekova razumijevanja svijeta. Povijesna primjerenost i svojevrsnost načina i sredstava odgovara, dakle, pretpostavlja povijesnost i svojevrsnost samog pitanja.

U kojem odnosu zapravo stoje mit i logos? Naša riječ *misao* ukazuje na složenost toga pitanja, a možda pokazuje i povijesni put što ga je ljudska misao prevalila u svojem dosadašnjem razvoju od mitskog do pojmovnog mišljenja (ta činjenica povijesnog razvoja ljudskog mišljenja, međutim, još nije dovoljna za opravdanost shvaćanja toga razvoja kao kontinuiranog progressa). Iako etimološki potječe od staroslavenske riječi *mysl*, tj. od grčke riječi *mythos*, misao danas služi u prvom redu za označivanje »proizvoda« mišljenja, uma ili logosa. Samu grčku riječ *mythos* pak prevodimo s izrazom mit, priča, kaza ili jednostavno riječ. Kako je poznato, i logos se može prevesti kao riječ, jer legein ne znači samo misliti nego, između ostalog, i govoriti. Max Horkheimer u vezi s tim kaže: »Um u svom pravom značenju kao logos, ili ratio, uvijek se u biti odnosio na subjekt, njegovu sposobnost mišljenja. Svi termini koji ga označavaju bili su nekad subjektivni izrazi; tako grčki termin potječe od legein, 'govoriti', označavajući subjektivnu sposobnost govora. Subjektivna sposobnost mišljenja bila je kritičko sredstvo kojim se raspršilo praznovjerje. Ali optužujući mitologiju kao lažni objektivitet, to jest kao tvorevinu subjekta, ona je... razvijala vlastiti objektivitet« koji postoji »onkraj sposobnosti mišljenja, iako vezan s njom« (M. Horkheimer: Pomračenje uma, str. 14). Pri tom je posebno važno uočiti, da je filozofija od samog svoga početka, čak i u Platona koji se služi mitom (usp. Platon: »Država« III, 21), optuživala mit i ostale prefilozofske oblike razumijevanja svijeta i života kao »lažnu objektivnost«, tj. kao fantazijsku »tvorevinu subjekta« i »praznovjerje«. Na drugoj strani, iako je i sama samo »subjektivna sposobnost mišljenja«, tj. izricanje logosa, ona je upravo kao čovjekova subjektivna aktivnost mišljenja »razvijala vlastitu objektivnost«: »Prema tom shvatanju dokazivala se egzistencija uma kao snage ne samo u individualnom *duhu* nego i u objektivnom svijetu — u odnosima među ljudskim bićima i između društvenih staleža, u društvenim ustanovama, i u prirodi i njenim manifestacijama.

Veliki filozofski sustavi, kao oni Platona i Aristotela, skolastike i njemačkog idealizma bili su zasnovani na objektivnoj teoriji uma. Njen cilj je bio razvijanje opsežnog sistema, ili hijerarhije, svih bića, uključujući čovjeka i njegove ciljeve. Stepennost života mogao se odrediti prema njenom skladu s ovim totalitetom. Njena objektivna struktura, a ne tek čovjek i njegovi ciljevi imala je biti mjerilo individualnim mislima i postupcima. Taj pojam uma nije nikad isključio subjektivni um, nego ga je smatrao samo djelomičnim ograničenim izrazom jednog sveopćeg racionaliteta iz kojeg su se izvodila criteria za sve stvari i sva bića« (ibidem, str. 12). Ta koncepcija logosa, ili uma, polazila je od uvjerenja, da je naše mišljenje sposobno da izrazi objektivni logos svijeta kao što je govor sposoban da izrazi mišljenje. Jer logos je jedan, zajednički i vječan, kako reče Heraklit. Logos svijeta predstavlja po tom shvaćanju opći zakon koji sabire bića u kozmos i reda ih u sastav. I doista legein ne znači samo misliti i govoriti nego uopće sabirati, a to znači slagati nešto po nekom redu u cjelinu. Tako govor sabire, tj. slaže riječi u rečenice, mišljenje sabire misli u znanost kao misaoni sustav znanja, bitak sabire bića, harmonija tonove. Logos je priroda stvari koja dopušta da bića nastanu i nestanu. On je svugdje prisutan. Pa ipak, već se Heraklit žalio, da »za taj logos, premda je vječan, ljudi nemaju razumijevanja, ni prije nego za nju čuju ni pošto su čuli«, i da »većina živi tako kao da ima svaki svoju vlastitu pamet«, a ne kao da im je logos zajednički. I doista već u Heraklitovo vrijeme shvaćanje logosa se podvojilo na, kako Horkheimer kaže, »subjektivni i objektivni vid uma« (ibidem, str. 13). Staviše, ako je vjerovati Heraklitu, da »većina živi tako kao da ima svaki svoju vlastitu pamet«, već tada je došlo do »prevladavanja prvog nad drugim«, tj. subjektivnog nad objektivnim vidom uma, a ne tek »tokom dugog procesa«, kako misli Horkheimer (ibidem). Horkheimer, međutim, ima pravo kada tvrdi da moderni pozitivizam vodi potpunom »opmračenju uma« i da progres tehničkih znanja i sredstava »prijeti da poništi sam cilj za koji se očekuje da ostvari — ideju čovjeka« (ibidem, str. 7). »Subjektivni um se prilagođuje svačem. On jednako služi za upotrebu protivnicima kao i branio-cima tradicionalnih čovjekovih vrijednosti. On snabdijeva... ideologiju profita i nazadnjaštva, kao i ideologiju progressa i revolucije« (ibidem, str. 27). Na taj način logički pozitivizam kao posljednji izraz modernog oblika subjektivnog vida uma vrši istu funkciju kao i obnova mita. Jer, i ova se, kako to najočitije pokazuju mitovi nacionalsocijalizma i mitovi staljinizma, može upotrijebiti u ideološke i političke svrhe kao veoma efikasno sredstvo jednako tako kao i formalizirani stavovi modernog pozitivizma. Sa stajališta objektivnog vida uma njih oboje bi se moglo označiti »lažnim objektivitetom«, tj. »ideologijom«. Za nas, međutim, nije više mjerodavna ni koncepcija objektivnog uma. Jer, kako reče Ernest Bloch: »Svijest zreali i osvjetljava, a bitak konačno

uvjetuje i nosi. Samo time što i ukoliko se svijest trajno odnosi na taj noseći bitak, ona na isti način pripada onome što uvjetuje i nosi u svijetu» (E. Bloch: *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, 1961, S. 8), što nalazimo već u »Prinzip Hoffnung« — »Otuda je svijet kao proces sam golema proba na primjeru svoga zasićenog rješenja, tj. na obilju svoga zasićenja« (citiramo prema »Zur Ontologie...«, S. 17). Upravo to mislimo kada Marxu pridajemo značenje mislioca suvremenog svijeta. Svojim povijesno-materijalističkim shvaćanjem svijeta Marx naime nadilazi tradicionalne opreke materijalizma i idealizma (usp. moj članak »Marx i dijalektički materijalizam«, »Praxis« 1/1966), naturalizma i historizma, racionalizma i iracionalizma. U tom smislu se Marxovo razumijevanje svijeta izdiže nad opreke ne samo objektivnog i subjektivnog vida uma nego i nad suprotnost mita i logosa uopće. Pa ipak ni do danas nisu prestali pokušaji da se Marxa protumači u smislu bilo jedne bilo druge vrste tih opreka i suprotnosti. Ti pokušaji — bilo da oni potječu od racionalistički ili iracionalistički orijentiranih autora — zakazuju u tumačenju i ocjeni Marxova shvaćanja svijeta upravo zato što nisu u stanju da objasne niti naš konkretni povijesni opstanak niti konkretno-povijesni karakter dosadašnjih oblika čovjekova života i načina njegova razumijevanja svijeta.

III

U najnovije vrijeme posebno se naglašavaju »mitski« momenti u Marxovu razumijevanju svijeta i čovjeka. To je zapravo počelo već koncem prošlog stoljeća s Bernsteinovom podjelom Marxa na »ezoteričkog« i »egzoteričkog« (v. E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899) i sa Sorelovim isticanjem dualizma racionalnog i iracionalnog momenta u Marxovoj nauci (v. G. Sorel: *Le socialisme*, 1900. i *La décomposition du marxisme*, 1907—8). Sorel štaviše misli da je Marx pojednostavljivao svoje znanstvene analize zbog praktičkih efekata i da je zbog njih svojoj teoriji društva davao slikovite primjere i karakter, kako on kaže, »socijalnog mita«. Nastavljajući na tu Sorelovu tvrdnju René König se priključuje Gitermannovoj interpretaciji kršćanstva i komunizma kao dvaju mitova koji se podudaraju: »Oba poretka, 'carstvo božje' i 'socijalističko društvo', treba da dođu, 'kada je vrijeme ispunjeno'; oba treba da oslobode čovječanstvo od opterećujućeg prokletstva prvog grijeha (biblijskog, odnosno kapitalističkog); oba, kao motivi, podudaraju se konačno i u tome, što idealno stanje čovječanstva projiciraju na jednoj strani u prošlost na drugoj strani u budućnost« (V. Gitermann: *Die Tragik des sozialistischen Idee*, 1939, S. 75; citirano prema Königu, *ibidem*). U skladu sa svojom identifikacijom marksizma i fašizma König dodaje, da se marksizam razlikuje od biblijske fatalističke vjere u sudbinu »prometejskom« akcijom, koja kao »beskrupulozni politički dinamizam«, jednako »kao u faši-

zmu«, vodi »primatu političkog«. Otuda je Marx po Königu »utemeljitelj moderne političke religije pred kojom iščezava sva sadašnjost društva... Istina teorije je prognana meta-logikom vjere, čiji je cilj (političko) djelovanje... To je posljednji skriveni razlog za ‚iracionalizam‘ takozvanog ‚znanstvenog socijalizma‘ kod Marxa ili i za ‚metafizički vacuum‘ koji stupa na mjesto tačnog opisa budućeg društva. U osnovi mit o konačnoj katastrofi kod Marxa ne želi nikakvu istinu, nego jedino ‚djelovati‘ u smislu pozivanja ‚totalne revolucije‘» (ibidem). Na taj i sličan način se i Marxova teorija otuđenja i besklasnog društva tumače kao »apokalipsa« i »židovsko profetstvo«. »Samootuđenje« života objašnjava se kao jedna od »prarijeći apokalipse«: »Život u svijetu« je za apokaliptičara »tuđ, zavičaj života je s onu stranu svijeta«, ali će ga se »skoro« dohvatiti. S komunističkim »besklasnim društvom, koje stupa tačno na mjesto onoga što Hegel naziva ‚apsolutno znanje‘«, predstavljen je po Königu »rezolutni teološki obrat idealističke filozofije povijesti u smislu starožidovskog profetstva ili kršćanskog kilijazma« (ibidem, S. 33).

Misao, da na mjesto Hegelova »apsolutnog znanja« kod Marxa dolazi »besklasno društvo« kao konac i svrha svega događanja, zastupa u najnovije vrijeme i Ernest Topitsch u svojoj raspravi, koja nosi karakterističan naziv, »Marksizam i gnoza« (Marxismus und Gnosis, objavljenoj u autorovoj knjizi: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, 1961). Poput ostalih građanskih, pozitivistički orijentiranih autora i Topitsch podvaja Marxa na znanstvenog genija i mitskog komunistu. On odaje priznaje Marxovim znanstvenim uvidima i tekovinama, ali mu se »ipak iz različitih — znanstveno-teorijskih kao i kulturno-političkih — razloga čini svrsishodnim, da jasno izradi mitske elemente koji dalje djeluju u marksizmu i da ih time razgovijetno odvoji od potpuno drugovrsnih oblika mišljenja moderne znanosti« (ibidem, S. 235). Te »potpuno drugovrsne forme mišljenja moderne znanosti« su zapravo misaone forme modernog pozitivizma. Marxa se doista ne može svesti na formaliziranu modernu znanost, koja u svojem pozitivističkom obliku nije sposobna da u sebi obuhvati čitavu Marxovu historijsko-materijalističku misao i stoga je primorana da je razbija na tzv. znanstvenu i gnostičku, racionalnu i iracionalnu, logičku i mitsku. Za predstavnike modernog pozitivizma to je samo po sebi razumljivo. Međutim, začuđuje, kada oni pri tome tvrde da su njihova objašnjavanja s marksizmom »u sebe već preuzela spoznajni sadržaj marksizma« (ibidem, S. 236), jer oni time zapravo svoje veoma ograničeno shvaćanje znanosti i »spoznajnog sadržaja« postavljaju kao kriterij za znanost u marksizmu, štaviše za znanost i spoznaju uopće. Oni uopće ne vide da je Marxova zasluga upravo u tome što je — naravno ne uvijek egzaktno, jer se mnoge stvari ni ne mogu egzaktno dokazati ni pokazati, ali uvijek pojmovno-znanstveno progovorio o mnogim pitanjima koja su prije njega bila prepuštena vjeri, tradiciji i mnjenju.

Umjesto da shvate Marxovu misao, da je znanost prestala biti doktrinarna i postala revolucionarna, u smislu razvijanja znanosti primjereno raznolikim predmetima kojima se ljudska misao obraća u želji da ih istraži i razumije, moderni pozitivisti reduciraju znanost na egzaktnu znanost i sve što ne mogu podvesti pod taj pojam proglašavaju mitom i iracionalizmom. To bi trebao značiti naziv »Marksizam i gnoza«.

Koje gnostičke elemente vidi Topitsch kod Marxa i otkuda oni potječu? O tome Topitsch kaže: »Osnovni pojmovi i misaone forme kao ‚otuđenje‘ u njegovim (Marxovim) ranim spisima i kao dijalektika u čitavom njegovom djelu — što je već višestruko spoznato a što slijedeće istraživanje treba dalje potvrditi — potječu iz starih novoplatonsko-gnostičkih, eshatoloških i apokaliptičkih predaja. Te su tradicije na različitim putovima, naročito preko Hegela, prodrle u mišljenje mladog Marxa i ujedinile se s radikalno ovostranim humanizmom i materijalizmom, s engleskom političkom ekonomijom i francuskim socijalizmom, te napokon s vjerom u znanost i napredak u najprotivrječniije doktrine« (ibidem, S. 237—38). »Najproblematičniji elementi marksizma potječu« po Topitschu »iz izvjesne tipično njemačke tradicije metafizičkog spekuliranja« (ibidem, S. 236) koja preko protestantizma seže do novoplatonizma, apokalipse i gnoze. Poput Königa i Königova učenika Jakoba Taubes-a i Topitsch misli da snaga onog negativnog u Hegelovoj Logici potječe iz apokaliptičkih i gnostičkih izvora. Marx je pak od Hegela preuzeo oblike njegove dijalektike i protumačio ih, kao i Feuerbach, prividno ovostrano antropološki: »Obrat od kontemplacije k praksi povezuje se s jednom takvom (kontemplacijom) o teološko-metafizičkoj spekulaciji u prividno antimetafizičku i antireligioznu antropologiju, kako je taj obrat već izvršio Feuerbach. Čak još jače nego kod Feuerbacha ostaje kod Marxa shvaćanje čovjeka, koje je prema svojoj pretenziji sasvim ovostrano znanstveno, pod primatom gnostičko-apokaliptičke nauke o spasu« (ibidem, S. 261). Marx bi, po Topitschu, dakle bio još više zarobljen teološko-metafizičkom tradicijom nego Feuerbach. Simptomatičan je Topitschev postupak: Najprije se reducira Marxa na Feuerbacha, da bi ga se zatim reduciralo na shemu spasa i o njoj učinilo ovisnim više nego Feuerbacha. Mi smo na drugom mjestu pokazali, da obrtanje metafizičke tradicije predstavlja feuerbachovski ostatak u marksizmu, i da to nije Marxova filozofska pozicija (us. »Marx i dijalektički materijalizam«, »Praxis« 1/1966). Činjenica pak, da se ono uvijek nanovo podmeće Marxu, kao što to u navedenom spisu čini Topitsch, znak je da se još uvijek nije razumjelo ono bitno novo u Marxovoj misli što nadmašuje ne samo Feuerbacha i Hegela nego čitavu teološko-filozofsku tradiciju sa svim njenim logičkim i mitskim, znanstvenim i gnostičkim, konstruktivnim i vizionarskim varijantama, modelima, projekcijama. Topitsch nije usamljen u nerazumijevanju Marxova mišljenja kao povijesnog i suvremenoj zbilji konkretnog života

primjerenog mišljenja. To mišljenje se ne zatvara ni u kakve sheme i nema sekularizirani karakter »socijalnog mita«, niti se njegova zadaća sastoji u praktičkom ozbiljenju snova i želja, niti svih dosadašnjih, niti suvremene generacije, nego u razumijevanju i oblikovanju ljudskog života primjereno konkretnom povijesnom bitku. Tko marksizam shvaća kao ozbiljenje ideja metafizičke tradicije — bilo gnostičko-apokaliptičkih bilo prosvjetiteljsko-socijalnih — taj ga a priori pogrešno shvaća, tj. ne razumije da je marksizam misao našeg vremena i čovjeka sadašnjosti, te da on predstavlja misao novog svijeta samo utoliko ukoliko je ta misao već prisutna u našoj suvremenosti. Kao novo mišljenje marksizam proizlazi iz suvremenosti našega opstanka, te ne potječe iz metafizičke tradicije nego je upravo nastoji prevladati — naravno ne u smislu pozitivizma »empirističko-racionalne sociologije« što ga Topitsch nudi u zamjenu za »dijalektičko profetstvo« (usp. ibidem, S. 269), nego u smislu Marxova izvornog historijskog materijalizma. Dok moderni pozitivizam sam sebe naziva antimetafizičkim, jedino znanstvenim i otuda novim mišljenjem, a da uopće ne primjećuje da je već s onim »anti-« vezan uz metafiziku i staro mišljenje, dotle marksizam kao izvorno povijesno mišljenje nastoji da razvije nove načine razumijevanja čovjeka i svijeta, nove oblike osiguranog znanja pozitivnih znanosti tako od profetstva mita i gnoze.

U marksizmu XX stoljeća prisutni su naravno kako racionalistički i pozitivistički tako mitski i gnostički elementi. To je posljedica razbijanja izvorne historijsko-materijalističke misli u dijalektički materijalizam kao opći pogled na svijet i historijski materijalizam kao primjenu dijamata na historiju, što znači primjenu kategorija prirode na čovjeka. Kod Marxa nema te podjele, ni sheme ni analogije, jer je veoma dobro znao da je tumačenje čovjeka i povijesti po uzoru i zakonima prirode i kozmosa jednako tako pogrešno kao i tumačenje prirode i kozmosa po uzoru i mjeri čovjeka i povijesti. »Kozmomorfne« analogije i »biomorfne« modeli jednako su nedovoljni za primjereno razumijevanje raznolikih sfera prirode i povijesti kao što su nedovoljne »atropomorfne« projekcije i »sociomorfne« ili »tehomorfne« analogije. Na drugoj pak strani, bez razumijevanja prirode nije moguće razumjeti povijest i obrnuto, bez razumijevanja povijesti nije moguće razumjeti prirodu. Do kakvih je posljedica dovelo nepoštovanje tih principa i zahtjeva pokazuje povijest evropske filozofije i znanosti. Tek danas se prirodna znanost, npr., oslobađa shvaćanja zakona kauzaliteta kao zakona uzroka i učina, te ostalih antropomorfno-normativnih momenata koji su se sve do u najnovije vrijeme pripisivali prirodi i kozmosu, iako predstavljaju racionalizirane oblike mitskih predstava primitivnih naroda. U tom smislu »mit je već prosvjetiteljstvo, a prosvjetiteljstvo udara natrag u mitologiju«, tj. u mit (Adorno i Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 10).

U prethodnom poglavlju bilo je riječi o odnosu mita i logosa, te o odnosu subjektivnog i objektivnog vida uma. Ne samo da se subjektivni i objektivni um kao dvije strane metafizičke tradicije međusobom uvjetuju i dopunjuju, nego se štaviše čitava metafizika logosa i sam mit među sobom također uvjetuju i dopunjuju, tako da se čitavo dosadašnje razumijevanje svijeta može označiti kao *mito-logičko*. Adorno i Horkheimer to pokazuju na primjeru shvaćanja prirode, kada kažu, da »kategorije, u kojima je evropska filozofija odredila svoj vječni poredak prirode, označavaju mjesta koja su jednom posjedovali Oknos i Persefone, Ariadne i Nerens«, a da »predsokratovske kozmologije čvrsto drže trenutak prijelaza«, na kojem se još dovoljno jasno vidi — to se može vidjeti već iz označavanja bitka nazivima pojedinačnih elemenata kao što su zemlja, voda, vatra, zrak, da su filozofske kategorije »samo racionalizirane tekovine mitskog gledanja« (ibidem, S. 16) — o tome da mitska pitanja i odgovori nisu identični filozofskim pitanjima i odgovorima, bilo je riječi ranije. Posljedica prelaženja mita u logos je priroda kao »puki objektivitet«: »Mit prelazi u prosvjetiteljstvo a priroda u puki objektivitet. Proširenje svoje moći ljudi plaćaju udaljavanjem od onoga nad čim oni vrše moć. Prosvjetiteljstvo se odnosi prema stvarima kao diktator prema ljudima. On ih poznaje, ukoliko može s njima manipulirati. Čovjek znanosti poznaje stvari, ukoliko ih može napraviti« (ibidem, S. 19—20). Kao što znanost svoju moć nad stvarima povećava svakim daljnim aktom apstrakcije, tj. distanciranjem od objekta, tako diktator povećava svoju vlast nad ljudima svakim daljnim korakom udaljavanja od njih. Da li je to, međutim, stvarna moć i zbiljska vlast? Gdje udaljavanje od prirode i ljudi ima svoj kraj? »Svaki pokušaj, da se slomi silu prirode time da se slomi prirodu, zapada samo još dublje u silu prirode« (ibidem, S. 24). Čini se, da to počinje uvidati moderna znanost o prirodi, ali još uvijek ne dovoljno jasno i znanost o čovjeku. Na žalost ti uvidi nisu dovoljno prisutni ni u savremenom marksizmu.

Istina, u posljednjih deset godina u marksizmu se razmahao duh slobodne misli i stvaralaštva, što u odnosu na prethodnih četrdeset godina našega stoljeća znači oslobođenje od dogmatizma, a za sam marksizam to znači potvrdu njegove životnosti. Uz obnovu istinske Marxove misli, međutim, postoje pokušaji i samih marksista da u marksizam unesu oblike i modele mišljenja koji su slični onima kod modernih obnavljača mita. Jer, ako se decenijama »marksistički« moglo »misliti« u okviru nekoliko »crta« i shema, zašto se sada ne bi oprobala i druga krajnost mito-logičke tradicije pa se pokušalo »misliti« kao u pravoj bajci, tj. u »otvorenoj« priči ili mitu! Tako poznati francuski marksist Roger Garaudy u svojoj najnovijoj knjizi »Marksizam dvadesetog stoljeća« nasuprot »zatvorenim mitovima« prošlosti pledira za stvaranje »otvorenih mitova« kao »jedino pravih mitova« koji treba da izraze naš povijesni »trenutak«, tj. naše doba u kojem upravo dolazi

do izražaja čovjek kao »stvaralac planova, odluka i izvršilac djela. Stvaralac mitova. Stvaralac vlastite povijesti. Stvaralac svoje umjetnosti i svoje budućnosti« (usp. P. Abraham »Marksizam bez dogmatizma« u »Vjesniku« od 1. XII 1966, str. 10).

Mi smo ranije pokazali da marksizam upravo kao misao čovjeka sadašnjosti prevladava kako razne oblike metafizike logosa tako i razne oblike mita, te da ga se stoga ne smije svesti niti na jedan od tih oblika, pa niti na zbroj svih njih, jer on više zahtijeva, nego što danas zbilja predstavlja, razvijanje novih oblika misaono osiguranog znanja u svim sferama suvremenog opstanka, i to primjereno povijesnom bitku predmeta na koje se to znanje odnosi. Taj, još nedovoljno sagledani zadatak proizlazi iz same zbiljnosti opstanka naše sadašnjosti, a potenciran je neuspjehom svih starih, mito-logičkih pokušaja, da ga riješe pomoću dosadašnjih načina i oblika. Stoga je potrebno biti sasvim svjestan novosti i složenosti toga još neviđenog zadatka i širokog polja znanstvenog rada što ga on pretpostavlja. To polje, naime, obuhvaća sva područja ljudskog života koja valja razumjeti primjereno njihovom bitku.

Filozofija je doduše oduvijek pitala za bitak bića, tj. za bićem kao bićem i bićem u cjelini, ili je bar pretpostavljala pitanje o bitku kao svoje centralno pitanje. Međutim, njena dosadašnja povijest nije uspjela ni pripremiti, a kamoli izraditi primjereni odgovor na pitanje o bitku. Ako bi nam pak povijest ljudske misli sa svim svojim predstavnicima i vrstama znanja i mogla biti od koristi u traženju odgovora na naša bitna pitanja, onda bi se to više odnosilo na opće slutnje i naznake nego na sama izvođenja. Među njima je svakako najpotpunije, i za naše vrijeme veoma instruktivno je, Aristotelovo shvaćanje znanosti. Nasuprot aristotelizmu i metafizičkoj tradiciji Aristotel je zahtijevao razvijanje znanstvenosti u svoj njenoj raznovrsnosti (o Aristotelu, aristotelizmu i metafizičkoj tradiciji usp. moj članak »O Aristotelu i aristotelizmu«, »Praxis« 4—6/1966). Aristotel naime nije razvio samo strogu teorijsku znanost koja je nakon njega učinjena uzorom svake znanstvenosti i štaviše jedinom pravom znanošću nego je on jednako tako, primjereno zadacima i fenomenima svoga vremena, razvio i ostale znanosti — kako znanost o praktičkome i političkome tako i znanost o umjetničkome i tehničkome području života. I dok se znanost o ovome posljednjem i nakon Aristotela donekle održavala, iako ne i razvijala paralelno sa strogom znanošću o teorijskome području, dotle je interes za svojevrsnu znanost o praktičkome u cjelini, a o političkome posebno, iščeznuo — bilo da je zamijenjen interesom vjere, bilo da je njegovo ozbiljenje prepušteno mitu, gnozi ili drugim oblicima neznanstvenog shvaćanja i objašnjavanja. Tako je još Kant s ponosom govorio o tome, da je ograničio znanje da bi dao mjesta vjeri. Istina, od početka novog vijeka, u prvom redu u empirističko-pozitivističkim pravcima, kod Hobbesa jednako kao kod Machiavellia, razvila se

svojevrсна, kako Hennis kaže, »kombinacija teorijskog spoznajnog modela s poetičkim pretpostavkama« (W. Hennis: *Politik und praktische Philosophie*, 1963, S. 47). Ali, ona se primjenjivala na sferu praktičkog i političkog života kao posebna tehnika koja je dobivena »kombinacijom« teorijske znanosti (konkretno fizike, i još tačnije onog njenog dijela koji se zove mehanika) i znanosti o umjetnosti (tačnije o umijeću ili vještini). Tu je položen temelj modernom povezivanju teorije i tehnike, pri čemu je tehnika izgubila svojevršno značenje prvotne tehne i pogotovo poiesisa u grčkom značenju riječi. Na tim pretpostavkama pak razvijena praktička znanost postala je kao svojevrсна tehnika vladanja ljudima, čak kao posebna tehnika »obrađivanja« ljudi, veoma praktična, ali je prestala biti praktička znanost. To posebno potvrđuje moderna pozitivistička i pragmatistička znanost o politici u kojoj se na zoran način pokazuje težnja logosa »k rastvaranju svog vlastitog objektivnog sadržaja«. Analizirajući tu težnju modernog subjektivističkog shvaćanja uma Horkheimer konstatira: »Um nije stvarno nikada upravljao društvenom realnošću, ali je sada tako temeljito očišćen od svake specifične težnje ili sklonosti da se konačno odrekao i zadatka donošenja suda o čovjekovim postupcima i načinu života. Krajnju sankciju o njima um je prepustio sukobljenim interesima, kojima je izgleda naš svijet stvarno izručen na milost i nemilost« (M. Horkheimer: *Pomračenje uma*, str. 15). Nasuprot zanemarivanju svojevršne znanosti o praktičkome životu i političkom djelovanju valja istaći, da »akcija radi akcije nije ni na koji način viša od misli radi misli, i možda je čak niža« (ibidem, str. 8).

Kako je poznato, među misliocima XVIII stoljeća Giambattista Vico predstavlja onaj izuzetak koji nije podlegao idealu egzaktnosti znanstvenosti nego je zahtijevao razvijanje svojevršne »Nove znanosti« o povijesti kao horizontu čovjekovih čina i umnog djelovanja, i to u izričitoj suprotnosti prema mjerilima kako Descartesove reforme filozofije tako i Hobbesove teorijsko-tehničke znanosti. Međutim, dok je Vico nastojao oko pomirenja klasičnog grčkog i novovjekovnog načina razumijevanja čovjekova života, Hegel je, samo jedno stoljeće nakon njega, mislio da su svi oblici dolaženja duha ka samome sebi dospjeli do svoga vrhunca u njegovoj apsolutnoj znanosti. Marx je pokazao, da su time dospjeli do svoga konca zapravo samo jedan povijesni svijet i njegovi načini življenja i mišljenja, te da tek predstoji da se razvije novi svijet sa svojim čovječnim oblicima opstojanja i istinskim načinima razumijevanja. Ovi su pak mogući u toj mjeri u kojoj su mjeri prisutni novi oblici opstojanja. Potvrda toga osnovnog stava Marxova historijskog materijalizma kao kritičke znanosti o povijesti dovodi i do novog odnosa teorije i prakse (o tome usp. J. Habermas: *Theorie und Praxis*, 1963), a to znači do dimenzije u kojoj je moguće razviti novu znanstvenost i nove načine čovjekova razumijevanja kako svijeta u cjelini tako i u njegovim raznolikim konkretno-povijesnim oblicima.

MYTHOS, LOGOS UND MARXISMUS

ZUSAMMENFASSUNG

In den zwei ersten Kapiteln des Aussatzes »Mythos, Logos und Marxismus« wird über das Verhältnis von Mythos und Logos gesprochen. Im dritten Kapitel zeigt sich der Marxismus als Aufhebung der ganzen mythologischen Tradition. Daher darf man den Marxismus weder auf die Gestalten des Mythos noch auf die Formen des Logos, sogar nicht einmal auf die Summe der beiden Arten der bisherigen Weltbetrachtung, reduzieren. Der Marxismus fordert nämlich, zwar mehr als er heute in Wirklichkeit darstellt, die Entwicklung der neuen Weisen des methodisch gesicherten Wissens auf allen Gebieten der gegenwärtigen Welt. Im Gegensatz zur einseitigen mythologischen Tradition und ihren gegenwärtigen Versuchen soll der Marxismus ein dem Sein der betreffenden Gegenstände angemessenes, geschichtliches Wissen leisten. Ein solches Wissen und Denken liefert, nach der Auffassung des Verfassers, der ursprüngliche historische Materialismus, der sich grundsätzlich von der Metaphysik des dialektischen Materialismus des 20. Jahrhunderts unterscheidet.

Im Marxismus des 20. Jahrhunderts sind verschiedene Elemente — sowohl die rationalistischen als auch mythischen Elemente — anwesend. Das ist eine der Folgen der Sprengung des ursprünglichen historischen Materialismus durch die dialektisch-materialistische Weltanschauung. In den letzten zehn Jahren hat sich im Marxismus wieder zwar der Geist der Schöpfung entzündet und ein geschichtliches Denken eingebahnt. Zusammen mit der Wiederentdeckung des ursprünglichen Gedankens von Karl Marx haben sich, aber, sehr verschiedene Formen der mythologischen Tradition verbreitet — der Positivismus, Ideologie, Relativismus, Pragmatismus, Gnosis. Zur letzten Zeit werden besonders die »mythischen« Momente im Marx'schen Welt- und Menschenverständnis betont. Es hat schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts begonnen (E. Bernstein), dann weiter fortgesetzt (G. Sorel, R. König, J. Taubes und E. Topitsch), um nun von Marxisten selbst angenommen zu werden (R. Garaudy). Der Verfasser polemisiert mit solchen Auffassungen und zeigt, dass in ihnen der wahre Marx'sche Gedanke verkannt wird, bzw. verloren geht. Er bemüht sich um die Entwicklung des Marxismus und seines geschichtlichen Weltverständnisses im Sinne der Entwicklung der neuen Wissenschaftlichkeit der konkret-geschichtlichen Betrachtung und der angemessenen Weisen des Verstehens in allen Sphären des menschlichen Daseins. Die neuen Weisen des Verstehens hängen aber selbst von den wirklichen Formen des Daseins ab.