

Aporije i baština na trobojnici: sloboda, jednakost i bratstvo

(Odlomak iz »Natturrecht und menschliche Würde«)

Ernst Bloch

Bilo je krajnje vrijeme prirodnog prava kada je takvo cvalo, ono je bilo iluzionario jer je iz citoyenena došao bourgeois, ono je bilo anticipirajuće jer se bourgeois osuđuje pomoću citoyenena.

Rousseau: Contrat social, Kap. II, S. 81

Nenađeni nalaz

Svoju bit svatko je dobio sa sobom, iz nje ne može van. Čovjek se nalazi u svojoj koži osjećao se on u njoj dobro ili ne. Kako bilo da bilo, to je njegova vlastita koža; unutar ta četiri zida, ako se tako dade reći, on je privatn. Ipak, ljudi su veoma rano bili obučeni u livreju, ukroćeni, i veoma kasno je otkriveno pravo da se livreja odbaci. Nastupio je slobodni čovjek, što po sebi, naravno, još nije mnogo, goljo, kakav je ispod sve odjće i lišen nje. Unatoč tome ta se lišenost nije pokazala samo negativnom nego je što više bila povezana s najprije sebi samoj dovoljnom opojnošću pozitivne vrste. Upravo s opojnošću, da se sada život, sa svojim zdjelama, stvara na vlastitom tijelu ili da se konačno može biti kotač koji se sam od sebe valja. Dječaci i djevojčice tako osjećaju dan kada prestaje obavezno pohađanje škole: to je dovoljno predosjećanje o onom više. O tom više koje u kasnijem životu, naravno, zatim izostaje, dosada je izostalo. Tri riječi: sloboda, jednakost, bratstvo usmjerene su u pravcu tog više, u pravcu lišenosti, koja konačno ljude vezuje za njih same, za njihovu razvojnu bit. Vjerovalo se, da se s tim riječima sve ono što se nas tiče može učiniti zdravim, neusiljenim, složnim. Međutim, pokazuje se također: u njima samima i između njih nije sve sasvim u redu. One su pune mnogoznačnosti. Upotreba tih riječi u građanskom društvu nije prošla bez traga na tim riječima. Njihov sjaj se podijelio: on žmirka kao oko utajivača; on svijetli kao svjetlo od 1789. Ali te se tri riječi gotovo ne bi mogle tako zloupotrebili kada bi prije toga u vezi s njima bilo već sve jasno. One su, što treba najprije uočiti, i među sobom slojevito poredane, a najbolji dio još se nije pojavio. Ipak na putu još mnogo su sami ljudi o kojima govori veliki trobojni poziv.

O srži slobode

Biti slobodan najprije znači da se čovjeku više ništa ne nalaže izvana. On je štaviše stavljen u položaj da čini što želi činiti, što mu se čini da je njegova vlastita volja. Psihološka sloboda volje pritom je pretpostavljena samo na taj način što je čovjeku priznata snaga da može birati između oprečnih pobuda. Ona je pretpostavljena kao ta **sloboda izbora**, ne kao sloboda proizvođenja, na taj način da bi slobodna volja mogla istupiti iz kauzalnih veza ili pogotovo da bi ih mogla raskinuti. Prisiljavanje kauzalnim prilikama postoji, ljudska odluka je determinirana na najrazličitije načine, organski kao i socijalno; ipak: i prisutna je osoba također kauzalno prisiljavanje. U ovoj posljednjoj upravo se nalazi dovoljan moment za slobodu izbora, naimе tada, ako prisiljavanje subjektivnog faktora prevagne nad prisiljavanjem pomoću drugih prilika. Čovjek potpuno slobodne volje, tj. čovjek koji ne bi bio vezan niti svojim dosadašnjim karakterom niti razumljivim razmišljanjima, koji vanjske prilike nije pokazao djelotvornima niti kao sporedne uzroke, taj nederetmirani uopće ne bi bio slobodan nego, ako bi uopće bio moguć, bio bi za zajednicu opasan ludak. On bi bio potpuno neodgovorno, potpuno neuračunjivo naklapalo, on ne bi bio nikakav stvaralac, nego — upravo obrnuto — potpuna kopija kaosa. Psihološku slobodu, dakle, političko-socijalna sloboda ne pretpostavlja kao proizvoljnost, kao antikauzalnu snagu za stalno mijenjanje pravca, nego samo kao ono prisiljavanje volje u kojem prisiljavanje pomoću vlastite osobe (u danom slučaju klasnom sviješću osobe) nadvladava ostala prisiljavanja. Tada se naravno, nakon **slobode izbora**, otvara pitanje o vlastitoj **slobodi djelovanja**; a ona je sloboda koja se ispravno postavlja i aktivno rješava tek političko-socijalnom borbom. Sloboda je, kaže se, puki pojam odnosa, ta puka privacija, naimе samo »sloboda od nečega«. Na višem bi mjestu stajala »sloboda za nešto«. Među ostalima i Nietzscheov Zarathustra veliča je kao istinsku svjetlost: »Tvoju vladajuću misao želim čuti, a ne to da si umakao jarmu« (»O putu stvaraoca«). Ali ni »slobodu od nečega« ne treba tako formalistički pogrešno razumjeti kako je to prijalozainteresiranim obezvređivačima toga pojma: objekt od kojega se htio osloboditi bio je što više jednoznačan u svako vrijeme. Oslobođenje je svagda oslobođenje od **prisile** i **pritiska**, ono se nikada nije drugačije razumjelo, ukoliko se ne gubi u igri riječi, prema tome ono je bilo sadržajno dovoljno shvaćeno. »Sloboda od nečega« svagda je sloboda od pritiska, dakle od nečega što je sprečavalo i nijekalo uspravni hod. Time što je otpao pritisak, došla je sama od sebe velika **svrha dospelosti** (ein grosses **Wozu der Fälligkeit**). To je bilo ono isto što je dospjelo a koje je bilo aktivno kod zbacivanja jarma, bilo je to ostvarenje širokih karijera koje se sada razvijaju. Ono pozitivno zbog čega se uklanjao pritisak bilo je prije svega politički povezano s prividno tako negativnim poslom uklanjanja zapreka u svakoj epohi: naimе, slobodan razvoj proizvodnih snaga kojima je dosadašnja forma života i društva bila postala okov. Sloboda od feudalnog poretka nije bila puka sloboda straha ili, kako Hegel kaže, »furija nestanka«, koja je predstavnicima Bastille oduzela glave; ona je jednako tako bila sloboda za ono pozitivno u novom životnom poretku koji najprije dopijeva građanski. Individualna volja je u tom poretku smanjila prisiljava-

nja koja su stajala nasuprot njenoj slobodi izbora; ona je dobila okvir u kojem se pokušala potvrditi volja za profitom, ali također i — u konstrukciji — samoodređenje punoljetnog čovjeka. Upravo je Rousseau formulirao to posljednje ili citoyenski moment u pokliku slobodi građanske revolucije dotle, da »građanin nije ograničen u svojoj slobodi, osim ako to nije nužno za jednaku slobodu drugih«. Činilo se da je tada ušla veličanstvena veza između pojedinačnog individuuma kao moralne osobe i interesa društva koji ponovo nije trebao biti ništa drugo nego interes za slobodu, nepovredivost, dostojanstvo ličnosti. Svakako je očito da građansko društvo, kao ono kojem je kolektivno planiranje jednako tako bilo daleko kao i poštivanje dostojanstva proletarijata kojega je to društvo proizvelo, nije moglo da izvede taj svoj kategorički živopis slobode. U društvu čisto neprozrenih ovisnosti individuum ni u kojem slučaju nije mogao biti činilac svojih čina, a ni prosvjetiteljstvo također ni u kojem slučaju nije, na građanskom tlu, na dugo, kako ga je Kant upravo nezaboravno predvidio, bio »izlaz čovjeka iz maloljetnosti za koju je sam kriv«. Kod daljnje ekonomske ovisnosti sloboda djelovanja bila je prije kao i kasnije zakračunana većini ljudi, a i gospoda s komandnog mosta bila su također samo funkcioneri nesavladanog optičaja roba. Dakle ni poduzetniku također nije bila svojstvena nikakva frigijska kapa, nikakva demokracija polisa grčke slobode ni ljudsko dostojanstvo; a kamoli tek radniku. O toj sudbini sna slobode Marx primjećuje u *Svetoj obitelji*: »Posjednička klasa i klasa proletarijata predstavljaju isto ljudsko samootuđenje. Ali prva se klasa osjeća u tom samootuđenju udobno i potvrđena, poznaje otuđenje kao svoju vlastitu moć i u njemu posjeduje pričin ljudske egzistencije; druga klasa se osjeća u otuđenju poništena, u njemu vidi svoju nemoć i zbiljnost neljudske egzistencije. Ona je, da upotrebimo jedan Hegelov izraz, u odbačenosti pobuna protiv te zabačenosti, pobuna kojoj je ona gonjena nužno protivrječnošću svoje ljudske prirode s njenom životnom situacijom koja je otvoreno, odlučno, obuhvatno nijekanje te prirode«. Dakle, ni građanstvo sa svojom slobodom nije dovelo do citoyena, nego upravo samo do »pričina ljudske egzistencije«; sasvim nasuprot tome u proletarijatu koji postaje revolucionaran dalje je živio ideal slobode djelovanja, ideal ne samo samoodređenja, nego također i — da bi mogli biti činioci svojih čina — određenja povijesti. Na taj način ovdje se ideal slobode proširuje dotle, da se uopće napusti carstvo neprozrenih ovisnosti; da uzročno iščeznu samootuđenja društva rōbā. Jer slobodni razvoj proizvodnih snaga na koncu kapitalističkog društva ne znači više, kod Marxa i Engelsa, da odsada neka druga klasa korača k prisvajanju tih proizvodnih snaga i da prema tome nastaje novi način otuđenja, novi način gospodstva, nego zrelost samih proizvodnih snaga tendira ka zadružnom obliku upravljanja, k radu koji se ionako već odavna kolektivno vrši, prema tome k ukidanju prozrelih ovisnosti, k dovođenju povijesno-proizvodnog ljudskog rada do punog užitka njegova proizvoda i do njegovih nepostvarenih prava. Na koncu to znači »skok iz nužnosti u slobodu«, naime u slobodu koja nastaje iz savladane, ako ne iz minirane nužnosti odnosa. Iz minirane znači: iz tako nadmoćno jakog zalaganja subjektivnog faktora, kretanja i rada, da u povijesti i društvu ljudima više ne raste nad glavom nikakav objektivni odnos i da prestaje moć takozvane sudbine. Ma što nakon te **slobode djelovanja**, i pogadalo posljednji imanentni sloj onog »biti neovisan«: imamo tako-

zvanu **etičku slobodu**. obraćajući se češće natrag onom pukom unutrašnjem, ova (etička sloboda) se ponovo pojavljuje kao prevaga »jakog i zrelog čovjeka« nad svima pobudama koje mu nisu primjerene. Bilo da one smetaju kao strasti posebne vrste, bilo da kao zahtjevi izvana dolaze, prisiljavaju, gone, sreću. Onaj koji je etički slobodan pokazuje se kao gospodar nad tim i vjeruje da je to time potvrđeno što on ne želi da prihvati nikakva predmnijevanja. Kod Sokrata kao i kod Spinoze toj je komandnoj visini etičke volje pored toga svojstven svojevrstni intelektualizam: uvid u vrlinu, kaže Sokrat, čini nas slobodnim prema njoj; »volja i razum su jedno isto«, uči Spinoza upravo u vezi s tim. (Etika II, 49. postavka, dokaz). Samo adekvatne ideje treba da oslobode od ropstva neadekvatnih nagona, ali i neadekvatnih prilika, kao garanti homo libera etičkog smisla. Utoliko je sada — u manjim predjelima — svakako očito kvijetističko-kontemplativno ponašanje; samojakost zamjenjuje se tada sa samonjegovom. Afektna, vanjsko-realna smetanja, koja nas čine neslobodnim, pouzdano postoje ne samo iz neznanja u smislu onog umišljanja kojim zatim jaka duša ovladava. Dakle pokazuje se ovo: etička sloboda kao ona koja zbiljski uklanja zapreke pripada slobodi djelovanja; — možda kao njena karakterna glava, u tom slučaju pak uvijek samo u vidu takve aktivnosti. Na toj tački besumnje počiva držanje koje je sasvim tuđe korupciji; ono je ipak samo u predjelima s onu stranu puke unutrašnjosti; u Spinozinim predjelima koji su tako mnogo udaljeni od lijepe duše potpuno izostaje kvijetistički ugrožavajući utok. Spinozin homo liber, koji raspravlja sasvim teološko-politički, obistinio je ono što je suprotno privatnosti, javnom nepokolebljivošću, dakle konačno razumom kao voljom a ne samo obratno. Etička sloboda ne obrazuje se tamo gdje se zaдржава, u tišini, nego tačno upravo kao karakter u toku svijeta. A karakter, se u njoj obrazuje prema mjeri kao što on na njoj samoj gradi da bi ona s nužnošću mogla razviti homo libera bez nasilja.

Kaže se, da ljudi nikada ne bi dugo izdržali u ugnjetavanju. To može biti tako, no sigurno je samo to, da je teško odviknuti se želje koja ni u kojem slučaju nije nepobožna, želje da se ne bude pas. Dakle, pored problema etičke slobode uvijek ponovo stoji problem **religiozne slobode**. Ovu se moglo djelomično još dublje snijestiti nego etičku, ali se ona često pojavljivala i s protupotezom koja je gorljivo poduzeta tačno protiv onog što je iznad a gdje se čovjek ne pojavljuje. I prakršćanstvo potječe iz nacionalno-revolucionarnog temelja, ono nije imalo nikakav sluganski smisao. Nedo-stajali su milijuni propovjednika poniznosti koji su kasnije bili opunomoćeni da iz toga uspostave ropski moral. Dakako, i u prakršćanstvu se također skoro činilo kao da treba ukloniti ne samo rimsko tuđe gospodstvo i samo rimsko carstvo nego također i puku nacionalno-revolucionarnu slobodu, kao preusku i takvu koja i previše pripada starom svijetu. Društvo, rad, posjed bili su ravnodušni pred očekivanim poretkom ili nadsvjetovnim poretkom koji već u samoj vjeri strši. Odlučnim postade spas duša, tj. sloboda od pobuda i grečnih djela, sloboda k carstvu božjem. Time je dakle etičko-imanentnom osvjedočenju pristupilo jedno kako dublje tako i prozračnije osvjedočenje: pojavio se ultimatum: **kršćansko-religiozna sloboda**. Ako je kršćanstvo kreaturu učinilo đavolskom (njene nagoni kod stoicara bili su se pojavili samo kao smetnje neovisnosti), ono

zato nije postojeći svijet učinilo božanskim. Po cijenu transcenden-
cije — ono nije naučavalo nikakvo uklapanje u harmonijski hod
prirode, ono je sililo na to da se dobije spas nekog boljeg svijeta.
Nema nikakve sumnje, i spasenje koje je intendirano na taj način
bilo je shvaćeno kao sloboda, kao emancipacija od gonjenja pomoću
požuda, kao useljenje prije svega u radost bez sudbine. Svezani su
se trebali razriješiti pomoću Isusa, potučeni ustati — »gdje je duh
gospodnji, tu je sloboda« (2. Kor. 3, 17). Da se ova (sloboda) ne
primjenjuje na objektivno-realan način, na to svakako jasno opo-
minje Petrovo pismo: »ne kao da slobodu imate za prikrivanje
zloće, nego kao sluge božje« (1. Pet. 2, 16); od Pavla na ovamo
općina se načelno kreće socijalno-konzervativnim putovima. Ako
se na taj način svaki pobunjenički prkos uklanja i baca u požude,
što više ubraja u one najlošije: Lucifer i rajska zmija, tada ipak
nedostaje sjedinjenje sa sudbinom kao takvom, tada ovdje prepu-
štanje božjoj volji nije nikakvo prepuštanje toku svijeta i njegovim
regentima. Postojeći svijet je davoški upravo zbog planeta sudbine
koje njim vladaju; zvijezde, koje su stoičarima bile garanti poretka,
u kršćanskoj gnozi zovu se »tirani«. Jer vjeri vremena one su bile
postale vode loše sudbine, one bijahu »arhonti« »ananke«, koju se
više nije voljelo, »heimarmene«, koja se još pojavljivala samo kao
tamnica. Isti Pavao, koji je s Cozarom sklopio mir, oduzeo mu je
ipak kozmičko zaleđe, naime poklapanje sa Suncem, planetama,
nebeskim poretkom; taj poredak Pavao je prokleo. Potpuno u sugla-
snosti s kasnijom kršćanskom gnozom apostol najvješćuje rat onom
refleksu tiranije koji mu se pokazao kao njena praslika: »Jer ni
se ne moramo boriti s mesom i krvlju, nego s knezovima i silnima,
naime s gospodarima svijeta koji vladaju u mraku toga svijeta, sa
zlim duhovima pod nebom« (Efežanima 6, 12). Ti gospodari svijeta,
međutim, (»kozmodokrati«) nisu ništa drugo nego bogovi sudbine, ne-
beske moći starog orijentalnog despotizma i astralne vjere od kojih
je ljude oslobodio Sin božji. Kao osnova tog sudbinskog bića pojav-
ljavao se Egipat; stoga se kršćanska gnoza s naročitom alegorijom
odnosila na iseljenje iz Egipta i na mudru priču koju je prema
tome dao još i Izaija: »No, gdje su, Egipte, tvoji tumači zvijezda?
dopusti objaviti stvari koje će učiniti gospod Sabaoth« (gospod
nad vojskama), (Jeseja [Izaija], 19, 12). Te stvari međutim pripadaju
novom poretku, želja u kojem se kozmodokratima glava okreće tako
da oni više ne mogu gledati na zemlju niti škoditi ljudima. Takvo
divlje naglašavanje dovelo je do negiranja ovozemaljskih vrijednosti,
premda njegova divljina, kao potpuno fantastična i mitološka, nije
ni najmanje nautila arhontima zbiljskog svijeta; ona je njihovom
režimu ipak uzela astralnu ideologiju. Još i u tako blagom tekstu
Novog zavjeta od svjetovnog su grada postale ruševine; apokalipsa
je revolucija kao najsajjniji od svih darova odozgo. Ona je fantaz-
magorirala religioznu slobodu u fizičko-metafizičku; ona je jačanjem
onostranosti unutrašnje osiromašila Pavlovu rečenicu: »Jeruzalem,
koji je gore, to je sloboda, koja je majka svih nas« (Gal. 4, 26).
Ona je potpuno minirala astralni mit, umjesto njega postavila je
krajolik u kojem je nestala »ananke« starog neba i stare zemlje.
»Jer i stvorenje će se također osloboditi službe prolaznog bića a za
divnu slobodu djece božje« (Rim. 8, 21) — to je religiozni sadržaj
koji očito veoma malo pripada ropskom moralu i koji je unatoč
crkvi, unatoč unutrašnjosti, unatoč onostranosti to dokazao u svim
kršćansko-revolucionarnim pokretima krivovjeraca. Crkva, dakako,

koja je trebala kršćanstvo preparirati u instrument ugnjetavanja, učinila je opsjenu upravo iz slobode djece božje; protestantska crkva, koja se konsolidirala kao posljedica kontrarevolucije, ide još dalje nego katolička crkva. Obje teologije bavile su se razlikom slobode od čega i čemu, da bi prvu međutim prenaglasile naročito kao puko negativnu slobodu. Postalo je jasno da sloboda od nečega, ako se u toj mjeri izolira, može kao takva biti zbiljski negativna: kao čista napuštenost, kao besadržajna praznina, koja bi na taj način u stvari mogla biti više pakao nego svjetlo. Ipak, upravo samo kod takvog izoliranja, za svrhu za koju smo zainteresirani, da bi se svakom zadržavanju, također i zadržavanju stare i ponovo aranžirane ovisnosti, dala prednost pred onim radikalnim kao tobože konačnim ogoljenjem. Tome je dodano da se sloboda, da ne bi nikako postala ona koja mijenja svijet, ionako crkveno redresirala: najbolje u slobodu koja je samo unutrašnja. Lutherova »sloboda čovjeka-kršćanina« stavlja s pukim genitivus subiectivus čovjeka-kršćanina, kako ga je Luther shvatio, odmah najenergičnije ograničenje slobode. Jer Lutherov čovjek-kršćanin nema ne samo nikakve slobode volje ni slobode izbora, on živi ne samo kao sluga grijeha otpočetka: ni religiozna sloboda, koja se u njega spušta u vjeri u Krista, također nije bila nikakva sloboda, nego samo izmijenjeno sluganstvo. »Sluga božji«, to je također česti biblijski izraz (premda ga evanđelja ne sadrže), i najistinjskiji kršćanski borac za slobodu, Thomas Münzer, upotrebljava ga za sebi jednake; ipak bogoslužje, koje Luther postavlja kao religioznu slobodu, što više kao samoodređenje, samo je zemaljska sloboda u višoj sferi. Ta sloboda izgleda tako, da bi prema Lutheru jaki kršćanin iz ljubavi prema bogu čak morao biti spreman da se radosno uputi u pakao, ako bi to bila božja volja. Luther fundira taj muževni ponos pred kraljevskim prijestoljem ne kao nekakav paradoks, nego s direktnom vezom s »veličanstvom« božjim. Doduše slična osjećanja nalaze se također i kod srednjovjekovnih mističara, posebno kod Taulera, kao »podavanje prokletstvu«, i nakon toga još, kao »amour desintéressé«, u krugu francuskih kvijetista oko madame de Guyon. Ipak ovdje se radi upravo o provalama kršćanskog paradoksa, o pokušnoj probi na primjeru a ne o najgorčijem podređenju podanika. Oslobođenje kod Luthera u krajnjem slučaju znači pomilovanje, ono znači »sebi pribaviti milostivog gospodara u bogu«, ono znači »skrivanje pred gnjevom božjim pod krilima kokoši Krista«. U svakom slučaju na zemlji, u porecima vlasti oslobođenje nema što da stvori, ono se zбива čisto u vjeri, ono je u njoj također još i trpljenje i pripada nevidljivoj crkvi osvjedočenja, a ne djelima gdje je oslobođenje grijeh. To je međusobna poredanost svijeta i unutrašnjosti što je — neovisno također i od korumpiranog sadržaja slobode te unutrašnjosti — svojstveno samo luterstvu, a kalvinizmu svakako tuđe. To jedno-pored-drugog ideologiziralo je ubuduće prusku politiku moći i potpuno zatvaranje evanđelja slobode u privatnu sferu, što više u puki veleitet. Čak Kant, čija se etika razvija potpuno kao autonomija **ljudske volje**, **ljudske spontanosti**, stavlja slobodu izvan empirijskog pojavljivanja i njene strogo determinirane prirode-nužnosti. Sloboda pripada samo »inteligibilnom karakteru«, tj. čovjeku kao »građaninu inteligibilnih svjetova, i ona -- kao uvjet moralnog načina djelovanja, kao sposobnost da se slijedi moralni zakon u svim prilikama — nije nikakav predmet empirijskog znanja, nego postulat transcendentne vjere. Tamo je Kant smjestio slobodu, u

carstvo stvari koje su po sebi nepoznajne; ona se pokazuje samo kao ideja, a ne kao iskustvo. Sloboda je gospodstvo savjesti; utoliko se ona nalazi u našem natprirodnom dijelu, a utoliko je Kantov inteligibilni pojam slobode također religiozni pojam. Dakako da to inteligibilno smještanje nije spriječilo Kanta da pusti da se ideja slobode pojavi unatoč tome u jednoj posebnoj vrsti iskustva, ne samo subjektivno-etički kao savjest, nego također i objektivno-etički kao ono širenje čudoredne slobode, koja u danom slučaju dopušta da se konstatira napredak u povijesti. Svojevrsni Kantov obrat, međutim, prije svega znači, da se u slobodi pokazuje stvar po sebi, ne samo bijeg iz iskustva (zbiljnosti) u ono inteligibilno, nego kretanje k onoj izvornoj tački, koja kod Kanta zajedno drži kako teorijsko iskustvo tako i moralni svijet postulata: k izvornoj tački spontanosti. Kantov transcendentelni idealizam dopustio je da se u snazi inteligibilne slobode pojavi ne samo onaj natprirodni poredak, koji u prirodnom nema nikakvog mjesta i nikada ne može postati prirodnim, nego se pored one transcendencije osvjedochenja koja opominje na Luthera nalazi također i najintenzivnije od svih imanencija slobode, upravo na taj način, da se u čudorednoj spontanosti i njenim radnjama trebala pojaviti ona izvorna tačka, koja se manifestirala u postaloj zbiljnosti iskustva i kao stvar po sebi ona je takoreći realnija nego ta ukupna postalost. Tako shvaćeni »primat praktičkog uma« za Kanta je dakako samo postulirani, a nikakav realno djelotvorni primat; jer Kantu je nedostajao pojam povijesti koji bi aktivno prevladao dualizam između iskustva i postulata, »carstva nužnosti« i »carstva slobode«. Taj pojam povijesti stvorio je Hegel u **Fenomenologiji duha**: kao napredujuće, dijalektički napredujuće »očitovanje dubine«, one dubine koja je sama spontanost i koja se ne umiruje u svojoj pukoj manifestaciji ili dualističkoj zbiljnosti iskustva. Štaviše, i to se manifestiranje pojavljuje kao dio povijesti, povijesti posredovanja vlastitosti sa sadržajem; »sloboda djece božje« međutim, tj. bitak vlastitosti za sebe pojavljuje se kao cilj koji postaje. Ovdje je ponovo religiozna sloboda kao prevladavanje tuđeg objekta intencije, dakako u slobodi koja ostaje samo kontemplativna. Ona se podudara s domom istine: »Jer istina je da se u onom predmetnom ne ponaša kao prema nečem tuđem. Sloboda izražava isto ono što predstavlja istina, s određenjem negacije« (Djela XII, S. 167). Bitak za sebe ulazi na taj način u glavnu predodžbu upravo kršćansko-religiozne slobode: bog je postao čovjek. Supstancija nije nikakav objekt visoko gore i ništa tuđe, koji polaze od straha i sudbine, nego supstancija je subjekt. Ona je to, naravno, na taj način, da je to manifestiranje od svega manifestiranja ovdje samo mišljeno manifestiranje i ne događa se u zbiljskom radu, a pogotovo ne smije više da se dogodi, niti da kao subjekt znači akt samooslobođenja, sadržaj samooslobođenja živih, zbiljskih, konkretnih ljudi — contra fatum, pro regno hominis. Ono je ipak — što uopće još nije bilo eksplicirano ni kod kakvog dosadašnjeg pojma slobode — sloboda u svakom sloju kao sloboda izbora, kao sloboda djelovanja, kao etička i religiozna, uopće sloboda koja se može utemeljiti samo contra fatum, dakle u vidu još **otvorenog svijeta**, svijeta koji još nije **do konca determiniran**. Otuda i stalno revolucionarni akcent u slobodi, otuda njena bitna nespojivost sa **zatvorenom** determiniranošću (kao onom u kojoj, štaviše, ne bi mogle postojati niti subjektivno-zahvaćajuće determinante, niti sloboda izbora, pogotovo ne sloboda djelovanja). Samo

parcijalna determiniranost svijeta, dakle nezatvorena mogućnost, čini slobodu u samom svijetu mogućom. Toliko ovdje o prvoj, najjačoj boji u trobojnici prirodnog prava i njenom istinskom mjestu; sloboda je način ljudskog ponašanja spram objektivno-realne mogućnosti. Samo na taj način njena svrha ima prostor kretanja na putu u sadržaj slobode: neotuđeni humanum.

O mnogostrukosti jednakosti

Malo je sitih, većina samo životari. I građanski je način života više nego ikada tako konstituiran, da veliki napada, guši, ždere maloga. Te različite srečke podjeljuje isto društvo koje je u svojem revolucionarnom početku kao ždrebanje imalo ne samo slobodu, nego također i jednakost i bratstvo. U razlici prema mnogostrukom pojmu slobode jednakost i bratstvo su, u svojoj neposrednoj upotrebi, relativno lako razumljiva određenja. Jednakost se ne može ograničiti i zaplesti u sebe samu, kao što je to slučaj kod »slobode« nagona za profitom; nju se najviše može ograničiti u njenom važenju i njenom opsegu. Tada se ona pojavljuje kao puka »jednakost pred zakonom« ili kao »jednakost svih ljudi pred bogom«: ogromni ostatak ostale jednakosti time se ne pokriva. Razlike od »siromašan« i »bogat« ne mogu se falsificirati pomoću formalno-jurističke ili transcendentne jednakosti; kod bratstva se ionako zna, da vukovi u nj ne spadaju. To je prednost kvantitativno i kvalitativno jasnih ideala, ili homogenog svojstva. O slobodi su zbog različitih sfera, u kojima ona ima svoje značenje, mogući sofizmi; jednakost naprotiv nije uzalud i matematski pojam, te što je u njoj sadržano, jasno je. Slobodu se moglo ne samo formalno, nego djelomično i sadržajno zaobilazno definirati kao slobodu individualnog privrednog subjekta ili stajati na njegovom pragu, jednakost i bratstvo su ipak, ako se ne uzmu formalno, nego ako uopće postanu sadržajni, socijalistički ili uopće nisu. Naprotiv, ne pojavljuje se ni opasnost američko-mehaničkog »melting pota«, gotovo fašističke »narodne zajednice« (Volksgemeinschaft), koja se neporecivo nalazi u formalizmu jednakosti; jer to puko gomilanje nije smetalo kapitalističkom poduzeću, naprotiv. Stoga nije ni postojao ideal slobode, nego ideal jednakosti (égalité Babeufa), onaj pred kojim je strepio početni buržoaski interes u francuskoj revoluciji. Njena sloboda podnosila se upravo s privatnim vlasništvom (koje je za francusku revoluciju bilo još ljudsko pravo) i njemu je protivrječila samo ako se mislilo i na slobodu onih koji nisu posjedovali nikakvog privatnog vlasništva i otuda se morali prodavati; jednakost je naprotiv odmah značila, ako se izričito nije izvršilo neko ograničenje, jednakost imetaka. Na taj način ona ne ostaje — kao jednakost svih posjednika rōba pred zakonom — formalni izraz kapitalističkih interesa, to znači kapitalističke potrebe za najviše mogućom homogenom kalkulacijom, nego je ona sama sobom već denuncirala realnu nejednakost među klasama. Tako je bilo samo pitanje prakticirajuće konzekvencije, da li se građanskom zahtjevu za jednakošću, naime za ukidanjem klasnih povlastica, priključio proleterski zahtjev, naime zahtjev za ukidanjem samih klasa. Dok je sloboda, kao samo individualna, sankcionirala poduzetnika, jednakost mu je, već kao refleks zakona vrijednosti, odrekla ekonomsku nužnost. Prema tome, radikalni, već socijalistički akcent francuske revolu-

cije ležao je manje na slobodi nego na jednakosti, a Babeuf, socijalist od 1794. koji je prihvatio početne proletherske tendencije usred buržoaskog ishoda revolucije, etablirao se upravo stoga kao tribun jednakosti (égalité). On je tačno spoznao slobodu kao ovisnu o ekonomskoj jednakosti, to znači o ukidanju razlike između siromašnoga i bogatog. »Privatno vlasništvo«, rekao je na taj način Gracchus Babeuf u svojem govoru prilikom obrane, želeći osigurati slobodu pomoću jednakosti, — »privatno vlasništvo je izvor svega zla na zemlji. Time što sam propovijedao tu nauku, želio sam narod Pariza prikovati uz republiku, narod koji je intrigama nepritelja slobode skoro već bio obraćen monarhiji«. Ukoliko i dokle god sloboda dakle nije najuže povezana s jednakošću, ona ostaje himera; sloboda je oslobođenje od pritiska, a pritisak se vrši ekonomskom nejednakošću i njenim efektima. Sigurno, sloboda u svojem jedino konkretnom smislu: kao sloboda od pritiska, kao sloboda polaska k vlastitosti, k nama bez otuđenja, **alfa je revolucija**, te ona daje revolucionarnom impetusu alegoriju koja nema premca. Delacroixova slika revolucije koja čvrsto drži sjećanje na 1830, mlada žena na njoj, s frigijskom kapom, mačem, trobojnicom, napredujući u dimu praha k pobjedi, taj romantički i više nego romantički ansambl ne može nositi nikakav drugi naziv nego: »La Liberté guidant le peuple«. Sloboda je jednako tako **omega revolucije**, to znači ona je otvorena kapija k onom identitetu čovjeka sa sobom samim, u kojem nema više ničeg tuđeg, nikakvog ospoljenja, nikakvog postvarjenja, nikakve neposredovane prirode, nikakve sudbine. Tome nasuprot **jednakost** ne obrazuje niti valjanu alegoriju revolucionarnog impetusa niti dovoljni simbol revolucionarnog sadržaja cilja. Ali **jednakost** zato daje **solidni corpus revolucije**, ona označava ozbiljnost one revolucije, koja se od svih ranijih razlikuje svojim konačno besklasnim sadržajem. Jednakost u materijalnom totalitetu sama nije ništa drugo nego ideja konstrukcije, ako ne socijalističke, onda najbliže komunističke izgradnje. U parcijalnom liku nju su u svijet unijeli kako stoičari tako i, u savezu s bratstvom, kršćanstvo. Stoa je najprije naučavala onu vezu bez koje ne postoji »jednakost onoga što nosi ljudsko lice«, ništa što bi se moglo željeti, tek pravo ništa što po sebi obavezuje: ona je naučavala jedinstvo ljudskog roda. Vrednosna razlika između Grka i barbara iščeznula je u tome upravo tako kao i kasnija, u kršćanskoj »internacionali«, između židova i pogana. U stoičkom »carstvu uma« sve je to ostalo literatura, u crkvi koja se obrazovala posebno inteligibilni dio parcijalne jednakosti: jednakost duša pred bogom postao je ideologija. Ideologija ecclesiae. preobražena iz Kristove usporedbe o lozama na čokotu u klerikalni institut, u stado pod jednim pastirom. A kako je ta jednakost bila parcijalna, kako je ona mnogo cvjetala kao jedino obrazovani ili jedino duhovnički consensus, objašnjava se otuda da ona nije stajala na putu ropstvu, što više da su visoki funkcioneri ecclesiae, čak crkveni oci, zagovarali tu najtvrdju nejednakost. Tako ne začuđuje što je ideal **bratstva**, koji potječe iz nauke o zajedničkoj djeci božjoj, malo potpunije uspio. On je jednakosti pridonio obiteljsku ljubav koja je posebno puna zahtjeva, iznad toga ljubav koja se ne iscrpljuje u besplatno širokom čuvstvu prema svjetovnoj obitelji, nego koja se »na bližnjemu« mora konkretno dokazati. Kod postojećih klasnih razlika to je, međutim, posebno teško uspjevalo ili je korumpiralo u onaj oblik bratske ljubavi koja kao dobrotvornost posebno oštro obilježava nebratsko stanje svijeta. Tako su se jednakost i bratstvo s parcijalnim ili nepotpunim

likom u klasnom društvu mogli doduše pojaviti, što više u doba francuske revolucije sjati kao zbiljske zvijezde: vlasništvo je ipak spriječilo jednakost bez ograničenja, dakle zbiljsku jednakost, a bratstvo bez okmike, dakle supstantirano bratstvo. Otuda Statua of Liberty na ulazu u luku New Yorka ne protivrječi potpuno američkom kapitalizmu; ona bi, međutim, istom protivrječila njegovom Capital-and-Labor-sinhroniziranju kada bi se zvala **statua of Equality**. Bratskom idealu oduzeto je tlo u građanskom društvu ne zato što ljudi više ne vjeruju ni u kakvog oca, nego zato što pri kazni propasti svaki konkurent drugome mora biti njegov neprijatelj, homo homini lupus na novom stupnju, odozgo na dolje. Stoga su zainteresirani krugovi doveli u sumnju **zajedničku pripadnost** triju boja u trobojnici: sloboda, jednakost, bratstvo. Time što su slobodu uzeli i potvrdili potpuno u njenom pojavljenom buržoaskom smislu, naime kao slobodu individualnog načina privređivanja, kao mančesterski princip te vrste ličnosti i njena izživljavanja, oni su upravo socijalističku jednakost željeli izdati za opovrgnuti nespোরазum. Dakle nije privatno vlasništvo, nego sloboda uopće, nije interes bogatstva kapitalista, nego bogatstvo interesa obrazovanih ličnosti prema tome trebao da pusti da od sebe isključi socijalizam jednakosti. Naročito je Simmel na taj način razrezao trobojnicu; jer na taj način jednakost treba da se potpuno stavi ad acta osamnaestog stoljeća i njegove još nedostatne individuacije. Za to je tobože kriv tadašnji opći apstraktum čovjek: »A sada se razumije, da su sloboda i jednakost tako prostodušno bile osjećane kao jedinstveni ideal: da se čovjeka stavilo samo u slobodu, ponovo bi se njegova puka ljudska bit, koju bi historijske povezanosti i preobrazbe prekrile i izopačile, pojavila kao njegovo vlastito ja, a ovo bi, budući da ono predstavlja upravo općeg čovjeka u nama samima, moralo biti kod svih jednako« (Kant, 1904, S. 171 f.). Uistinu, međutim, budući da i marksizam također odbacuje čovjeka kao apstraktum, a da u tome umjesto njegova naglašenog »ansambla društvenih odnosa« ne iščekava slika vodilja humanum — uistinu je dakle ovdje na djelu odbacivanje samog socijalizma kao ozbiljnosti koja se čini s idealom jednakosti koji gotovo nije tako apstraktan. A kao što kod toga odbacivanja sloboda uopće treba da padne sa slobodom koja je postala kapitalistička, gotovo s »individualizmom jedinosti, drugobitka, distance ranga«, tako jednakost s pukim niveliranjem, dakle upravo s onim, što je sam Marx, čak u Babeufa, nazvao »sirovo i asketsko izjednačivanje«. Otuda samo kod ove, kao čisto mehaničke, čak karirane jednakosti, postoji kontrast prema slobodi, kao jednako tako kariranoj, u ovom slučaju personalistički kariranoj; međutim ne postoji nikakav au fond između cvatućih članova toga para. Samo nedavno štirnerstvo travestira slobodu u radikalnu vlastitost, čak previše izolirano, da bi sebe postavilo kao elitu; ali također i jednakost u radikalnu solidarnost, kako ona za ideologe nadčovjeka pristaje u njihovu vlastitu shemu. Prava se jednakost naprotiv ne mjeri niti prema postojećem prosjeku niti nju, kao onu koja je postala besklasna, smetaju kanonske ličnosti, sasvim protivno, ona se uzdiže na njima, obuhvaća ih kao uzore. Štaviše, kao sadržaj onoga na što se jednakost odnosi prema razlici prosjeka i niveliranja, ona ni na koji način nije statična. Sadržaj jednakosti se konačno gotovo ne ograničava također ni na jednakost u besklasno uspjelom društvu, nego ima u sebi sasvim centralni zadatak i značenje koje je slobodi najmanje nesrodno, koje se štaviše u cilju podudara s njenom težnjom. To je težnja nedospjelog **ljudskog**

identiteta, kao stalno ugroženog, stalno svitajućeg podudaranja čovjeka s humanom slikom njega samog, u čemu su postulatивно oni jedno. Otuda se već stoički postavljeno jedinstvo ljudskog roda, koje je najprije fundiralo ideal jednakosti, otkriva kao jedna od dubokih figura jednakosti; Kristova usporedba o čokotu loze i trsju jednako je tako duboka. I cantus firmus, u kojem već zvuči jedinstvo ljudskog roda, u svojem prosipanju najmanje postavlja niveliranje; štaviše, on postavlja izraz bogatstva ljudske prirode: najviše cvatuću različitost ili, s jednim drugim paradoksom koji se ovdje zbiva, bezgraničnu polifoniju jednog unisona. S radom na još nepostojećem identitetu o nama samima kao zajednici interesa katexochen. I naše međusobno susretanje na historijsko-društvenom putu onamo jednako tako ne bi imalo nikakvog lica, ako ono ne bi bilo bogatstvo lica, kao i ako ne bi bilo koncentrički usmjereno.

O miru bratstva

Najbolji sjaj određen je onome tko se ovdje održava ili se mogao održavati. Naime tada, ako se društveno tako oštro gleda i ako se tako gledalo za onim što je pravo, da blaže moralno shvaćanje neće ništa više zamazati. Obilje jednakosti je drugarstvo i — rebus bene commotis — **bratstvo**, treća boja trobojnice. Još više nego jednakost bratstvo potrebuje pozadinu da se ne bi pogrešno shvatilo kao pandan niveliranju, naime, kao beskrajno bratimljenje. Bratstvo je afekt obvezatnosti k jednakom cilju, k spoznatom porijeklu svega onoga što netko vrijedi i što smatra vrijednim na drugome, k zajedničkom cilju. Ranije se činilo da je to porijeklo osigurano vjedom u zajedničkog, naime, nebeskog oca; ionako braća, prema neposrednom smislu riječi, pretpostavljaju oca. Prema posrednom smislu ili smislu značenja oni ipak pretpostavljaju influenciju solidarnosti i pozadine vrijednosti iz koje je ona tekla i u kojoj se temelji. Bratstvo stoga nije nikada bilo osjećaj vrijednosti koji zagrljuje bez izbora, bezuvjetno, kontrarno, ono je isključivalo iz saveza, koji je ono dalo zaključiti, sve nesaveznike, pogotovo sve neprijatelje cilja. To važi također i za kršćanske saveze (sekte), u kojima se bratstvo pojavilo ne samo kao forma cilja, nego kao važni, ako ne najvažniji sadržaj cilja. Ali ni ovdje nije važio nikakav bezuvjetni zagrljaj, nikakav »mir s Belialom i njegovim carstvom«; općina je općina onih koji su dobre volje, iako ovdje ni prema svjetovnoj djeci koja ostaju grešna ne cvjeta nikakva mržnja. Podijeljeno bratstvo vlada čak najblažom biti sekte, kako tek militantnom, revolucionarnom biti, koja goni mjenjače iz hrama. Blaga sekta se povukla od zla, revolucionarna je počela radi bratskog carstva protiv nje; u silovitom saučešću, naime, sa siromašnima, u obilatim ogorčenju, naime, prema vukovima, za žrtve i nulificirane. To bratstvo, kako egzaktno tako i konkretno bratstvo, postade zatim bratstvo revolucionarne klasne svijesti, s istinski praktičkim kršćanstvom: »Rat palačama, mir kolibama«. U tome je prevladana svaka mržnja između rasa, nacija, religija, pojavljuje se internacionala potlačenih koji se slažu u tome da više ne žele ostati objekti. Posljednji sporazum sigurno ne prolazi bez borbe, koja tako malo protivrječi bratstvu da ona slijedi iz njega rebus sic stantibus; ona protivrječi samo bezuvjetnom bratimljenju i protivrječi harmonističkoj prijevari, to jest: zajednici naroda s ubicama naroda. Bratstvo se ne svodi na zagrljaj životinja, nego braće; do tada frater-

nitans militans jeste još skrivena predigra za fraternitas triumphans. Dakako ne u smislu groteskne alternative, koja prema izreci, koja se ne bez razloga vraća na vjerske ratove, ne poznaje ništa treće nego zagrljaj s bitkom brata ili udaranje po lubanji zbog razočaranog bitka brata. Jer ako ni životinji, koja je na kraju označena fašizmom, sigurno ne treba dati nikakav pardon, onda se fraternitas, koja je sama, da upravo kod borbene sekte Thomasa Münzera, dugu unijela u zastavu, razumjela i razumije naročito s obzirom na njen nesmetani plod, na njen u najmanju ruku normalni minimum, koji se zove mir. Mir s kolibama svuda, upravo zbog i pomoću onoga contra palačama gospode, koji ih gone u rat. Na taj način mir nije bio bez temelja postavljen kao vanjskopolitička norma, kao postulirano normalno stanje u čitavom klasičnom prirodnom pravu; Kantov »Entwurf zum ewigen Frieden« od toga je samo najveličanstvenija pojava. I ne postoji nikakav socijalizam koji bi tu baštinu u toj tački do sada napustio, mogao napustiti; jer klasna borba, u jednoj od njenih najvažnijih funkcija: uzročno sprečiti sve buduće ratove — tačno je suprotnost ratu, a vođenje nekog naturenog rata ovdje je njegovo netraženo redresiranje. Bratstvo dakako, gubi svaku sentimentalnost na putu k tom Rousseauovu efektu; »familija slobodnih naroda koja bratski zajednički živi«; ono je obuzeto sentimentalnošću samo kao nepravom, gotovo hipokritskom. Štaviše, čak je pravi minimum fraternitas ipak samo jedan takav on daje temelj gradnje za prijaznost koja se stalno mnogo pozitivnije ocjenjivala. Zbilja ionako još nije izvan tri riječi trobojnice; tim življe zaslužuju i potrebuju one svoj socijalistički ispitani spas. Slobodna borba proizvodi jednakost; jednakost kao konac izrabljivanja i ovisnosti sadrži slobodu; bratstvo nagrađuje jednakost, u kojoj nitko nema potrebu, uopće nije u položaju, da drugome bude vuk.

Dakle, ove tri riječi se dobro podnose, ispravno su u vezi. Pod njihovom zastavom prije francuske neovisnosti marširala je američka. Ona nije postala nikakva zbiljska neovisnost, pa prema tome tri riječi važe dalje. One su revolucionarno opravdane, one su odmjereni ideali političko-socijalnog bitka. Međutim, da li su i građanske revolucije u kojima su djelovali ti ideali, također bile pret hodnici proleterske revolucije? U to se nanovo sumnja; kada bi ta sumnja bila opravdana, Marseillaise ne bi bila nikakva pjesma slobode, a revolucija bi bila uopće sumnjiva stvar. Tada bi u najmanju ruku postojale u osnovi različite vrste revolucije, a proleterska možda ne bi kritičaru, koji je tako nezadovoljan s Robespierreom, bila ni prava. Max Horkheimer je postavio pitanje: da li građanske revolucije u svojem habitusu stvarno predstavljaju rodoslovno stablo socijalističke revolucije (»Egoismus und Freiheitsbewegung«, Zeitschrift für Sozialforschung, 1936). Tim pitanjem on je prividno išao daleko preko rugla što ga je Marx u »Osamnaestom Brumaireu« priuštio lažnoj svijesti, tj. historijskim kostimima jednog Cromwella i Robespierrea. Također daleko i preko distance koju je Marx postavio između »poetskog karaktera« svih ranijih revolucija i trezvenog karaktera proleterske revolucije. Horkheimer čak niječe da su sloboda i prije svega jednakost kako ih je zahtijevalo revolucionarno građanstvo u svojim najradikalnijim predstavnicima — proleterske zvijezde. One to ne trebaju biti jer se borba za slobodu loše povezuje s hedonističkim materijalizmom, patos jednakosti s prijateljskim egoizmom, koji je prema Horkheimerovoj koncep-

ciji tako važan u socijalizmu. Građanska revolucija je ressentiment spram blagostanja i luksuza; njeno obrazovanje ideala svagda lažni altruizam. Na trima daleko međusobno udaljenim građanskim revolucionarima, na Cola di Rienzu, Savonaroli, Robespierreu, Horkheimer na taj način pokušava pokazati da su građanstvu od početka, također i u njegovim progresivnim ustancima, svojstvene one crte koje se zatim ponavljaju »kao loš odjek« u fašizmu. To su crte zainteresiranog neprijateljstva prema ugodi, crte terora, bijesa nad nemoralom, nad epikureizmom i materijalizmom, nad aristokratskom egzistencijom, ukratko crte »duboko erotskog ressentimenta«. Pored tobože dosada precijenjenih racionalističkih i humanitarnih tendencija Horkheimer vjeruje da je — upravo pod maskom slobode, jednakosti i bratstva — otkrio iracionalističke tendencije u najlošijem smislu, također i kod Robespierrea. Štaviše, posljednji pokazuje posebno tmurni ethos koji je neprijateljski raspoložen prema sreći, on je mrzio kazalište, ples, igru, javne i privatne veselice poput najstrožeg puritanca; i stvarno Robespierre nije bio nikakav bonvivant. Da bi mogao dokazati neprijateljstvo građanske revolucije prema umu, Horkheimer citira slijedeću Robespierreovu izreku: »Vrlina i nadarenost su oboje nužne osobine, ali je vrlina najnužnija. Vrlina bez talenta može još uvijek biti korisna, talenti bez vrline su samo nesreća«. Iz sličnih pojava kod Cola di Rienzoa (usred ranog humanizma), istinski tek kod Savonarole (usred rane renesanse), Horkheimer zaključuje: »Već rani građanski pokreti pokazuju labavi odnos i često jaku odbojnost prema duhu i umu; taj antihumanistički moment koji potisnuje, barbarizira postignuto intelektualno stanje svakako dobiva jednoznačno prevagu tek u kasnijoj povijesti.« Na isti način Horkheimer traži u ideologijama građanskih revolucija i nakon toga postavljenog građanstva (kao da su oba momenta isto) već onu laž zajedničkog dobra koja vlada u njemačkom fašizmu kao narodna zajednica. Altruistički patos ima svrhu da diskreditira egoizam siromašnih i da prikrije postojeću, najvišu egoističku djelotvornost vladajuće klase; u oba slučaja vrlina je instrument vladavine. Ta definicija je doduše ispravna ukoliko se odnosi na ideologije dospjelog i statičkog građanstva, nakon engleske, nakon francuske revolucije; ona ipak postaje opaka u primjeni na ideal bratstva samih revolucija, i rijetko, čak kada u sebi obuhvaća i citoyen, postaje takva: »prenapeta uzorna slika čovjeka, istovremeno sentimentalni i kruti pojam vrline i samopožrtvovnosti, kult apstraktnog heroizma imaju jednaki korijen kao i individualistički egoizam i nihilizam s kojim oni u isto vrijeme stoje u protivrječnosti i uzajamnom djelovanju«. Tako se ovdje — u ime nekog neindividualističkog, takoreći neegoističkog egoizma — križa građansku revoluciju kao revoluciju. Koriste se pojedine crte u njoj, štaviše, samo u nekim od njenih reprezentanata, čak samo u nekim trenucima njenih reprezentanata, što je često odgovaralo huškačkoj frazi o zavisti besposjedničke klase, da bi se konačno dala naslutiti vrsta zajedničkog nazivnika između juriša na Bastilleu i Hitlerova požara Reichstaga — između intencije na ljudska prava i najstarije vrste tiranije; između progresivnog svitanja jedne klase i njene noći koja sve oporiče. Prema tom prividno radikalnom shvaćanju, koje ne može zastupati ni najgori dogmatizam, citoyen ne propada u bourgeois, nego je njegova klica; Marseillaise i Carmagnole ranžiraju ovdje konačno, u konzekvenciji, kao starija braća i sestre Horstova Wessel-Lieda. Takva reductio ad absurdum pokazuje kamo dopijeva teorija koja niječe građansku revoluciju kao

rodoslovno stablo proleterske revolucije, ali ona se zato istovremeno ucjepljuje u fašizam. Taj posao čini proletersku revoluciju nužno bespovijesnom, odstranjuje je od historijsko-materijalističke dija-
 lektike ili pak dopušta nijekati, da je proleterska revolucija revo-
 lucija, ako se pojavila i ako zasniva baš opulenciji Figarova plesa. Engels, koji je bio dokraja osjetljiv prema »negativnoj jednakosti«
 terora i još više prema apstraktnom dekretizmu jakobinstva, ipak nikada nije zaboravio što crvenu zastavu povezuje s trobojnicom. Suvišno je naglašavati da su također i građanske revolucije prema svojem realnom sadržaju dovoljno revolucije. Jer one potječu od potlačene klase, nagone protiv okamenjenog društva, čiji je poredak sve više postajao zapreka socijalnim grupama koje vode naprijed i njihovim materijalnim proizvodnim mogućnostima. Međutim, nije suvišno naglasiti da su također i ideologije, dokle god su one bile revolucije, srodne u ljudskoj borbi identificiranja i ne upravo samo muzealne. Doduše one imaju u sebi enormno mnoštvo lažne svijesti, k tome odražavaju promjene u društvu, koje ni u kojem slučaju nisu radikalne, tj. prevladavaju klasnu povijest. Ipak one su punih anticipacija, pokrenute su željnim snom besklasnog društva, a hitac revolucionarnog entuzijazma išao je svagda iznad pukog klasnog cilja. Otuda socijalistička revolucija, time što prevladava klasno društvo uopće, dolazi sasvim na tačku gdje ona dodiruje ono što je bilo intendirano u građanskim revolucijama, štaviše, upravo za kaznu vlastite iznakaženosti mora dodirivati, s tradicijom onog nepostalog — najviše upravo u parolama. sloboda, jednakost, bratstvo, i u s njima označene predsvjesti stanja u kojem više ne važi klasno društvo. Značajno primjerenije od Horkheimera stavio je u isto vrijeme teoretičar zbiljske revolucije Georg Lukacs u pitanje građanski voljni sjaj, tj. uvukao ga u istraživanje (»Schillers Theorie der modernen Literatur«, Internationale Literatur, 1937, sadržano u »Goethe und seine Zeit«, Berlin, 1950). Idealistički moral građanske revolucije, međutim, ovdje izgleda sasvim drugačije, naime, progresivan. On se pojavljuje kao namjesnički, kao ozbiljna iluzija o sadržajima citoyenena koji se produkciono-tehnički još ne mogu postići ili su ponovo izgubljeni. Za to je karakteristična uloga koju je — u uvijek novim pomicanjima i akcentima — u građanskoj emancipaciji igrao ideal antičkog čovjeka i polisa. Ne samo kod »Aristida« Robespierrea, nego također i u prethodnim i naknadnim refleksima revolucije, od Winckelmanna do Hölderlina. Značajnim načinom klasični ideal vraćao se u građanskoj klasi, dok je ona postajala samostalnom, dok se progresivno oslobađala svoga saveza s apsolutnim kraljevstvom, sve više iz Rima u Grčku: na mjesto Seneke stupao je Sofoklo, na mjesto Vergilija Homer. Klijajući bourgeois porekao je sebe i helenizirao u svojim iluzijama da postaje citoyen, građanin polisa koji je ispunjen čistom demokracijom i općim interesom; ideal citoyenena i polisa djelovao je pravo tek nakon pobjede realnog, radom podijeljenog bourgeoisisa i njegovog čistog posebnog interesa. U čeznutljivo-sentimentalnom obliku, naniže do lažnog tona sve nezbiljskijeg, sve apstraktnijeg idealizma; do obmane-klasicizma Schillerovih epigona u devetnaestom stoljeću i onog kulta istinitog, dobrog, lijepog, kojemu više nije odgovarala nikakava borbena-progresivna iluzija, nikakav republikanski altruizam, nikakva »citoyenska strana građanskog čovjeka«, nego jedino hinjenje. Dok je ipak, naprotiv, u usponu građanstva kao i u post-revolucionarnim protestima protiv bourgeoisisa patetizirala ona »apstraktna uzorna slika čovjeka« koja se Horkheimeru pojavljuje

tako malo priyatna, onaj »kultus apstraktnog heroizma« koji tako daleko stoji tipu buorgeoisa. Sigurno da postoji rastrganost građanske svijesti, rascjep između njene pojavljene realnosti i njene izvorne revolucije; najviše svjedočanstvo daje Hölderlinov »Hyperion«, taj rekvijem koji se zaklinje na iščeznutog citoyena. A što se tiče upravo patetički altruističkog idealizma, koji se tobože treba tako dobro podnositi, gotovo stajati u uzajamnom djelovanju s čisto individualističkim palikućama, onda je on na licu mjesta sasvim izvrsno pripadao svojoj revoluciji i bio je zamjena za manje patetičku, stroga svečanost ljudske čistoće prema tome ne obrazuje se iz »ressentimenta«, nego iz ponosa i naknadnog sjećanja citoyena; njemu važi također i ukupna idealističko-patetički stilizirajuća literatura. Lukacs razumije tu komponentu kao građansku, ali odlučno revolucionarnu: »Od Miltonovih epova i drama, od Addisonova ‚Katona‘ počevši do Alfierijeva republikanskog klasicizma i do Shelleyeva revolucionarno-idealističkog patosa ostaje postojati jedan takav — koji se, svakako, stalno mijenja — idealistički stil pored ogromne rijeke realističke društvene literature« (1. c. S. 130). To je to »idealističko stiliziranje pozitivnih junaka kao reprezentanata citoyenske strane građanina«, dakle utopijske strane građanske revolucije. I sloboda, jednakost, bratstvo stoje na strani čije važenje nije isteklo (auf der unabgegoltene Seite), oni su time, za razliku od Schillerova patosa, još nezavršeni. Otuda Engels kaže egzaktno u odnosu na francusku revoluciju, na ljudska prava i građansko prirodno pravo: »Proleter i uzimaju buržoaziju za riječ«. U svojem zadatku bez iluzija socijalna revolucija ispunjava ono što je građanska revolucija obećala na citoyenu skroz pomoću sve prijekare i svih iluzija. Građanska je revolucija na većini tačaka besumnje bila više građanska nego revolucija, ali ona je stvorila ne samo — kao ukidanje kladnih privilegija — golemi dio čišćenja; upravo u sebi ona ima također i ono obećanje i onaj utopijsko-konkretni sadržaj obećanja kojega se može držati zbiljska revolucija. To je sadržaj ljudskih prava, i ako on zatim više prija, onda postoji u dosadašnjoj povijesti malo toga što je na temelju svoje baze bilo tako ograničeno i spriječeno, na temelju svojih postulata tako humano-anticipirajuće. Sloboda, jednakost, bratstvo, oprobano bitna ortopedija uspravnog hoda, muževnog ponosa, ljudskog dostojanstva, pokazuju daleko preko građanskog horizonta (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die versucht gewesen Orthopädie des aufrechten Gangs, des Männerstolzes, der Menschenwürde weisen über den bürgerlichen Horizont weit hinaus).

L'homme i citoyen kod Marxa

Prije jela čitalo se drugačije, kao što je to često istina. Kada se građanska klasa još nije bila dovinula moći, ona je bila ili se činila čovječna kao nijedna prije toga. Ona je zastupala slobodnog čovjeka, djecu domovine, ono opće ljudsko u isto vrijeme. Na slobodnom čovjeku bila je kuka, nacionalni smisao je mogao postati nacionalistički, ono ljudsko sve općije. Međutim, što se činilo da počinje tako čisto i da tek kasnije, u izvođenju, popusti, čak se okrene, to često naročito svjetluca. U drugim slučajevima češće se pokušalo nanovo početi tačno tamo, na početku, jednako kao da je tamo već sve bilo u redu. I kao da se pred nama u cjelini nalazi samo otpadak od starog kursa. Ako se sve stavi na teret samo onome što je kasnije došlo, onda se samo to i ispituje.

Međutim, prije jela se gotovo nije sve čitalo drugačije, također ne ni u postojećem slučaju. Radi baštine za kojom se težilo to se uvijek nanovo mora tačno učvrstiti, također i na slici citoyena. Ono što se poslužilo njegovom iluzijskom i još više anticipirajućom slikom, bila je ista ekonomsko-socijalna tendencija koja je zatim proizvela slobodnog bourgeoisa. Njegova jednako tako, ipak neuporedivo drugačija i tamno progresivna bit, ta puka sloboda zarađivanja sudjelovala je nužno i u obrazovanju slike citoyena, u najmanju ruku na njenom značajnom okviru. Da, već 1791, kada se još vjernički deklariralo ljudska prava, bio je u majskim snovima, koji nisu saželi, jedan dio onog bourgeoisa koji je zatim tako jako sažreo. To je potpuno jasno, jer je tada na ekonomskom dnevnom redu stajao bourgeois, kao egoistička pogonska snaga industrijske proizvodnje, a još ne citoyen, sa zbiljskom slobodom, jednakošću, bratstvom. Otuda je privatno vlasništvo bilo jedan od bitnih sadržaja četiriju građanskih ljudskih prava iz 1791: »propriété« vlada »sûreté«, »résistance«. Privatno je vlasništvo odredilo prije svega sadržaj slobode, primjereno ustavu iz 1793, čl. 16: »Pravo vlasništva je ono pravo svakog građanina da svojevóljno (à son gré) uživa svoj imetak, svoj prihod, plodove svoga rada i svoje marljivosti i da raspolaže njima«. Sva ta podloga u citoyenu odgovarala je kapitalističkom interesu već prije termidora, ukoliko narod još nije predao tlo u kojem se korijenilo cvijeće zbiljske slobode, dakle ukoliko narod, kako kaže Marx, u ideji interesa francuske revolucije nije posjedovao ideju svoga zbiljskog interesa. Marx na taj način oštro odvaja egoistički sadržaj tadašnjih droits de l'homme od tadašnje političke, još apstraktno-idealističke idealne slike citoyena. Posebni povod za naročitu oštrinu toga odvajanja bio je pružen bahatim besmislom Bruna i Edgara Bauera, koji su bili objavili, da je »nekritička masa« pokvarila »čistu ideju« francuske revolucije. Umjesto toga Marx i Engels ukazuju na potpuni uspjeh te revolucije kao emancipacije bourgeoisa i tada ekonomski nužne prirede profita — jedno upućivanje koje nije bilo moguće bez oštre kritike ideologije samih ljudskih prava. I u stvari svaka baština koja nastupa socijalistički mora, preko tako danog posebnog povoda, biti kritička, a ne nikakva s lovorikom ovjenčanom gipsanom figurom. Time što su građanske slobode prije svega još uvijek više građanske nego slobode, sasvim je samo po sebi razumljivo ispitivanje ljudskih prava na njihovom ideološkom sadržaju; iz toga se, štaviše, najprije nadaju oprez, parcijalna negacija, ograničenje. Na taj način Marx objašnjava u spisu »O židovskom pitanju«, 1844, »da takozvana ljudska prava, droits de l'homme za razliku od droits du citoyen, nisu ništa drugo nego prava građanskog društva, tj. prava egoističkog čovjeka, čovjeka koji je odvojen od čovjeka i zajedničke biti... Čovjek se otuda nije oslobodio od vlasništva, on je dobio slobodu vlasništva. On se nije oslobodio egoizma zarađivanja, on je dobio slobodu zarađivanja« (MEGA I 1, S. 593). I dalje, u »Svetoj obitelji«, 1845: »Upravo je ropstvo građanskog društva prividno najveća sloboda, jer je prividno potpuna neovisnost individuumu koji neobuzdano kretanje svojih otuđenih životnih elemenata, kao npr. vlasništva, industrije, religije etc. kretanje koje više nije vezano općim vezama i čovjekom, uzima za svoju vlastitu slobodu, dok je ona, štaviše, njegovo potpuno ropstvo i nečovječnost... Kakva kolosalna obmana da moderno građansko društvo, društvo industrije, opće konkurencije, privatnih interesa koji slobodno slijede svoje svrhe, anarhije, prirodne i duhovne individualnosti koja je sama

sebi otuđena — mora priznati i sankcionirati u ljudskim pravima i u isto vrijeme htjeti zatim životna ispoljavanja toga društva anulirati na pojedinačnim individuumima i istovremeno izgraditi političku glavu toga društva na antički način« (MEGA I 3, S. 291 ff.). To su iste samoprijevale, koje je Marx kasnije, odmah na početku »Osamnaestog Brumairea«, 1852. nazvao »svjetsko-povijesnim zaklinjanjima mrtvac«, Svakako — i sada iz ispitivanja dolazi značajni positivum, ne pogađajući ljudska prava kao takva, ali naravno »prava citoyena« —, svakako Marx je u početku istog spisa takvima nazvao samoprijevale Robespierrea a prije toga također i Cromwella »koje su oni trebali da bi samima sebi sakrili građanski ograničeni sadržaj svojih borbi i da bi svoju strast držali na visini velike povijesne tragedije«. Valjalo je dakle »veličati nove borbe, ... pretjerati dani zadatak u fantaziji, ... ponovo naći duh revolucije«. Duh revolucije, dakle, učvršćivala su »prava citoyena«, a on će se ozbiljiti, kako zaključno reče Marx nakon cjelokupne kritike u spisu »O židovskom pitanju«, »tek kada zbiljski individualni čovjek u sebe natrag uzme apstraktnog građanina države..., tek kada je čovjek spoznao i organizirao svoje ‚forces propres‘ kao društvene snage i kada otuda društvenu snagu više ne bude odvajao u obliku političke snage« (MEGA I 1, S. 599). Apstraktni građanin države, od »profanog čovjeka« otcijepljeni, premda u njemu sadržani, istaknuti »istinski čovjek«, to je citoyen, no ipak: on je to i kao »politička snaga«, kao nosilac podruštvljene slobode. Prema tome čovjek pored mene (der Nebenmensch) ne živi više, kao u egoizmu droits de l'homme, kao prepreka slobodi, nego kao njeno ozbiljenje. Unatoč tome slika citoyena primila je, takoreći već u građanskom materinskom tijelu, ozljedu, koja je ubuduće naknadno djelovala time što ju se nije originalno spoznalo. Ali unatoč tome zdrava slika citoyena, bez obzira na drugovrsne izvore, gotovo pogubne upravitelje, sama je još kao fraza kritički ponovo djelovala protiv svoje dospjele suprotnosti, štaviše, sadržavala je u sebi, kako pokazuje Hölderlin, neprestano samočišćenje.

Odatle i Marx pušta da na ljudska prava padne mnogo toplije svjetlo. On je s nenadmašivom oštrinom u njima pokazao građanski klasni sadržaj, ali jednako tako jedan budući sadržaj koji tada još nije imao tla. On je otkrio privatno vlasništvo kao vladajuće među ostalim ljudskim pravima, ali ta se druga prava time pojavljuju sve više otkinuta. Da li Marx odbacuje slobodu, otpor naroda protiv podjarmljenja, sigurnost kao druge najave prava, kada pokazuje privatno vlasništvo kao građansku prepreku u ljudskim pravima? Nikako ne, kao što se po sebi razumije, on je, štaviše, tjerao do njene daljnje konzekvencije koju nije spriječio i rastući poništio nikakvo privatno vlasništvo. Sloboda je kod njega tako malo kritizirana, da je, naprotiv, ona ono ljudsko pravo pomoću čijeg sjaja i čovječnosti Marx kritizira samo privatno vlasništvo. Upravo otuda Marxovi stavovi konzekvencije: ne sloboda vlasništva, nego sloboda od vlasništva, ne sloboda zarađivanja, nego sloboda od egoizma zarađivanja; ne emancipacija egoističkog individuumu od pukog feudalnog društva, nego emancipacija svih od svakog klasnog društva. S takvom temeljitošću konačno dakle postaje vladajuća liberté umjesto propriété među ljudskim pravima, čini sebe aktualnom i zbiljskom protiv fašizma, također i protiv diktature kao samosvrhe. Prema tome više nego ikada važe borbena prava na slobodu zbora, slobodu udruživanja, slobodu štampe, sigurnost, prava radnih ljudi na

otpor protiv izrabljivanja i potčinjavanja. U programu socijalizma, međutim, gdje su nestali izrabljivanje i potčinjavanje radnih ljudi, dotječu borbena prava ne manje recentno, ipak pozitivno: kao prava bezobzirno stvarne, praktički zahvaćajuće kritike u svrhu socijalističke izgradnje, u okviru cilja solidarnosti. Prema tome solidarnost socijalizma znači da čovjek u ljudskim pravima sada više ne predstavlja egoističkog individuuma, nego socijalističkog individuuma, koji je prema Marxovu proročanstvu preobrazio svoje »forces propres« u društveno-političke na taj način da je citoyen vraćen iz apstraktno-moralne onostranosti, koju je on nastanjivao u ideologiji francuske revolucije, u ovostranost podruštvovljenog čovječanstva. Međutim, svuda treba biti jednaka zastava ljudskih prava koju radni ljudi u kapitalističkim zemljama dižu kao pravo na otpor, a u socijalističkim zemljama nose naprijed kroz izgradnju socijalizma, pravo kritike, čak dužnost kritike u toj izgradnji. Inače bi važio — *contradictio in adjecto* — autoritativni socijalizam, dok se internacionala pak bori za ljudsko pravo: organiziranu punoljetnost.

Nešto drugo još pomoću toga svijetli na staroj zastavi, čemu se građanstvo prije podrugivalo. To nije ništa manje nego strast za napredovanjem i mudra vjera da se tome služi. »Sloboda vodi narod«, taj naziv Delacroixove slike označava uopće put prema naprijed. On označava slobodu koja u istom progresivnom aktu otkida od onog prestarog, odvodi k novim obalama, pred sobom dan, iza sebe noć. Ono prestaro su primarno proizvodni odnosi koji su postali okovi, dakle nove obale su 1791. ležale najprije na području emancipiranog egoističkog individuuma, slobode konkurencije, javnog tržišta, ukratko kapitalistički uzlaznog načina proizvodnje i razmjene. Buržoazija, po sebi tako malo herojska klasa, trebala je za to u većoj mjeri herojske iluzije u antičkoj maniri. Što se pak tiče iluzija u vjeri jakobinaca, da mogu osloboditi sve potčinjene, u njima je djelovalo nešto sasvim drugačije nego antikizirajući zajam. Djelovalo je uzimanje unaprijed, kao aura progressa za neobično bolju vrstu »polisa«, i to je stvari dalo tek moralni sjaj koji nigdje ne bi imala emancipacija trećeg staleža (i inače ništa). To ljudsko pravo je ono što je Beethovenu dopustilo da u svoju sobu postavi Brutovu bistu, što toliko čini spasom, dolaskom radosti muziku »Fidelija«, devetu simfoniju; — u novumu tadašnje borbe za slobodu živio je ultimatum totalnog oslobođenja. Sve je to označeno kod Marxa, kada je govorio o »duhu revolucije« koji je valjalo ponovo probuditi protiv »građanski ograničenog sadržaja« pomoću pretjeravanja i fantazije. Ma kako dosadašnje revolucije bile različite po socijalnoj osnovi, ma kako se upravo proletersko-socijalistička revolucija, kao prevladavanje klasnog društva uopće, razlikovala od svake ranije, ipak kroz sve revolucije probija se ona jedinstvena, tipična tendencija koja drži zajedno, koja sama još stavlja njihova povratna sjećanja u odnos s tendencijom skoka u carstvo slobode. Upravo jakobinstvo je u najmanju ruku bilo povezano s anticipacijama toga skoka tako, da je već francuska revolucija na licu mjesta, daleko iznad slučajnog oslobađanja poduzetnika, s prinudom konzekvencije blizu donijela socijalističko-humanistički sadržaj napretka. Isti Marx, koji je u ljudskim pravima tako pronicući ispitivao kapitalističku osnovu, objavljuje u »Svetoj obitelji« ono što je inače bilo implicirano već kod jakobinaca i njihovih sljedbenika: »Bez prigovora o tom ispitivanju francuska je revolucija razvila ideje koje nadilaze ideje čitavog starog stanja svijeta. Revolucio-

narni pokret, koji je počeo 1789. u Cercle social, na sredini je svoga puta imao Leclerc i Roux za svoje glavne reprezentante i konačno za trenutak podlegao s Babeufovom urotom, unapredio je komunističku ideju koju je u Francuskoj ponovo uveo Babeufov prijatelj Buonarotti nakon revolucije od 1830. Ta ideja, konzekventno izrađena, jeste ideja novog stanja svijeta... Kao što se kartezijski materijalizam gubi u svojevrsnu prirodnu znanost, tako drugi pravac francuskog materijalizma utječe direktno u socijalizam i komunizam» (MEGA I 3, S. 294 ff., 307). U staroj trobojnici svijetlio je dakle već zamašni dio crvenog, najavljen od četvrtog staleža, crveno napretka koji se ne može reducirati. Usmjeren protiv škopljenja vremena, protiv saveza s »prastarim moćima života«, viđen kroz plemstvo i crkvu, protiv nihilizma cilja u tome potpuno iščezava. Ča ira tadašnjih prirodo-pravnih parola samo kritizirao njihovu djelomično stacionarnu djelomično apstraktno-nepokretnu osnovnu crtu, da bi je kao socijalističku prevladao upravo daljnim procesom. Stacionaran je bio l'homme kao »egoistički čovjek, kao čovjek koji je odvojen od čovjeka i zajedničke biti«; apstraktno nepokretan je bio le citoyen kao puka otkinuta idealna tvorba u novoantičkom polisu, kao »alegorijska, moralna osoba« umjesto kao nosilac društvene slobode. A napredak koji se dalje kreće jeste to da je baš ono političko-citoyensko: sloboda, jednakost, bratstvo, stupilo u »forces propres« živog čovjeka; tek tada je, kaže Marx, »izvršena ljudska emancipacija«. Po čemu upravo čovjek pored mene ne živi više kao u egoizmu droits de l'homme, kao prepreka slobode, nego kao njen kontinuitet.

(S njemačkog preveo Ante Pažanin)

BLOCHOVA SOCIJALNO-POLITIČKA I PRAVNA MISAO

*Ernst Bloch je sigurno najosebujniji marksistički mislilac XX stoljeća. Princip nada nije samo glavno Blochovo djelo nego i princip odvažne i plodne misli koja kao istinska mudrost zrači iz njegovih djela, rasvjetljavajući najstroženije probleme suvremenog svijeta od filozofije i umjetnosti do religije i politike. Njegova misao ne opisuje samo prošlo i sadašnje nego otvara nove horizonte, anticipirajući budućnost. Blochova »utopijska« filozofija kao »ontologija bitka koji još nije« (die Ontologie des Noch-Nicht-Seins) predstavlja put u budućnost kao pravi zavičaj čovjekov. Na tom putu ne može se, kaže Bloch u Predgovoru svome djelu *Naturrecht und menschliche Würde* (Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo), zaobići pitanje pravog, tj. »uspravnog hoda« (des aufrechten Gangs), kao i uopće pitanje: »Što je pravo?« (Was rechtens sei.).*

U ovom prigodnom napisu¹⁾ ograničit ćemo se na Blochovu socijalno-političku i pravnu misao u namjeri da je uključimo u žive rasprave, koje se u nas, naročito u posljednje vrijeme, vode o problemima politike, ljudske prakse, humanizma i socijalizma. Rad se dijeli u dva poglavlja:

- 1) Socijalne utopije i prirodno pravo,
- 2) Politika, pravo i moral.

1) Bilješka na kraju ovoga članka.

I

SOCIJALNE UTOPIJE I PRIRODNO PRAVO

Ne ostajući na pozicijama klasičnog prirodnog prava, Bloch se javlja zagovornikom razvijanja »*facultas agendi* konačno neotuđenih ljudi u norma agendi konačno neotuđene zajednice« (E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, 1961, S. 13). To je tim značajnije istaći što i u — bar u oficijelnom — marksizmu XX stoljeća prevladava ili pozitivizam prava ili apstraktno prirodno pravo, koje se kao takvo može efikasno upotrijebiti za postizavanje raznovrsnih svrha od puča do apologije postojećeg, ali ne za »zbijsko instaliranje ljudskih prava«. Za Blocha, naprotiv, nema »nikakvog zbijskog instaliranja ljudskih prava bez kraja izrabljivanja, a nikakvog zbijskog kraja izrabljivanja bez instaliranja ljudskih prava«. U tim pravima je, ističe Bloch, i dio Beethovena koji cijepa »posvetu Eroike kada je Napoleon postao carem« (ibidem). Bloch posebno naglašava oslobodilački karakter bitnih intencija prirodnog prava, a razumijevanje, kako sam kaže, »pravih intencija starog prirodnog prava« smatra pretpostavkom »socijalističkog baštinjenja tih nekada liberalnih, i ne samo liberalnih ljudskih prava« (*Menschenrechte*, ibidem, S. 12). Što više, prihvaćanje i ozbiljenje tih »pravnih intencija« i »ljudskih prava« su pretpostavke ozbiljenja »neotuđene zajednice« ili komunizma. Kada je riječ o »socijalističkom baštinjenju«, onda se ne smije smetnuti s uma da se radi o »svojevrsnoj baštini«, o baštini čije ono »najbolje valja još dodati«, jer »ono izostaje«. »Što je prošlo, ne vraća se ponovo«, s pravom ističe Bloch, »posebno ne na protekli način, ali se to ipak može uzeti za riječ« (ibidem, S. 13). Blochu se čini da je za razumijevanje komunizma kao »čovječnog društva« u Marxovu značenju neophodno »uzeti za riječ« »klasično prirodno pravo« i »socijalne utopije«, preuzeti njihove bitne intencije, praktički prevladati razlike koje su među njima postojale, te ozbiljiti njihove ideje — ljudsko dostojanstvo i ljudsku sreću — u smislu »proleterskog humanizma«.

Između socijalnih utopija i prirodno-pravnih teorija postoje »značajne razlike«, koje Bloch izražava ovom rečenicom: »Socijalna se utopija odnosi na ljudsku sreću, prirodno pravo na ljudsko dostojanstvo. Socijalna je utopija slikala odnose u kojima prestaju mučni i opterećeni (*die Mühseligen und Beladenen*), prirodno pravo je konstruiralo odnose u kojima nema više poniženih i uvrijeđenih (*die Erniedrigten und Beleidigten*, ibidem). Eksplicirajući tu svoju misao, Bloch kaže: »Socijalne utopije pretežno se tiču sreće, u najmanju ruku otklanjanja bijede i stanja koje ova održava ili proizvodi. Teorije prirodnog prava... pretežno se odnose na dostojanstvo, na ljudska prava, na jurističke garancije ljudske sigurnosti ili slobode, kao kategorije ljudskog ponosa. Primjerno tome socijalna se utopija usmjerava prije svega na otklanjanje ljudske bijede, a prirodno pravo prije svega na otklanjanje ljudske poniženosti« (ibidem, S. 234). Izloženoj predmetnoj razlici Bloch dodaje i vremensku razliku: dok »klasično-racionalne« prirodno-pravne teorije od Grotiusa do Pufendorfa »stoje na tlu najnaprednije građanske svijesti, te otvoreno i konzekventno formuliraju zahtjeve revolucionarne buržoazije«, dotle se najveće socijalne utopije — socijalisti utopisti: Fourier, Saint-Simon, Owen — pojavljuju tek u vrijeme kada je »građanstvo već odbacilo optimizam razuma«. Pa ipak, socijalne utopije bile su one koje su, »upravo i u usponu industrijskog razvoja XIX stoljeća, još jasno anticipirajući izivljavale svoju naslijedenu fantaziju, dok je u isto vrijeme historijski reakcionarna škola prirodno pravo stavila ad acta konstrukcija«. Dvema navedenim razlikama između socijalnih utopija i prirodno-pravnih koncepcija Bloch zatim dodaje još i metodsku razliku: »Socijalne utopije nastupaju s pričom, sa slikanjem boljeg društva budućnosti... Prirodno-pravne doktrine su naprotiv, čak kod Rousseaua, postupale tako da su izvodile iz principa, one su nastojale oko strogosti demonstrativne znanosti« (ibidem, S. 234).

Unatoč tim značajnim razlikama koje postoje između socijalnih utopija i prirodno-pravnih teorija, među njima postoje i bitne veze i sličnosti,

jer »naučavanja o sreći ne znače nikakav vrt za malodobne životinje, a naučavanja o dostojanstvu nikakve prezirače jela« (keine Kostverächter, ibidem, S. 235). Blochu je naročito stalo do osvjetljavanja upravo tih zajedničkih intencija socijalne utopije i prirodnog prava, jer njihove se bitne intencije predmetno, metodski i vremenski ne samo razlikuju nego i međusobno bitno dopunjuju — što više, kreću se u »istom humanom prostoru« koji se kod Blocha zove »čovječnije društvo« (menschlichere Gesellschaft, ibidem, S. 13). »Čovječnije« u tom smislu što Blochov »proleterski humanizam« nastoji da se praktički prevladaju razlike koje su postojale između socijalnih utopija i prirodo-pravnih teorija, te da se njihove bitne značajke i humane intencije — ljudska sreća i ljudsko dostojanstvo — ujedine u socijalistički humanum: »Nema ljudskog dostojanstva bez svršetka bijede, ali ni sreće koja je primjerena čovjeku bez svršetka stare i nove pokornosti« (ibidem, S. 237). Jer, samo za slobodnog čovjeka postoji i ljudska sreća, i ljudsko dostojanstvo.

Slobodan ljudski život Bloch određuje kao »život s onu stranu rada« (ein Leben jenseits der Arbeit, ibidem, S. 233). Što Bloch pod tim misli, do sada se pokazivalo »samo kao san na povijesnim okrajcima. Natrag u doba koje se stoga naziva zlatnim, naprijed u carstvo slobode. Pravo na takav život otuda zvuči bez sumnje utopijski, tako da se i ono prirodopravno u cjelini nazvalo tako reći onim što slobodno lebdi (Freischwebendes), tu i tamo utopijom prava« (Rechtsutopie, ibidem). Ovdje ponovo dolazi do riječi ono što je zajedničko kako socijalnim utopijama tako i prirodopravnim teorijama. Njihova povezanost i sličnost zapravo i jesu one koje omogućuju da se uopće smisljeno govori o »utopijama prava«. A ove se »sastoje u nadmašivanju danosti (Ueberholung der Gegebenheit), u vjeri da se postojeće mora ukloniti da bi se uspostavio bolji status« (ibidem, S. 235).

Povezanost ljudske sreće i ljudskog dostojanstva Bloch ne rezervira samo za svoju marksističku misao o čovjeku i društvu, nego to što se pri problematskom razmatranju same stvari pokazalo kao njena bit nalazi tematiziranim i povezanim u mnogih velikih mislilaca prošlosti. Utopije prava, kaže on eksplicirajući gornju misao, »imaju dugu i značajnu povijest — Platon, Stoa i Augustin skicirali su idealne države, Thomas Morus, Campanella i Bacon pisali su svoje utopije, Civitas solis, Nova Atlantis s obiljem prirodno-pravnih pogleda. Stoa je k tome svoje prirodno pravo razvila u uskoj vezi sa svojom utopijom o svjetskoj državi; Grotius i Saint-Simon nisu bili u stoicizmu jedan nakon drugog, nego takoreći istovremeno, čak ista osoba. A i istinski klasično prirodno pravo, prirodno pravo XVII i XVIII stoljeća, povezano je sa socijalnim utopijama općim nazivnikom: »gutmachenwollende Projektion« (ibidem) — i to kako u smislu negiranja »neprirode suvremenih odnosa« tako u pozitivnom smislu novog formiranja »političkog tijela« (corpus politicum) iz »pojma svrhe« (ibidem) ili »socijalističkog uma«, kako bi rekli socijalisti utopisti. Bloch s pravom ističe da je »marksizam minimirao apstraktnost i tobožnju vječnost tako mišljenih umnih mjera«, jer »kao mjenjalački čin on baš ništa ne može da stvori s tobože vječno istom ljudskom prirodom. Umjesto iz privatnosti htijenja za boljim znanjem i ideje koja je nehistorijski nanasena izvana on uzima mjere i putove socijalizma iz dijalektički-konkretne povijesti« (ibidem, S. 236). U marksizmu su na taj način »zajednički stupili u pozadinu socijalna utopija i prirodno pravo« (ibidem). Od socijalnih utopija preostale su »genijalne misaone klice i misli«, kako reče Engels, a od prirodnog prava »samo neodređeno sjećanje« (nur eine vage Erinnerung, ibidem). Pa ipak nije samo »različiti socijalni interes« nego »također i poštovanje postulatnog prirodopravnog nacrt« bio onaj faktor koji je »odvojio Marxovu povijesnu ozbiljnost od bijedne činjeničnosti historijske škole« (ibidem). Što više, Marxov zahtjev za »ljudskim oslobođenjem« u sebi sadrži manje »filantropski afekt socijalnih utopija nego ponosni afekt prirodnog prava«. U skladu s tim »proleterski humanizam« prije svega vodi porijeklo iz »prirodopravne tradicije, mutatis mutandis, blizak je i otvoren njenom patosu ljudskog dostojanstva«. Bloch s pravom ističe da Marx polazi »upravo od

tog poništenog dostojanstva (još više nego od bijede)« kada ukazuje na »klasu s radikalnim lancima« kao onu »koja ne zahtijeva nikakvo posebno pravo, jer njoj nije učinjeno nikakvo posebno nepravo, nego se na njoj vrši nepravo kao takvo«. Tim Marxovim riječima on dodaje: »Nepravo kao takvo, međutim, ne može se niti označiti, niti mjeriti, niti oštetiti ako se ne vidi pravo kao takvo, utopija prava« (ibidem, S. 237).

Blochova je zasluga što je, poput ranog Lukacsa, unutar marksizma XX stoljeća ukazao na to da nisu samo »socijalne utopije« nego i »prirodno pravo« konstitutivni momenti marksističkog humanizma. I, naravno, ne oni dvoje sami.

II

POLITIKA, PRAVO I MORAL

U okviru naše teme samo se od sebe postavlja pitanje o odnosu politike, prava i morala. Što više, budući da »sudac ne postoji više kao najčudoredniji čovjek u općini«, za Blocha se postavlja načelno pitanje, treba li odbaciti vezu između prava i morala, kako to u novije vrijeme mnogi čine, ili se između njih mora izgraditi »vlastite, nove mostove« (ibidem, S. 260). U toku ovoga poglavlja pokazat će se ne samo bitna povezanost prava i morala nego, što više, i činjenica da su i pokušaji njihova odvajanja često vodili direktno razvoju prava, a indirektno, preko razvijanja subjektivnog prava, i razvoju morala. Tako »razlikovanje justum od honestum«, kaže Bloch, »kako se ono razvilo kod Cicerona, kod Thomasiusa, kod Kanta i Fichtea, oslobodilo je upravo subjektivna prava« (ibidem, S. 261).

Počnimo upravo razmatranjem subjektivnog i objektivnog prava. Subjektivno pravo kao facultas agendi, tj. kao pravna sposobnost, opravdanje ili polaganje prava na nešto što se može htjeti, bitno je povezano s objektivnim pravom koje se kao norma agendi smije moći. U tom smislu: »opravdanje individuumu izrasta primjereno normae agendi tek iz toga što s obzirom na nj državni poredak zahtijeva od drugih individuumu. Subjektivno pravo pretpostavlja pravne subjekte i obistinjuje ih, objektivno pravo preobrazava još iste subjekte u objekte zakonodavstva« (ibidem, S. 241). To znači da »nema subjektivnog prava a da se ne pretpostavi objektivno pravo, niti objektivnog a da se ne pretpostavi subjektivno pravo. Gdje vladaju jedino ili i samo pretežno zapovijedanje na jednoj a pokoravanje na drugoj strani, kao u trupi ili jezuitskom redu, tamo norme nisu pravne. Upravo stoga svaka je diktatura suspenzija prava; trenutna preciznost vojničke zapovijedi stupa na mjesto brižljive primjene diktatorske norme. Čak gdje je u takvim slučajevima riječ o zakonu, on ne izgleda kao juristički, nego kao matematsko-fizikalni zakon, tj. kao takav zakon koji nema izuzetka, kao zakon protiv kojeg nema otpora. Normalni pravni poredak, međutim, pretpostavlja voljne osobe koje su obdarene s pravima, koje aktivno pođžu zahtjeve; per definitionem na području privatnog prava, per analogiam također i u javnom pravu. Uzajamni odnos između subjektivnog i objektivnog prava svakako ne sprečava stalni pokušaj da se jedno ili drugo pravo istakne kao primarno«. Od tih pokušaja najpoznatija su dva shvaćanja: civilističko i publicističko. »Civilističko shvaćanje (uobičajeno naročito kod jus-romanista) dopušta uopće samo subjektivno pravo, a objektivno jedino utoliko ukoliko ono počiva na uvažavanjima subjektivnih prava drugih« (ibidem, S. 242). »Publicističko shvaćanje, naprotiv, ne dopušta nikakvih subjektivnih prava, nego samo subjektivne dužnosti (uobičajeno naročito među jus-germanistima); izvor prava je jedino država, sadržaj prava jedino takozvani opći interes« (ibidem, S. 243). Subjektivno-javna prava su prema publicističkom shvaćanju »doduše još prava, i njihov je sadržaj, u građanskoj pravnoj državi, pravno zaštićen, no ona su to samo kao odsjaj objektivnog prava« (ibidem, S. 244). Paralelno postojanje subjektivne i objektivne pravne sfere onemogućuje svođenje jedne na drugu. »To konačno znači: čovjek građanskog društva i državna tvorba, koja se

odvojila od toga društva, unatoč njihovim odnosima ne rastvaraju se jedno u drugo. Potezi facultatis agendi i normae agendi završavaju s remijem, bar u buržoaskom društvu slobodne konkurencije. Pri tome objektivno pravo ipak postiže u ozbiljnosti prakse svagda onu pobjedu koja nad privatnim interesima pojedinačnih građanskih pravnih subjekata stabilizira opći interes buržoaske klase u cjelini (na održavanju njene pravne sigurnosti) (ibidem, S. 245). Nasuprot tom remiju subjektivnog i objektivnog prava, kako je on prisutan unutar buržoaskog društva, Bloch zagovara revolucionarni moment subjektivnog prava, tj. onaj njegov moment koji se ne pomiruje s postojećim, nego mu navješćuje rat — posebno postojećoj državi kao ujedinjujućoj normi objektivnog prava — sve dotle dok objektivno pravo pomoću svoje posljednje norme, koja se zove solidarnost (Solidarität), ne osigura svakome »posljednje subjektivno pravo« da proizvodi prema svojim sposobnostima, a troši prema svojim potrebama.

Bloch zna veoma dobro da je potrebno da prođe mnogo vremena da iščeznu npr. plaća, država i klasa: »Rim nije izgrađen jednoga dana, anti-Rim ili ne-više-Rim prije jedan ili dva ljudska vijeka jedva se mogao očekivati. Subjektivno-javna prava, objektivne norme, to su pravno-filozofski dva pola. Njihovo se odstojanje socijalistički smanjuje, a velikim grčkama može se ponovo poanirirati. Subjektivni faktor čini spontanost, koja je često visoko prouzrokovana, a ne orijentirana iz same sebe, dok objektivna, previše objektivna strana pokazuje demokratski nekontrolirano, ekstremno centraliziranje... Socijalna revolucija osvaja, prema Marxu primjenjuje, sredstva moći dosadašnje države, da bi ih upotrijebila kao porodajna pomagala novog društva s kojim je staro društvo ionako tik pred porodom. U tom određenju na sasvim novoj razini nalaze se iskustva Pariske komune zajednički s tradicijama humanističkog usmjeravanja države, ograničavanja države iz klasičnog prirodnog prava« (ibidem, S. 253). Socijalizam ozbiljuje na »novoj razini« klasično prirodno pravo, pa ga Bloch otuda naziva »posulatom realnog ljudskog dostojanstva« (ibidem, S. 268) — naime utoliko ukoliko on »intendira javni poredak normae agendi samo kao neostvareni poredak slobode koja je postala javno moguća sloboda facultatis agendi svih (die unverdingliche Ordnung einer öffentlich möglich gewordenen Freiheit der facultas agendi aller, ibidem, S. 258). U tom smislu nije jačanje države, pa ni tzv. »socijalističke«, »slobodne« ili »istinske države« — jer ti su izrazi contradictio in adjecto —, nego »neostvareni poredak slobode« pretpostavka za ozbiljenje ljudskih prava, za razvijanje stvaralačkih sposobnosti svih i za njegovanje njihova ljudskog dostojanstva. Blochovo pleđiranje za »anti-Rim«, tj. za »polis bez politeje« identičan je Marxovu zahtjevu za komunizmom ili »novom Atenom«. U izrazu »Ne-više-Rim« najbolje dolazi do izražaja opći stav Blochove ontologije »bitka koji još nijes«. Komunizam je u tom smislu osnovni motiv Blochove socijalno-političke i pravne misli.

Tako shvaćeni komunizam Bloch na drugoj strani određuje kao »ono što se tako dugo uzaludno tražilo pod imenom moral« (ibidem, S. 269). Pod moralom Bloch ovdje shvaća »besklasno intendirani moral, tj. moral koji je oslobođen ideologijskog karaktera i klasne ograničenosti. Takav moral je upućen na »radikalno prirodno pravo«, iako ga se ne smije shvatiti kao njegov nadomjestak. On je, kaže Bloch, »predobar da bi ga nadomjestio« (ibidem). »Besklasno intendirani moral u sebi obuhvaća oba aspekta radikalnog prirodnog prava — »radikalno subjektivno prirodno pravo i njegov zahtjev: svatko prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama, radikalno objektivno prirodno pravo: solidarnost« (ibidem) — zato što radikalno prirodno pravo postavlja ljudsku slobodu u solidarnost koja je postala moguća, pravi moral na putu k takvom proizvođenju, kao u samom sretnom besklasnom stanju, intendira na osvjetljenje one vrste ljudskog otuđenja i nenalaženja koje ne potječe samo ili ne više iz klasnog društva. Pozitivno se postojeće pravo, naravno, primarno revolucionarno »ispravlja«, poravnava s radikalnim prirodnim pravom; pravi moral tome kaže da i drži amen otvorenim« (ibidem, S. 276).

Radikalno prirodno pravo i pravi moral polaze dakle od zajedničkog izvora i temelja. Od njega su polazili podjednako kako veliki teoretičari prirodnog prava tako i veliki učitelji morala, čak i onda kada su naučavali odvojenost legaliteta i moraliteta — bilo u smislu Grotiusova tretiranja morala kao »individualnog reda« i savladivanja požuda (straha i ugode), a prava kao »socijalno-kolektivnog reda« i reguliranja zajedničkog života ljudi, bilo u smislu Kantova određenja prava kao »autoritativnog tuđeg određenja volje« i moranja (Müssen) koje omogućuje koegzistenciju više volja, a morala kao »autonomnog samoodređenja« i trebanja (Sollen) koje omogućuje da se čovjeka shvati kao svrhu. Bloch s pravom ukazuje na to da temelj i izvor zakonodavstva kod Kanta nije »svagdašnje društvo i uopće ne društvo u socijalnom smislu«, nego, kako kaže sam Kant, »ljudski nad-sjetilni supstrat u čovjeku« (übersinnliches Substrat der Menschen im Menschen). Pa ipak, dodaje Bloch, »in praksi je svagda prisutno društvo jedini prostor mjerenja, jedini princip mjere općosti. Kantov moralni princip teorijski zahtijeva da se maksime samog društva usmjeravaju prema principu čovječanstva u čovjeku; unutar još postojećeg društva bi taj imperativ, međutim, naročito protiv svoje intencije, određivao jedino to da se zahtijeva sve što održava postojeće društvo, a sprečava sve što ga razara« (ibidem, S. 271). Ukoliko se pravo pak usmjerava i izgrađuje »prema principu čovječanstva u čovjeku«, ono postaje »pravo uma« (Vernunftrecht), pa kao »ukupnost uvjeta vanjske opće slobode« ono ima čak »primat pred moralom« kao unutrašnjom općom slobodom. Spram Kanta i svake imperativne etike Bloch kritički primjećuje: »Bez postizanja toga prava (prava uma) kategorički imperativ je u biti samo sredstvo da se sankcionira klasna vladavina u svijesti potčinjenih. Nakon postizanja toga prava taj imperativ, kao svaki formalistički moral uopće, postaje suvišan. To je ujedno razlog zašto besklasno društvo nije društvo kategoričkog imperativa — name zato jer »članovi relacije ja — općost nisu više antagonistički konflikt« pa ne trebaju »nikakvog korektiva, pogotovo ne korektiva koji stalno reflektira o mogućnosti nekog općeg zakonodavstva« (ibidem, S. 271). Refleksija o tome je suvišna stoga i utoliko, jer i ukoliko je ono opće, tj. »princip čovječanstva« ozbiljen u pojedinačnome, a to znači, jer su i ukoliko su ljudska sreća i dostojanstvo prisutni u životu svakog pojedinca. Dakle, ne svaki moral, nego formalistički moral je tuđ komunizmu. Otuda je prema Blochu pogrešno ne samo odbacivanje »pravog morala« i »besklasne etike« — ova (besklasna etika) »unutar besklasnog društva nije nikakva tautologija«, nego etika koja je oslobođena od sukoba koji »bitno pripadaju antagonističkoj strukturi društva« i koji su do sada bili »samo etički preobučeni, na etički način najviše palijativno ublaženi«, a ne »konstitutivno riješeni« (ibidem) — nego je jednako tako pogrešan i, unutar marksizma također često poduziman, pokušaj da se »za moral traži neki nadomjestak« (ibidem, S. 272). Bloch s pravom podvrgava kritici shvaćanje po kojem je »već borba za bolje društvo sam moral a ovaj samo tautologija za nju« (ibidem). Istina, fenomen morala, kako to najbolje pokazuje politička povijest našeg stoljeća, može izostati, ali tada »bez sumnje ne samo u smislu tautologije nego i tiranije«. U posljednjoj rečenici lako je prepoznati kritiku staljinizma i političkog apsolutizma uopće. Njihov korijen Bloch vidi u »heteronomiji, koja u svojem društvu uopće ne dopušta nikakva moralna pitanja individuuma, kao što gotovo ne dopušta pitanje o samoj sebi«. Ta heteronomija i na njoj »utemeljena« politička praksa mogla je »tako reći kao prosvijećeni apsolutizam novog stila 'izbrisati' osobe, jer je njihova osobna prednost' ionako istinito uzeta pomoću njihove klase i samo pomoću nje, ta u njoj. Međutim, osobe su time degradirane ili svedene na puke recipiente, problem zahtijeva individuuma na društvo i obrnuto, kao moralni problem, nije uopće zabilježen a kamoli promišljen. To su simp-tomi i to su posljedice redukcije onog moralnog na apsolutni politikum kao potpunog moralnog stromaštva problema već sada, a kako će biti tek kasnije nakon postignutog cilja« (ibidem, S. 273). Ta Blochova misao čini nam se načelno značajnom i povijesno aktualnom. Jer, »upravo politika koja želi stvoriti uvjete za ljudsku čistoću neće baš kao takva moći učiniti

ni koraka a da ne vidi svoje humano pravo u intencioniranom podudaranju s humano ćudorednim. Svaki međusobni nadomjestak politike i morala je neprav, ali svakako važi: moral, da bi mogao biti bez licemjerstva i ideologije, zahtijeva izgradnju javnog prava, a ta izgradnja nema samo svoju slavu dovođenja pod krov (*sein Richtfest*) nego se njeno samoobrazovanje zavičaja nužno preparira u moralu« (ibidem, S. 214).

Time se pokazuje ne samo razlika prava i morala nego i njihovo humano jedinstvo i »intencionirano podudaranje« na zajedničkom djelu dovođenja pravog ljudskog zavičaja »pod krov«. Blochova se socijalno-politička i pravna misao može pravo razumjeti samo iz horizonta toga jedinstva i cjeline. Misao cjeline kod Blocha je prisutna u razmatranju pa i najmanjeg detalja. Kao kod rijetko kojeg drugog mislioca današnjice misao principa dobija kod Blocha posebnu, blohovsku, reljefnost, punoću i živopisnost, a detalj svoju pojmovnu smislenost i »utopijsku« univerzalnost. Golemo intimno poznavanje svjetske, a posebno evropske kulturne povijesti pruža Blochu mogućnost da na raznolikim problemima današnjice potvrdi Marxovu misao o komunizmu, humanizmu i socijalizmu kao »izvršavanju misli prošlosti«, jer doista se »ne radi o velikoj misaonoj crti između prošlosti i budućnosti, nego o izvršavanju misli prošlosti« (K. Marx: Pismo Rugeu, septembra 1843), kojoj »ono najbolje još valja dodati«.

Ante PAŽANIN

1) Ernst Bloch je rođen 8. septma 1885. god. u Ludwigshafenu na Rajni. Danas živi u Tübingenu. Na Bloch sanja o pravom zavičaju ćovjekovu jedan od razloga je sigurno i vlastito iskustvo u postojećem svijetu, unutar kojega ovaj veliki »misliac ćovjeka našeg doba« (Siegfried Unseld u: *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt/Main, 1965, S. 8) nigdje nije našao trajno prebivašće, nego je bio primoran, ne samo zbog umjetničkih i filozofskih stavova nego prije svega iz političkih razloga, da napušta kako Berlin, Heidelberg, Bern, Zürich, Beč, Pariz, Prag, New York, Cambridge tako i Leipzig. Blochova glavna djela su: *Geist der Utopie*; *Thomas Münzer; Spuren; Erbschaft dieser Zeit; Subjekt—Objekt* (ovo djelo je izdao »Naprijed«, Zagreb, 1959. u prijevodu Stanka Bošnjaka i Milana Kangrgić); *Das Prinzip Hoffnung; Naturrecht und menschliche Würde; Verfremdungen I i II; Tübinger Einleitung in die Philosophie I i II* (ovo se djelo nalazi u štampi kod »Nedita« u Beogradu, a u prijevodu Danila Pejović i Davora Rodina). O Blochu su u nas među ostalim pisali: Danko Grlić: »Ernst Bloch — filozof nadex«, *Republika* 1959; Danilo Pejović: »Pojam napretka kod Ernsta Blocha«, *Naše teme* 2/1960; Vanja Sulić: »Ernst Bloch i marksizam«, *Naše teme* 3/1957.