

A. ŠARČEVIĆ

## OTUDJENJE ČOVJEKA I NJEGOV ZAVIČAJ

### I

#### *Filozofija Karla Jaspersa kao filozofija otudjenog bitka*

„Filozofija egzistencija bila bi odmah izgubljena, kada bi opet vjerovala da zna, što je čovjek. Njezin smisao moguć je samo ako ona ostane u svojoj predmetnosti lišena ČVRSTOG TLA”.

K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931.

Za filozofiju je odlučno pitanje: da li se može odjeloviti i razabrati bit čovjeka? Da li se mogu povući jasne linije, čiste i značajne, koje bi otkrivale ZBIVANJE čovjeka u njegovom izvoru? Ili pak sam čovjek nije providan kao svijetlo svijeta, nije utisnut u tvrde i već očvrslje okvire života, pa ostaje vječno u TAMU, ne otkrivajući svoje protivurječno suglasje, šutljiv i usamljen? Ili bit čovjeka prelazi s jednog oblika na drugi, urasta i izrasta s njim, okovana u njemu, neuhvatljiva? Možda čovjek obilazi svoj krug života, a da ne otkrije i ne dočeka SMISAO svojeg života, objavljenje skrivene poruke i tajne? Da li je čovjek zbilja izvan dohvata svoje biti, svojeg ČOVJEŠTVA? Da li je on samo osuđen na TEŽNJU ka biti, neuslišanu, a ne na SAMU BIT?

Što je ČOVJEK? Je li on bez svoje težine, bez svoje biti — prazna ljuska, izobličena i krhka, nad površinom života? To bitno PITANJE muči svaku filozofiju, koja dubi u neizmjernu dubinu života, njegovog IZVORA, koji omogućavajući bića ujedno ih nadilazi. Jaspers, koji je iz psihijatrije došao u filozofiju, nastoji da iz sfere OTUĐENJA otkrije i izrazi BIT čovjeka: u EGZISTENCIJI.

Zacijelo, na Jaspersov filozofijski razvitak izvorno su utjecali njegovi susreti sa misliocima sadašnjosti i prošlosti, uglavnom sa Maxom Weberom (od 1909), sa Kierkegaardom (od 1913) i sa Kantom. Weber je u njemu vrlo rano probudio zanimanje za bitna pitanja, i za Jaspersa je ostao bitni filozof našeg vremena. No, u Kierkegaardu osjeća pravu filozofiju koja je satkana od istrgnutih vlaknaca patnje, brige i straha, od lične tragedije, koja je dobila ime Ili-Ili. U njemu on otkriva fatalni i zatvoreni krug života: krug egzistencije i transcendencije. U Kantu, pak, nalazi on učitelja u formiranju bitnih pitanja. Sva tri filozofa odrazila su se u njegovoj filozofiji. No već u svojoj OPĆOJ PSIHOPATOLOGIJI (1913), slijedeći Husserloyu fenomenologijsku deskripciju, bio je na tragu Diltheyeve metode razumijevajuće i objašnjavajuće psihopatologije. Dok objašnjavajuća psihijatrija prije svega istražuje uzročne ovisnosti, dotle razumjevajuća psihopatologija želi da shvati smisaone odnose između ma kojeg fenomena, bio on psihološke ili materijalne prirode. On je želio otvoreni obzor. A njegovu psihopatologiju prihvatili su Ludwig Binswanger, Robert Gaupp, Hans W. Gruhle i Kurt Schneider, i uzdigli Jaspersovu psihijatriju, kako kaže F. Heinemann, na nivo naučnosti.

On je uveo fenomenologijsku metodu u psihijatriju. Fenomenologija odvajala subjektivni fenomen i usmerava se na *naročitost*, na posebnost svakog slučaja. Ali, upravo to naročito, to *izvanredno*, to lično, koje izvire u konkretnom odlučivanju *lične* sudbe, ostaje nedohvatljivo, zatvoreno *pojmovnoj* spoznaji. Ta se teza nalazi u predgovoru njegovog drugog velikog djela, „Psihologije pogleda na svijet” (1919). U tome djelu Jaspers se trudi da otkrije cjelinu ljudskih mogućnosti vjerovanja, poglede na svijet i pristupe k njemu. Sve se to zbiva u interesu osvjetljenja egzistencije kao jedinog puta *samoosmišljenja* i kao apela na slobodno *odlučivanje* individuumu.

Jaspersa muči *čovjek*, koji se probio kroz procjep stvari, koji se „osvjetljava”. Tako je njegova psihologija pod živim i bitnim utjecajem Kierkegaarda. „Ova psihologija nije više samo empirijska konstatacija činjeničkog stanja i pravila zblivanja, nego je projekt mogućnosti duše, koja čovjeku pokazuje u zrcalu, što je on, što mu uspjeva, i kuda on može dospjeti; takva uviđanja misle se kao apel na *slobodu*, da sam u unutrašnjem djelovanju, što ja zbilja hoću” (Rechenschaft und Ausblick, 335). Tako se povezuje Weberovo ispitivanje mogućnosti i Kierkegaardov apel na slobodu odlučivanja individuumu. A time je, dakako, shema tradicionalne psihologije srušena (Heinemann). Njemu nije stalo da razumije situaciju određenih tipova ličnosti, već bitnu situaciju *čovjeka*, koji se odnosi prema sebi i u tome odnosu prema *sebi* samome odnosi se ujedno prema *drugom* (das zu sich selbst verhält und in diesem Zu-sich-selbst-verhalten sich zu einem andern verhält, Kierkegaard, VIII, 10). To drugo jeste bog. Zato Jaspersova formulacija pluta u Kierkegaardovoj. On veli: „Egzistencija je, što se odnosim prema samome sebi i u tome prema svojoj transcendenciji” (I, 15). Pod transcendencijom razumije on u egzistencijalnom iskustvu dohvaćeni apsolutni bitak. Jaspers uvodi pojam *granične situacije* (Grenz-situation), koja je pristo povezana sa konačnom ljudskom egzistencijom, u kojoj ništa nije čvrsto, apsolutno, gotovo, već je sve u trajnoj izmjeni; sve je sklopljeno u suprotnosti. Sve je u rasturanju, u izmicanju, u pustolovini, u putovanju u nepoznato. No, *cjelina*, nesumnjivi apsolut, izmiče svakom iskustvu i svakoj misli.

No, umjesto *cjeline* doživljavamo mi situacije, koje nas uvode u granice našeg postojanja (Dasein), i koje našu cijelu egzistenciju potresaju. To su situacije apsolutnog slučaja, konfikatâ, stradanjâ, krivice i smrti. No, te *granične* situacije odvođe nas ili k očajanju, koje nama ovlada, ili pak pobuđuju izbor našeg *vlastitog* i nenadoknadvog *samstva* (Selbst) i naše sudbe. One nam daju osjećaj, da smo na putu one tako rijetke materije, od koje je ličnost sazdana, do vlastite zbilje, one tanane ali bitne svjetlosti života. „Granične situacije” potsjećaju nas ujedno na to da nešto mora biti dato, da se prevaziđe naš konačni svijet. Da bi čovjek jače i punije, samosvojnije osjetio *sebe*, svoju zbilju, da bi se zgusnuo, da bi probio tvrdi procjep konačnosti svijeta, potreban je jedan „tanki svjetlosni put”, koji bi konačnost odveo u beskonačnost. To je *transcendencija*, kao apsolut, bog kod Kierkegaarda.

Transcendencija je osmijeh daljine, njena naklonost, povjerenje. I kao što je u *prirodnom* životu *samstvo*, čovjek, uvijek ujedno već dat sa *svijetom*, tako je također u *egzistencijalnoj* dimenziji sa *egzistencijom* data ujedno *transcendencija* u jednom i istom, nerastavljivom iskustvu. „Egzistencija se obuhvata u svojoj slobodi, ukoliko ona u istom aktu ujedno njeno drugo opaža” (III, 4). Egzistencija je „samo u odnosu prema transcendenciji ili nije ništa” (III, 6).

I Jaspers je otkrio jednu pojavu, jedno bitno pitanje vremena, koje nas i danas zaokuplja i muči. On je to opisao u svojem djelu „Duhovna situacija vremena“ (1931), u kojoj je želio reći, što je čovjek *danas*. A čovjek je klonuo u naručju stvari, i tu ispustio, predao svoju samosvojnost, svoj duh i realnost. Ljudska egzistencija izrodila se u *masovnu* egzistenciju, u ludu i nesmislenu trku za stvarima — kao „masovnu zbrinjavanje u racionalnoj produkciji s pomoću tehničkih pronalazaka“. Sudba individuuma je ugrožena modernim mehanizmom države, koja ima golemu snagu, i u kojoj je on pridodat kao potrebna funkcija, da bi sam mehanizam mogao da postoji. U svojoj funkciji čovjek je, prema Jaspersu, izgubio ono svoje najprišnije i najbitnije: samoga sebe, svoju samosvojnost.

On misli da je to *pitanje* koje zaokuplja naše vrijeme. Čovjek je sebe obmanuo, zaničkao s obzirom na *samoga* sebe, na svoju samost. On se zarobio u obruču stvari, u obruču vlastitih proizvoda, rekli bi mi slažući se sa Marxom. Jaspers, kao i Marx traži put od *nepreve* egzistencije ka *pravoj*; on traži put od masovne egzistencije ljudi do prave egzistencije *samsiva*. A time je on na *najodjeljenijem* putu od Marxa.

Čovjek ne vjeruje više u samoga sebe, nema čist pogled na put svojeg ljudskog beskrajja, kojeg je tako uzaludno tražio Kierkegaard. On je propustio i zaboravio zov svoje vlastitosti, svoje bitnosti. On je zagboravio na nebo svojih želja, na svoje simfonije, koje ispunjavaju njegovu bit. Jaspers hoće nas da podsjeti na to, što znači biti *svoj*, *sâm*, što znači samost (Selbst). Jer čovjek posjeduje više sve, nego *samoga* sebe. On je postao nešto nezatno: ispario je u svojim bićima, u funkcijama i stvarima.

Prije nekoliko godina (u diskusiji sa Ženevskih susreta 1947 godine) Jaspers je izrazio svoju misao, da je čovjek nemoćan u odnosu na bitne, ljudske *skladove*, u odnosu na *cjelinu* zbijanja. „Sloboda drži Europejca u nemiru i agitaciji. Jer on želi slobodu, a istovremeno zna da je nema: čim povjeruje da je čvrsto drži, ona je već izgubljena . . . Ne živimo u vječnosti savršenog sklada između duša, već u vremenu, to jest prisiljeni da se stalno mijenjamo. To su:

Život *raspet* između dva suprotna pola;

Život na krajnjim granicama . . .

Europa, rekli smo, znači potrebu za *slobodom*, povijest u pravom smislu, izvor univerzalne znanosti. To znači, da u principu ne može znati za kraj. Jer sloboda, povijest, znanost ne dostižu nikada svoj silj. Zato Europa nema kraja, i zbog toga ono, što može biti u dubini nas samih, treba uvijek nanovo očitovati“. I kada je G. Lukacs, jedan od najozbiljnijih modernih marxista, prigovorio da se neki intelektualci na Zapadu osuđuju na nemoć, ako se povlače od cjeline zbijanja, od društvenog, u svoj privatni, subjektivni i „lični“ život, Jaspers je odgovorio:

„Ja poznajem svoju *nemoć*, ali *ja* sebe na nju ne osuđujem. Osjetio sam se pogođen tom rečenicom, jer mislim da je nepotrebno vjerovati, kako je put u budućnost k nekoj svjetskoj vladi na dnevnome redu, pa da se u to više ne moramo miješati . . . Treba da postanemo *autentični*, da se vratimo *k sebi*, da započnemo, filozofijski i spiritualno sa sobom, pomoću sebe i oko sebe, u stvarima koje zavise od *nas*; u *tome* nitko nije nemoćan. Rečeno nam je, da valja zbilju uskladiti sa riječima, a to je upravo povratak *autentičnosti*. To je naš spiritualni problem. Pogrešno je reći, prebacuje on Lukacsu, da se možemo spasiti s pomoću Cjeline, koja *izmiče* našoj akciji. Kad se radi o cjelini, mi smo *nemoćni*. G. Lukacs isto tako kao i ja“.

Treba, dakle, početi sa sobom. Tu smo moćni i samosvojni. Zato je Jaspersova filozofija egzistencije bitno, takoreći, terapijska. Ona nas poziva da se izvučemo iz klonulosti, iz kapitulacije, iz svoje zatočenosti u gvozdanim rešetkama vladavine zadrijemale „mase”. On apelira na svakog pojedinca, da svoju bit ne uspaša, da je oistini kao SAMOSVOJNOST, a time ujedno i svoju slobodu u *svijetu*. Čovjek je u našem vremenu, prema Jaspersu, izgubio doživljaj sklada; on se ne usuđuje da ide do samog dna svog života. Životi su promašeni, iščupani iz svojeg korijena, te filozof ne može da radi ništa drugo, već da traži *idealne mogućnosti* u njihovom značaju za pojedine specifične slučajeve.

Otuda povijest čovjeka nije drugo nego tragični napor da se izvuče život zbog života samog, bez uzmaca; ona je napor da se oživi i doživi sama „egzistencija”. „Egzistencija” postaje osnova filozofije egzistencije. Ali: čovjek svoju bit, jezgru života, to jest prave i vlastite mogućnosti ka egzistenciji nosi u sebi, no time dakako nije rečeno, da on te mogućnosti također uvijek ili samo većinom ispunjuje, da su one postale sâm život. Zato je filozofija egzistencije uvela jedan, takoreći, neutralan pojam, koji je nekada bio jednoznačan sa pojmom „egzistencija”. To je pojam „postojanje” (Dasein). Kao i pojam „egzistencija” tako i pojam „postojanje” odnose se isključivo na *ljude*.

## A

### 1. Postojanje i egzistencija

Da, i „postojanje” označava samo, isključivo *način* ljudskog života, ali ne način najviše zbilje, u kojoj se ispoljava samosvojni život. Ono nije, kao egzistencija, ispunjenje *mogućnosti*, sama ponosita, strastvena i živa materija života, koja iskiva sebi *svoj stil* i izraz. „Postojanje” još nije sud čovjeka o svojoj vrijednosti. Zato Jaspers i veli: „Dakle, nije moje postojanje (Dasein) egzistencija, već je čovjek u postojanju *moguća egzistencija*” (II, 2).

U „postojanju” mi nismo uronuli u zbilju, nismo još izišli iz mogućnosti u valovite oblike „egzistencije”. No u *masovnom* postojanju (Massendasein) ljudi su, prema Jaspersu, neodgovorni, neslobodni; oni su uvenuli i skinuli sa sebe *samosvojnost*, kao cvijet koji je uvenuo prije no što se i rascvjetao. Jaspers označuje masovno postojanje modernih ljudi kao „postojanje bez egzistencije” (”Die geistige Situation der Zeit, 37). Ukratko, egzistencija izražava cilj, a postojanje njegove vlastite mogućnosti, koje u egzistenciji dobivaju svoju težinu i nemir, uzbudjenost zbilje. No, i Heidegger će učiniti istu razliku između „postojanja” i „egzistencije”, pa će reći: „Bit, postojanja leži u njegovoj egzistenciji „(Sein und Zeit, 42). A samo „bit”, koja je ona duboka mogućnost samoga bitka, nije urođena, od „prirode” data, već je *zadata*.

Iz te *razlike* nastalo je i lučenje prave i neprave sfere našeg, ljudskog života. Jedna je samo „moguća egzistencija” (Jaspers), ili „postojanje”, koje je „prema svojoj biti moguća zbilja” („seinem Wesen nach mögliches Eigentliches”; Heidegger, Sein und Zeit, 42), a druga je sfera „egzistencija”, sama „zbilja”. Mi dospjevamo u „egzistenciju” samo obratom od stanja ne-zbiljnosti. I tu se najoštrije i razlikuje pojam „egzistencije” od pojma „života”. A razlika nije samo u vrsti ili stupnju, jer najviši i najispunjeniji život izrasta na tlu svakidanjeg i prirodnog života. U filozofiji egzistencije — za razliku od filozofije života — mi se obrćemo od pri

rodnog postojanja ljudi, koje je bilo shvaćeno kao „zapalost” (Heidegger), kao „nezbilja”. Time filozofija egzistencije odbacuje, obezvjeđuje sve ono osnovno u filozofiji života. A to i jeste bit fenomenologijske metode: da se odbaci, da se napusti sve *prirodno* i tako uđe u najvišu, transcendentálnu sferu iskustva.

Tako u filozofiji egzistencije sam Jaspers spaja M. Weberovo shvaćanje mogućnosti kao preduvjetâ zbilje i Kierkegaardovu viziju ili imperativ: „Izaberi sebe samoga u svako vrijeme sa apsolutnom odgovornošću pred bogom”. Jaspers, dakako, ne postavlja princip, da se krećemo samo u mogućnostima. On samo hoće da se mi *slobodno držimo* prema *svim* mogućnostima, uključujući apsolutno Da iracionalnog vjerovanja i apsolutno Ne nihilizma (nihil, ništa). Ali se *konačna* odluka ne donosi. Jer u odluci za *jednu* mogućnost mi se odričemo *druge*, treće itd., svih mogućnosti.

Ako bismo se jednom odlučili za jedan put, za jednu mogućnost, mi bismo ujedno ostavili za sobom slobodu, ostavili je tamo na početku, na raskršću svih puteva. Mi bismo tada bili odlučeni, a ne bi odlučivali: zatvorili bismo se u okove nužnosti, izgubili bi iz vida sve one neizmjerne nebrojene puteve, sv: *mogućnosti*. Pjesnik će reći: „Splet uzanih, vijugavih stazica razbježavao se pred njim na sve strane, poput klupka zatečenih zmija. Koliko staza tu ima! Šire se kao lepeza! Kao delta! Pazi! to su *mogućnosti!* Delta mogućnosti! I kako su mnogostruke, kako raznosmjerne! . . . Pokuša poći jednom od njih, i bilo je dobro. Vрати se natrag da pokuša onom drugom. Zašto radi jedne odricati se druge? I bilo je dobro i to. Ali zašto radi ove odricati se one prve, i one treće, i četvrté, i svih drugih? . . . Pokuša ići dvjema stazicama u isti mah, pa trima, pa četirima: stvarno ide! Evo, čitava delta je moja! Samo da se ne probudim, samo da se ne probudim! Stisnu jače vjedje — i pođ *svim stazicama odjednom*”. Pjesnik Vladan Desnica, izrazio je one „Još neslušane sredine”.

Jaspers, filozof egzistencije, ostao je u iščekivanju, u snebivanju — ostao je *kolegljivi*, lebdeći filozof. On lebdi između slobode, iščekivanja lepezasto raširenih mogućnosti i same zbilje, odluke. On, takoreći, dubi na glavi. Jaspers hoće da bude na vječitom izlazu nezalaznih mogućnosti. I što treba biti realitet, izbor individuumâ, ostaje prosta mogućnost, i što treba ostati *mogućnost*, paradira kao realnsot. On nadasve voli *lebdenje*, a za to treba puno „hrabrosti”. Čovjek, prema Jaspersu, uvijek lebdi u svojoj situaciji, „u odnosu prema nekoj određenoj formi egzistencije”, On je „uzdizanje prema lebdećoj unutarnjosti”. „Ja sam unutar bitka (des Seins), kaže Jaspers, ukoliko se nikada ne učvršćujem, nikada ne uglibljujem, (Von der Wahrheit, 1046, München 1947).

I *misa* je bitno „lebdeća”: „Lebdenje mišljenja oslobađa zbiljski neuvjetovano. CILJ OSVJETLJENJA NIJE PROJEKT BITKA KAO TAKVOG, NIJE SPOZNAJNI POSJED, NIJE REZULTAT, NEGO METODIČKO UOČAVANJE BITKA. Ali taj unutarnji bitak (das Innesein) jest takoreći lebdenje. U njemu se izvršava odriješnje od tla, da bi zadobio *istinsko* tlo, dok najposle slobodno lebdeća ne-osnovanost (Bodenlosigkeit, bezdan, lišenost tla) u svijetu nije dostignuta u odnosu na osnovu jedino apsolutnog tla transcendencije . . . Tako na kraju nije *tlo*, nije princip, već lebdenje mišljenja u prostoru *bez tla*. Protiv učvršćenja i osiguranja u misaonom sistemu, u kojem sam ja skriven i potčinjen, ostajem ja *gospodar* svojeg mišljenja, koje biva otvoreno za transcendenciju i iz toga iskušava zbiljsku neuvjetovanost u svijetu” (Von der Wahrheit, 185).

Misao je jedinstveni, živi treptaj *lebdjenja* u svijetu bez tla. Tu se ona ne može iznevjeriti, falsificirati. Eto, u tom svijetu bez-tla misao je nepatvorena, živa, protječe u svojoj samosvojnosti: „lebdi”. Misao je lebdeći treptaj, nešto „izvorno”, uvijek „novo”, „neponovljivo”, nezaustavljivo — izuzetno. To je karakteristično za Jaspersovu filozofiju. Jer misao je i bez učvršćenja, bez zaustavljanja na „tlu”, bez *svoje* realizacije, integracije, sama sebi dovoljna, u sebi cjelokupna. Ona se ne može odlučiti da ide jednim „putem”, a da ne izgubi *samu sebe*, put u sve smjerove — odjedamput. Izvan tog strujnog i vjetrovitog kruga misao bi se osušila i oljuštila kao glavica luka: „Kožica, opet kožica, sve tanja i tanja, a jezgre nigdje”.

Mogli bi se, zacijelo, pitati: ne počiva li ova filozofija na *strahu* od odluke, na nemoći zbiljske afirmacije, ili se možda radi o onoj dubokoj filozofijskoj mudrosti, koju su Indijci izrazili u principu, da se ne treba identificirati sa nekim određenim i konačnim oblikom, jer je apsolut sam bez oblika i beskonačan? Ili pak ona izražava i jednu *krizu* vremena, koje je dotrajalo, iscrpilo se u svojoj *biti*, pa je njegov život, život jedne neznane biljke, krčljave, koja je stavljena u staklenik? Ne izražava li Jasperova filozofija, koja ustrojava misao *bez tla*, koja na jedan način voli i obnavlja realnost *irealnoga*, ono već kritično i opasno stanje građanskog društva, koje je *izgubilo tlo* samosvojnog života, pa se u očajanju, da bi sačuvalo *privid* života, hvata transcendencije kao jedinog apsolutnog oslona: veličine? Ne potkopava li ona realnost, da bi je utvrdila i otkrila? Ili se pak ona nalazi u fiktivnom dualizmu *relativnog* i *apsolutnog*, prolaznog i neprolaznog, imanentnog i transcendentnog? Što je transcendentno, koje se ne otkriva i ne javlja u imanentnom? pita Fr. Heinemann. I odgovara: U svakom slučaju odgovara „lebdećem mišljenju” stav, da se sve može obuhvatiti u povijest i prirodu, ali bez moći, bez volje i želje da se konačno odluči za *nešto*.

Pa što to daje životu vrijednost, težinu? Što je to najbitnije, najozboljnije u nama? Što je jezgro života, i da li ono postoji? Po čemu je život *značajan*, bitan, a ne neznačajan i nebitan? Iz čega čovjek crpi svoje sokove, svoju ozbiljnost, dostojanstvo, svoju *istinitost*? U čemu je *realnost* naše realnosti? I kada smo mi, i kako smo, licem u lice sa svojim životom? Je li mi nosimo svoj teret bez cilja i bez kraja? Uostalom, da li je čovjek krhki most iz „konačnog u beskonačno”, da li je on „prijelaz i prolaz”, „most a ne cilj”, kako je govorio Fr. Nietzsche?

## 2. Samosvojnost života

Mi moramo još da pitamo: koja sila drži *čovjekov* život na okupu, da se ne rasturi, da se ne raspe u goli masiv bezimenog i neznačajnog? Ako je *čovječnost* čovjeka iščezla, zakopala se negdje u svijetu, šćućurila se podno golog masiva, nenazovljivog, ljepljivog i bezličnog, — pitamo se, *odakle* potiču ta raspinjanja, ta tragična i mučna podvojenost bitka, *gdje* se začinje *otuđenje* bitnog, rođenog ljudskog života, nepatvorenog, nenadoknativog? Kada čovjek postaje zarobljenik svoje vlastite situacije, kada se on prurušava u svoju *suprotnost*, u ništa, u *samo*-uništenje? Kako to da mi trpimo svoju negaciju, svoj prestanak, svoju *izvornu* nemogućnost života? Kako to da već u *životu* trpimo *smrt*, svoju rođenu i tuđu smrt, pa je život više umiranje nego život? Usudimo se pitati: da li je život samo u odnosu prema *smrti*, da li je on *osuđen* na smrt, na svoju konačnost?

Zacijelo, Jaspers nije tako izrazio *bitno* pitanje zbiljanja nas samih. On je pitao, a nije dao odgovor; i nije želio dati odgovor. On je znao i filozofijski opisao naličje života, naličje *biti* (bitka), ali samo *naličje*, a ne *lice*, koje kao da je rastvoreno u naličju. *Tlo* je nedostupno: čovjek je osuđen da živi lišen „tla“, bez dna, u *bezdn*u. On je osuđen na ljeskanje, na lebdenje, na život pred bezdnom, na čistom zraku, u bliskoj opasnosti. I čovjekov život liči na one, koji pletu užad: „vukući konac ju dužinu sami idu natrag“.

Čovjek je, prema Jaspersu, uvijek pred provalijom. Jer: „Ako nije ptica neka ne sjeda blizu provalija“, govorio je još Fr. Nietzsche; a o njemu je Jaspers napisao čuvenu monografiju, zbog koje je, pored ostalog, bio i prognan od fašizma, jer se borio za nepatvorenog Nietzschea. Znamo da je i Nietzsche dao kritiku svojeg vremena, u kojemu je *čovjek* samo „prelazak i prolazak“, „jedna velika i prljava rijeka“, a on mora „biti već *more*, koje će primiti u sebe veliku prljavu rijeku, a da se i samo ne uprlja“ (Also sprach Zarathustra, 1883). Pa najzad zar mi imamo „što zajedničko sa ružnim pupoljkom, što drhti kad mu *kap* rose padne na list?“ — pita Nietzsche.

I Jaspers je apelirao na pojedinca da bude *sam* i samosvojan, kao i Nietzsche, samo s drugim perdnakom i u drugom smjeru, iako u istoj dimenziji. Nietzsche veli: „Ovo drvo stoji usamljeno ovdje u bregovima; ono je izraslo visoko iznad ljudi i životinja. — I kad bi htjeo da govori, ne bi našlo nikoga tko bi ga razumio: tako je visoko izraslo“ (Also sprach Zarathustra). Taj rasejep, ta bitna podvojenost čovjeka u *samome sebi*, kolebljivost i lebdenje između konačnog i beskonačnog, između bivstvovanja i nebivstvovanja, između prolaznog i vječnog, — to je život bolan, tragičan, pun tjeskobe i dramske patnje, ali je na koncu konca, za Jaspersa, edini život *jedinke*, nešto nepomućeno i neporemećeno.

Rekli smo da je Jaspers bio pod velikim utjecajem velikog mislioca prošlosti, inače sina jednog sedlara iz Königsberga, Imannuela Kanta, koji je svoja filozofijska bitna pitanja sveo na tri pitanja: Što mogu znati? Što treba da činim? Čemu treba da se nadam? A sva se pitanja svode na jedno *bitno*: Što je čovjek? I zato Jaspers pod utjecajem Kanta i Kierkegaarda formira njih u pitanja: Što je znanost? Kako je moguća komunikacija? Što je istina? Što je čovjek? Što je transcencija?

Mogli bi reći, da je pitanje *komunikacije* novo. Ono ujedno vodi prema centralnoj misli, da pojedini čovjek ne može biti jedino *za sebe* čovjek, i da je svi-jesni bitak (Bewusstsein) živ, zbiljski, *samo* u komunikaciji, u odnosu sa drugim samosvojnim bitkom (Selbstsein). Ipak dakle, čini se, u filozofiji egzistencije *samoća* nije alfa i omega, nije poslednja riječ.

### 3. Komunikacija

U kakvom je odnosu „egzistencija“ i „komunikacija“? „Egzistencija“ je u svojem punom smislu usmjerena na zajednicu, i kada je ona uspjela u svojoj jedinstvenosti i samosvojnosti, kada je zbacila okove masovnog postojanja, tada se na njenom tlu pojavila *druga*, nova forma „egzistencijalne zajednice“ (Jaspers), „pravog sa-bitka“ (des „eigentlichen Mitseins“, „pravog skupnog bitka“, Heidegger). I Jaspers je zato razlikovao: 1. prostu komunikaciju *postojanja* i 2. *egzistencijalnu* komunikaciju.

Prva komunikacija ostaje u sloju „postojanja”, a druga je odlučno pitanje filozofije egzistencije, jer samo u iskustvu egzistencije postaje moguće cjelovito i određeno shvaćanje ljudskih odnosa. Ako je, prema Jaspersu, prodor prema pravoj egzistenciji moguć samo u odstranjenju uvjeta „masovnog postojanja”, tako obratno nije moguće: da se prava egzistencija realizira u zatvorenoj samoći; ona se, dakle, ne može u njoj naći. „Jedino se utapam u neosjetljivu zatvorenost, samo skupa sa drugim mogu ja pokazati se u kretanju uzajamnog otvaranja”, kaže Jaspers.

Ali: koji su načini komunikacije mogući? Kako su načini urali i kako pripadaju jedan drugome? U kojem je smislu samoća i moć moći-biti-sâm izvor komunikacije? Mi dakako ne možemo poreći da su to moderna pitanja samog *građanskog* vremena. Tako, na primjer, profesor J. Z. Young u svojem djelu o „Sumnji i izvjesnosti u znanosti” (Doubt und Certainty in Science, Oxford, 1952) zastupa tezu, da čovjek kao životinja koja *saobraća*, koja *saopćava* (ein mitteilendes Tier), zahvaljuje svoju prevlast činjenici, da on sposobnost *saopćavanja* razvija u daleko većoj mjeri nego druge životinje. No, kod Younga je komunikacija mehanička i biologijska; kod Jaspersa pak ona je „egzistencijalna”: na jednom bitno različitom nivau. A radi se o istom pitanju.

Osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija”, ispunjuje i omogućuje, nije učvršćena u „zatvorenosti”; jer bi tada sama „egzistencija” nužno iščezla kao para. No, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija”, nije isključivost, zatvorenost, nije izdvojenost od drugih ljudi, već ona uvijek ostaje „otvorena” za drugu „egzistenciju”; ona je u „punjoj spremnosti za drugoga” (Philosophie, 1948, 14). Štoviše, osamljenost, u kojoj se ozbiljuje „egzistencija”, traži oistinjenje u dodiru sa drugom „egzistencijom”: ona izrasta, pali se kao jedinstveno treperenje, kao *jedno jedino*, nezamjenljivo i nenadoknadio, samo u tome *dodiru*.

Pa Jaspers i veli: „Ja ne mogu biti *sam*, ako ne stupim u komunikaciju” (II, 61). Ali i obratno: „komunikacija” nije prestanak osamljenosti, nije rasplinjavanje čovjeka, koji postoji u neponovljivom, jednom jedinom slučaju, nije uklanjanje osamljenosti: prosti „prijelaz” u druge, nego ona ostaje na tlu osamljenosti. Osamljenost i komunikacija su karakteristike „egzistencije”, njeni stalni saputnici na njenom putu do same sebe. Zato Jaspers produžuje: „Ja ne mogu biti *sam*, ako ne stupim u komunikaciju, ali ne stupam u *komunikaciju*, ako nisam *osamljen*. U svakom prevazilaženju (in aller Aufhebung) osamljenosti kroz komunikaciju raste jedna *nova osamljenost*, koja ne može iščeznuti, a da ja *sam* ne prestanem kao uvjet komunikacije” (II, 61).

Komunikacija pretpostavlja osamljenost — to je misao Karla Jaspersa. One se ne potiru, već postoje *ujedno*: kao *dvojstvo* u jedinstvu, kao dvopjev, kao unutrašnja *drama* iz koje raste život, krvav i težak, ali samosvojan, intimni nemir čovjeka. U tome bitnom pitanju *bit* nas samih je u pitanju: u njemu se na neki način približujemo *našem* vlastitom *zbivanju*, tamo gdje se i davno zamrli glas čuje, gdje se čuje i ono što je u *otuđenom* životu gotovo *nečujnim* postalo, što je zamrlo u „predmetima” onim fizičkim kao i idealnim. U *bitnom* pitanju sami smo u *pitanju*, u *fieri*: u *zbivanju*, probuđeni samo za ono po čemu *jesmo*. Tu smo u *rodnom* mjestu, na *izvoru* svega „objektnog” i „subjektnog”. Tu smo u odnosu prema *biti* svega što postoji, što se pruža našoj *biti*: samo *čovjek* proizvodi *čovjeka*, to jest samoga sebe u svojoj punoj individualnosti.



*Odnos čovjeka prema čovjeku* Jaspers je izrazio jezikom *ideologije*, koja sve izopačava, koja *otuduje* bit od bića, koja odvaja *jedno* (grčki: hen) od *svega* (panta), čovjeka kao *biće* od njegove *biti*. Jaspersu je tuđa filozofija *društvenog* čovjeka, društva koje proizvodi *čovjeka* kao *čovjeka* (Marx), i *istinski* odnos između individui i roda. On je to izrazio kao odnos osamljenosti i komunikacije.

Dakako, iz toga iskače novo pitanje odnosa *otvorenosti* i *zatvorenosti*. A to je već od Kierkegaarda pitanje svake filozofije egzistencije. U jednoj zatvorenosti, zaključenosti, mi smo čvrsto vezani za već *postojeći* svijet, usitnjeni smo i razdrobljeni u pukoj prisutnosti, premirući od sigurnosti i bezdana praznine. U okvirima „zatvorenosti” sve što *više* nije ili sve što *još* nije u stvari je *Ništa*. Sve što leži tu i sada, u svojoj pukoj završenosti i „zatvorenosti”, veli se, „postoji”, doista je realno. Ali to nije „egzistencija”. U njoj nema „oslona”, nema čvrstine i sigurnosti, nema blizu obale i kraja. Sve je u potpunoj *otvorenosti*. Tu se ulazi u sferu „egzistencije”, u kojoj čovjek svojom „vlastitom odlukom” ide do beskraja svojim mogućnosti, da bi ozbiljio puninu samoga sebe.

Jaspers nadalje ističe da tek u *apsolutnom* otkrivanju „egzistencijalne komunikacije” postaje „egzistencija” sa *drugim* ujedno sama sebi otkrivena. I tek u tome *samo-otvaranju* postaje ona doista zbiljska. „Taj proces ozbiljenja, otvaranja izvršava se ne u izoliranoj egzistenciji, već samo sa *drugim*. Kao *pojedinaac* ja za sebe nisam ni otvoren ni ozbiljen” (II, 65). Otvorenost je znamen egzistencije. No, ona je uvijek i *smjelost*, da se putuje u neosvojene i nepoznate mogućnosti, na putinu bezgraničnog, daleko od svake obale konačnog.

No Jaspersovo *pitanje* nadalje je *egzistencijalno*: on žudi za neograničenim i vječitim, no nenapuštajući ograničeno i vremensko. On želi biti u *jezgri* zbivanja, u kojoj se sve niti stječu i ukrštaju. A to je *osamljenost*: iz nje sve iskače, začinja se, i u nju se sve vraća.

#### 4. Egzistencijalna zajednica

Ljudi su u svojoj *biti* ipak bolno *podvojeni*. Jer u prirodi egzistencijalnog *susreta* leži, da je on moguć uvijek samo od pojedinačnih *osamljenih* ljudi prema drugim *osamljenim* ljudima, a ne odnosi se bitno na neki *krug* ljudi. Dodiruju se samo usamljeni krugovi, kojima nije ukraden rodjeni život. Jasno je da Jaspers kada govori u jednom još neodređenom smislu o komunikaciji, misli na odnos *jednog* osamljenog čovjeka, partnera.

To je karakteristika „egzistencijalne komunikacije”. I kako „egzistencija” sama nije moguća kao *trajno* stanje, već je ograničena samo na *naročiti* trenutak, koji je nenadoknadiv i neponovljiv, tako leži tek odista u biti egzistencijalne komunikacije, da ona nije u pravom smislu *društveni*, bitni odnos, već je ona ograničena na ono intimno, samosvojno, *neprinudno*, na ono što je dar trenutka. Otuda je komunikacija krhka kao i egzistencija.

Zato je „egzistencijalna zajednica” uvijek neokrnjena, cijela, *neuvjetovana* u predanosti trenutku. No, ona ostaje uvijek neuvjetovana, otvorena za *sve nove mogućnosti*. Jer „egzistencija” nije određena nečim što već *ona* nije *postavila*: ona je neuvjetovana, nedeterminirana — jer je svaka determinacija negacija, rasturanje i ništenje *ličnosti*, jer je svako *određenje* uvijek određenje *spolja*, pretvaranje čovjeka u „predmet”, u „objekt”.

No, samo tamo gdje se nestalnost doživljavanja prevlada kroz vjernost preostaloj vezi, nastaje ono, što se može u strogom smislu nazvati zajednica. Jer: mogućnost „egzistencijalne zajednice” počiva na vjernosti onome što smo *slobodno*, neuvjetovano, preuzeli, kao i uvijek novoj vezi. U „egzistencijalnoj zajednici” čovjek slobodno odabira, postavlja sebe, odvajajući se od svake prirodno date zajednice. Zato treba bitno razlikovati „egzistencijalnu zajednicu”, koja je neuvjetovana, neprinudna, neodređena i neodređljiva, koja je odnos *osamljenih* individua, — od *drugih* oblika zajednice. Sve *prirodno*, sva uskoća svakidanjeg života sa svojim bolima i radostima, sa svojim nadama i tjeskobama, obična zajednica nestaje u ponoru, u viru svoje praznine, — jer nije preuzeta u slobodnu odluku „egzistencije”, u „egzistencijalnu zajednicu”, koja se sama postavlja, a nije postavljena.

Egzistencijalna zajednica jeste samo znamen osamljenosti čovjeka.

Dakle, Jaspers se pitao *kako* se može nepravi bitak ljudi pretvoriti i ozbiljiti u *pravi* bitak. U pitanju smo sami sebi pitanje: „*kako* je u mnoštvu *jedan*, što je on, i kako ja jednog postajem izvjesan” (Rechenschaft und Ausblick, München, 1951, 362). On može sa Indijcima reći: „Moja istinska samosvojnost (Selbst) nije individualna duša, već najviše *samstvo* (Selbst), jedno; i zato ja dostižem svoj pravi bitak, ukoliko se sa jednim identificiram, po-istovjećujem”.

Njegova misao se u bitnom svodi na Kierkegaardovu: „Mi živimo aforistički (jezgrovito, jednokratno — pr. A. Š.), mi živimo aforisemenoi i segregati, živimo kao žuvcu aforizmi” (I, 200). Čovjek je osamljeni, na sebe upućeni individuum: u svojoj apsolutnoj otvorenosti i konkrekciji. On nije slučajni pojedinac, pojedinac između njih puno; nije sredstvo. No, on nije ni empirijski pojedinac, ili samo kultura slijepe nužnosti. Čovjek je sam na sebe *oslonjen*, sam u sebi *apsolutan* u postavljanju *samoga sebe*, to jest svoje „egzistencije”. On iz sebe *stvara* nešto *kvalitativno novo*, ali ne u kontinuitetu, već u *skoku*.

Dakako, „skok” nije, odmah će nam reći Jaspers, proces kao u kemiji, kada kvalitativno novo nastaje kroz skok; nije on ni proces nalaženja novih vrijednosti. Nasuprot kemijskom procesu, kojeg mi spoznajemo i konstruiramo kroz *zakon*, stvaranje, „egzistencijalno” postavljanje, ne može se dostići *kroz zakon*. Stvaranje je *apsolutno individualno*, jednokratno, neponovljivo, koje se ne može *odrediti* zakonom. Zato je „stvaranje”, „egzistencija” u svojoj *istinitosti*, u svojem *samo-postavljanju*, nespoznatljiva. Zato se egzistencija ne može misliti, intelektualnim sredstvima otkriti i odrediti, već se može samo bivstvovati, u intimnom „skoku” u transcendenciju doživiti.

Svaki je trenutak neuvjetovan, slobodno postavljen, u sebi totalan, apsolutan. Ništa iz prošlosti nije prenosno: sve je *posve* novo, nezamjenljivo i *neuporedivo*, bez uzroka i posljedice, tako da izmiče svakoj intelektualnoj spoznaji. Treba reći, da „egzistencija”, prema Jaspersu, ne može nikada biti *predmet* filozofije. Ona se ne može misliti kao „predmet”. Egzistencija je odnos prema sebi i u *tome* odnos prema „transcendenciji” kao svojem korijenu. Ona je *naš* odnos prema beskonačnosti, izvoru svih mogućnosti; i zato *beskonačno* ne može postati *predmet* naše misli, jer bi tada izgubila ono, što *jest*. Pomišljenja beskonačnost sama je kao *predmet* postala *konačna*: ona je nama suprostavljena, neovisna, postala je nešto oformljeno, konačno pored konačnog. U toj formi beskonačnost nije više *ona* sama, već prosta ne-konačnost: ona je samo *formalno* beskonačna, u biti prazna,

nešto neispunjeno i neispunjivo; ona je prosto vječito još-jedamput, kao što je nekrajnost niza brojeva.

Ali, beskonačnost slike svijeta znači: ona nije konačna, nije gotova, nije *zaključena*; ona je „u toku”, uvijek nedovršena, nepotpuna, uvijek nova i ispunjiva. Ona nije prosto ne-konačna, jer bi tada bila prazna. Beskonačnost je u svim svojim formama i u svim svojim granicama, koje u sebi nosi, neoformljena, neograničena; ona je neiscrpiljivi totalitet. Grci su joj dali ime apeiron, neodređeno, a Hegel je isticao istinsku beskonačnost od one neistinske, „loše beskonačnosti”. Hegel je tako usvojio na jedna viši način grčku filozofijsku sliku svijeta.

Prema tome, egzistencija je unaprijed neodredljiva, jer ona zavisi od ključive slobodne, vlastite odluke csamljenog pojedinca. Zato je nemoguće o egzistenciji misliti, jer se ona tada skamenjuje, pretvara u *svršenu*, u mrtvu apstrakciju, u sistem, Jer „sistem i završenost su toliko *jedno* i isto, da sistema uopće i nema, ako nije dovršen...; logički sistem može postojati, ali nema niti će biti *systema egzistencije*; sistema egzistencije nema. Takav sistem, dakle ne postoji? Nipošto! Ovo se u rečenome i ne misli. Sama je egzistencija sistem — za boga, ali ne i za egzistentni duh. Sistem i dovršenost odgovaraju jedan drugome, dok je *egzistencija* upravo nešto *suprotno*. Apstraktno posmatranje, sistem i egzistencija ne mogu se *ujedno* misliti. Da bi sistematska misao mogla misliti *egzistenciju*, ona je mora zamisliti kao *poništenu*, — dakle ne *kao egzistenciju*” (Kierkegaard).

Zato bi, prema Jaspersu, koji se u ovome izvorno oslanja na Kierkegaarda, egzistencijalizam, „sistem” misli o egzistenciji, bio *smrt* svakog *egzistentnog* filozofiranja: filozofiranja iz egzistencije i u njoj, i za nju.

Jaspers ne daje izravne odgovore, koji bi određivali, doticali samu egzistenciju, ko nunikaciju, ljude i transcendenciju. Oni su u biti *neodredljivi* putem racionalno-spekulativne spoznaje, već se mogu samo u unutrašnjem slobodnom izboru ozbiljiti i u intimnom iskustvu osmisliti. Pa i indirektni odnos jest odistinska forma komunikacije, kojoj odgovara odbacivanje svakog *određenog* horizonta i Jaspersovo stalno mijenjanje horizonta.

Jaspersova filozofija „sveobuhvatnosti bitka” želi i hoće da razumije sve horizonte, da ih bitno shvati i otkrije, ali da se ne *vezuje*, da se ne odlučuje za jedan *jedini* od neizmjerne njih. On prihvaća *sve* mogućnosti egzistencije, a da se ne odlučuje ni za jednu. No, između svih *mogućnosti*, koje se slobodno izabiraju u samopostavljanju *vlastitog bitka* i *ozbiljenja* mogućnosti legla je nepremostiva *provalija*, koja se sve više širi, i udaljuje ih jedno od drugog. Sam taj princip je zanimljiv, rekao je Fr. Heinemann, ali on počiva na jednoj tragičnoj nemoći i deformitetu *izvorne* misli: on počiva na jednom paradoksu, koji priječi Jaspersovo *samo-ozbiljenje*. Misaono, ako dakako na misao gledamo kao na *puku*, čistu misao, mi imamo mogućnost, da stojimo na bilo kojem mjestu zemaljske lopte čili *globus intellectualisa*, ali *zbiljski* možemo u svakom trenutku stajati samo na jednom određenom mjestu.

I zbilja Jaspersu nije preostalo ništa drugo, nego da apelira na pojedinca da oživi, da se probudi za svoj *istinski* bitak: a to je on sam u intimnom proživljavanju „skoka u transcendenciju”. On zato odbacuje nepravi bitak. A naš bitak je *neistinski*:

1. ukoliko smo članovi *masovnog* društva i živimo od društva i države;

2. ukoliko smo članovi *empirijskog* svijeta, u kojem vladaju nagoni i prirodne težnje;

3. ukoliko smo prosto „postojanje” i nismo sami *sebi* vjerni.

Čovjek treba da se uzdigne od „postojanja” do „egzistencije”, do *samobitka*, u kojem je egzistencija samo *kao sloboda* ozbiljena, da mi sami tek u *slobodnoj* odluci i izboru nalazimo sebe. Sloboda znači: da smo slobodni u postavljanju *samih sebe*, da ukoliko sami sebe izabiremo, da taj izbor, koji se začinje u određenoj, konkretnoj „povijesnoj” situaciji, nije uvjetovan bilo kojim *spoljnim* okolnostima.

Sloboda, u kojoj je egzistencija u svojoj *istinitosti*, nije, prema Jaspersu, puka volja, samovolja, već *samosvojnost* (autonomija), samopostavljanje. Dakako, samstvo (Selbst), koje sebi postavlja *bit*, nije Rousseau-ova opća volja ili Kantov univerzalni um, već usamljeni, konkretni individuuum, koji se u svojem samopostavljanju, u izboru koji također određuje buduće akte njegovog izbora, pojavljuje kao *izvoran*, neponovljiv i *nerazumljiv*. Jaspers apelira na *samstvo* čovjeka, da bi njegovo *odlučivanje* ostalo „bezuvjetno”. No, istina koju sebi dajemo, koju sami postavljamo može biti ili samo *intimna*, „egzistencijalna” — ili nikakva.

Dakako, svaki puta, u svakom slučaju izbor ostaje smjelost i rizik. Mi nikada ne možemo biti *sigurni*, da *pravo* izabiremo. Iskopčani smo i prepušteni „slobodi odluke”, iz čijih skrovitih i neiscrpljivih dubina ispluta rođeni *udes* naš samih. Odluka ne počiva na *izvjesnosti*, već na ne-izvjesnosti i nesigurnosti. Ona ima „oslonac” u potpunoj neizvjesnosti, neuvjetovanosti, u *potpunoj* nesigurnosti u svijetu. No, izvjesnost je „skok” u neizvjesnost, slijepa, pa zato naš izbor, naše postavljanje ne može biti *nužno* i apsolutno (Fr. Heinemann).

## B

### EGZISTENCIJA KAO PRISTUP K BITKU

I Jaspersova filozofija traži *bit* (bitak), koja je *prikrivena*, jezivo nečujna, jer nije u *pojavi* ispupčena i prisutna. Ona ostaje u skrovitim dubinama, nikada *potpuno* jasna, pojmljiva, nikada u *cjelini* otvorena. Tako ona ostaje u *mrkloj noći*: nikada nije konačna, mada po *njoj* sve postoji onako kako postoji. Jer sve što *zbilja* jest, „dah” je bitka, šum njegov.

Za *bitak* — a to smo *mi sami* u odnosu na *vječnost* — pita se uvijek pojedinačni čovjek, koji živi u dubokom nemiru, koji trpi sa strahom ili nadom, koji je pun strepnji i nemira. Sa *pitanjem* počinje filozofiranje *kao egzistencija*. Jer bitak — to je osnovna Jaspersova teza — ne može da se donese, da se otkrije pomoću uma, samim pojmovima, racionalno. *Umno* spoznavanje ne otkriva olujno uznemireni bitak, njegov intimni sjaj, njegovo vrijeme u kojem ništa nije okoštalo i ustajalo, u kojem ništa nije čvrsto, već je sve u *potpunoj* promjeni, u „skokovima”, u *nezaključenosti*.

Sfera *bitka* ostaje za spoznavanje nedokučiva: „Bitak ostaje za nas nezaključan; on nas odvlači na *sve strane* u *neograničeno*” (Existenzphilosophie, 1956, 13). No, samo je egzistencija put *k bitku*. Ona je, takoreći, *kuća* bitka. Samo egzistencija otkriva sebe jasno, prozirno u „osvjetljenju egzistencije” (Existenzerhellung).

Zato se pitamo: *kako* je moguće otkriti i naći bitak? Gdje je *izlazište* svih filozofijskih pitanja o *bitku*?

Mi smo uvijek, prema Jaspersu, u svojem „postojanju” postavljeni u *situaciju*. Dakako: „Situacija ne znači samu prirodno zakonitu, štoviše osjetilnu zbilju, ni psihičku ni fizičku, nego oboje *ujedno* kao *konkretnu* zbilju, koja za moje postojanje (Dasein) označuje korist ili štetu, izgled ili prepreku” (Philosophie, II, 202). No, pojam „situacije” odgovara u „filozofijama života” pojmu „položaja”. Filozofije života međutim jednako naglašavaju veze napredovanja i zaustavljanja, preprečivanja. No, filozofije egzistencije nadasve ističu strane koje *koče*. U situaciji, za razliku od „stanja” kod filozofijè života, čovjek je pritisnut, ograničen. A misao o *konačnosti* ljudskog postojanja, koje se najedamput preokrene, prometne u *nepostojanje*, u bezdan iz kojeg zijeva ništavilo, praznina užasa u užas praznine, — daje tom pojmu jedno određeno *izvanredno* značenje i oštrinu.

### 1. Čovjek i situacija

Čovjek se *zbiva* samo u situaciji, i u njoj opipava svoju pravu vrijednost i naznačenje. To, dakako, nikako ne znači, da je „situacija” nešto u koju se samo prigodno ili pak izvanjski dospijeva, već je ljudsko postojanje bitno *bitak u situaciji*. Čovjek je, takoreći, priljepljen uz situaciju kao puž uz svoju kućicu. I od nje se on ne može odljepiti. U svakom trenutku čovjek je već uvijek u *situaciji*, koju on nije *izabrao*, već se u njoj kreće nepovratno, neopozivo, i on nju osjeća kao nešto *tude*, kao tamne i teške oblake, koji svojim neodređenim oblicima pritiskivaju kao nešto strano i neprijateljsko čovjeka u zebnji i pomutnji.

Situacija, dakako, nije samo neko *izvanjsko* stanje, već i unutarnje zbivanje čovjeka. U svakom trenutku svojeg života mi nalazimo kao nešto izvanjsko ono, što nije poteklo od *nas*. Situacija se u vremenu mijenja stalno; no to nikako ne znači da i mi sa svoje strane ne utječemo na ispunjenje svoje situacije. Samo se to ne *začinje* neposredno. I mi uvijek tako upadamo i tonemo u *novu* situaciju. Ali se *vezanosti* za situaciju ne možemo osloboditi: „Jer postojanje jest bitak u situaciji, tako da ja ne mogu nikada iz situacije van, a da ne stupim u *drugu*” (Jaspers, Philosophie, II, 203).

Mi smo dakle vezani uz situaciju kao rijeka uz svoje korito. Jer situacije su nešto, što mi „trpimo”: u kojima strepimo, jer smo njima izručeni. U filozofijama života „stanje” se osjeća kao bolni nedostatak i kao granica: u „stanju” se gleda praosnova, koju ljudi nose, i koja tek omogućuje sve načine života. No, značenje situacije ima, i nosi u sebi naznačenje ljudske *konačnosti*.

### 2. Čovjek i granične situacije

U kakvoj su vezi sama egzistencija i granične situacije? U najbliskijoj i najintimnijoj *vezi*. Zato Jaspers kaže: „Mi postajemo *mi sami*, ukoliko otvorenih očiju stupamo u graničnu situaciju; granične situacije iskusiti i egzisterati isto je” (Philosophie, II, 204).

Mi smo u situaciji, prema Jaspersu, uvijek izručeni slučaju. Mi moramo umrijeti, moramo u djelatnosti — također u nedjelatnosti — preuzeti na sebe krivicu, da se ne možemo oteti i obraniti od patnje i boli. Mi smo uvijek u *sporu*, uvijek smo na stazi *borbe*, zabrinutosti a ne bezbrižnosti. Takve prijetnje, koje su neporecive i neuništive, koje se doduše mogu u svojim pojedinačnim pojavnim formama mijenjati, no koje kao takve pripadaju *biti* postojanja (zum Wesen des Daseins),

kucaju na njegovom pragu: zato su neizbježne, i Jaspers ih označava imenom „graničnih situacija”.

To je kovanica samog Jaspersa, pa se kod drugih filozofa egzistencije to ime ne susreće, ali je, kako kaže Otto Friedrich Bollnow, misao o iskustvu granične situacije značajna za filozofiju egzistencije uopće. Treba reći da su *granične situacije* onaj krug života, gdje se *zbiva* vrijeme: „One se ne mijenjaju, već samo u svojem pojavljivanju; one su, odnoseći se na naše postojanje (Dasein), konačne. One su nepregledne; u našem postojanju ne vidimo iza njih ništa drugo više. One su kao zid, na koji mi udaramo, na kojem se mi razbijamo. One se po nama ne mijenjaju, već se samo dovode do jasnosti, a da se iz nečeg drugog ne mogu objasniti i izvesti. One su sa samim postojanjem (mit dem Dasein selbst)” (Philosophie, II, 203).

Te granične situacije su, prema Jaspersu, za sam život nesnosne. One se, međutim, nikada ne javljaju u potpunoj *jasnosti* u našem životnom iskustvu, ali je naše držanje skoro uvijek okovano graničnim situacijama. Bez njih bi naš život *presta*. „Čovjek faktički relativno rijetko očajava. On ima oslon, prije no što je uopće mogao očajavati; svakako, ne živi svaki u graničnim situacijama” (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Aufl. Berlin 1952. 229). I Jaspers se pita: gdje čovjek ima svoj *oslon*?

Čovjek živi bitno u formi *podvojenosti* subjekta i objekta: i ovdje nije nikada u mirovanju, već je uvijek u težnji k nekom cilju, ciljevima, vrijednostima, dobru. No, time se ne misli, da ne bi krivo razumjeli Jaspersa, da su već pomišljeni ciljevi prosto racionalno, umno jasni. Tako obilje vrijednosti ureduju ljude više ili manje u hijerarhijski red, u vrijednosti, koje su prosto sredstvo za druge vrijednosti, ili su neznatnije nego druge vrijednosti. „I kada je takvo relativiranje već započelo, tada ono vodi razlikovanje između relativnih i apsolutnih vrijednosti ka sumnji u *apsolutnost* svake konkretne vrijednosti” (Ibd., 230). I tada se pojavljuje bitno pitanje: što treba činimo, kojoj najvišoj vrijednosti da služimo, u kojoj se ozbiljuje *čjelina* čovjeka i njegovog života. Pitanje *konačnog* cilja je tu, i kako čovjek čini također red vrijednosti, dopijeva on uvijek na *granicu*.

I tu počinju *sporovi*, koji znače nesreću i patnju za ljude. I pojam „granice” postaje bitan kako za Jaspersa tako i za filozofije egzistencije uopće. Ljudsko postojanje je uvijek oukvireno izvjesnim granicama. „Granica” je na jedan način postala bitna, konstitutivna za samu bit ljudskog postojanja, za osjećaj punine života. No, to dakako nikako ne znači, da je granica nešto *spolja*, što nas kao ljude određuje, ograničava, već je granica *ono*, što nas određuje, omogućuje u našoj *unutrašnjoj biti*.

Samo na granici se pojavljuje iskustvo apsolutnog slučaja, *smrti, krivice*. Patnja, borba, slučajnost, nesigurnost uzeti su tu kao nešto najprisnije i najprirodnije, nešto u čemu se osjećamo svoji i na svojem, u ponorima *svojeg* bola i u visinama svojih radosti. No, to je neizbježno i neotklonjivo. Ukoliko dublje otkrivamo život, utoliko jasnije spoznajemo neumitnost uvijek antinomičnih, *spornih* pojava svijeta: sa željenim uvijek je povezano neželjeno. *Mi sami* — i *svijet* podvojeni smo; a to se otkriva u neotklonjivosti *nesreće* u objektivnom svijetu i svijesti o krivici, o grijehu, o slomljenosti, o izopačenosti, o bezvrijednosti, o prezrenosti.

Doduše, *spor* znači u racionalnom svijetu *protivurječnost*. A kada su u svemu racionalnom, veli Jaspers, otkrivene protivurječnosti, one su se doživjele kao razaranje znanja. Pošto sve „predmetno” racionalno može biti oformljeno, možemo

mi sve procese *razaranja*, sve suprotnosti pomisliti kao protivrječnosti: *smrt* kao protivrječnost životu, *slučaj* kao protivrječnost nužnosti. „Takve protivrječnosti — a to je najopćija forma svih graničnih situacija — vidi čovjek nadasve, kada prelazi *konačnu* situaciju, da bi ih u cjelini vidio” (Ibd., 231).

Mi smo uvijek u *sporu*, u patnji i borbi — misli Jaspers. To je najosnovnija i najintimnija bit našeg života. Neki su, dakako, tražili ljepše svijetove, i našli su utopije u kojima nismo zarobljeni u patnje i mučne *podvojenosti*, sporove. No, sam život i osjećaj života ne može se javiti tamo, gdje je sve utihnulo u jezivoj praznini i miru, gdje su se krugovi života suzili u nepostojeću točku, u ništa. Tu ni *smrti* nema. Tu nestaje i samo mjerilo *postojanja i nepostojanja*.

Samo u *blizini smrti* život se živi u punoj svojoj ozbiljnosti i čujnosti. Tek zbilja smrti na neki način zaokružuje, osmišljava *životnost* života. Tek smrt daje smisao i vrijednost životu, ali ne kao *kraj* života, već kao njegov *početak*. Zbilja se u svojoj čistoći i srži otkriva kada je zapahnuta dahom *ništavila*, u kojoj osjeća svoju *granicu*. Ili, ako govorimo jezikom Jaspersove filozofije, samo u „graničnim situacijama” otkriva se i živi *bit* čovjeka: u njenoj gustoći, zrelosti i dozrelosti.

No, te granične situacije nisu nešto *čvrsto*, nisu nesumnjivi apsolut, nisu oslon: „Sve teče, sve je u nemirnom kretanju u postavljanju pitanja, sve je relativno, konačno, podvojeno u suprotnosti, nema cjeline, apsoluta, bitnosti” (Ibd., 229). Mi dakako nikada nismo priljepljeni samo uz *konačno*, jer ovdje „sve konkretno ima ujedno karakter konačnog i beskonačnog” (Ibd., 231). I mi uvijek — u misli, u samoiskustvu, u samooblikovanju, u djelatnosti i stvaranju — ostajemo unutar rasejena subjekta i objekta, unutar *nepomirljivih* protivrječnosti. Mi ne možemo iskočiti iz graničnih situacija, jer bismo se tada iskukuljili u ništa.

### 3. Antinomičnost kao bit postojanja

Svugdje su *suprotnosti*. Prema logičkim suprotnostima (na primjer afirmativni i negativni sudovi) stoje *realne* suprotnosti (privlačenje i odbijanje, život i smrt). Od oba načina razlikuju se *vrijednosne* suprotnosti (na primjer: korisno i štetno, dobro i zlo). Tip logičkih suprotnosti jest protivrječnost, kaže Jaspers. Kao realnu suprotnost prvo susrećemo *različitost* (na primjer: plavo i zeleno) u lučenju (im Unterschiede) od jednakosti; drugo susrećemo *polaritet* (na primjer: toplo i hladno, tamno i svijetlo). No, između ovih krajnjih suprotnosti, prema Jaspersu, leži niz prijelaza. Kao treću realnu suprotnost susrećemo *oprečnost* (Widerstreit), gdje se sprostavljenе sile priječe, ukidaju (na primjer: pozitivni i negativni elektricitet, paralelogram sila).

Dakako, sve *suprotnosti* nisu, prema Jaspersu, *antinomije* (grčki: antinomia, nepomirljiva suprotnost), ali one to mogu postati, kada se stave pod stajalište *apsoluta i vrijednosti*. Samo su one logičke protivrječnosti *antinomije*, koje su nepomirljive, nerješljive. „Protivrječnosti ostaju kao antinomije na granici našeg spoznavanje s obzirom na *beskonačnost*. Zato pojmovi beskonačnost, granica i antinomija pripadaju jedno drugom” (Ibd., 232). No, realne suprotnosti postaju antinomije kada se pojavljuju iz horizonta vrijednosti kao bitne i *neizvjesne*.

Koje su vrste antinomija? To su aktuelne — misaone, čuvstvene, djelatne. U njima čovjek stoji između *dva* svijeta: „pred njim carstvo predmetnosti, iza njega sile i sklonosti subjekta. Njegova situacija je od obe strane određena, pred njim *objekt*, iza njega *subjekt*, oboje neograničeni, oboje neiscrpljivi i neprobojni” (Ibd.,

233). Na obim stranama leže *odsudne* antinomije. One nama postaju prije svega jasne sa *objektivne* strane, a zatim i sa *subjektivne* strane.

No, antinomije na „strani objekta” jesu ili za misao i spoznavanje ili za djelovanje: „teorijske i praktičke”, veli Jaspers.

Prvo, kada želimo da spoznamo *cjelinu*, ono posljednje i „bezuvjetno”, nastaju — kako je govorio već I. Kant, koji je, evo, i u ovdje izvršio značajan utjecaj na K. Jaspersa — antinomije kao nešto prirodno i neotklonjivo. No, već su Grci postavili sva filozofijska pitanja, koja traže, na ovaj ili onaj način, protivrječnosti, i to: u *kretanju*, kod kojeg jedno prestaje biti ono što *jest*, i postaje ono što još *nije*, kod kojeg se dakle prisno spajaju *bitak i nebitak*, koji su *jedno u protivrječnosti*. Tako mi ne možemo misliti kontinuitet, a da on nije diskontinuiran.

No, ne kreće se samo misao u protivrječnostima, već i sama zbilja: svijet, život, energija, materija, duša. „Te riječi ne označavaju nama date predmete. Oni su, kako kaže Kant, spoznaji samo *zadati*, i to tako, da beskonačnost pred tom zadaćom leži, koja nikada nije ispunjena. Poslednje ostaju za nas uvijek antinomije, koje nas na beskonačnom putu tjeraju naprijed. Ispunjenje beskonačnosti moralo bi razriješiti antinomije: to nije za nas ni predočljivo ni zamišljivo, ukoliko mi nama zbiljski date datosti ne ignoriram” (Ibd., 235).

Tako je „svijet” i konačan i beskonačan, djeljiv i nedjeljiv, nužan i slučajan, ili iz slobodnih akata iskočio. No „svijet kao cjelina nije nikada naš *predmet*. Govorili se o svijetu, on je tako ili prazna riječ ili lažno hipostaziranje zadate beskonačnosti u jednu čvrstu, zaključenu cjelinu, ili ideju, svakako nikada ispunjeni, dati predmet. Mi ne možemo svijet kao totalitet ni opažati ni misliti,” (Ibd., 236).

No, i „život” nije, prema Jaspersu, totalitet, nešto umireno, zaključena bit, već se uvijek *kreće*, razapinje se u *suprotnostima*. On je bitno, neraskidljivo vezan sa svojom *suprotnošću*, sa smrću. „Naše je postojanje (Dasein) na takvu suprotnost povezano kao na nešto apsolutno posljednje” (Ibd., 236). Pa ipak „sve te antinomije zbilje nisu protivrječnosti, iz kojih se može zaključiti na nezbilju postojanja. One su potpuno evidentni realiteti, u kojima mi zbiljski egzistirano. Njihova je zbilja granica spoznaje...” (Ibd., 236).

No, u svijetu vrijednosti i „djelovanja”, gdje se zbilja ne samo „spoznaje”, već također i vrednuje, „objektivna situacija” je još potresnija, tragički čistija. Jer: vrijednosti, se prema Jaspersu, sastoje u suprotnostima vrijednosti i nevrijednosti. „Na svaku vrijednost je posve općenito vezana jedna nevrijednost. Vrijednosti zadobijaju formu objektivnog, naročitog carstva, kao nešto što *osebi* treba da ima važenje, koje treba ispuniti ili unaprijediti” (Ibd., 237). Između svijeta vrijednosti i same zbilje postoji dramatična napetost. Jer: vrijednosti se ozbiljuju samo kroz sile i uvjete, koji su sami vrijednosno negativni. I svako djelovanje s obzirom na vrijednosti ima posljedice, koje ono ne želi i ne može da želi. Zato nijedno djelovanje nije čisto, nije bez sporednih posljedica. I u toj sferi mi smo nošeni svakojakim suprotnostima bivstvovanja.

Drugo, *nepomirljive* suprotnosti, antinomije, razdiru i našu „subjektivnu stranu” postojanja: u nagonima i težnjama, u sposobnostima i dispozicijama našeg karaktera, u mogućnostima našeg samooblikovanja. Tako su *nagoni* u svojim suprotnostima jedan s drugim zavezani i okovani. Jedan nagon stoji nekako uvijek s drugim u polaritetu. Potreba za zadovoljstvom i potreba za nezadovoljstvom, sadizam i mazohizam, volja za moć i volja za potčinjavanjem, ljubav i mržnja,



potreba za senzacija<sup>ma</sup> i potreba za mirom i t. d. — sve je to jedno s drugim povezano intimno i prisno. Jaspers nam želi samo reći: da svako *htijenje* ima svoj smisao u svojoj intimnoj suprotnosti — u *nehtijenju*.

Tko hoće zadovoljstvo, mora podnositi nezadovoljstvo i zlo. Tko se hoće odreći neugode i boli, mora se ujedno odreći ugone i radosti: mora biti iznad i jednog i drugog pola, u apatiji (grči: *apathia*, neosjetljivost) — kao stoik. Askeza uzdiže pohotljivost, strasno uživanje. I Jaspers se poziva na riječi Goethea i Nietzschea, kojima naš život nije jednoličan. Sa svakim rastom čovjeka raste ujedno također i njegova *suprotna* strana. „Čovjek *ne* traži zadovoljstva i *ne* bježi od bola . . . Zado- voljstvo i bol su samo posljedice, popratne pojave. Ono što čovjek hoće, ono što hoće i najmanji dio jednog živog organizma, to je *više moći*” (Nietzsche).

Suprotnosti su od naročite važnosti: samo tko je „griješnik”, može također biti „moralan”. I: „Što je jednom evidentno i za njegov život izvodljivo, jer on protivnost ima iza sebe, za drugog je prazno i ništavno ili lažno. Veliki obraćenici: AUGUSTIN, FRANCISKUS, TOLSTOJ zadobili su svoje životne forme *prema* jednom svjetskom postojanju” (K. Jaspers, *Ibd.*, 239). Kod svakoga forma života ima *apsolutno* drugi karakter. U samooblikovanju prijelaz jedne suprotnosti u drugu, po Jaspersu, jeste najosjetljivije mjesto primarnog *samoshvatanja*.

Dakle, nespojive i nepomirljive suprotnosti, iz kojih čovjek ne može izaći, jesu za sa držajnost života bitne. U njima čovjek *istinski* živi, to jest raspi<sup>ti</sup>je se i tone.

#### 4. Reakcije na antinomične situacije

Prvo, dok mi sa svojim čvrstim instinktima i neuvjetovanom životnom voljom jednostavno činimo ono, što nam je korisno, mi imamo naivnu sigurnost. No, u antinomijama mi postajemo *nesigurni*. Mi hoćemo nešto, ali ne sredstvo; mi težimo cilju, ali ne ćemo konzekvencije, veli Jaspers. Mi hoćemo nešto, ali i *suprotno*. Sa suprotnostima raste ujedno i nesigurnost, osjećaj raspinjanja.

Drugo, mi puštamo da suprotnosti postoje jedna pored druge, da važe svaka za sebe. Činimo kompromise, u formulama „ni jedno ni drugo”; i tako neutraliziramo suprotnosti samo *prividno*. Mi se zadovoljavamo da sa spoznajom neotklo- njivih suprotnosti rezigniramo, da iz toga pravimo opravdanje za sve. Ističemo se u kritičnim situacijama, u potresnim i tragičnim zbivanjima, sa brzopletom utjehom „neizbježnosti” svega toga.

Treće, ako i prihvatimo jednu stranu, a drugu zapostavljamo, ignoriramo, mi na neki način zadobijamo *snagu*. No: „Konkretna situacija traži ispunjenje, ona će se probuditi kroz doživljaj antinomičnog u razvitku čovjeka . . . Volja za jedin- stvom, a da jedinstvo ne posjeduje, iskače iz antinomije za njega kao njegova životna snaga . . . Ta je snaga uvijek odvažnost, iskušavanje, što je čovjek i svijet, koji nikada nije *miran* posjed, nikada ne donosi recepte i pravila. To je život duha samog” (K. Jaspers, *Ibd.*, 241).

Sve što je nastalo, sve što je započelo svoj i samosvojan život pored onog prirodnog i neposrednog, sve što se otelo porivu smrti i prolaznosti: u umjetničkim djelima, slikama i skulpturama, simfonijama, kao i u filozofijama kao bitnim i intimnim vizijama *biti* svega što postoji, i što se kreće, — sve to nije djelo *mirnog* života, već beskra<sup>jne</sup> *patnje* i *tjeskobe*, nemirā i sukobā. To nisu *utopije*, koje „antinomičnu strukturu postojanja” ignoriraju. A utopije se bezbrojne: utopije

državnog i društvenog života, umnog i plemenitog ljudskog postojanja, savršenog i završenog znanja o svijetu, potpune vladavine svih prirodnih moći do vladavine života, u kojem je nestala bolest i smrt, ili je smrt takoreći bezbolna, i t. d.

U utopijama vlada „harmonija”, a ne beskrajna patnja i borba, suprotnosti. U njima je sve umireno, a time i *umoreno*. A *istinski* život kreće se u „antinomijama”. U njima se živi jednom izvornom punoćom, gdje se sve brane ustajalog ruše, gdje neodoljivi vihori suprotnosti nose čovjeka — *njegovom* životu.

Jaspers je, tako mi mislimo, pokušao spojiti Grka Heraklita, koji misli: da je *borba* otac svih stvari, i J. Böhmea, koji pak misli: da je borba izvor svih stvari, i da bi bez nje sve stvari bile *ništa*. Hegel je *negativno* postavio kao *osnovu* svijeta; ali on suprotnosti misli, ne *živi*, ne egzistira, da ih napokon prevlada u totalitetu, u apsolutu, u *jedinstvu*. Heraklit je učio jedinstvu *suprotnosti*, on je tražio harmoniju, *jedno svega* (hen panta): dana i noći, ljeta i zime, rata i mira. Nicola Cusanus ističe principium coincidentiae oppositorum, prinsip suglasja suprotnosti. Za njega je bog koincidenција *svih* suprotnosti: „Sve suprotnosti su u njemu nerazlikovano jedinstvo; on je apsolutni identitet. Apsolutno veliko je prema tome također u njemu apsolutno malo”. Kod Böhmea bog je jedinstvo svijetla i mraka, dobra i zla.

Pa ipak, u osnovi svih filozofijskih slika svijeta ili *biti* po kojoj je nešto *postojanje*, a ne nepostojanje, *jedinstvenost* jedinstva ostala je neprozirna *tajna*. Sve do one filozofije, koja je našla svoju *bit*, koja se ne kreće u otuđenosti i nesuglasju *svijesti i zbilje*, koja ne podvaja jedinstvo od suprotnosti. To je filozofija Karla Marxa; ona je pronašla *istinsko* suglasje svijesti i bitka u *svijesnom bitku* (bewusstes Sein); ona je otkrila *izvor* jednog i svega, jedinstva i suprotnosti, ono što je veliki filozof Grka Heraklit sabrao u svojoj filozofiji, a što je u „povijesti filozofije” postalo skoro nečujno i zaboravljeno ili pak izopačeno. Marx je, u tome je njegova povijesna, ne puka historijska, veličina, otkrio *vezu svih neiscrpnih veza*.

Kod K. Jaspersa, kao i kod S. Kierkegaarda, suprotnosti dobijaju karakter nečeg nevjerovatnog, u što se jedino daje *vjerovati*. Dobijaju smisao *nesmisla*, apsurdna. Otuda misao: Credo quia absurdum est; vjerujem jer je apsurdno. Svijest egzistencije — ne svijest o egzistenciji — jest svijest *antinomičnih, graničnih situacija*. Ono što je kod Jaspersa „granična situacija” kod Kierkegaarda je „paradoks”. Jer „paradoks misli je strast, i mislilac bez paradoksa je kao onaj koji ljubi bez strasti: osrednji patron . . . Dakle, to je najviši paradoks mišljenja, da nešto otkrije, koje se samo ne može misliti” (S. Kierkegaard, VI, 34).

Veza Kirkegaarda i Jaspersa je vidna i jasna. „Subjektivna istina” je *zbiljska* istina, koja nalazi kod Kirkegaarda svoj izraz u *paradoksu*, a kod Jaspersa u *graničnoj* situaciji. Samo se tu osamostaljuje, ozbiljuje čovejk: postaje punoljetan, egzistentan.

## 5. Čovjek i patnja

Bivstvovanje u graničnim situacijama uvjetuje, prema Jaspersu, *patnju*. No: „Patnja nije granična situacija između drugih, već sve postaje unutar subjektivnog gledišta — patnjom. Radost i patnja su neizbežno jedno s drugim povezani. Oboje su nešto krajnje . . . Kao patnju shvaćamo uvijek samo jednu stranu, brojimo negativnu vrijednost. Ona dopušta možda također ocrtavanje pozitivnih vrijednosti, radosti, uzdizanje, da iskuša smisao” (Jaspers, *Ibd.*, 247). Patnja postaje pozitivna, konstruktivna, postaje apel, zahtjev za *život*.

Doduše, suprotnost radosti i patnje, vrijednosti i bezvrijednosti, može se apsolutizirati, i to tako, da se držimo jedne strane kao *značajne*. Tako, prema Jaspersu, nastaju *pesimizam* i *optimizam*, koji se jedan drugome suprostavljaju. No, svijet kao cjelina nije ni pozitivan ni negativan po svojoj vrijednosti; „ja ne zam, što je on, u svakom slučaju ne mogu se kategorije za objekt u otcijepjenosti objekta primijeniti na  *cjelinu* postojanja, a da se meni ne otme život . . .” (Ibd., 249).

Zato ni optimizam ni pesimizam ne nalaze izlaz u egzistenciju, jer oni nešto *pojedinačno* uznose kao  *cjelinu*. Ali su različiti stavovi prema patnji. Buddha može da uživa i da se raduje, i on bi volio život, kada on ne bi bio prolazan: smrt je strašna. Za Schopenhauera život je vezivo od  *boli*: on je neosjetljiv i nesposoban za radosti, za pozitivno u životu; on ne može da živi, ranjen je patnjom, i voli smrt. Pascal bi rekao, da i najograničeniji duh može uvidjeti, da na zemlji nema istinskog i trajnog zadovoljenja, da su naše radosti samo prazna prolaznost, a naše *su patnje beskrajne*. Samo nasjedamo našim krhkim nadama, koje nas vode u ponor nesreće, od nesreće do nesreće sve do smrti. Sve je izgubilo svoju istinsku sreću i afirmaciju.

Doduše, reći će Pascal, instinkti nas uče, da svoju sreću moramo potražiti u nama. No, naše naš strasti tjeraju prema *vani*. Onoj riječi filozofa: „Obuhvatite se u vašoj unutarosti, tu se nalazi vaša sreća”, više ne vjerujemo. Mi znamo da smo nesrećni: „Koja je himera čovjek! Koji kaos, koji rob protivurječnosti! . . nepojmljiva nemogućnost (ein unbegreifliches Unding)!” (Pascal). Schopenhaueru živjeti znači  *patiti*, stalno težiti bez cilja i utjehe, bez umirenosti: naše  *želje* su bezgranične i neispunljive. Svaka zadovoljena želja traži i pobuđuje novu i jaču želju. *Volja* za životom je patnja i bol, a svako zadovoljenje prolazno i negativno. Mi smo prema Schopenhaueru, neotkupivo osuđeni na  *težnju*, da neprekidno nešto želimo i hoćemo. Patnja je zato nešto  *neotuđivo*, nešto zavičajno i istinsko, lice života. A svijet je kao  *pakao*, u kojem je homo homini lupus. Jedina sreća jeste san ili povučeno od  *svijeta*, od slijepe volje, od rasetosti između  *želje* i  *zadovoljenja*, — u svijet bez interesa, bez želja, a time i patnje i boli. Taj žuđeni svijet jest umjetnost, pomoću koje se čovjek uzdiže iznad volje, prostora i vremena, u mir i bezbolnost.

Ukratko: svijet je lijep, ugodan i zanimljiv za  *gledanje* ali ne i za bivstvovanje. To je bitna misao Schopenhauera.

No, patnje, prema Jaspersu, nisu samo negativne, već i pozitivne. Ona ima karakter granice, neotklonjive situacije. Patnja nije nešto pojedinačno. Ona pripada totalitetu. Različite su reakcije na tu graničnu situaciju. Ili se rezignira, ili se bježi od svijeta, da se osjeti nebitak, bez boli i radosti, bez mržnje i ljubavi, bez patnje i svijeta koji su neraskidivo povezani. Ili se pak granična situacija prihvata herojski: čovjek se postavlja u patnji prema sebi samome kao individuum, uspinje se k svojem intimnom smislu. „On dolazi k svijesti svojeg samstva (Selbst) kroz patnju. On nju ne izbjegava, već je uzima prkosno na sebe. On vidi nju i podnosi je, dok on ne propadne” (Jaspers, Ibd., 252). Ili se pak patnja prihvaća religiozno i metafizički, kao u religiji ili u metafizičkoj slici svijeta kod Leibniza (Theodicee). Tako i Max Weber priznaje tri teodiceje (theos, bog) kao konzekventne: Zarathustrin dualizam, Karman učenje i učenje o predestinaciji, o predodređenju:

1. Zarathustra postavlja, prema Jaspersu, suprotnost  *dobra* i  *zla*, svjetlosti i mraka, u metafizičku osnovu svijeta. Dvojnost vlada svim zbivanjem: jedna svijetla, prozirna i radosna strana života — i druga sumračna, sjenovita i otužna strana života. Tu, u samome svijetu suprostavljaju se dvije sile: dobra i zla sila. Tu se vodi

vječiti rat između svjetlosti i sjene. No, jezgro zbivanja u kojem se stječu i ukrštaju te dvije *suprotne* sile jest *čovjek*, koji je uvijek u svakoj misli, u svakoj odluci, u svakom doživljaju, u sumnji, u alternativni *dobra* i *zla*. Naš pjesnik bi rekao: „I kad bacim pogled unatrag na život, on mi se ukazuje kao ljeskava i nemirna površina satkana od krpica svjetlosti i od krpica mraka. Tako i upoznate zemlje i gradove nosim u pameti . . . : pamtim ih ili pod zrakama sunca ili u sjeni oblaka; ili možda i po tome kako se u tom prvom susretu na njih odrazio odraz moje sretne duše” (Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

2. Indijsko učenje o *karmi* je veoma značajno. „Krug ponovnog rađanja” tjera ljude od egzistencije do egzistencije. U svakom ponovnom rađanju ispaštamo mi ono, što se sabralo na *karmi* kao apsolutnom *izvoru* svega zbivanja. Mi rastemo i tonemo u ponovnom rođenju prema svojem životu. Patnja je samo prirodno i zakonito otplaćivanje prolaznosti. No, da li se može nekako izmaći patnji? Zacijelo, patnji se može izbjeći, samo ukoliko smo u moći da izbjegnemo „krug ponovnog rađanja”: u kontemplativnom znanju, u askezi, u umrtvljivanju svih potreba, u snu i ravnodušnosti. Tu je zamučena sva raznolikost svijeta. A apsolut, popularno rečeno: bog, samo je egzistencijalna forma u krugu ponovnog rađanja.

3. Učenje o predestinaciji, o pred- određenosti protestantskih sekti: neshvatljiva i neprozirna odluka *deus absconditus* (latinski: *absconditus*, sakriven, taman) jeste ono *posljednje*. Mi smo nemoćni, gluhi i bešćutni: *smisao* u svoj ustreptalosti duha ostaje nepojmljiv i neuhvatljiv. Mi smo samo *sredstvo* apsoluta, boga. Nikada ne znamo što i kako on određuje. Ne znamo kamo idu njegovi putevi. A on je na neki neshvatljiv način prisutan u zbivanjima dana, u svijetu, a da nije od njega ovisan. Ovo je učenje čisto religiozno: u *biti* svijeta i svjetlosti zbivanja, u njegovom centru počiva bog. Čovjek je osuđen i sveden na sredstvo; on je zazidan od svoje *biti*, sa neprobojnom opnom na svojoj osjetilnosti. On je slijep i gluhi za svoju rođenu materiju, za ono što je najličnije i najneotuđivije: njemu je uskraćen doživljaj svojeg *vlastitog* života, sloboda da želi kako želi. Drugu krajnost duhovito je izrazio Dostojevski: „Jer naše vlastito, voljno i slobodno htijenje, naša vlastita, makar i najapsurdnija čud, naša fantazija, ponekad razdražena do ludila — to baš i jeste ona propuštena, najkorisnija korist, koja ne ulazi ni u kakvu klasifikaciju, i koja sve sisteme i teorije stalno razbija”.

Religiozni čovjek hoće patnju, ali ne da bi se u njoj radovao i afirmirao, već da bi u svojoj puzavosti došao do religioznog doživljaja. On ne će da pati, ali mu je patnja potrebna kao sredstvo. No, sva tri učenja kao filozofijske vizije svijeta krnje izvorni doživljaj *granične* situacije. Mi doduše znamo dva filozofa, koji su apelirali na životne moći pojedinca, na njegovu odgovornost i slobodu samopostavljanja, na njegovu duboku, subjektivnu i individualnu zbilju. No jednom je *istinska* bit života u patnji, a drugome u radosti, u volji za životom. To su Kierkegaard i Nietzsche. Oba mislioca žele život i vječnost, ali na dva *suprotna* puta: Kierkegaard u mogućnosti *patnje*, a Nietzsche u mogućnosti *radosti*, u dionizijskom svijetu, koji izražava: „strasno, bolno preljevanje u mračnija, bogatija i gipkija stanja; ushićeno primanje cjelokupnog života, kao nečega što je podjednako u svim promjenama, podjednako moćno, podjednako blaženo; veliku panteističku (grčki: *pan*, sve; *theos*, bog) simpatiju *s radošću* i *bolom*, koja prima i koja osvještava i najstrašnije i najsumnjivije osobine života; vječita *volja za rađanjem*, za plodnošću, za vraćanjem; osjećanje jedinstva između nužnosti stvaranja i uništavanja” (Volja za moć, 577).

Samo *otuđena svijest* ostavlja *biće* netaknuto, nepromijenjeno: kao djelatnost subjekta ona je usmjerena na *otuđeni* objekt, kojeg ne *mijenja*, već *opisuje* kako se on pojavljuje u otuđenoj, imanentnoj sferi svijesti. Zato Husserlu filozofija i jeste *čista deskriptivna znanost*, koja isključuje *sve* što nije u svijetu „transcendentalne čiste svijesti u čistoj intuiciji”. *Bit* (bitak) jest tek ukoliko je „data” u otuđenoj, „čistoj i transcendentalnoj svijesti”. Utoliko je apsolutna svijest apsolutni bitak, kojemu nije potrebna nijedna „stvar” da postoji (Das imnente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolute Sein, dass es prinzipiell nulla „re” indiget ad existendum; *ibid.*, 117).

No, *sve znanosti o čistoj svijesti*, da bi bile, da bi našle svoja *bića*, „predmete”, *pretpostavljaju* zivanje čovjeka u njegovoj *biti*, u njegovom zbiljskom životu: u slobodnoj, *svijesnoj proizvodnji*, a to je *svijesni bitak* ljudi; to je „svijesna životna djelatnost” (Marx), u kojoj ljudi proizvode *bića* iz *bitka*, univerzalno, pa je tek tu bitak u svojoj *istini*, neotuđen, pri-seban. Filozofija Marxa pita se za *svijest* u njenoj *biti* kao *proizvodnji*, po kojoj je jedino bitak odjelovljen u proizvodima, u bićima *povijesnog svijeta*. Ona se pita što je svijest u svojem *izvoru*: kao svijesna djelatnost, kao svijesna bit ljudi, kao život koji proizvodi život (Marxa).

Ljudska filozofija se pita za *svijesni bitak* (bit) ljudi, koji je ujedno i svijest *biti* (bitka) svega što *jest*. Ona se pita za izvor, a ne za *biće*, koje je omogućeno izvorom, koje je o-svijet-ljeno, pa može da postane tematski okvir *znanosti*, koja već pretpostavlja *bitno* zivanje čovjeka. Zato je svijest izvorno *povijesna* veličina, ne puka historijska i kulturna veličina. Ona je u *biti odjelovljenje* biti (bitka) svega što *jest*. Ona je povijesni život, iz kojeg izvire *bića*: oruđa, oružja, životinje, ljudi i t. d. Svijesni bitak ljudi jeste proizvodnja *bića* iz *bitka*, jeste *izvornost*, povijesnost ljudi. On, svijesni bitak, jeste ono što *izvodi* bit svega u povijesni svijet *bića*. Utoliko je on *izvor povijesnog svijeta*, neizbježni *odnos*, koji *omogućuje* da priroda (u uskom smislu) postane postojanje, *biće ljudi*, da ljudi za sebe same postanu postojanje, *biće prirode*.

Svijest ne izvire iz same sebe, iz susreta sa svijestima, nego iz susreta, odnosa s onim, što *omogućuje* da ljudi jesu *ljudi*, iz *ljudskosti* ljudi, unutar koje se krećemo ako želimo i hoćemo biti oni koji jesmo. Marx je tu *bit* ljudi *bitno mislio*: kao *povijest*, koja je „pro-izvodnja čovjeka pomoću ljud.kog rada . . . bivanje prirode za čovjeka”, koja je *izvor* cijelog povijesnog *svijeta*, i „očigledan neoboriv dokaz o njegovom *rođenju* pomoću samoga sebe, o njegovom *procesu bivanja*” (Marx).

Ukoliko je svijest *otuđena* od svoje *biti*, od proizvodnje, a time i od *bića* i *bitka*, utoliko ona sve više postaje puka, nezbiljska svijest, *težnja*, ljubav (filia) prema svojoj *biti*, po kojoj otkriva *bit svega*, po kojoj je *odjelovljivanje*, sačinjanje (poiesis u izvornom smislu) *bića* iz biti svega. Svijest o *factumu*, o onome što *već* jest, tu i sada, ne otkriva *fieri*, izviranje, z-bivanje: *bit* (bitka) po kojoj jest *sve* — sam čovek kao i sva *bića*. Ona se ne pita za *bit* po kojoj *biće* jest ili nije, po kojoj se ono *zbiva* ili *ne zbiva*. Svijest o *bitu* ne cilja na *bit svih bića* (esse entium), kako se ona *odjelovljuje*, sačinjava, po *biti* čovjeka u povijesnim bićima.

Jer: svijest o *bitu* uvijek *pretpostavlja* izvornost, povijesnost, ljudskost čovjeka: *bit* čovjeka kao „svijesni bitak”, kao *istinsku* proizvodnju *bića* iz *bitka*, kao *obistinjanje* čovjeka. *Istina bitka* jest *izvor svih istina bića*. Otuda bitak nije nešto skončano, neka stvar ili *biće unutar* ostalih stvari ili *bića*. On je *ono*, što *omogućujući* ujedno *nadilazi* sva *bića*. No: istina *bitka* otkriva se u *biti* čovjeka kao pro-izvodnji

svom opredmećenom radu, odnosi kao prema *tudem*, neprijateljskom, moćnom, od njga nezavisnom predmetu, onda se on prema njemu odnosi tako, da je drugi, njemu tuđ, neprijateljski, moćan, od njega nezavisan čovjek, gospodar tog predmeta. Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema *neslobodnoj* djelatnosti, onda se prema njoj odnosi kao prema djelatnosti koja je u službi, pod vlašću, prisilom i jarmom drugog čovjeka" (Marx, Ibid., 205).

No, svako *samotuđenje* čovjeka od sebe, od izvorne proizvodnje, i od bića i bitka, otkriva i suvremena umjetnost. Ljudi se osjećaju otuđeni od svoje ljudskosti, usamljeni: „Tako sam sjedio i zasigurno sam tako strašno izgledao, da se ništa nije usuđivalo, da me *prizna*. Niti svijetlo, kojemu sam učinio tu uslugu da ga zapalim, ni ono nije htjelo da *zna na mene*. Gorjelo je tako preda se, kao u nekoj praznoj sobi. Posljednja nada bio je tada uvijek prozor. Umišljao sam sebi: ondje, napolju, moglo je još biti *nešto* što pripada *meni*, također i sada, također i u ovom nenadanom siromaštvu umiranja. Ali tek što sam ga pogledao, već sam želio da bude zakrčen, zatvoren, kao *zid*. Jer sada sam znao, da tamo napolju sve prolazi bez udjela, da napolju ničega nema, do *moje samoće*, samoće, koju sam stvorio oko sebe, čija veličina nije bila srazmjerna mojem srcu. Sjetio sam se ljudi, koje sam jednom napustio i nisam shvaćao kako je to moguće: *napustiti ljude*” (Rilke, Zapisi).

*Otuđena* proizvodnja *skriva* čovjeku njegovu *bitnu*, povijesnu prirodu, i čini je njemu stranim i nesmislenim *bićem*. Tu slobodna i svijesna djelatnost, *sâm proizvodni život*, pojavljuje se kao *sredstvo* za golo, otuđeno individualno postojanje. Sam *život* — a to je proizvodnja, kroz koju se „priroda” (u užem smislu) pojavljuje kao *ljudsko* djelo, kao ljudska zbilja, a bitak ljudi kao *slobodni, svijesni bitak* (Bewusst-sein) — nije sam sebi cilj, već se pojavljuje kao *sredstvo* otuđenog individualnog života. U otuđenoj proizvodnji, dakle, otuđuje se *biti*, svijesni bitak ljudi, a to znači rodni kao i individualni život, otuđuje se svijest od bitka, od izvorne proizvodnje kao svoje biti. Jer: svijest nije neka ispred proizvodnje, o sebe oslonjena sfera, kako to misli cijela filozofija do Marxa.

Doduše, postoje *znanosti*, koje se pitaju za zakone, za strukturu, za mogućnosti, granice i vrste *spoznaje*. Te znanosti polaze od *bića* spoznaje („fenomena spoznaje”), na kojeg se nailazi *unutar* drugih *bića* (entiteta, pred-meta). Sve one misle, zacijelo, da je samo *biće spoznaje u životu*, u zbilji, nebitno. Ali se *znanosti* — znanost spoznaje, sociologija spoznaje, psihologija spoznaje, psihopatologija spoznaje, estitika spoznaje — kreću unutar *podvojenosti* bića od bitka, a time i svijesti i bitka. Sve one, znanosti, uzimaju *svijest* kao o sebi učvršćenu veličinu, kao nešto *izvan* same *izvorne* proizvodnje bića iz bitka u *povijesni* svijest.

No, ljudi se ne odnose prema *biti* (bitku) svega što jest, zato što „misle”, što „spoznaju”, zato što su se isključili iz svoje *biti*. Svijest nije „čista”, transcendentna svijest, nije „apsolutna svijest kao residuum ništenja svijeta” kako to misli, na primjer, građanski filozof, fenomenolog, Ed. Husserl. On tvrdi: „Hoćemo li da izgradimo fenomenologiju kao *čistu deskriptivnu eidetsku znanost immanentih uobličavanja svijesti* onih zbivanja, koja se mogu shvatiti u toku *svijesti* u okviru fenomenologijskog isključivanja, to ne pripada ovom okviru ništa transcendentno *individualno* i time nijedna od transcendentnih biti čije bi logičko mjesto bilo više u eidetskoj znanosti dotičnih transcendentnih predmetnosti” (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 114).

*gubitak i ropstvo predmeta*, prisvajanje kao *otuđenje* (... als Entfremdung, als Enttäusserung) „(Marx, Ibid., 198).

U otuđenoj proizvodnji pojava bića znači ogoljenje čovjeka. Čovjek je okrenut licem u lice svojoj *smrti*, neljudskosti, kvrgavoj masi, u kojoj se sve *bitno*, intimno i smisleno, raspršilo i *sakrilo*. Čovjek se u proizvodnji ne afirmira, već negira: u njoj iščezava sve što ljude čini ljudima, *ljudskost*, povijest; između čovjeka i njegove *biti*, bića i bitka, zjapi velika provalija i praznina, i čovjek — ukoliko ostaje unutar *otuđene* proizvodnje — živi u svojoj praznini, po volji bića, svojih proizvoda, koji postoje nasuprot njemu s krutom i jezivom upornošću. I ukoliko se čovjek u *radu* otuđuje od svojih bića, u kojima se *odjelovljuje* pri-roda kao fysis, kao *izvor* i bit svega, utoliko je on otuđen od *bitka*.

Otuđena proizvodnja *skriva* bit čovjeka, a time ujedno skriva i *bit* svega što postoji — prirodu kao fysis. Tu se proizvodnja, kao *bit*, kao ljudskost, kao *povijest*, pojavljuje kao negacija same sebe. Tu je čovjek sa svojim ljudskim intimitetom uvijek u „sjeni”, uvijek zatočen u jezivi svijet bića, koja je sam proizveo, priljepljen uz njih, neslobodan, rob *bića*. Bića su zarobila *bit*; nemoć je okovala moć; nužnost je stegla i zazidala slobodu; na čovjeka se sručio roj bića, i prisilio ga na samopožrtvovanje. Proizvodi su prerasli — i ponijeli svojeg proizvođača, zakopali ga duboko u svoje postojanje, i čovjek je izgubio svoje *lice*, ljudskost kao jedinu svjetlost koja mu daje sjaj *istine*, i on se počinje otkrivati očima neistine, očima koje *otuđuju*.

Čovjek u otuđenoj proizvodnji postaje rob samoga sebe: on se odnosi prema *vlastitoj* djelatnosti kao prema *tudoj* djelatnosti, „koja mu ne pripada”, pa se djelatnost pojavljuje „kao trpljenje, snaga kao nemoć, rađanja kao škopljenje, *vlastita* radnikova fizička i duhovna energija, njegov lični život — jer što je život drugo do *djelatnost* — kao djelatnost upravljena protiv njega samog, od njega nezavisna, koja njemu ne pripada” (Marx, Ibid., 201.)

Ljudi su se pretvorili u *stvari*, a stvari u *ljude*. Ljudi su postali gonjene zvijeri — koje se same gone. Oni su izgubili svoju *bit* u bićima, u poslu oko stvari, i tako tonu u *mrak*, u ništa, u ne-ljudsko: tu svaka stvar: stablo, rijeke, perivoj, para u zraku, zidovi kuća, stolica, stol, nemoćna misao i puka čežnja, sve — poriče i napušta čovjeka, ljude, koji ostaju prazni i suhoparni, *nebitni*. U otuđenoj proizvodnji ljudi su neslobodni: oni su u zbrinjavanju bića sami ogoljeni, bez odbrane; *bit* se otkočila od *bića* i utonula u ništa (nihil). Samo stvari ne dopuštaju da se unize, da se zgaze. A bit čovjeka, ono što mu je *najbliže*, ljušti se kao nešto krhko i nebitno, smrtno i slučajno.

U bićima ljudi su *razbiti* — i sakriveni od samih sebe, od svoje *istine*. Oni su u vlasti stvari, koje im daju izraz. Tako bića *skrivaju* ono što ih omogućuje, po čemu jesu *povijesna* bića. Ona otuđuju *povijesnost* povijesti, ljudskost ljudi, koja je po *strani* od sebe same. Otuda osjećaj mučnine i straha, kojima je *izvor* proizvodnja koja je otuđena od ljudi, od bića, od bitka. Zato Rilke tvrdi: „Kad netko, na primjer, umire na nekoj klupi, i svi stoje oko njega i gledaju ga i već je *izvan straha*: tad sam ja posjedovao u sebi njegov strah”.

No, ako je čovjek otuđen svojim proizvodima, bićima, svojoj životnoj djelatnosti, svojoj *biti* i *biti* svega što jest, tada je čovjek *otuđen od čovjeka*. Tada mu se *suprostavlja* drugi čovjek kao tuđinac, kao pakao. Taj odnos izražava se, prije svega, u klasnom odnosu, „Kad se on, dakle, prema proizvodu svoga rada, prema

Svaki posao oko bića, posao umjetnika — skulptora, slikara, arhitekta, muzičara, pjesnika, posao učenjaka — fizičara, biologa, matematičara, kemičara i t. d., tehnički i ekonomski posao, politički i moralni posao, psihološki posao, pred-postavlja *izvornu* proizvodnju kao *bit* čovjeka. Utoliko je izvorna proizvodnja *totalitet* čovjekovog ispoljavanja života. Ona je *zbiljska* čovjekova priroda, jer *čovjek* nije ništa drugo, nego *čovječna priroda* (Marx): pretvaranje prirode u *čovjeka*. Zato Marx misli: „Prirodna nauka će kasnije isto tako biti nauka o čovjeku, kao što će nauka o čovjeku sebi podrediti prirodnu nauku: to će biti *jedna nauka*” (Marx).

Naime: „*Čovjek* je neposredan predmet prirodne nauke, jer neposredna *čulna priroda* za čovjeka je neposredno čovječja čulnost (identičan izraz), neposredno *drugi* čovjek, koji za njega čulno postoji: jer njegova vlastita čulnost postoji za njega kao ljudska čulnost tek pomoću *drugog* čovjeka. Ali *priroda* je neposredan predmet *nauke o čovjeku*, prvi čovjekov predmet — čovjek — jest priroda, čulnost i posebne ljudske čulne bitne snage, koje svoje predmetno ozbiljenje mogu naći samo u *prirodnim* predmetima, mogu naći svoju samospoznaju samo u nauci o prirodnom bitku uopće. *Jezik*, elemenat samog mišljenja, elemenat životnog ispoljavanja misli, čulne je prirode. *Društvena* zbiljnost prirode i *ljudska* prirodna nauka ili *prirodna nauka o čovjeku*, to su identični izrazi” (Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi).

Proizvodnja kao *poiesis—praksis* (u smislu grčke riječi POIEIN), kao odjelovljenje biti (bitka) svega što jest u bićima povijesnog svijeta, kao *sačinjanje u djelo*, jest *ljudskost* čovjeka, *povijest*, koja nije onostrana i apstraktna sfera u kojoj je sve individualno izgubljeno i raspršeno i otopljeno do groteskne i tragične golote. Proizvodnja kao odjelovljivanje onoga, po čemu *jesu* i čovjek i sva bića, prirode kao *fysis*, jeste ukidanje svega što je neljudsko, što *istinsku*, živu i punu: *ljudsku* individualnost skrućuje, trga, izokreće u suhoparno i ogoljeno postojanje. Ona prevladava svaki odnos čovjeka, u kojem je on slučajan i nebitan, bezobličan i neodređen, u kojem naponi čovjeka liče na nespretne i tužne napore kukca, koji je pao na leđa, pa mu je sve uzaludno i promašeno.

Što čovjek jest, nije izvan *vremena* proizvodnje, istinskog z-bivanja njegove biti, po kojoj se jedino izdiže iz bića, iz stvari, koje su ljepiljive i koje prikrivaju ono, što ih *omogućuje* — i uzdiže se u ono, što je *bit* (bitak) svega. U proizvodnji čovjek ne postoji kao o-lič-na stvar, kao roba među robama, kao kapital, pa ne postoji ni kao tiho polje, šuma i nebo, kao nestalni odbljesci nebeske kupole u smirenom ogledalu vodene površine. Doduše, u *otuđenoj* proizvodnji svodi čovjek svoju ekstatičnu *bit* na puko biće, na golo postojanje, pa ne *istupa* iz puke prisutnosti stvari (realitas rerum) u ono što sva bića *omogućuje*.

Jer u otuđenoj proizvodnji čovjek proizvodi bića, koja otuđuju njegovu *bit*, povijest kao najintimniju intimnost; punoća se otuđila od čovjeka, odljepila, i savila se u sebe, u nešto masivno i nenazovljivo — i zato čovjek pada u *ništa*. Ono *ljudsko* i intimno napustilo je, ljude, nadvilo se nad njima kao nebo: nametljivo ali nedostižno. U radu čovjek proizvodi *robe*: „on (rad) proizvodi sebe sama i radnika kao *robu*, i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe. — Ta činjenica izražava samo to: da se predmet, kojeg proizvodi rad, njegov proizvod, suprostavljaju njemu kao *tude biće*, kao *sila nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji je fiksiran u jednom predmetu, koji je opredmećen, to je *opredmećenje* rada. Ozbiljenje rada jest njegovo opredmećenje. Ovo ozbiljenje rada pojavljuje se u nacionalno-ekonomskom stanju kao *onezbiljenje* (Etnwirklichung) radnika, opredmećenje kao



osjet i t. d. *čovječan*, potvrđivanje predmeta pomoću drugoga, također je njegov vlastiti užitek; . . . tek pomoću posredovanja privatnog vlasništva postaje *ontološki* bitak čovječje strasti kako u svom totalitetu, tako i u svojoj *humanosti*; dakle sama znanost o čovjeku jest proizvod *praktične* čovjekove *samodjelatnosti*" (Marx, *Ibid.*, 255)

U proizvodnji bića iz biti (bitka) svega čovjek se o-svijetljuje kao *čovjek*, a njegov odnos prema sebi, prema ljudima, prema bićima, prema bitku, jest intimni, ljudski odnos, pa se može „ljubav zamijeniti samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje i t. d. Ako hoćeš uživati u umjetnosti, moraš biti umjetnički obrazovan čovjek; ako hoćeš vršiti utjecaj na druge ljude, moraš zbiljski biti čovjek, koji djeluje potičući i unapređujući druge ljude. Svaki od tvojih odnosa prema čovjeku — prema prirodi — mora biti jedno *određeno ispoljavanje* tvog *zbiljskog individualnog* života, koji odgovara predmetu tvoje volje" (Marx, *Ibid.*, 259).

Utoliko je proizvodnja bića iz bitka *istinsko* bivstvovanje čovjeka: ozbiljenje koje je ujedno samo-ozbiljenje. U njoj je individualnost postala *ljudska* individualnost. Tu ljudskost nije otuđena od individualnosti kao nešto ljepljivo i masivno, kao nešto bezlično i nenazovljivo. Ljudskost je postala intimnija dimenzija *slobodne* individualnosti: ona pro-izvodi *smisao*, u kojem su *povijesna* bića ono, što ozbiljuje i *očovječuje* čovjeka i njegovu *punu* individualnost. Biće postaje čovjeku *ljudsko* biće, u kojem on sam sebi postaje ljudsko biće, koje se proizvodi iz *bitka* (fysis) od čovjeka za čovjeka.

Čovjek nije ne-slobodan, nije *izgubljen* u bićima, u kojima se *odjelovljuje* bitak, ukoliko su ona postala *ljudska* bića, kojima se čovjek *slobodno suprostavlja*. Jer čovjek proizvodi *univerzalno*, to znači *slobodno*: on se odnosi prema *svim* bićima, nadilazeći ih u pristupu k *bitku*. Zacijelo: životinja „proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne *fizičke* potrebe, čovjek *istinski* proizvodi tek *oslobođen* od nje; ona proizvodi samo *sebe*, dok čovjek re-producira *cijelu prirodu*; njezin proizvod pripada neposredno samo njenom fizičkom tijelu, dok se čovjek, *slobodno suprostavlja* svom *proizvodu*" (Marx, *Ibid.*, 203) (kurziv moj).

*Bit* čovjeka sabrana je u *izvornoj* proizvodnji, u svijesnoj slobodnoj djelatnosti. No, „otuđeni rad okreće odnos tako, da čovjek upravo zato, jer je *svijesni bitak*, čini svoju životnu djelatnost, svoj *bitak* samo sredstvom svoje *egzistencije*" (Marx). Čovjek *omogućuje* sebe kao *bitno i slobodno* biće u proizvodnji kao izvornom i neotuđenom zbivanju.

Samo u proizvodnji priroda, kao cjelina bića, pojavljuje se kao *čovjekovo* djelo i njegova *zbiljnost* (Marx).

Proizvoditi znači biti u svojoj *biti*, u svojoj istinskoj *ljudskosti*, znači biti — *pri sebi*, *pri djelu* po kojemu se *otvara* svijet (svijetlo), bića znanosti i morala, prava i religije. Tu je svijest *svijesni bitak* (bit) čovjeka, a time ujedno svijest *biti* svega što jest, koja se odjelovljuje u *povijesti* kao *svijetlu* svijeta. Proizvoditi, dakle, znači: biti u *istini*, po kojoj jesmo što jesmo, to jest: ona je *bitna istina*, koja omogućuje i *nadilazi* sve naše *načine* proizvodnje — svakodnevno poslovanje, posao oko *bića*, oko stvari u kojem i sam čovjek postaje najviša, misaona stvar, ali ipak *stvar*. *Izvorna* proizvodnja, kao *poiesis*—*praxis*, jest *bit* čovjeka, po kojoj on proizvodi sebe kao *biće* kao i sva druga bića *povijesnog* svijeta (orudja, oružja, predmete znanja, tehnike kao instrumentalne operativnosti).

odnosa slijedi, koliko je *čovjek* postao i koliko je sebe shvatio kao *rodno* (generičko) *biće*, kao *čovjeka* . . . U tom se odnosu također pokazuje, koliko je čovjekova *potreba* postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle, *drugi* čovjek kao čovjek postao potrebom, koliko je on u svom *najindividualnijem* postojanju istovremeno i dio zajednice? ” (Marx, *Ibd.*, 227).

Naime: sa *povratkom* čovjeka svojem *zavičaju*, svojoj biti, bićima i bitku, sa ukidanjem čovjekovog samo-otudjenja, filozofija prestaje biti *puka* filozofija (*theoria*) kao nemoćna mislena težnja k *bitik*, *izvoru*. Jer filozofija je kraj izvora, iz kojeg izvire *svijet* (svijetlo) svih bića u povijesnom svijetu. Ona nije zarobljenik izvrnute, otudjenje slike svjetske kupole; nije usnula ispod gustog drveća *bića*, u „sjeni” bitka, koja ga *skriva*. Filozofija je, takoreći, na izvoru po kojemu je sve usklađeno: svako biće ima svoj smisao, i list što treperi na već usahloj grani i samoća nemoćnog i napuštenog svijeta, kakav nalazimo u dramatičnim slikama Van Gogha, koji nam odjelovljuje osamljeni, tragično napušteni, od sebe samoga isključeni i otuđeni svijet.

Marxova misao o pro-izvodnji bića iz bitka, kao o biti čovjeka, po koje se *odjelovljuje* bitak (priroda kao *fysis*) u bićima povijesnog svijeta, jest ukidanje čovjekovog samootudjenja; i kao *poiesis* — *praksis* u mislu *odjelovljenja* (grčki: *poiein*) biti svega što jest pro-izvodnja je *izvorno*, „zbiljsko *prisivajanje* čovjekove biti od čovjeka i za čovjeka (te) jest stoga, potpun, svijestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali *povratak čovjeka sebi* (podvukao A. Š.), *povratak* čovjeka kao *društvenog*, t. j. čovječnog čovjeka”. (Marx, *Ibid.*, 228).

Proizvodnja, kao *istinsko* z-bivanje prirode, kao *puna ljudskost* prirode, kao *izvorno*, slobodno, univerzalno *prisivajanje biti* čovjeka, kao *izvorna povijest*, — jest prevladavanje *samootudjenja* čovjeka. Ona je *zavičajna istina* čovjeka, tako da čovjek ne dopijeva do svoje *biti* zaoblezno, u sferi *otudjenja*, kroz šumu *bića*: „duha”, „volje za moć”, „životnog elana” „osjetilne datosti”, „aktivizma”. Proizvodnja kao *praksis* jest *bit*, izvor svih bića povijesnog svijeta. Ona je *istinsko* suglasje (homologija) čovjeka i njegove biti, čovjeka i prirode kao biti svega što jest, individualnosti i ljudskosti, jer u *izvornoj* proizvodnji čovjek proizvodi i sebe kao *biće*, koje se razlikuje od stvari, oruđa, životinja, drveća, mora i rijeka, neba i kamenja.

Proizvodnja kao *povratak* čovjeka k sebi, svojoj biti i intimnosti, kao ozbiljenje *prirrodnosti* čovjeka i *ljudskosti* prirode, kao *generatio aequivoca*, kao „očigledan, neboriv dokaz čovjeka o svom rođenju pomoću samoga sebe . . . ” (Marx), jeste *istinsko* suglasje čovjeka i čovjeka, bića i bitka. Samo u njoj je čovjek *slobodan* od bića — za *bit* svih bića. Ona je *istinska* harmonija slobode i nužnosti. Jer u pro-izvodnji čovek *odjelovljuje* bitak (*fysis*) u bićima povijesnog svijeta, pa je tako *pri sebi*, *priseban*, slobodan. Zato proizvodnja, kao *bit* čovjeka, jeste najpunija ljudskost, izvornost, individualnost i intimnost čovjeka. Ona je *istinska* ljudskost, *humanum* (*homo*, čovjek): ne kao moralni izraz, kao nešto subjektivno, koje je krhko i nemoćno.

Proizvoditi znači biti *pri sebi*, a time i pri onome počemu sve *jest*, pri *izvoru*, pri z-bivanju. Ona znači da čovjek nije osamljen, nije apstraktan, nije otuđen od sebe, od ljudi, od bića, od bitka. Tu je njegova individualnost neposredno ljudska, slobodna, najintimnija. Tu je ona ne nemoć, ne nešto subjektivno, ne puka mislena težnja, već *odjelovljenje*, u kojemu se individualnost otkriva ukoliko je ujedno neposredno *ljudskost*. Jer: „ukoliko je čovjek *čovječan*, dakle, ukoliko je i njegov

i ljudskost poviješću proizvedene prirode, ljudskost čovjekovih proizvoda, pokazuje se u tome, da su oni *proizvodi* apstraktnog duha i utoliko, dakle, *duhovni* momenti, *misaona bića*" (Marx, *Ibid.*, 265).

Hegelova filozofija, kao i svaka *otučena* filozofija, mislila je *bit* čovjeka u obliku *otučenja*: kao čistu misao, kao *theoriu*. U suglasju s tim proizvodnja se misli kao *apstraktno duhovna* proizvodnja. A *ljudskost* se zato misli kao *samosvijest*: „Stoga je svako otuđenje ljudskog bitka *samo otuđenje samosvijesti*. Otuđenje *samosvijesti* nije *izraz zbiljskog* otuđenja čovjekova bitka, izraz, koji se odražava u znanju i mišljenju. Naprotiv, *zbiljsko* otuđenje, kao je se realno pojavljuje — jest prema svom *najunutrašnjem* skrivanom bitku — a njega je osvij tllila tek filozofija — *samo pojava* otuđenja *zbiljskog* čovjekovog bitka, *samosvijesti*" (Marx, *Ibid.*, 267).

Zato svaka filozofija, kao puka težnja (*theoria*) k biti, k neotučenom z-bivanju čovjeka, misli *bit* čovjeka kao *svijest* o otučenom bitku, a ne kao *svijesni bitak*, kao „svijesnu životnu djelatnost" (Marx), kao proizvodnju bića iz bitka, koja je *obistinjenje* (*Bewahrung*) čovjeka kao „svijesnog rodnog bića, t. j. bića, koje se odnosi prema rodu kao prema svojoj vlastitoj *biti*, ili prema sebi kao rodnom biću" (Marx, *Oekonomisch — philosophische Manuskripte*, 104). No, filozofija, koja *bit* čovjeka svodi na jedno njegovo *biće*, izgubila je ono po čemu *jest* filozofija. Tada joj izmiče istina *bitka*, koju ona nadomješta istinom *bića kao bića* (on he on).

## 2. Filozofija kao izvorno odjelovljenje

Tragedija filozofije kao *težnje k biti* čovjeka, koja je izvorno, neotuđeno i *povijesno* zbivanje, jeste u tome, što nastoji da *prevlada* svoje otuđenje biti, bićima i bitku, ali unutar *otuđenosti*, unutar otuđenog *mišljenja*. Ona teži da *misao* bude neposredno *suprotno* od sebe same, da bude *zbiljnost*, ali da ne prevlada sebe kao *puku* misao (*theoriu*). No, sa *Marxom* čovjek otkriva da u filozofiji, pravu, moralu, religiji, znanosti, „vodi otuđeni život, da vodi u tom *otuđenom* životu kao takvom svoj *istinski* ljudski život" (Marx, *ibid.*, 273). Otuđenje se pojavljuje kao istinsko bivstvovanje, kao *zavičajni* život.

Za *otuđenu* filozofiju *odvojeni* su bića i bitak, čovjek i njegova bit, a to znači *svijest* i *bitak*. Otuda *svijest teži k biti* čovjeka, koja je *svijesni bitak*, ali ujedno ostaje uvijek *težnja*, puka mislena čežnja i gledanje (*theoria*), što iskazuje njenu udaljenost od izvora, od *svijetla* svijeta unutar kojeg istupaju *znanstvena* bića kao i moralna, pravna, religiozna, umjetnička. Neotuđena, *povijesna* filozofija vodi *nas do naše biti*, do ljudskosti. Zato je ona jedan od *mogućih putova* čovjeka do *biti* (*fysis*) svih bića, do onoga što je *izvan-redno*, što je *izvorno* i neponovljivo.

Tako je *ljudska* filozofija najbliže *našoj biti*, koja je u izvornom odnosu prema biti svega što jest. Ona je na *izvoru* svih *bića* znanosti i morala, prava i religije, tehnike i operativne instrumentalnosti. Filozofija nije više puka transcendencija *k bitnom*, volja za *djelom*, već je *djelo samo*. Ona nije više otučena od biti čovjeka, po kojoj se *bit* (bitak) svega što jest *odjelovljuje* u *bićima povijesnog svijeta*.

Jer u pro-izvodnji, kao izvoru *bića* povijesnog svijeta, *odnos* čovjeka prema prirodi kao *čjelini* bića, onoga što jest, postaje neposredno odnos čovjeka prema *čovjeku*, kao što je odnos čovjeka prema *čovjeku* „neposredno njegov odnos prema *prirodi*". U proizvodnji, kao *izvoru* svih bića povijesnog svijeta, ljudskost je postala *čovjeku priroda*, a priroda je ujedno postala čovjekova *ljudskost*. „Iz karaktera toga

Zašto je filozofija bila *težnja*, filia k *biti* čovjeka, po kojoj se odjelovljuje *bit svega* u povijesni svijet? Zašto je ona morala biti *theoria*? Zato jer je *otudjenje* čovjeka svojoj biti, a time bitku i bićima, mislila kao *istinsko*, ne-otučeno prisvajanje. Ona je otudjenje čovjeka svojoj *biti* — po kojoj se sabire i odjelovljuje bitak (*fysis*) u bićima — mislila kao svoj *zavičaj*. Zato filozofija, kao *težnja* k biti čovjeka, ostaje uvijek kod *bića kao bića* (on he on). To izriče i sam Aristotel: „Ono prema čemu je filozofija na putu, već dugo vremena, sada i uvijek, a da ga nikada ne nađe, jest: što je to *biće* (on)?...” (Met. Z. I., 1028 b2).

Nijedna filozofija do Marxa nije dospjela u svoju *bit*, u ono što je *izvor*, *svijetlo* svijeta: znanstvenih, moralnih, pravnih, religioznih i umjetničkih bića. Jer: tek tu filozofija se *obraća* (revolucionira) *istinskom*, izvornom zbivanju koje je jedini *bitni* put do *nas samih*, do naše *ljudskosti*, do onoga po čemu jesmo *ljudi* a ne stvari. Utoliko sa Marxom filozofija prestaje biti samo *apstraktno pitanje*, težnja otučenog čovjeka da u sferi *otučene* svijesti, puke misaone čežnje i gledanja (*theoria*), prevlada svoje *otudjenje* samome sebi, svojoj biti, bićima i bitku. Jer tu se prevladava otudjenje svojoj *biti*, u kojoj se odjelovljuju bića iz bitka, *unutar* otučenja, unutar podvojenosti čovjeka i njegove biti i *ujedno* onoga što njome odjelovljujemo: bitka.

*Pitanje* filozofije sa Marxom prestaje biti pitanje čiste misli, gledanja, teorije (u uskom smislu), prestaje biti pitanje nekolikcine „filozofa”, Jer: „Filozof uzima sebe — dakle opet apstraktan oblik otučenja čovjeka — kao *mjerilo* otučena svijeta. Cjelokupna *povijest otučenja*, i cjelokupno *ukidanje* otučenja nije stoga ništa drugo do *povijest proizvodnje* apstraktnog, t. j. apsolutnog mišljenja, logičkog spekulativnog mišljenja. *Otuđenje*, koje je stoga pravi interes te eksteriorizacije i ukidanja te eksteriorizacije jest suprotnost između *po sebi* i *za sebe*, između *svijesti* i *samosvijesti*, između *subjekta* i *objekta*, t. j. suprotnost apstraktnog mišljenja i osjetilne stvarnosti ili stvarne osjetilnosti unutar same misli” (Marx, Ibid., 264).

Sa Marxom filozofija dopijeva u *bit* čovjeka, a time i u *svoju bit*. Filozofija se ukida kao *puka* filozofija, kao težnja, ljubav (*filia*) k *biti* čovjeka, i nalazi svoju *izvornu* istinu u *svijesnom bitku* (*bewusstes Sein*), u istinskom jedinstvu svijesti i bitka. Filozofija se ukida, jer se *ozbiljuje*, jer čuva ono, po čemu sama *jest, istinsku* i izvornu *proizvodnju*, po kojoj čovjek jedinstveno  *pripada* biti (bitku) svega što jest. Pitajući se za *bit*, za fieri svega što jest, filozofija se pita za *izvor* po kojemu i čovjek i sva druga bića jesu.

Zato filozofija nije više u udaljenosti od *biti* (bitka) bića, već u njegovoj *izvornoj blizini*. Ona nije više *otučena misao* o bitku, kako to misli filozofija Novog vijeka, nije samo misao o *biću kao biću* (Aristotel), koje se određuje kao „duh”, „osjetilnost”, „život”, „volja za moć”, „transcendentalno iskustvo” i t. d. Filozofija prestaje biti apstraktno pitanje i postaje *ljudsko, povijesno* pitanje, u kojem se *izvorno* prisvaja i otkriva *svijet* unutar kojeg tek bivamo tehnička, moralna, religijska, pravna i znanstvena bića.

Marxova kritika Hegelove filozofije, koja je bila u sporu, u protivurječnosti sa samom sobom, koja je bila *otučena* od same sebe, od bića i bitka, koja je velom *bića* (duh) prekrila i prikrila *bitak* kako se on odjelovljuje u *izvornoj* proizvodnji čovjeka, — bila je bitna, *povijesna* kritika. Izvornost, povijesnost Marxove kritike ne bi smjela biti zaboravljena i prikrivena, jer njegova *misao* nije puka, čista misao, već *djelo* koje pronosi i odjelovljuje sve *ljudsko*. A kod Hegela: „*Ljudskost* prirode

ne ostavljaju „netaknutim”, „nepromijenjenim” — u praksi u *uskom* i ograničenom smislu, koja je dakle nešto *drugo* i *suprotno* od teorije kao čeznutljivog gledanja i promatranja.

Zato je Karl Marx i prebacio Feuerbachu da se „drži teorije i ne razmatra ljude u datoj društvenoj vezi, pod postojećim životnim uvjetima, koji su ih učinili onim što *jesu*”; jer Feuerbach „nikada ne dolazi do toga, da osjetilni svijet shvati kao cjelokupnu, živu, osjetilnu *djelatnost* individuumu, koji ga sačinjavaju, i stoga je primoran, kada na pr. umjesto zdravih ljudi vidi gomilu skrofuloznih, izrađenih i sušičavih bijednika, da pribjegava „višem opažanju” i „ideelnom izjednačenju u rodu”, dakle pada u idealizam upravo tamo, gdje komunistički materijalist vidi nužnost i ujedno uvjet za *preobražaj* kako industrije, tako i društvenog poretka”. (Marx, *Ibid.*, 312).

Naime: po *biti* čovjeka bića se odjelovljuju u *povijesnom* svijetu, pa tako i „čiste” znanosti i moral i pravo i religija samo *unutar* bjega nalaze svoje predmete, svoje objekte. Jer: čak su i najjednostavniji pred-meti — kao domaće životinje, biljke, šume, vrtovi, njive, i t. d. — bića koja je čovjek po svojoj *biti*, kao praksom u izvornom smislu, iz *bitka* pro-izveo u *povijesni* svijet. Dakle, nijedan pred-met, biće, nije dato od vječnosti, nego je djelo *povijesti*. Tako je i trešnja, „kao i gotovo sve voćke, kao što je poznato, presađena u našu zonu tek prije nekoliko stoljeća zahvaljujući *trgovini*, tako da je ovoj Feuerbachovoj „osjetilnoj izvjesnosti” data tek pomoću akcije jednog određenog društva u određeno vrijeme” (Marx, *Ibid.*, 310).

Filozofija, koja je *otuđena* od pro-izvodnje bića iz bitka, od *biti* čovjeka po kojoj se *bit svega* odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta, otuđena je od svoje *vlastite biti*. Zato ona ostaje nešto krhko, *nezbiljsko* i nemoćno, nešto „subjektivno”, „teorijsko”. Filozofija je *izgubila* ono, po čemu bivstvuje. Ona se otuđila od svoje *biti*, od onoga po kojem se mi sami *zbivamo* i dolazimo do *nas samih* u našoj ekstatičnoj *biti*. Otuda se ona nalazi u magli, u uzaludnom i neuslišanom nastojanju, *težnji* da premosti podvojenost čovjeka i njegove *biti*, i da je prevlada u sferi *otuđenja* svijesti i bića i bitka.

To znači: filozofija je nemoćna, subjektivna, mislena *težnja*, ljubav (filia) za onim, što je *njoj* otuđeno, što *njoj* uvijek izmiče, jer ga traži u pukoj, *otuđenoj* svijesti. Utoliko je ona puka filozofija, kojoj je sve *ljudsko* kao ono bitno, u kojem se odjelovljuje *bit svega*, otuđeno. Prisvajanje ljudskih *bitnih* snaga filozofija misli kao prisvajanje, *pro-izvodnju*, „koja se odvija u *svijesti*, u *čistom mišljenju*, t. j. u *apstrakciji*, prisvajanje tih predmeta kao *misli* i *kretanja misli*” (Marx, 265). I ukoliko filozofija uspijeva kao *puka* filozofija, utoliko je ona više znak otuđenosti čovjeka svojoj *biti*; a time ona iskazuje *duh* kao *istinsku* čovjekovu *bit*, kao izvornu proizvodnju. Naime: i *istinsko*, ljudsko prisvajanje pojavljuje se *pukoj* filozofiji kao ne-istinsko, kao *otuđenje*, a otuđenje kao *istinsko*, bitno prisvajanje.

Zato mislimo: da je filozofija kao *težnja k biti* najudaljenija od pro-izvodnje bića iz bitka, od izvora svega *povijesnog svijeta*. Ona je najodjeljenija od *biti* čovjeka koja otkriva *ono* po čemu *jesu* bića, a ne nebića. Filozofija kao nezbiljska i nemoćna čežnja, *ljubav*, filia za *biti* čovjeka u kojoj se *odjelovljuje bit* (bitak) svega što postoji, — nije u harmoniji sa *odnosom* biti čovjeka prema *biti svega*. Ona je samo nemoćno i nezbiljsko gledanje (theoria), *težnja k biti*, a nije u suglasju s onim, što pro-izvodi sva bića iz prirode kao *biti svega* u *povijesni* svijet, što o-svijet-ljava i omogućava da bića znanosti i morala, i prava, i religije, i tehnike nastupe u svojem bitku (fysis).

## 1. Istina bitka i istina bića

Samo u izvornoj proizvodnji bića iz bitka *misliti* znači ujedno i *biti*, bivstvovati, znači isturiti nešto na svijetlo svijeta. Misliti znači ne samo puko znanje ili transcendentni akt koji „objekt ostavlja *nepromijenjenim*” (N. Hartmann), već znači stajanje u *blizini izvora* svih bića, koja zato i mogu postati pred-met *znanosti*. Jer tek kod spoznavanja *bića*, koji pret-postavljaju svoj *bitak* — koji nikada nije i ne može biti iscrpljen bićima, jer ih samo on *omogućuje*, pa im tako prethodi i ujedno nadilazi ih — *misao* je nešto pasivno, kontemplativno, spoznavanje koje *ne mijenja* svoj pred-met. *Istina bića* ostavlja biće netaknutim.

U sferi istine *bića* spoznaja se odvija kao djelatnost *subjekta*, koji je usmjeren prema *objektu*. „Spoznaja je — to je tu temeljno — akt, koji svijest prestupa. Subjekt stoji nasuprot predmetu, koji se prikazuje kao prostran, empirijski, stvaran. Spoznaja nije ništa drugo, do veza, relacija između *subjekta* i *objekta*. Svijest i objekt tek zajedno čine čitav realni svijet. Pođe li se od svijesti i od smjera njene intencije prema objektu, — to čini temeljni fenomen —, onda je pritom baš to karakteristično, da svijest na svojoj granici biva prestupljena. Stoga je spoznaja „transcendentni akt” . . . Ne prestupaju pak predmeti neku granicu, već akti” (N. Hartman, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl. Osnabrück 1954, 68).

Razlika subjekta i objekta ostaje nepromostiva. Zašto? Zato jer *objekt* spoznaje ostaje uvijek s one strane *subjekta*. Naime: subjekt ostaje u svojoj sferi i nikada ne može postati isto što i objekt, jer bi time ukinuo sebe, pa se ne bi mogao odonsiti prema subjektu. Istina, koja se tu otkriva, jeste istina *bića*, a ne *istina* onoga, što *omogućuje* sva bića, sve pred-mete *znanosti*; nije *istina* pri-rode kao fysis, kao *biti* (bitka) svega što postoji. Istina u toj sferi nije otkrivanje *istine* onoga, što je *izvor svega*, subjektivnog i objektivnog, *sve* istine, sve pred-metnosti. Otuda i znanosti i moral i pravo i religija ne izlaze iz okvira samih *bića*, pa zato *pretpostavljaju* ono, što *omogućuje* biće kao biće (grčki: on he on; latinski: ens qua ens).

Misao o *bićima* ne pita se za ono, što omogućuje bića. Ona se ne pita za *bitak* bića (esse entium), po kojemu u *biti* čovjeka bića nastupaju, unutar kojih znanosti i moral i pravo i religija nalaze svoje pred-mete, „objekte”, koji postoje prije svake spoznaje i nezavisno o njoj, i koji su *ravnodušni* prema subjektu. Kod mišljenja o *bićima* svijest je, kao čisto imanentna sfera, zatvorena u sebe, te bivsvuje za sebe, kao što i objekt bivstvuje nezavisno i *ravnodušno* od svakog mišljenja *subjekta*. Ukoliko se misli *biće*, ono uvijek ostaje „netaknuto”, nepromijenjeno. Misao ostaje uvijek nešto *drugo* od bića, od pred-meta.

No, to odvajanje subjektivnosti i objektivnosti *pretpostavlja* bitni, *izvorni* odnos čovjeka prema onome, što omogućuje i sve objektivno i sve subjektivno: prema *bitku*. A samo u *biti* čovjeka, u pro-iz-vodnji bića iz bitka, susrećemo mi bitak u *njegovoj istini*, u njegovom *bitnom mišljenju*. Zato je Marx inaugurirao *izvornu misao bitka*, jer misao nije samo puka misao, koja je nemoćna i *nezbiljska*, koja je *otuđena* od same *zbilje*, i koja je zato osuđena na puko i čeznutljivo *gledanje* (teoriju). Mišljenje *bitka* nije samo puka želja i *volja za djelom*, već je *djelo samo*. Utoliko bi posjedovanje *svijesti* bitka značilo ujedno i *zbiljsko* posjedovanje bitka.

Jer: svijest nije ništa drugo, nego *svijesni bitak*. *Bit* misli jest *misao biti* svih bića. Ona se z-biva u samoj *biti* čovjeka, po kojoj se *bit* (bitak) svega što jest odjelovljuje u bićima povijesnog svijeta. Tu misao nije samo puko spoznavanje, nije samo *promatranje*, koje onda traži *dopunu* u drugim pristupima bićima, koji bića

dentálnom residuumu, koji je omogućen putem fenomenološke redukcije svega „prirodnog“, svih bića prirode, to jest: cijeline svijeta, svih stvari, biljaka i životinja, ljudi, koji doduše i dalje postoje kao nešto *nebitno* za samo transcendentalno pitanje. Zato Ed. Husserl tvrdi: „Fenomenologija ne isključuje svijet, da bi se od njega okrenula i prišla nekoj drugij filozofijskoj tematici, nego se ona kao filozofija nalazi u pitanju što je svijet; da bi krajnje spoznala svijet ona isključuje vjeronanje u sijet kao univerzalnu apercepciju svijeta” (Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I. Aufl., 1913, 59).

U transcendentalnom pitanju pita se za bitak, koji je nužno vezan za *otudenu* svijest, jer se tek u njoj konstituira smisao svijeta, izvorno i bitno. Mi znamo za bitak samo preko transcendentalne *svijesti*, u kojoj se intencionalni objekt pojavljuje kao nešto što bitno pripada istom toku svijesti. Bitak se otkriva samo u imanentnoj sferi svijesti. Zato je, prema Husserlu, transcendentalna svijest *izvor* svih bića: jer nikada ne znamo i ne ćemo nikada znati za svijet, koji nam nije dat preko naše svijesti, transcendentalnog iskustva. I zato možemo pitati: Nije li transcendentalna filozofija izraz građanskog čovjeka, koji se hoće da povuče u svoj *privatni* sve-svjetski relativizam, i da se učini neovisnim od slučajnog, psihološkog i „prirodnog” determinizma? Nije li to filozofija imanencije, subjektiviteta, u kojoj se tek konstituira pri-roda kao *bit* svih bića?

Priroda kao *fysis* nije, dakle, *mrtva* priroda ili samo *organska* priroda. Nije ona ni nešto suprostavljeno povijesti. Priroda kao *fysis* postoji za čovjeka samo u njegovoj biti, u pro-izvodnji. Zato Marx i misli da „*priroda* (kao cjelina bića — A. Š.), apstraktno uzevši, za sebe, fiksirana u *odvajanju* od čovjeka, nije za čovjeka *ništa*” (Marx, Ibid., 279). U proizvodnji priroda kao *fysis* postaje *povijest*, postaje *bit* čovjeka, *osnova* njegovog vlastitog *ljudskog* postojanja (Marx). Jer: „tek pomoću predmetno razvijenog bogatstva ljudskog bića djelomično se tek, izgrađuju, a djelomično tek proizvode: bogatstvo subjektivne *ljudske* osjetilnosti, muzikalno uho, oko za ljepotu oblika, ukratko, osjetila sposobna za *ljudske* užitke, osjetila, koja se potvrđuju kao *ljudske* bitne snage. Jer ne samo pet osjetila, nego i takozvana duhovna osjetila, praktična osjetila (volja, ljubav i t. d.), jednom riječi *ljudsko* osjetilo, ljudskost osjetila, postaje tek pomoću postojanja *njegova* predemta, pomoću *očovječene* prirode. *Stvaranje* pet osjetila jest posao cjelokupne dosadašnje svjetske povijesti” (Marx), Ibid., 273).

## B

### PROIZVODNJA BIĆA IZ BITKA KAO ZAVIČAJNO ZBIVANJE ČOVJEKA

U *očovječenju* pri-rode, u pro-izvodnji, koja je u biti *poiesis-praksis*, uzdižemo se mi iz bića, iz pri-rođenog, u pri-rodu kao *fysis*, kao *rod*, kao *bit* (bitak) kao ono po kojemu i čovjek i sva druga bića postoje. Priroda kao *fysis* ne otkriva svoj *smisao*, svoju *prirodnost*, ako je odvojena i *otudena* od biti čovjeka, od pro-izvodnje, od povijesti. Jer samo u *izvornoj* proizvodnji bića iz prirode kao biti, roda svega, čovjek bivstvuje u *istini*, u o-svijet-ljenosti, u *neotudnosti*, u *slobodi*. Samo tu svijest i zbilja nisu *otudeni*. Tu je je svijest *svijesni bitak* (Marx), a „bitak (Sein) ljudi jest njihov zbiljski životni proces” (Marx).

koja danas nigdje više ne postoji, izuzevši možda na australskim koraljnim ostrvima novijeg porijekla, dakle ne postoji ni za Feuerbacha" (Marx, Njemačka ideologija). Feuerbach pri-rodu u *izvornom* smislu ne misli kao *povijest*, kao *ljudsku* prirodu kao ono što čovjek u svojoj *biti* odjelovljuje.

Čovjek je *jedino* biće, koje u pro-iz-vodnji, kao svojoj biti i najdubljoj intimnosti, u povijesti, odjelovljuje pri-rodu kao fysis, kao pod-rijetlo, kao po-rod po kojemu čovjek i sve postoji. Samo se on *odnosi* prema pri-rodi kao *biti* svega što postoji. Pitanje o biti čovjeka ujedno je pitanje o biti (bitku) svih bića: u pro-izvodnji se *bit* (bitak) bića od-nosi u *djelo*, u bit čovjeka. I mi kažemo: bit (bitak) čovjeka jest. Zato Marx kaže da je pro-izvodnja u izvornom smislu zbiljski „povijesni, odnos prirode i stoga odnos prirode nauke prema čovjeku; ako se, stoga, ona shvati kao *egzoteričko* otkriće čovjekovih *bitnih snaga*, onda se može shvatiti *ljudski* bitak prirode ili *prirodni* bitak čovjeka, stoga prirodna nauka gubi apstraktno materijalni, ili štoviše idealistički pravac i postaje osnova *ljudske* nauke, kao što je sada već postala — iako u otuđenom obliku — osnova zbiljskog ljudskog života; *druga* osnova za život, a druga za *nauku*, to je od početka laž. Priroda, koja postaje u ljudskoj povijesti — u aktu nastajanja ljudskog društva — *zbiljska* je čovjekova priroda, stoga je *priroda*, kakva postaje pomoću idnustrije, iako u *otuđenom* obliku, *istinska antropološka priroda*" (235).

Priroda kao fysis, kao samo-izlaženje, kao samo z-bivanje, nije samo zemlja i nebo, drveće i rijeke, nije samo svijet prekriven stvarima i životinjama, biljkama što streme uvis, nije samo tišina pustinje i neba, miris ruža i zemlje, nije samo svijet koji je zgrčen i zaodjeven u oblik ravnodušnosti i okovanosti. Ona nije samo ni oruđe, crkve i palače, što nose bezbrojne ukrase i stilove; nije, dakle, samo ono, što se uvrstilo u povijesni svijet kao: obrađena zemlja, jezero, park, piramida, bro-dovlje, šume i t. d. Priroda kao fysis je *izvor* svih tih *priroda*, bića.

Priroda kao fysis nije jenoznačna sa onim svijetom, što ga mi još danas mislimo pod „prirodom" — kao ne-ljudski svijet. Jer pri-roda je ono, što samo iz sebe raste, izvodi, što je *bit* svih bića. Utoliko u z-bivanje prirode ulazi i slika u kojoj se vidi nebo ili rijeka sa jedrima, sa zrakama sunca, sa maglama. Tu ulazi odjelovljena priroda u djelu Händela, Bacha, Glucka, pa Mozarta i Beethovena. Slika mrtvog kamenja o-življuje prirodu, uznosi je u povijesnu prirodu, koja je *istinska* priroda čovjeka. Priroda postaje *čovjekom*, veza sa čovjekom, postojanje čovjeka za čovjeka. Tako u proizvodnji, a to je zacijelo i umjetnost, pro-izvedeći *bića* iz prirode kao fysis, čovjek proizvodi *čovjeka*: sama sebe, svoju ljudskost, dakle i drugog čovjeka.

Jer biće ili pred-met, „koji je neposredna manifestacija njegove (čovjekove -op. A. Š.) individualnosti, jeste istovremeno njegovo vlastito postojanje za *drugog* čovjeka, postojanje tog drugog čovjeka i njegovo postojanje za objekt" (Marx Ibid., 229). Otuda je odjelovljenje pri-rode, kao *biti* svega što postoji, ujedno naj-intimniji *društveni* i *individualni* patos. U *biti* čovjeka pri-roda kao fysis postaje *povijesna* priroda. Zato priroda kao *bit* (bitak), po kojoj i čovjek i sva bića postoje, nije nešto „fizičko", koje je suprotstavljeno „psihičkom", povijesti. Pitanje o *prirodi* (grčki: *peri fyseos*) misli *bit* (bitak) svih bića.

To se pitanje ne pita u transcendentalnoj sferi, koja se otuđila od prirode kao fysis, koja se okovala u kameni oklop čiste misli u njenoj apsolutnoj samosvojnosti i samobitku. U transcendentalnoj sferi pita se o bitku kao o transcen-



jeste ili nije. To, dakako, ne znači da je čovjek zarobljen u prirodi, već da je *slobodan*: slobodan od stvari, od bića — za *bitak*.

Sve što postoji integralni je i neraskidivi dio prirode kao samo-proizlazaženja. Sve nalazi svoj put i cilj u prirodi: i trake sunca na uzbibanoj travi kao i živuće slike imaginacije, koja je odijeljena od svakog *izgleda*, od svake *pojave* prirode kao *biti* svega, svih pojava. Jer i tu se javlja priroda u svojem *izvoru*. U njoj su sva bića *sjedinjena* u onome, što omogućuje svako biće, što ga čini naročitim, neponovljivim. Otuda priroda je *izvor* i sebe kao anorganske i organske opstojnosti — i čovjeka. Sve živi u svojoj *posebnosti* u o-svijetljenju prirode. Ona daje *svijetu* svijetlost, njegovu individualnu mjeru, život, prirodnost. Ona je izvor *jedinstva* i *razlike* svih bića u svijetu.

Zato pro-iz-voditi ne znači ropski imitirati prirodu. Tada zapravo i ne imitiramo ropski *pri-rodu*, već njena *bića*. Pro-iz-voditi znači biti u *suglasju* sa onim, što *rađa* sve *rođeno*, sve još postojeće. To znači *biti*, istinski postojati. To znači biti u *suglasju* sa prirodom kao fysis, u kojoj je sve individualizirano u *biti*, u *jedinstvu*. I samo u svojoj *biti* čovjek je u *prirodnosti* prirode, u njenoj svjetlosti a ne sjeni. U proizvodnji bića iz prirode kao bitka harmonija se sama otkriva kao smisao čovjeka i svih bića. Tako i jedna Cézannova slika kao i Beethovenova Deveta simfonija jesu priroda same *prirode*: svijet za sebe, ali koji izvorno pripada beskonačnome i univerzalnom *izvoru*, iz kojeg sve izvire *izvorno*, novo.

Priroda nije samo cjelina bića, nije skup *gotovih*, dovršenih oblika, nije fizikalno i organsko postojanje, nije nešto prezreno i vulgarno, lišeno smisla i vrijednosti — kako je to mislio čovjek Srednjeg vijeka, pa i kasnije. Priroda nije samo, na primjer, jabuka kao plod, već je ona i slika jabuke, u kojoj ona dobiva svoj *bitak* unutar povijesnog svijeta, svoju sublimnost i uzvišenost, *smisao*. Jer priroda, kao slika jabuke, nije samo pretekst da se oblikuju linije, boje, pikturalni život jedne senzacije, nije ona samo ropska, mehanička re-produkcija. Priroda, na primjer, slika jabuke, nešto je bitno *više* i *dublje*.

Priroda kao fysis nije nešto *suprotno* čovjeku, jer je i sam čovjek biće prirode. Tako i ona slika jabuke jeste biće prirode, koju čovjek u svojoj biti, u proizvodnji, dohvaća. Ona više nije puka imitacija vulgarne prirode, već je samo *novo* biće prirode, koje se uvrštava u *povijesni* svijet. Jer ta slika jabuke postaje *priroda* čovjeka, postaje način njenog *istinskog* postojanja i života. I tako slika jednog voća, na primjer, dobiva dramatski smisao i veličinu, ne prestajući biti *prirodna*. Utoliko je *povijest* „prava *prirodna* povijest čovjeka” (Marx).

Povijest postaje *priroda* čovjeka. Duboki je značaj Marxovih riječi: „Time što su *bitnost* čovjeka i prirode, time što su čovjek za *čovjeka* kao postojanje *prirode*, a *priroda* za čovjeka kao postojanje *čovjeka*, postali praktični, čulni, očigledni, postalo je praktični nemoguće pitanje o *tuđem* biću, o biću nad prirodom i čovjekom — pitanje, koje uključuje priznanje *nebitnosti* prirode i čovjeka (podvukao A. Š.)”. (Marx, *Ibid.*, 237). To nije uvidio ni Feurebach, koji je odnos čovjeka prema prirodi kao  *cjelini bića*, odvojio od *povijesti*, a time je omogućio *suprotnost* prirode i *povijesti* (Marx).

Priroda i čovjek nisu *odijeljene* sfere, jer čovjek uvijek ima pred sobom *povijesnu* prirodu i *prirodnu* povijest. Naime, i ono što se usko naziva prirodom, kao nešto suprostavljeno povijesti, djelo je čovjeka i povijesti: „Uostalom ova priroda koja *prethodi* ljudskoj povijesti, nije priroda u kojoj živi Feuerbach, to je priroda

unutar svog povijesnog svijeta. Jedno od bitnih pitanja Marxove filozofije jeste, što znači pri-roda. Kada se i kako otkriva pri-roda? Je li pri-roda samo cjelina, skup bića, stvari, ili je ona samo organsko i anorgansko zbivanje, kako to misle kemija, fizika i biologija? Je li priroda samo nešto suprotno *povijesti*? Ili je pak pri-roda kao FYSIS, kao *samo-pro-iz-laženje*, kao materija, ono što je *izvor* svih ovih *razlika*, što ih *omogućuje* i *nadilazi*?

Grci su naslutili i na jedan način mislili prirodu kao *izvor* svih bića, pa i čovjeka, kao samo-nastajanje. Priroda je i nebo i zemlja, isto tako kamen kao i biljka, isto tako životinja kao i čovjek. Moderna fizika i kemija misle pri-rodu kao „neživu prirodu“, kao atome i elektrone. I zato se u vremenu Novoga vijeka Fysis misli kao nešto „fizičko“, koje je suprotstavljeno „psihičkom“, o-duševljenom. Tako se pri-roda kao fysis prikrila i suzila u jednu svoju *razliku*, koju ona *omogućuje* i *nadilazi*. Sudba prirode jeste, da se *prikriva*. Heraklit to i izriče: Pri-roda voli da se *prikriva* (fysis kriptesthei filei).

Pa ipak, što znači pri-roda kao *fysis*? Ona je *otac* svemu što postoji, svih bića. Ona je *izvor*, ono što *omogućuje* da postojeće jest ili nije, da biće jest biće a ne nebiće. Pri-roda kao fysis je *bit* (bitak) svih *bića*. Ona je i svaka stvar: zemlja, more, nebo, brežuljci, kamenje, rijeke, šume. Njena se *bića* šire, poput lepeze, svuda uokrug, kao: drvo i cvijet, nebeski svod, po kojem prelijeću ptice; kao trava koja upija u sebe svjetlo i mrak, kao voda koja nosi u sebi svoju nemirnu dubinu i prozračnosti, kao zrak, kao život koji je utkan u sve postojeće. Ona je mjesec i sunce, kao i svaka druga planeta. Priroda kao fysis *rađa* sve, svako biće, te je ona *bitak* bića.

Svako biće nosi svoj *izvorni*, neponovljivi i nezamjenjivi život od pri-rode kao bitka, kao pod-rijetla, kao materije. Utoliko je i insekt biće, i čovjek. Ali: biće je i Sofoklova, Antigona, i Rafaelova, Bogorodica sv. Siksta, sa likovima koji počivaju na oblacima, pa su ipak realni; to je i Cézannova mrtva priroda, koja interpretira zbilju time što je *nadilazi*, koja zbilji utiskuje svoje senzacije i čuvstva (On veli: „Snažno osjećanje prirode — a ono je zacijelo u meni vrlo živo — nužna je osnova svake umjetničke koncepcije i na njoj počiva veličina i ljepota budućeg djela. — Slikar se mora potpuno posvetiti studiranju prirode... Nikad nismo ni previše skrupulozni, ni previše iskreni, ni previše potčinjeni prirodi“).

Čovjek ovladava prirodom *svoje* vizije, kada ovladava samom *pri-rodom* u izvornom smislu. Zato se govori o *prirodnosti* slike, skulpture, drame, muzike jer to je svijet o sebi, koji je djelo same pri-rode kao bitka svih bića. Otuda je Aristotel u horizontu svojeg vremena i mogao govoriti o umjetnosti kao p-odražavanju pri-rode kao fysis, kao samopro-izlaženja. To misli Aristotelova riječ *mimesis*: u umjetnosti se na posredan i nov način iznova pro-iz-vodi priroda. A to je pri-roda umjetnosti. Ništa prirodno, bitno, bilo to drvo ili slika, na primjer Van Goghove, Cipele, Bachove fuge, Rilkeove, Devinske elegije, ne može *biti*, a da nije izraslo iz pri-rode kao *biti* svega *rodenog*, svih bića.

*Prirodnost* svih bića potječe iz prirode kao bitka. Zato ni jedno djelo čovjeka nije puka konstatacija, subjektivna postavka ne samo kad se radi o optičkim ili akustičnim senzacijama, koje su mogle potaknuti umjetnika, uzbuditi ga, već i kada se napusti taj zamjetljivi trag prirode. Nitko — čak i kada se prepušta slikama fantazije i intuicije — ne može pobjeći prirodi kao *biti* svega postojećeg, kao *izviranju* i *uviranju* svih bića. Utoliko je priroda *bitak* po kojemu sve i svako biće

Tako se proizvodnja bića iz bitka, kao *bitna intimnost* čovjeka, otuđuje od *same sebe*, a time i od čovjeka. Bića se osamostaljuju i prerastaju čovjeka: nisu više bića, koja afirmiraju i ozbiljuju njegovu *individualnost* i intimnost. Tada je nastala provalija u samome čovjeku, u povijesnom svijetu. Čovjek živi na razmeđu između dviju provalija: provalije jednostrane, *otuđene individualnosti* života i provalije otuđene *ljudskosti*, društvensoti života. A individuum je bitno, *društveno* biće. U otuđenom novovjekom svijetu „društvo” se osamostalilo u obliku države, izdvojilo se kao nešto *različito* i suprotno individuumu, i zbog toga on pati, strahuje, povlači se u svoj zgoljeni, otuđeni intimitet i dostojanstvo, u subjektivne vrijednosti. A i jedan i drugi svijet izgrađen je i ispletan od vlastitog razvoja čovjeka, od njegove *biti*, koja se pocijepala u samoj sebi, i tako se sama sebi u dva nespojiva i otuđena svijeta suprostavila.

I čovjek zbog te provalije u njemu samome postaje tragična ličnost. Individuum i društvo, kao nešto neraskidivo i intimno povezano, odvojili su se jedan od drugoga, pa su u samima sebi zgoljeni, istanjeni i izobličeni. Tragedija je u tome, što „individualni i generički (rodni, bitni — op. A. Š.) čovjekov život nisu *različiti*, koliko god je — i to nužno — način postojanja individualnog života više *poseban* ili više *općenit* način generičkog života, ili, generički život više *poseban* ili *općenit* individualni život” (Marx, *Ibig.*, 230).

Ta dva suprostavljena svijeta hvataju se u koštac, ostajući uvijek obumjmljeni u tamrtničkom zagrljaju. Mijenjaju se pobjede i porazi, ali *čovječnost* čovjeka otaje zatrpana i raskomadana, i u filozofiji K. Jaspersa izražena je kao *šutnja* bitka. Dakako, ta se suprotnost ne može ukinuti, prevladati, tako da se uzvisi i hipostazira jedna krajnost, koja bi potirala drugu. U tom slučaju samo bi se *otuđenje* još više produbilo, i tako bismo dobili mnogovrsne oblike individualizma ili totalitarizma. A svi *nište* bit, povijest kao izvornu intimnost čovjeka. Svi izražavaju *otuđenost* čovjeka od *čovječnosti*, od sebe kao društvenog individuumu, koji je *istinski* čovjekov život.

#### 4. Povijest kao izvorna intimnost čovjeka — i fysis

Intimnost, istina, bit čovjeka, nije dakle samo individualno-psihološka situacija, nije samo fenomen puke svijesti i vrednovanja, nije samo ni kulturno-historijski fenomen, ili pak samo meta-fizički fenomen. Zacijelo, bit čovjeka nije ni usko antropološki fenomen, jer ona nije subjektivna postavka, kreacija, nije *CREATIO EX NIHILO*, već proizvodnja bića iz *bitka*, iz prirode kao *FYSIS*. A čovjek *pro-izvodi* bića na taj način, što ih *mijenja*, što ih *oljuduje*, i uvrštava tako promijenjene u *povijesni svijet*. Utoliko je *svjetska povijest* bitno *čovjekovo djelo*, „... nastajanje prirode za čovjeka” (Marx).

Bit i najintimnija intimnost čovjeka jeste pro-izvodnja u *izvornom* smislu, u kojoj čovjek prisvaja svoj bitak na *svestran*, totalan način (Marx). U biti čovjeka *otkriva* se ne samo njegova bit, već i *bit* onoga, po čemu i čovjek i sva bića postoje, — sâm bitak, pri-roda kao *FYSIS*, kao fieri: z-bivanje. Zato bit čovjeka nije samo antropološki fenomen, jer on *skriva* bitak kao *FYSIS*, kao pro-iz-laženje, kao samo-z-bivanje, kao *materiju* koja je „mater” svih svojih oblika, bića.

Nije čovjek svoj *CREATOR*, jer on ne „stvara” po svojoj „volji”, po svojoj „slobodnoj odluci” bića iz *ništa*, već ih pro-izvodi iz *bitka* dajući im *bitak*

skriva čovjeka čovjeku. Ona je osakaćenje, prerusenje čovjeka u svoju suprotnost, u puku stvar: ona je samouništenje čovjeka.

U proizvodnji, kao *biti* čovjeka, zbilja postaje zbilja *ljudskih* intimnih, bitnih moći, postaje ljudska zbilja, u kojoj se ozbiljuje sam čovjek, njegova ljudska *individualnost*. Ili: u proizvodnji zbilja postaje *sam čovjek* (Marx). *Smisao* bitka i bića ide za čovjeka dotle, dokle seže njegova *bitna* moć: pro-izvodnja. A tada i čovjek, zacijelo, zadobiva *svoj* smisao, pa se ne gubi u vlastitim proizvodima, u bićima. Tada se čustvuje kao samosvojno i slobodno biće. Proizvodnja nije otuđenje, osakaćenje čovjeka, već njegova izvorna *istina*, njegov *ljudski smisao*, „koji odgovara cjelokupnom bogatstvu ljudskog i prirodnog bića” (Marx).

U *ljudskoj* zbilji čovjek sebi ne prikrađuje svoju intimnost, ono što ga čini čovjekom, a to je *povijesno* vrijeme u kojem se *povezuje* bit čovjeka sa samim bitkom. Tu čovjek ne oštećuje *sveukupnost z-bivanja*. Tu se ne sakati i ne prikriva *izvor* cjelokupnosti svih bića, — sam *bitak*. Ne potkopava se, ne ruši se ona krhka ali bitna veza između bića i bitka, između čovjeka i njegove biti u kojoj se on jedino susreće sa bitkom.

No, zar se ne misli da je intimitet unutrašnje stanje čovjeka, njegovo apsolutno, posve introvertirano i subjektivno čuvstvovanje, njegov utanjeni i nezamjenljivi osjećaj? Zar intimitet nije znamen individualnosti nas samih, naše rođene ličnosti, naših misli i vizija zbilje? Zar uspomene na naša djetinjstva, na neočekivane susretaje, na naše strahove i uzbuđenja, nisu naša i samo naša intimnost? Nedvojbeno. Ali: najpunija individualnost i intimnost postiže se u proizvodnji u smislu *poiesis-praksis*. Ona je izvor svih naših *univerzalnih* odnosa: gledanja i slušanja, osjećanja i mišljenja, percipiranja i htijenja, mržnje i ljubavi. Čovjek se u proizvodnji, prisvajajući bića iz bitka, sâm prisvaja. Tu se čovjek ne otuđuje, već *uzvija*. Osjetila su postala *ljudska*, najintimnija osjetila.

Jer: osjetila su postala ljudska kako subjektivno, tako i objektivno (Marx), „Okolo je postalo *ljudskim* okom, kao što je njegov *predmet* postao društvenim, *ljudskim* predmetom, koji potječe od čovjeka za čovjeka. Stoga su osjetila neposredno u svojoj praksi postala teoretičari. Ona se odnose prema *stvari* zbog stvari same, ali sama stvar je *predmetno ljudsko* odnošenje prema sebi, prema čovjeku i obratno” (Marx, Ibid., 232). Nije li zato intimnost, kao nešto što odlikuje usamljenu, egocentričnu, otuđenu ličnost, *izokrenuta*, krhka i *neistinska* intimnost? Nije li intimnost, kao *isključivo* „subjektivni” doživljaj, kao puki akt imanencije čovjeka, osiromašenje i *otuđenje* čovjeka od svoje *biti*, od svoje *istinske* intimnosti? Nije li taj tragični dualizam i nesrazmjer došao do vrhunca i skončanja u filozofiji egzistencije, koja čovjeka sve više odvaja od njegove *biti*, usamljuje ga i uznosi u sve „čistije” i „samosvojnije” sfere, utvrđujući ga u realnosti irealnog? — Nedvojbeno.

U intimnosti egocentričnog i samo na sebe ograničenog čovjeka *skriva* se *istinska* intimnost čovjeka *kao čovjeka*. Ona izražava subjektivizam otuđenog novovjekovnog svijeta. Otuda je u toj izopačenoj, privatnoj intimnosti, čovjek *najdalje* od svoje zavičajne intimnosti. No i ta *privatna* intimnost samo je nužni odraz *privatnog vlasništva* kao drugog izraza za *otuđenu* proizvodnju, koja čovjeku uskraćuje ono *bitno*, ljudsko. Jer: „*otuđenje* radnika u njegovu proizvodnju znači ne samo da njegov *rad* postaje *predmet*, *vanjska* egzistencija, nego da *rad* egzistira *izvan* gjege, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život koji je *dao* predmetu, suprostavlja neprijateljski i *strano*”. (Marx, Ibid., 198)

prema svom *stvarnom* sadržaju — ta suprotnost dotjerana do kraja, nužno je vrhunac, kraj i propast cjelokupnog odnosa ”(Marx, *Ibid.*, 213).

Pjesnik Rilke otuđenje bitka od biti čovjeka izražava na pjesnički način:

Govori i priznaj — više nego ikad  
otpadaju stvari, koje možeš doživjeti,  
jer ono što ih zamjenjuje, samo je posao bez slike.  
Posao pod ožiljkom, koji se rado trga  
čim ga djelovanje preraste, i omeđuje se drukčije.  
Među čekićima ko  
jezik među zubima  
stoji nam srce i još  
izriče stalnu hvalu.

Devinske elegije

Pro-iz-vodnja nije pogubni pantehnicizam, nije slijepo trudjenje oko *stvari* u svijetu, oko roba i vrijednosti, u kojem je cilj ne izvorni, intimni i istinski čovjek, ne njegova punoća i ljudskost, ne njegovo dostojanstvo u kojem je on dostojan sebi, bićima i bitku, — već je to posao za vrijednosti, za *novac*, u kojem *bit* čovjeka nije uzvišna do svoje *istinitosti*, već unižena do *stvari*, koja *skriva* ljudskost, bit, društvenost čovjeka. Marx je, poput Prometeja, ponio tu vijest o otuđenju, o *po-stvarenju* čovjeka, o čovjeku u određenju *robe*, o njegovom  *cjelovitom* izobličenju i deformitetu.

Marxova izvorna vijest o otuđenju čovjeka od svoje *biti*, od proizvodne djelatnosti, koja se pojavljuje kao *roba*, kao znamen njegove neslobode i izgubljenosti u stvarima, — postala je živa, istinska po-vijest; postala je intimna, ljudska sila, koja je urasla u z-bivanje *novoga* kao njegova bitna vizija, ali i kao *djelo*. Jer Marxova *izvorna* misaona vijest nije samo čeznutljivo gledanje, promatranje (*theoria*), nije samo misao koja je otuđena od zbilje, koja nemoćno kruži oko nje a da je ostavlja nepromijenjenu. Ona nije *odijeljena* od djela, kako je to mislila cijela filozofija Novog vijeka; nije samo puka misao, koja se kreće u svojoj imanentnoj sferi i koju ne može preći, ostajući u njenim golim zidovima zatvorena i otuđena. Ona je povijesna vijest, odjelovljenje. Jer: Marxova misao nije samo želja i volja za *djelom*, već je ujedno *djelo* samo.

Marx je u *istinskoj*, zbiljskoj filozofiji, koja je bila izraz istinskog vremena i povijesti, otkrio otuđenje kao otuđenje *proizvodnje* od čovjeka. Jer se čovjeku, koji „radom sebi *prisvaja* prirodu, prisvajanje pojavljuje kao otuđenje, samodjelatnost kao djelatnost za drugoga i kao djelatnost drugoga, život kao *žrtvovanje* života, proizvodnja predmeta kao prisvajanje predmeta od tuđe sile, *tuđeg* čovjeka” (Marx, *Ibid.*, 208). Ali „*Zbiljsko, praktično odnošenje* radnika u proizvodnji i prema proizvodu (kao duševno stanje) pojavljuje se kod neradnika, koji mu je suprotavljen, kao *teorijsko odnošenje*” (Marx, *Ibidem*).

Čovjek postaje rob stvari, proizvoda. Ukoliko više proizvodi vrijednosti, utoliko sam postaje bezvredniji, sićušniji, nakazniji, utoliko raste tragični nesrazmjer čovjeka i njegove ekstatičke biti; jer: „ukoliko je civiliziraniji njegov predmet, utoliko barbarskiji postaje radnik, ukoliko je moćniji rad, utoliko nemoćniji postaje radnik, ukoliko je rad bogatiji duhom, utoliko je radnik postao gluplji i rob prirode” (*Ibidem*, 199). Tako proizvodnja bića iz bitka, koja je *bit* čovjeka,

*bitni život čovjeka* — postao *sredstvo*, instrumenat, stvar, *individualnog života* i to u njegovoj otrgnutosti, otuđenosti od *punoće života*. To znači da *otuđena proizvodnja* otuđuje čovjeku pri-rodu kao FYSIS,, otuđuje *samu sebe* kao slobodnu svijesnu djelatnost (Marx), otuđuje *bit* čovjeku, a time mu „*generički život* čin *sredstvom individualnog života*” (Marx). Ili: „*Sam život pojavljuje se samo kao sredstvo za život*”, a pro-iz-vodnja se pojavljuje kao *tuda*, prisilna, kao otuđenje čovjeka, kao nemoć, *samo-odricanje*, kao ne-sloboda.

Rad u građanskom svijetu nije uživanje, nije samodjelatnost, nije otvorenost za tajnu bitka, za svijetlo svijeta. No, *otuđenom* proizvodnjom „čovjek ne proizvodi samo *svoj* odnos prema predmetu i aktu proizvodnje kao prema *tuđem* i neprijateljskom čovjeku; on proizvodi i odnos, u kojem se nalaze *drugi* ljudi prema njegovoj proizvodnji i njegovu proizvodu i odnos, u kojem se on nalazi prema drugim ljudima. Kao što on proizvodi svoju vlastitu proizvodnju za svoje onezbiljenje, za svoju kaznu, kao što svoj vlastiti proizvod proizvodi za *gubitak*, za jedan proizvod koji mu ne pripada, tako on proizvodi vlast onoga, koji ne proizvodi, nad proizvodnjom i nad proizvodom. Kao što sebi otuđuje svoju *vlastitu djelatnost* tako *strancu* prisvaja djelatnost, koja mu ne pripada” (Marx, *Ibd.*, 205).

Naime, tako je Marx izrekao otuđenost biti čovjeka od bića, od bitka, otuđenost *nužnosti* i *slobode*, *čovjeka* i *čovječnosti*. Pro-iz-vodnja bića iz bitka pojavljuje se kao *otuđenje* bića od bitka, svijesti od bitka; ona se pojavljuje kao *ništenje* biti čovjeka i bitka samoga, kao *nihilizam*. Tehnički odnos operativne instrumentalnosti u građanskom svijetu jeste skončanje i dvošenje tog nihilizma do krajnjih granica, do totalnog nihilizma. *Bit* čovjeka je iscrpljenja i rastresena u pukom aktivizmu, koji pribavlja stvari, koji sve *čini* svojim pred-metom, sredstvom. Tu se *čovječnost* i dostojanstvo čovjeka ništi, a ne uzvisuje: čovjek je zapao, izgubio se među stvarima, robama, pa je i sam postao stvar, zaboravljajući i unižavajući svoju *bit*, koja je is-pod i iz-nad svih „stvari”, res actualitas.

U građanskom svijetu *poiesis* se izokrenula u *tehne*, u umijeće koje je bes-krajno bavljenje i spravljanje stvari *kao samih stvari*, bića kao *bića*; a *praksis* se izokrenula u *pragmu*, u puko *obrađivanje* stvari, proizvoda koji *skrivaju* i otuđuju sam *bitak*. Zato Marx kaže: „Odnos *privatnog vlasništva* jest rad, kapital i njihov odnos. — Kapital i rad još ujedinjeni; onda, doduše, odvojeni i otuđeni ali uzajamno se dižući i unapređujući kao *pozitivni* uvjeti. — *Suprotnost obih*, oni se uzajamno isključuju; radnik znade da kapitalist znači njegovo *nepostojanje* i obratno; svaki pokušava da drugome *istrgne* njegovo postojanje”. (*Ibid.*, 216).

Rad i kapital su neraskidivo srasli jedan s drugim. Jedan uvjetuje drugog. Jedan može nestati, ako nestane drugi. „Proizvodnja ljudske djelatnosti kao *rada*, dakle, kao djelatnosti sasvim tuđe sebi, čovjeku i prirodi, te stoga sasvim tuđe svijesti i ispoljavanju života, a *apstraktna* čovjekova egzistencija kao običnog *radnog čovjeka*, koji stoga svakoga dana može oboriti svoje društveno i stoga stvarno nepostojanje iz svog ispunjenog ništa u apsolutno ništa — kao što s druge strane proizvodnja predmeta ljudske djelatnosti, kao *kapitala*, gdje je *izbrisana* svaka prirodna i društvena određenost predmeta, gdje je privatno vlasništvo izgubilo svoj prirodni i društveni kvalitet (dakle, izgubilo sve političke i društvene iluzije i nije pomiješano s *prividno* ljudskim odnosima) — gdje *isti* kapital u najrazličitijem, prirodnom i društvenom postojanju ostaje *isti*, a potpuno je ravnodušan

da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim urtoškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to *uvijek* ostaje carstvom *nužnosti*.

Sa one strane njega počinje RAZVITAK LJUDSKE SNAGE, KOJI JE SVRHA SAMOME SEBI, PRAVO CARSTVO SLOBODE, ali koje može da procvjeta samo na onom carstvu kao svojoj osnovici" (Marx, Kapital, III, 756).

Drugim riječima: „pjesnički bivstvuje čovjek na ovoj zemlji" (Hölderlin), izrasta u njoj kao pun, neponovljiv, *kao slobodan*. Jer tu, u biti čovjeka, u *praksis-u*, bivstvovati znači pro-iz-voditi, odjelovljvati, *ob-istinjavati* bit svih bića, svega što postoji. To „ob-istinjavanje" nije, dakako, neka subjektivna proizvoljnost, postavka ili „akt". Jer *biti* znači urasti u ono po čemu sve jest: u bitak. U pro-iz-vodnji mi se izvlačimo iz *zgoljene* nužnosti, pa je naša bit, ljudskost, lepezasto raširena svuda *ukrug*.

Zato se *sloboda* ne može nikako odrediti kao *stvar*. Pitati što je sloboda kao stvar, kao *pred-metnutost*, kao obiectum, nije moguće. Jer: sloboda je *zbiivanje* same biti čovjeka, po kojoj sve ljudsko opstoji, sve povijesno, kojem bitak nije ono-stran, tuđ, već je *odjelovljen*. Sloboda je *bit* čovjeka, koja dotiče, *o-svijet-ljuje bitak* bića, uvrštava ga u povijesni svijet: samo u njoj zrači *svijetlo svijeta*. Ona je zračenje nezalznog sunca. Zato čovjek ne tapka u goloj i slijepoj nužnosti, u bićima kojima nije *vraćen* bitak unutar povijesnog svijeta, kojima je *bitak* zastrt, odsutan, neprisvojen; a to odlikuje novovjeku *tehniku*, koja je *sredstvo* za ciljeve i posao, koja je operativna *instrumentalnost*, i koja u svojoj jezgri znači, da je čovjeku Novog vijeka sve što opstoji postalo *pred-met* i sredstvo poslovanja, spravljanja, korištenja, zgotovljenja; u tehničkom odnosu bitna je sama „stvar", *faktično*, „*novo*", ono što sada i tu traje, što je prisutno; sve je u *sadašnjosti*, pa prošlost i budućnost nose oznaku puke riječi kojoj ne odgovara *bitak*. I zato se tehnika kao operativna instrumenatnost brine oko *novog*, koje nezaustavljivo otječe u prošlost, u ništa, pa ga treba *aktom*, činom, stalno privoditi i *obnavljati*. Riječ *aktivizam* znači „posao bez slike (Rilke), prestizanje prošlosti, ustrajno i grozničavo *priljepljivanje* uz *puku* sadašnjost u kojoj je *izvorna* budućnost razorena i zgoljena do pukog trajanja u „novome", u prisutnosti, u kojoj je *budućnost* postala gola i puka riječ.

### 3. Sloboda kao neotuđeno zbiivanje čovjeka

Sloboda, kao pro-iz-vodnja, kao *odjelovljenje* bitka u bićima povijesnog svijeta, zbiva se samo kao ono, što je poneseno, posredovano *izvornom*, neotuđenom *budućnošću*, koja nije samo ono što *još nije*, već je *izvor* koji nosi svaku izvornu bilost i sadašnjost. Zato je u *građanskom* vremenu izvorno vrijeme *otuđeno*, raskomadano i uniženo u beskrajnoj sadašnjosti, koje se izražava u splošnjavanju *vremenitosti* vremena u puku i faktičku sadašnjost. A ako građanski svijet otuđuje čovjeku vremenitost *bitne* pro-izvodnje, on mu ujedno otuđuje i njegovu *bit*, njegovu „generičko biće", njegov „proizvodnji život" (Marx); „On mu otuđuje prvo, generički (genus, rod) život i individualni život, i drugo, posljednjeg čini u njegovoj *apstrakciji* ciljem prvoga, također u njegovu apstraktnu i *otuđenu* obliku" (Marx).

Čovjek je u građanskom svijetu otuđio od sebe svoju *bit*, svoju *istinitost*, svoju blizinu prema *bitku*, svoju *slobodu*. Tu je *proizvodni* život — koji je ujedno

*hen panta*: jedno je sve ili sve je jedno; *hen* je jedno *jedino*, što sve postojeće, sva bića *sjedinijuje* u onome po čemu biće jest *biće*, a ne puka riječ, para koja je isparila njegov smisao, — u samome *bitku*. *Hen panta* znači sjedinjenje suprotnosti: dana i noći, zime i ljeta, mira i rata, budnosti i uspavanosti, Dionysia i Hadesa, života i smrti. „*Hen panta*” izriče ono, što je „*logos*”, što je *bit* svih bića.

To isto izriče i Hölderlinova *pjesnička* misao: „pjesnički bivstvuje čovjek na ovoj zemlji”.

„Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet  
Der Mensch auf dieser Erde.”

Tako je *bit* čovjeka sjedinjena u pro-iz-vodnji kao *poiesis* — *praksis* po kojoj se „slobodno *suprostavljamo* svome pro-iz-vodu” (Marx), bićima, i dospijevamo do onoga što je Heraklit nazvao *fysis*, koja dakako ne znači pri-rodu kao *cjelinu* stvari, bića, niti organsko i anorgansko zbivanje, niti pak kao *suprotnost* povijesti i čovjeku. Mi dospijevamo do *fysis*, do pri-rode kao onoga iz kojeg se sve „*rađa*” iz kojeg sve *izvire* i postaje *factum*, nešto postalo. Razlika između pri-rode kao nečeg *konačnog*, pred-metnog, kao cjeline stvari, jeste razlika između *factuma* i *fieri*, između bića i bitka. Pri-roda kao FYSIS omogućuje sva bića, ali ih i *nadilazi*.

U pro-dukaciji mi smo u *skladu* sa pri-rodnom kao FYSIS. Mi smo srasli intimno, bitno s njom. Utoliko mi, kao bića koja se odnose prema *biti* svega što postoji, prema *fysis*, „re-produciramo cijelu prirodu” (Marx), nadilazimo bića *omogućujući* ih. Tim djelom bića dobivaju svoju *bit* (bitak) unutar *povijesnog* svijeta: kamen kao „stvar” postaje orudje, put, kuća, skulptura, mozaik, mauzolej i t. d.; divlje životinje postaju domaće, uljudenje; voda postaje energija, piće, vodoskok; šuma postaje park, spomenik, ukras, zaštitna.

Kad kažemo: čovjek je u svojoj *biti*, kažemo ujedno: bitak je pro-iz-veden, ne stvoren, o-svijet-ljen, *odjelovljen* u bićima *povijesnog* svijeta. To znači: pri-roda kao *fysis* je otkrivena, proizvedena iz „tame”, iz *otudjenosti* od biti čovjeka. A to nema „drugog smisla nego da je pri-roda povezana *sama sa sobom*” (Marx). Jer: „*Ljudski* bitak prirode postoji tek za *društvenog* čovjeka; tek *ovdje* ona (priroda — Op. A. Š.) postoji za njega kao *veza s čovjekom*, kao njegovo postojanje za *drugoga* i kao postojanje drugoga za *njega*, te kao životni elemenat ljudske zbiljnosti, tek ovdje ona postoji kao *osnova* njegova vlastitog *ljudskog* postojanja. Njegovo *prirodno* postojanje tek mu je ovdje postalo njegovim *ljudskim* postojanjem, a pri-roda je za njega postala *čovjekom*” (Marx).

Što znači, dakle, bit čovjeka? Što znači *društvo*? Da li je društvo samo puki skup pojedinaca, njihovih raznovrsnih odnosa? Da li je društvo isto što i *zajednica*? Da li je, dakle, društvo nešto suprotno *prirodi*, koja je nešto onostrano kao neki svijet tame, nužnosti, nešto ukopano u sebe i nedokučivo? *Društvo*, najintimnija bit čovjeka, jest, prema Marxu, „dovršeno bitno *jedinstvo* čovjeka s *prirodom*, i *istinsko* uskrsnuće prirode, ozbiljeni naturalizam čovjeka i ozbiljeni humanizam prirode”. U biti čovjeka *uskrsava* sama pri-roda kao *fysis*, kao *izvor* svega, kao nešto izvorno, kao jedno *jedino* koje sva bića sjedinjuje u njihovom bitku.

Bit čovjeka nije *pragma*; nije rad „određen nevoljom i vanjskom svrshodnošću”. Jer: „Sloboda se u ovoj sferi može sastojati samo u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno uredi ovaj svoj promet materije s prirodom,



iz *bića u bitak*. Jer čovjek se slobodno *suprostavlja* svojim pro-iz-vodima, bićima. Sloboda je od-stup čovjeka i bića, koje je ujedno pri-stup čovjeka *bitku*.

Tu čovjek dobiva svoje najviše, najintimnije i najpunije značenje, svoju jednokratnost i neponovljivu individualnost, a ne u usamljivanju, u otuđenju od pro-iz-vodnje, u kojoj čovjek *istinstvuje* (aletheuein) i svrha je samome sebi (Marx). Zagonetka čovjekove slobode počiva tu: radi se o tome da ukinemo *nužnost* time što je *nadilazimo* i omogućujemo svoju *slobodu*. Tu je svijetlo izlaska iz spleta uzanih, mračnih i vijugavih staza *gole nužnosti*. Zacijelo: tu prestaje svijet u kojem smo *izvanjski* određeni, u kojem nas određuju *nevolja* i vanjska svrsishodnost. A taj nas svijet sputava za mnogostruke i razno-smjerne mogućnosti našeg smisla, bitka, našeg *ozbiljenja*; u njemu smo još obuzeti „*grubom praktičnom potrebom*“, a tada je naša *bit* ograničena i svedena na svijet *gole nužnosti* postojanja; tako nam izmiče *poiesis* u izvornom smislu, koje se svelo na *tehne: praksis* se iz-korijenila, otrgnula se od svoje osnove, i postala je *pragma*, posao oko stravri, oko *bića*.

U vremenu tehnike, operativne instrumentalnosti, u kojoj je sve podvrgnuto pragmi, poslu i zbrinjavanju stvari, *bića*, izgubili smo ono *najbliže* i najintimnije: svoju *zavičajnu istinu*, nas same u *izvornom*, kao POIESIS, PRAKSIS, FYSIS. U zbrinjavanju pred-meta i sami smo postali pred-met, ob-iectum, pa smo čak postali i sfera znanosti: historijske znanosti, sociologije, historije prava i države, političke ekonomije i t. d. Ali to *pretpostavlja* zbivanje čovjeka u *biti*, po kojoj se bića pro-iz-vode iz *dna* bitka, iz svojeg korijena.

Naime, u tom *izvornom* zbivanju *biti* čovjeka mi iz pred-metnutosti dospjevamo u ono, što *omogućuje* sve pred-mete, u bitak, mi se vraćamo iz *otuđenja* od sebe, od *bića*, od bitka, — u svoj *zavičaj*, u svoju *bitu*, u *praksu* u izvornom smislu, koja je ispod i iz-nad *svih* pred-meta, ob-iectum-a. Tu je obrat iz carstva nužnosti i pred-metnutosti u carstvo slobode i ne-predmetnutosti.

Tu nam se računaju mnogostruke i raznosmjerne mogućnosti, pa se mi ne moramo odricati jedne radi druge mogućnosti. Mi možemo da idemo svim *mogućim* stazama u *isto* vrijeme, i da u njima *ozbiljujemo* svoju *istinu*. No, *gdje* počinje *carstvo slobode*?

„Carstvo slobode počinje zapravo tek ondje, gdje prestaje rad koji je određen NEVOLJOM I VANJSKOM SVRSISHODNOŠĆU; po prirodi stvari ono dakle leži S ONE STRANE SFERE SAME MATERIJALNE PROIZVODNJE (es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion)“ (Marx, Kapital, III, 756). Marx je još u svojim ranim djelima tu misao jasno i bitno izrazio: čovjek pro-iz-vodi *bitno*, odnosi se spram *svih* bića; on ne pro-iz-vodi pod vlašću *bića*, neposredne nužnosti, jer se tada ne bi *bitno* razlikovao od ostalih *bića*, od životinja. Jer čovjek je *bitno* biće, koji se u svojoj *biti* odnosi prema *bitku*, prema izvoru svih bića: „Čovjek nije apstraktno biće, koje čući izvan svijeta. Čovjek to je *čovjekov* svijet“ (Marx). Čovjek je u svojoj *istini*, u svojoj *biti*, u svojoj *slobodi*, ako je slobodan *od* bića, ako je slobodan *za* bitak: „Životinja ob-likuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovjek znade pro-iz-voditi prema mjeri *svake* vrste i znade svagdje dati predmetu inherentu mjeru; stoga čovjek oblikuje i prema zakonima *ljepote*“ (Marx, Ibid., 203)

Marxova misao o *praksi* izriče bit čovjeka, koja je i *poiesis*, pro-iz-vodnja po „*zakonima ljepote*“ u kojoj on iz-nosi bića u svojem *bitku*, u njihovoj *izvornosti*, to jest: *neponovljivosti*, *To* je ono, što je Heraklit nazvao LOGOS, koji znači

## 2. Ozbiljenje filozofije i izvorna sloboda kao njena bit

Samo u *ozbiljenoj* filozofiji, koja je u istinitom suglasju *svijesti i bitka*, mi ukidamo i prevladavamo našu dvojnost, otuđenost svijesti od bitka, bića od bitka, jer „*svijest* nikada ne može biti drugo do *svijesni bitak* (das bewusste Sein)” — a „*bitak ljudi* jest njihov zbiljski životni proces” (Marx). No, „ako se u svakoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju *obrnuti* glavačke kao u *camera obscuri*, to ovaj fenomen proizilazi isto tako iz povijesnog procesa njihova života, kao što obrnutost predmeta na mrežnjači oka proistječe iz njihova neposredno fizičkog procesa života” (Marx).

Mogli bi reći: filozofija se *korijeni u izvornom*, neotuđenom odnosu i susretu *biti* čovjeka, nas samih, s onim odakle *izviru* i potječu sva *bića* umjetnosti i znanosti, morala i prava, religije i tehnike. A taj izvor svih bića jest *bitak*. Ako je, dakle, filozofija u *blizini izvora*, a ne zagrađena i otuđena od njega u ideologijskoj svijesti onda je ona izvornija od svih znanosti, pa ih tako *nadilazi*.

Marx je, to je revolucionarni smisao njegove vijesti, inaugurirao *revoluciju*, obrat od filozofije kao *svijesti o bitku u svijesni bitak* čovjeka, koji je ujedno *svijest bitka* samog. Filozofija ukida samu sebe kao *puku filozofiju*, kao čeznutljivo i nezbiljno gledanje (theoria), kao *volju za djelom*, koja kao *ozbiljena* postaje *djelo samo*.

Filozofija je tu najudaljenija od sebe kao apstraktne znanosti, kao spekulativne i pozitivne filozofije. Ona je ukinuta kao idealizam i realizam, kao subjektivizam i objektivizam, kao nezbiljska spekulacija i scitifizam. Jer je samo Marx bitno *prevladao* apstraktnosti i jednostranosti pukog filozofiranja, jer je shvatio da se *subjektivitet* subjekta i *objektivitet* objekta ujedno *osnivaju u osnovnoj* proizvodnji bića iz bitka. To, zacijelo, nikako ne znači da *odnos* subjekta i objekta nestaje, već da on dospijeva u *najvišu* i najdublju *osnovu* u biti čovjeka, u kojoj se odjelovljuju bića iz bitka stupajući tako u *povijesni* svijet. Pa „takozvano *objektivno* pisanje povijesti sastojalo se baš u tome, da se povijesni odnosi shvate *odvojeno od djelatnosti*. Reakcinarni karakter” (Marx).

Bit filozofije je u filozofiji biti onoga što postoji, dakle, i onoga što *će biti*. Korijen njen je ono, što smo imenovali kao praksu u izvornom smislu, kao ono po čemu čovjek jest *čovjek*, a to je *čovječnost* čovjeka. Jer: Ako „čovjek nije *čovječan* ni njegovo ispoljavanje bitka ne može biti čovječno, dakle ni *mišljenje* se nije moglo shvatiti kao ispoljavanje čovjekova bitka kao čovječnog i prirodnog subjekta, s očima, ušima i t. d., koji živi u društvu i svijetu i prirodi” (Marx). Time filozofija počinje od  *svoje biti*, pa nije bijeg, apstrakcija, jer ne ostaje na *nepremostivoj* suprotnosti i izopačenosti subjekta i objekta, svijesti i bitka.

U *biti* čovjeka *prevladava se rascjep* odnosa subjekta i objekta, bitka i bića, bitka i svijesti, prirode i povijesti. U pro-iz-vodnji bića iz *bitka* nadilazi se ujedno *nepremostiva* opreka, antinomija između bitka i „trebanja” (Sollen), jer je filozofija u njoj kao svojoj biti, intimno srasla s njom, sa zbiljom. To znači da je filozofija, ako je blizu *izvora*, bitka bića, zbiljska, ozbiljena.

No, ako smo u *bitnoj* proizvodnji na dnu *bitka*, nadrastajući bića, onda je *sloboda* pro-iz-vođenje svih bića iz bitka, te čovjek „proizvodi *univerzalno*” i „slobodan od *fizičke* potrebe, i *istinski* proizvodi tek slobodan *od nje*” (Marx). *Sloboda* znači nije puka spoznaja nužnosti i bića, nije „svojstvo” čovjeka. Ona je: istupanje

zamire, otuđuje se za račun *tehne*, umijeća. I *fysis*, što izvorno znači od-sebe-pro-izlaženje, jeste u biti svojoj *pro-izvođenje* bića iz bitka, jest otkrivanje onoga po čemu *jesu* bića, po čemu *postoji* postojanje. Otuda se i može reći, da je FYSIS čak POIESIS u najvišem smislu.

Ono što Marx naziva Praksom, koja je *bit* čovjeka, sabira u sebi i nadvladava ono što je Aristotel *odijelio* kao PRAKSIS, THEORIA, POIESIS. Ona je izvorno pro-iz-laženje svih bića, svih stvari, nas samih kao *zasebnih* sfera: tehničke i ekonomske, političke i moralne, religiozne i znanstvene sfere postojanja.

Ukratko: praksa u izvornom smislu znači: izvorno, neotuđeno *zbivanje* biti čovjeka; to je dospijevanje u svoju bit — *iz otuđenja u svoju zavičajnu istinu*. Otuda i filozofija nije više i sve je manje *puka* filozofija, čisto gledanje (theoria), mislena čežnja i ljubav (filija) prema onome na čijem je putu, sada i svagda, a da nikada ne nađe (Aristotel); filozofija prestaje biti *težnja* čovjeka k sebi, k svojoj biti i bitku; ona prestaje biti *čežnja za biti*, za zavičajem. *Bit* filozofije pronosi samu *bit* (bitak) svega što postoji. Otuda je *bit* filozofije sabrana i nepobitna u *filozofiji biti* svega.

Tako filozofija postaje *bitno pitanje* nas samih, koji se obraćamo k svojoj biti, u kojoj *istinski* bivstvujemo ako pro-iz-vodimo bića iz bitka, ako *ob-istinjujemo* bitak time što *mijenjamo* način *bitka* bića, što ih o-svijet-ljujemo, unosimo u povijesni *svijet*. Zato filozofija nije promatralačka *znanost*, niti se pak njen ideal mjeri pozitivitetom pozitivnih nauka, kao što su fizika, biologija ili matematika. Ozbiljenje tog ideala bilo bi skraćanje filozofije. A to je čežnja svih smjerova pozitivizma: *bit* filozofije pretvara se u *ništa*. Jer *bitak* je, prema pozitivizmu *puka* riječ i proizvodna apstrakcija.

Filozofija kao *čežnja k biti* svega što postoji, kao *svijest o bitku*, ukida se time što se *ozbiljuje*. To ne znači, zacijelo, da ona iščezava i da se naprosto odbacuje, nego obratno: ona se tek uzdiže do svoje *biti*, najpunije se *ob-istinjuje*, jer sama *zbilja* čovjekova postaje *filozofska*. Ona je usidrena u biti čovjeka, koji misli da je *čovjek* najviša bit čovjeku. I ona nije više rob, nije *puka* mislena čežnja za *bitkom*, koji joj stalno izmiče i zavija se velom *bića*, predmeta, stvari, koji joj se sakriva i pojavljuje ka *Ništa*, kao *puka* riječ koja je isparila svoj bitni smisao.

Filozofija se *ozbiljuje*, te zato nije više kontemplativna znanost, koja je znak njene *zbiljske nemoći* i otuđenosti od biti čovjeka, od *zbivanja* i istine *sāmoga bitka*, koji se u biti odjelovljuje u povijesni svijet. Ona dobiva svoj najviši, najintimniji, i najodgovorniji smisao: ona postaje *filozofija biti* svega što postoji, *kako* se ona otkriva i odjelovljuje u biti *čovjeka*. I zato *može* da *vođi* o-svijet-ljenje, odjelovljenje, to znači: mijenjanje i o-slobodjenje svijeta, koji tako postaje *čovjekovo djelo*.

Utoliko je ona *suvremena*, jer se u njoj uklapamo u *zbivanja biti vremena*. Otuda filozofija nije samo apstraktno ili „teorijsko” pitanje, ili pak posao nekoćine „stručnih” filozofa, nije posao samo političara ili moralista, pa i nekih dokoličara. Ne. Mi se u njoj ipak bitno i izvorno približavamo onome, što se *danas s nama zbiva*, što nam je najintimnije, najneotuđivije. Utoliko je ona naše *bitno pitanje*, put do naše *sudbe*, do nas samih u *biti*. Zato je Marx i mislio, da je filozofija „glava emancipacije čovjeka”, da je u njoj moguće dospijevanje do *slobode* kao pro-iz-vodnje, kao ob-istinjenja čovjeka (Marx). Ali: „Filozofija se ne može *ozbiljiti* bez *ukidanja* proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez *ozbiljenja* filozofije” (Marx, Ibid. 87).

dakle, svaki čovjek promatra druge u odnosu *otudena rada*, prema mjerilu i odnosu, u kojem se nalazi on sam kao radnik" (Marx). Čovjek se odrekao *istinske* proizvodnje, koja uvijek proizvodi *istinu* čovjeka, u kojoj on živi u ponoći, nemiru i neponovljivosti. Jer istina čovjeka jeste ono, bez čega on nije *čovjek*, a to nije samo čista misao (idealizam) niti pak čisti akt (pragmatizam i t. d.) *Istina* je ono po čemu čovjek *tek* jest čovjek, a ne nemoćna slamka postojanja. Ona je zbivanje čovjeka u njegovoj ekstatičnoj *biti*.

Dakle, *bitna* istina čovjeka nije zgoljeni fakt subjektiveta, nije puko *imanentno* zbivanje u subjektu. Ona je *bit* čovjeka, ili: čovjek u *svojoj biti*. Istina je *z-bivanje* čovjeka, proizvodnja bića iz bitka, na taj način što *mijenja* njihov način bitka, i tako ih uvodi u *svoj* povijesni svijet. Utoliko je ona „bivanje prirode za čovjeka”, u kojem on „ima očigledan neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samoga sebe, o svom *procesu nastajanja*” (Marx). Utoliko *izvorna istina* jest ujedno *istina izvora* svih bića. Istina *biti* (bitka) čovjeka nije poput neke vanjske ili unutarnje stvari, nije neko „svojstvo” ili „stanje” njegovog duha, mrvica njegove svijesti: nije ona jedna nit u klupku čovjekovog razvoja.

*Bitna istina* nije samo antropološko određenje, kako je to inaugurirala filozofija Novog vijeka još od Descartesa, „nego istinski *ontološka* potvrđivanja *biti* (prirode) . . .” (Marx). Ona je zbivanje na *izvoru*, jer čovjek u njoj *ob-istinjuje* bitak u svijetu: „Praktično proizvođenje *predmetnog svijeta*, obradba anorganske prirode, jest *obistinjenje* (Bewährung) čovjeka kao svijesnog rodnog bića, t. j. bića, što se odnosi spram roda kao spram svoje vlastite *biti*, ili spram sebe kao rodnog bića” (Marx Ibid., 203). Čovjek samo u bitnoj proizvodnji *istinjuje* (grčki: *aletheuein*), živi pri bitku, pri sebi. Otuda bitna istina nije samo *puka* istina spoznaje; nije samo istina o biću i *bićima*, nije samo karakter naše *svijesti*, kako nju određuje cijela filozofija Novog vijeka.

Otuda u *bitnoj istini bivstvuje* sâm bitak. To znači: bića se zbivaju u svojoj *osnovi*, u bitku, a pošto je čovjek u *dn*u bitka, on sâm tako i postaje i može *biti*, pro-iz-voditi bića iz bitka, pro-iz-voditi i samoga sebe *kao biće*. No, *bit* čovjeka je *biti u biti* svih bića: u biti čovjeka sastaju se njegova *bit* i *bitak* sâm, pa je pro-iz-vodnja ujedno *zbivanje* čovjeka u svojoj *bitnoj istini* ili *slobodi*. U bitnoj slobodi, kao *biti* čovjeka, bivstvuje, *zbiva se bitak*. Tako je, po našem misljenju, *bit čovjeka* kako ju je K. Marx filozofijski inaugurirao, *jedini* obzor u kojem se mogu postaviti *sva bitna pitanja*. U njemu su razumljive sve ove zemne stvari, *sva* zbivanja, pa i ono što je *jedno jedino*, što je nezamjenljivo i nenadoknadivo, što je prisno i intimno.

Taj obzor jest PRAKSA u iskonskom smislu kao odjelovljenje *biti* svega što jest (bitka) u *bićima* svojeg povijesnog svijeta. Ona je *pro-ductio* u izvornom smislu, i nije samo tehničko ili ekonomsko zbivanje, socijalno ili političko, znanstveno ili psihološko. Jer svi ti *faktički* odnosi prema bićima, pretpostavljaju *izvorni* odnos prema *bitku*. A to je, zacijelo, Praksa, koja nije jednostrana suprotnost teoriji, nije *pragma* u kojoj imamo posla sa stvarima i koja je cilj *teorije* (grčki: *theoria*, gledanje, promatranje), njena „korisna” primjena, i njen „kriterij istine”. Tako pro-izv-ođenje (pro-ductio) mislimo u svoj njegovoj širini i smislu.

Grci su pro-iz-vođenje mislili kao POIESIS, koje nije samo TEHNE, nije samo posao skulptora, slikara, muzičara, arhitekta, poete, nije samo beskrajni proces *obrađivanja* umjetničkih djela kao predmeta među predmetima, gdje *poiesis*

robi, novcu, kapitalu. Marx je to imenovao fetišizmom robe, kojemu je našao korijen u OTUĐENOJ proizvodnji bića iz bitka. Jaspers pak kreće se samo po nekim POJAVAMA bitnog zbivanja: u psihologijskoj i psihopatologijskoj sferi.

## II

### LJUDSKA FILOZOFIJA I DIJALETIKA OTUĐENJA BITI ČOVJEKA OD BITKA

#### A.

#### 1. Ljudskost kao istinsko ontologijsko određenje čovjeka

Zacijelo, u dualitetu između čovjeka i njegove BITI, čovjeka i čovjeka, slobode i nužnosti, otuđeni, građanski čovjek želi da se nađe u jednoj svojoj pukoj KRAJNOSTI. Dakako, Jaspers je daleko od filozofije klase, koja je u svojoj BITI ukidanje svih klasa, „koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama” (Marx), koja je dakle u suprotnosti sa SVIM pretpostavkama samootuđenja čovjeka od bitka, ali koja ne može postati slobodna, a da time ne oslobodi SVE sfere društva, sve povijesno intimne, BITNE moći čovjeka. Marx je otkrio ono bitno i najintimnije otuđenje ČOVJEKA u radu, u kojem čovjek postoji isključivo kao RADNIK: „Čovjek nije ništa drugo do RADNIK, a kod njega kao radnika njegove ljudske osobine postoje samo utoliko, ukoliko postoje za kapital, koji mu je TUDJ. A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u ravnodušnom i vanjskom SLUČAJNOM odnosu, ta tuđost se morala pojaviti kao ZBILJSKA. Čim, dakle, kapitalu padne na pamet — nužna ili proizvoljna misao — da za radnika više ne postoji, on sam više ne postoji za sebe, on nema *nikakva* rada, stoga *nikakve* nadnice, i budući da ne postoji *kao čovjek*, nego *kao radnik*, može se dati pokopati, može izgladnjeti i t. d. Radnik postoji kao radnik, čim postoji *za sebe* kao kapital, a postoji samo kao kapital, ukoliko *kapital* postoji *za njega*. Postojanje kapitala jest *njegovo* postojanje, njegov *život*, kao što kapital određuje sadržaj njegova života na način koji je njemu sasvim ravnodušan. Stoga nacionalna ekonomija ne zna za nezaposlena radnika, radnog čovjeka, ukoliko se on nalazi izvan tog radnog odnosa” (Marx, Ibid., 211).

Za nas, dakle, čovjek je izgubio ne samo svoju krhku, usamljenu i zgoljenu do golog subjektiviteta individualnost, kako se to izražava u filozofiji K. Jaspersa, nego je on izgubio svoju *najintimniju* bit: čovječnost, moć da *istinski* proizvodi bića iz bitka, da im se *slobodno* suprostavlja, da re-producira cijelu prirodu, gdje se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo, njegova intimna i prisna zbilja. Čovječnost nije samo neka moralna, poštena i otvorena svijest, kako se to katkada misli. Ona je bitno nešto *više*: to je čovjek, kao integralna sfera, koja svemu što proizvodi daje samosvojni, *osvebujni*, neponovljivi život; Marx bi rekao: koji „znade svagdje dati predmetu *inherentnu* mjeru”.

Samo za *čovječnog* čovjeka živi *čovjek*. No, ako je čovjek *otuđen* proizvodu svoga rada — u robi, novcu, kapitalu —, ako je otuđen samoj *proizvodnji*, on je otuđen prirodi, samome sebi, drugome čovjeku, otuđen je svojoj *intimnosti*. A „ako se čovjek sam sebi suprostavlja, onda se njemu suprostavlja *drugi* čovjek . . . Tako,

jeste kauzalno nužno, veli Jaspers. Iz prirodnih zakona ne može se shvatiti *individualno*. Jer individuum — nije bitno da li on cjelinu svijeta misli jednokratno ili kao pojedinačne individualitete svih oblika, — ostaje uvijek *slučajan*. Sve *novo* u svijetu, svaki skok, sve što nije uzročno i nužno određeno, jeste slučajno i neponovljivo. Tu se i rađa neizbježna antinomija: prvo, da se svijet otkriva kao nužan i povezan, što izražava *racionalizam*, i drugo, da se svijet osjeća kao slučajan, nepovezan i kaotičan, što opet izražava *iracionalizam*. Ne može se stati na jednu stranu, niti se pak može naći srednji put.

No, naše postojanje je u biti slučajno, a ne nužno. To je jedna bitna strana Jaspersovog filozofiranja. Zato mi možemo sami o sebi, kao D'Alembert o svijetu, reći: najnepojmljivije je, da mi egzisteramo. U nužnome i općenitom mi smo *sve* posve identični, prorijedili smo se do golog i neodređenog „mi”. Otuda je sve *općenito* bezbojan, površan, prosječan i *jednoliki* život, dok je sve *pojedinačno* razno-bojno i osebužno, karakteristično, specifično zbivanje ili neponovljiva i samosvojna *višeživotnost*. Jaspers apeluje na čovjeka, da se *osami*, jer samo tako ozbiljuje svoju samosvojnost. On misli da se mi u općenitom ljudskom životu *zamjenjujemo* onim, što nam je nebitno: u svijetu morala, konvencijama, običajima, iz kojih zrači divan osjećaj umirenosti i nešto uspavljujuće. Tu je život kao neka jednolična uspavanka.

A mi smo, prema Jaspersu, bitno *individualni*: sa svojim strahom i nadama, sa svojim početkom i krajem, sa svojom patnjom i uživanjem, sa svojim životom i smrću. Mi smo apsolutno osamljeni, i nezamjenljivi, i neuporedivi u svojem životu. U svakome od nas leži posebna klica rasta, borbe i suprotnosti u kojima se raspinjemo; u svakom su njegove i samosvojne trake istine, doživljaji iz kojih i u kojim rastu sudbe i slučajevi. I ono *po* čemu živimo i u čemu najviše učestvujemo, naša najviša i najintimnija bit i nepoznanica, ne-zamjenica, jeste naš *individualitet*, u kojem nas valovi egzistencije nose u *bitak*.

Dakako, mi se možemo kao pojedinci rezignirano potčiniti svijetu nužnosti ili se pak možemo herojski protiviti. Mi možemo, prema Jaspersu, naći mir u mislima nužnosti, koje nas čuvaju od groznog slučaja, ili pak možemo prihvatiti patos misli slučaja, u kojima vjerujemo u svoju sreću, da će se taj slučaj prevladati. Potčinjavanje svijetu *nužnosti* znači da smo se potčinili prirodnom mehanizmu u kojem ga afirmiramo ili pak sami rezigniramo; to je potčinjavanje socijalnoj sudbi i zbivanju, koje je neizbježno i koje nas čini neslobodnim. Jer mi se prirodnom mehanizmu potčinjavamo, prema Jaspersu, kroz patnju i uživanje; ne opiremo se i ne otimamo koordinatama i nužnostima vitalnog, pojavama njegove tjelesne i duševne organizacije, radostima i uživanjima, koje od njega samoga dolaze.

Međutim, u potčinjavanju je nestao onaj intimni osjećaj jastva i neponovljive, jedinstvene individualnosti. I naša čuvstva, duševna zbivanja, bježe i otuđuju se od nas, pa nam se pojavljuju kao TUDA: samstvo nalazimo u točki, koja je izvan njih, jer mi nismo slobodni i autentični vladari svojih doživljaja i misli, te je naše JASTVO postalo puka riječ, koja znači smrt, NIŠTA. Pred nama je pukla provalija nihilizma. Osuđeni smo na NIŠTA, na bolest, kojom počinjemo sve naše duševne muke i raspinjanja da opravdavamo. No ukoliko se više potčinjavamo i tonemo u sferu ne-slobode, nužnosti, utoliko još više gubimo svijest i čuvstvo svojeg samstva i jednokratnosti, a otuda i čuvstvo svoje zgoljenosti do PUKE STVARI — u

naime dopiremo do *samobitka*, koji nosi ime *egzistencija* (Von der Wahrheit, 76). Tako je osvjetljenje egzistencije intimni poziv na svoju najdublju intimnost i vokaciju.

U egzistenciji kao istinskoj zbilji nas samih mi se neprestano u slobodnoj odluci postavljamo, svakim danom mijenjamo, integriramo, a ne živimo u osjećaju golog fakta postojanja. Egzistencija je kao jedina o s, oko koje se sve *bitno*, intimno i istinsko okreće, sve što nas čini onim, što u *istini* jesmo. Pitanje o *bitku* postavlja se, dakle, izvan svih pozitivističkih, *scintifičkih* tendencija, kao i izvan svih tradicionalnih metafizičkih i idealističkih sfera.

Mi živimo u povijesnom trenutku jedamput, neponovljivo, izvan *zakona*, izvan nekog reda i nužnosti, i zato smo nespoznatljivi; u egzistenciji mi smo „tamna osnova“ na traci svake spoznaje, koja shvaća samo ono, što je *općenito*, zajedničko, što je *ponovljivo* i fiksirano. Za „postojanje“, za objektivni bitak, vrijedi determinacija: njega određuje *zakon uzročnosti*, u kojem je svaka stvar određena drugom i to nužno i zakonito. No, *egzistencijalni* se bitak izražava, prema Jaspersu, kroz „povijesnost“ i „slobodu“.

Ako u objektom bitku vlada uzročnost, zakon *nužde*, ta da u egzistencijalnom bitku vlada *kommunikacija*, slobodna odluka. I beskrajnom matematičkom vremenu u *postojanju* (Dasein) odgovara ispunjeno vrijeme trenutka. Egzistirati znači u slobodnom, intimnom i ličnom odnosu doprijeti do *istinske* zbilje nas samih. Zato sama *egzistencija* i znači *slobodu*. Oni su gotovo jednosmisleni izrazi.

Otuda osvjetljenje egzistencije znači ozbiljenje *samobitka* u našim *graničnim* situacijama života. Tako se pitanje o *bitku* pretvara u pitanje o *egzistenciji* nas samih, o *slobodi*. A ta sfera života, koja je *osnova* našeg zbijanja, ostaje nedostupna samoj *znanosti*, koja sve misli po zakonu, po formi uzročnosti i nužnosti, po *determinaciji*. Egzistencija isključuje determinaciju, te je neposredno izraz slobode ili pak sama sloboda, indeterminacija.

Tako nam je Jaspersova filozofija egzistencije već jasna i zgotovljena do svoje prozračnosti: *sloboda* znači da živimo *odvojeni* od *nužnosti*, da smo isključili iz mulja nužnosti, da smo očistili i zbrisali sa sebe sve njene tragove, i da smo počeli *iznova* u beskrajnom svijetu mogućnosti i neizvejsnosti, nezaključenosti. Sloboda i nužnost se isključuju kao egzistencija i postojanje. Indeterminacija isključuje determinaciju. Individualno isključuje zajedničko, a neponovljivo i izuzetno isključuje ponovljivo i redovno, zakonito. Jaspers *podvaja* ono, što je u sebi prisno i intimno, neraskidivo. Naime, on u svojoj filozofiji na jedan *ideologijski* način, sa ontologijskim jezikom, izražava *građansku* egzistenciju čovjeka kao *jedinu* egzistenciju, u kojoj *individualan* čovjek dijeli od sebe svoju *bit*, svoju *društvenu* snagu u obliku otuđene, *političke* snage. Dualizam građanskog čovjeka Jaspers hoće da prevlada u ime jednog njegovog ekstrema. On se izražava izrazima svijeta, kojeg kritizira:

Pitanje o egzistenciji pretvorilo se, dakle, u pitanje o *slobodi*, koja nikada ne može biti definirana, skončana, jer bi to ujedno bio i njen *konac*. Naime: „Iz te *mogućnosti* vlastitog slobodnog bitka mogu ja tek *pitati za slobodu*. Dakle, sloboda je ili *ništa* ili je *već u pitanju o njoj*“ (K. Jaspers, Philosophie, II, 176). Otuda svi dokazi za slobodu volje *pretpostavljaju* zbiljski predmet tog dokaza: Jer. „Sloboda se *hoće*, pošto je u njoj *smisao* njene *mogućnosti* već pristutan“ (Ibid., 176).

U odnosu na nužnost i uzročnu determinaciju dat je i *slučaj*, koji je u jednom obzoru slučaj, a u drugom nužan. Na primjer: nešto što je sa stajališta cilja slučajno,

misлити. Da bi sistematska misao mogla *misлити egzistenciju*, ona nju mora misлити kao *poništenu*, — dakle ne kao *egzistenciju*”.

Otuda naš, ljudski život, kao egzistencija, ne može biti *objekt* misli kao *sâm svijet*. Doduše, on postaje objekt misli kao *dio*, svijeta, ukoliko je naš život utonuo u, svijet. Ali *mi* kao *egzistencija* možemo izići *iznad* svake *misli*, spoznaje, samo u *osvjetljenju egzistencije* (Existenzerhellung), koje nije neka nova znanost ili neka empirijska znanost; no nije ni neka *racionalna* filozofija, metafizika ili ontologija. „Osvjetljenje egzistencije” nije neki sistem učenja, niti racionalno-empirijska spoznaja.

## 2. Osvjetljenje egzistencije

Ime za čovjekovo *izvorno* postojanje jest *egzistencija*, a u *osvjetljenju* egzistencije mi na jedini i primjereni način dopiremo do samoga *bitka*, to jest do samih sebe u odnosu na transcendenciju, dospijevamo do svojeg *samobitka*. Otuda nas osvjetljenje egzistencije izvodi iznad *podvojenosti* i *raspetosti* između subjekta i objekta, izvodi nas iznad svake *spoznaje* u ne-spoznavanje, to jest u intimni, u najličniji život nas samih: izvodi nas u *egzistencijalnu* svijest — u *slobodu*, koja svojom odlukom, izbrom i aktom postavlja samu egzistenciju nas samih.

Zato: osvjetljenje egzistencije nije, dakako, svijest o egzistenciji, jer bi tada ona postala *objekt* i prestala biti ono, što u biti svojoj jest: egzistencija; no ono nije naprosto istinito ili lažno, nije ni *opisivanje*, deskripcija, već je *unutarnji*, intimni i lični praosnovni doživljaj *skoka* u transcendenciju. *Osvjetljenje* egzistencije je *apel*, poziv da se postavimo u svojoj čistoći, u odnosu prema *samima sebi* i ujedno prema *transcendenciji* (Philosophie, I, 15). Tu su *misli* sa svojim univerzalijama, sa pojmovima roda, u kojima *individualno* iščezava, sa svojim generalizacijama, to jest podređivanjem svega individualnog i izuzetnog u općenito i zakonito, — tu su one dakle nemoćne i nepotrebne.

Eto, osvjetljenje egzistencije nije, dakle, neko pravilo ili neki poučak, nije logičko kretanje, već *skok* (Sprung) nas samih u svoj *bitak*. Na mjesto univerzalija, kojima je egzistencija uvijek izmicala, dolazi: *sloboda*, slobodan izbor, najličnije životno zalaganje i odlučivanje, *vjera* (Glaube). Jer „vjera jest iskustvo obuhvatnog”, jer je ona spašona traka *istine*, u kojoj smo neponovljivo puni, jednokratni i nezamjenjivi, u kojoj nismo *zamjenjeni* sa nečim općenitim, nismo završeni i zauvijek zaključeni. Misao fiksira naše neponovljivo postojanje, pa smo za nju kao zaustavljeni časovnik: samo naš tako ona može susresti, osvjedočiti se o nama; ona nas misli po onome što *nismo*, po zaključenosti, a ne po nezaključenosti.

Zato egzistencijalnu *zbilju* mi pomoću naših pojmova, intelektualno, ne možemo *shvatiti*, jer pojmovi nadilaze našu intimnu individualnost. Egzistencijalna zbilja oblikuje se u samome odnosu prema *vlastitoj slobodi* — u odnosu prema samima sebi i prema transcendenciji, kojom je egzistencija *postavljena* i zasnovana (Philosophie, I, 15). No, sloboda, slobodan izbor, odluka, vjera — u krajnjem su slučaju, prema Jaspersu, neodređljivi, te se njihov stvarni sadržaj ne može nikada adekvanto izraziti pomoću univerzalija, pomoću najopćijih kategorija.

Istinska bit egzistencije leži, prema Jaspersu, u njenoj prisnoj, intimnoj intencionalnoj usmjerenosti na *transcendentno*, na drugo *samstvo* (das andere Selbst), sa kojim mi stojimo u *usamljenoj* komunikaciji. I tek ovim intimnim i ličnim dohvatom *bitka*, to jest našeg vlastitog *porijekla* (Ursprung), postajemo mi egzistentni;



*mi sami* sa svojom *sviješću*: Jaspers tome daje ime *tu-bitak* (Da-sein), a to je naše konkretno i vremensko postojanje, koje ima početak i kraj, koje trpi i raduje se, koje živi u strahu i nadi. No, to je ujedno i naš *duh*, koji u svojim *idealnim* vizijama sve u sebe prima, unosi i kao *tu-bitak* iskušava.

Tako je *obuhvatno* ono, kroz koje stvari postaju *više*, nego što su u pojavi svojoj; ono je, takoreći, dodatni kvalitet, kroz koji objavljujući njihovu vlastitu i posebnu transparentciju, prozirnost, daje i *svoju* dubinu. Obuhvatno nam uvijek otvara put u *transcendentno*, u onostranost našeg konkretnog iskustva, u kojemu naše postojanje dobiva svoju punoću i svoj *smisao*.

No, *pred-metno* spoznavanje, prema Jaspersu, nije u moći da *dohvati*, da prisvoji *bitak*. Jer sam bitak nije nikada i ne može biti *pred-met*: tada postaje nešto konačno, zaključeno. A to nije smisao bitka. On ostaje duboko *skriven* i neodređen našoj *misli*. Jer — to se mora jasno uočiti — bitak, kao *obuhvatno*, jeste ujedno ono, kroz koje sve stvari nisu samo ono, kako se *neposredno* pojavljuju, već ostaju transparentno, providno postavljene samim bitkom.

Zacijelo Jaspers razlikuje tri formalna i općenita pojma o bitku: objektni bitak, jastveni bitak. No, ako se *objektni* bitak misli neovisno od svoje *pojave*, od načina kako je dat *nama*, onda je to *bitak o sebi* (Ansichsein). To su, međutim, tri načina bitka, ali nikako nisu sâm bitak. Oni su jedan od drugiga neodvojivi, i mi u njima živimo, ali se nijedan *način* ne može postaviti i podoci na dimenziju bitka, ne može *reprezentirati* sâm bitak. To bi bilo posve krivo, prema Jaspersu. Zato možemo reći: bitak kod Jaspersa nije *objektivno* determiniran, nije nam dat u njegovim načinima i pojavljivanjima.

Dakle, *bitak* nije ni objektne ni subjektne prirode; on nije ni misaona *stvar* ni fizička *stvar*. On nije ni bilo koji bitak uzet *za sebe*, odvojen od drugoga; no nije ni samo njihov puki skup, nije *suma* konačnih njegovih modifikacija. Bitak je, prije svega, nešto *beskonačno*, što nema *konačnog* stanja, u kojemu se on umiruje i potpuno *popunjuje* — kao kod Hegela u apsolutnom duhu.

Bitak smo *mi sami* u svojem odnosu spram transcendencije, u *egzistenciji*. A tu, dakako, izlazimo iz *subjektnog* i *objektnog* bitka, iz njihove *podvojenosti*, da bi išli „putem egzistencije”, u kojoj ona, nalazeći *bitak*, ujedno nalazi i *samu sebe*. Naime, to je jedan i isti put: to znači put do *jedinstvenog*. Zato se bitak ne može *misлити*, jer se on uvijek tada misli kao *predmet*, kao *određeni* bitak.

Jer mi smo, kao *egzistirajući* ljudi, *potpuno*, apsolutno *individualni*, jedinstveni i izuzetni. Mi tu živimo u jednom *neponovljivom* svijetu, koji se *mijenja*, koji je jedinstven i nezamjenljiv. A jedinstveno, to znači jednokratno i neponovljivo, nederterminirano, koje dakle nije *zakonito*, ne može se, prema osnovi Jaspersove filozofije, misлити i shvatiti. Pa ako se i uznastoji u tome, iščezava egzistencija, apsolutno individualni život, *poništava* se u općenitome i apstraktnome. Misaon misli bitak kao *dovršen* i određen, inače uskače u *ništa*.

Nije teško otkriti da Jaspers misao u stvari određuje kao *apstraktnu* misao, odvojenu od bitka i od same *biti* čovjeka: od cjelovitog *proizvodnog*, ne samo ekonomskog, prisvajanja i mijenjanja bitka. I njemu, kao i Kierkegaardu, misao *ništi* intimno, individualno, neponovljivo; ona umrtvljuje, koči i *zaključuje*, a egzistencija je u biti nezaključena, nedovršena. On se nije bitno udaljio od Kierkegaardove misli: „Sistem i dovršenost odgovaraju jedno drugom, dok je egzistencija upravo nešto *suprotno*. Apstraktno posmatranje, sistem i *egzistencija* ne mogu se ujedno

u masi, u trudenju oko svakidanih potreba života, u kojoj zaboravljamo na našu konačnost, na *smrt*, na *vlastito* postojanje, to jest: *egzistenciju*.

Jaspers karakterizira to „postojanje bez egzistencije”: „U naivnom postojanju radim, što svi rade, vjerujem, što svi vjeruju, mislim što svi misle. Mišljenja, ciljevi, strahovi, radosti prenose se od jednog na drugog, a da se to ne zamjećuje, jer se zbiva izvorno, nesumnjivo identificiranje svijuju” (Philosophie, II, 51). Tu čovjek gubi svoju ličnost u bezličnom, mijenja bezbroj lica. Zato Rilke pita: „Koliko obraza ima na svijetu. Ima mnogo ljudi, no još više obraza, jer svatko posjeduje više njih. Eto, tu su ljudi, koji nose obraz godinama, naravno, on se troši, prlja se, pun je bora, širi se kao rukavica, koju smo ponijeli na put. To su štedljivi, jednostavni ljudi; ne mijenjaju ga, čak ni ne čiste ga. Sasvim je dostatan, naglašuju, i tko da im protuslovi? Pitanje je zacijelo, kad već mnogo obraza posjeduju, što čine s ostalima? Čuvaju ih. Djeca njihova nosit će ih. No, događa se, da psi njihovi s njima izlaze. A zašto i ne? Obraz je obraz. — Sve je to, naravno, puno tragike. Nisu naučeni čuvati obraze, posljednji obraz njihov iznošen je za nepunih osam dana, sav je u rupama, na mnogim mjestima tanak je kao papir i tada se malo pomalo pokazuje *prava* podloga, taj *neobraz*; njime idu svijetom” (Zapisi, 9).

U svojoj filozofiji egzistencije Jaspers u *biti* otkriva tragički čistu situaciju *građanskog* vremena, u kojemu je čovjek dramatski razapet na dva neraskidiva pola: na sebe kao egocentričnog individuma, u svojoj neposrednoj čulnoj individualnoj egzistenciji (Marx), i na sebe kao *političkog*, apstraktnog, *moralnog*, unijetnog čovjeka. Individualne sile *nisu* ujedno i društvene sile. I u tome je ta dramatična, ili kako se Jaspers izražava, *granična* situacija ljudskog postojanja. No, tu je *korijen* one podvojenosti subjekta i objekta, koju Jaspers hoće da prevlada.

Kako Jaspers misli da prevlada *dvojestvo* subjekta i objekta? To je u svoje vrijeme pokušao i Schelling. On je mislio da će s pomoću intelektualne intuicije izraziti *jedinstvo* subjekta i objekta kao identitet duha i prirode. Jaspersa to ne zadovoljava i zato uvodi novo *ime* i *jedinstvo* subjekta i objekta naziva *obuhvatnošću* (das Umgreifende).

Evo, tako smo se približili *pitanju o bitku*. Sada već znamo da *bitak* nije neka stvar ili ideja, nije ni objekt ni subjekt, već je ono što *obuhvata* sve pojave, ali se ne svodi na njih. Zacijelo: „Taj bitak nazivamo mi *obuhvatno*; ali on nije horizont, u kojem stoji naše svakidanje spoznavanje, već je ono što se samo kao *horizont* nikada ne pojavljuje, štoviše *iz* kojeg sve *novi* horizonti tek nastupaju. Obuhvatno je ono, što se uvijek samo objavljuje” (Jaspers, Von der Wahrheit, 38).

Tako obuhvatno liči na biser, „u kojem poigravaju sva mora i neizmjerano nebo puno dramatičke, i vječna tragedija pokreta i boje, i najponosniji i najskrovitiji drhtaji duše” (E. Faure). No, mi nikada, prema Jaspersu, ne možemo ući u obzor, u kojem bismo zahvatili i pogledali *zaključenu* cjelinu zbiljanja, sâm *bitak*. Jer bitak ostaje *otvoren* za nas i on nas uvijek odvlači sa svih strana u *neodredljivo*, u ono što samo sebe postavlja u svojoj *neuvjetovanosti* i slobodi. A to smo, zacijelo, *mi sami* u svojoj biti, kojom *sebe* u slobodnoj *odluci* sami sebi *podarujemo* (Existenzphilosophie, 24).

Sada je već jasno, da je „obuhvatno” nešto neodređeno, nezaključeno, nešto što nadilazi sve *određeno*, usitnjeno u okvire faktičkog, obuhvatno nadilazi sve, što nam je *metnuto pred*, sve pred-metno, a to nije samo *objektni* bitak, već smo to i

svojem bitnom i najličnijem *smislu*, dostižemo *vlastitu* egzistenciju, postajemo slobodni, nositelji samih sebe. I tu počinje odvajanje od Kanta.

Kant je podjelio svijet na materijalni i duhovni, a ovaj posljednji uzeo je kao bitni i istinski svijet. On je, zacijelo, poricao *teorijsku* spoznaju „stvari o sebi” (Ding-an-sich), inteligibilnog, nadosjetnog svijeta, ali je mislio da mi kao *moralna* bića pripadamo bitno tome svijetu. A to znači da etika na svoj i jedini način nosi u sebi metafizičko znanje. Sam Kant je isticao „objektivitet” svijeta, nužnost zakona *uzročnosti*, koji vlada u prirodi, i nužnost moralnog zakona, koji vlada u ljudskom svijetu.

No, Jaspers odbacuje sve „objektivitete”, jer oni ograničavaju onu izvornu i intimnu *slobodu* individuum, lišavaju ga njegove odgovornosti i borbe. On odbacuje svaku nuždu, autoritet države i crkve, objektivnu metafiziku i ontologiju kao racionalno-spekulativni uvid, jer sve to ograničava onu primarnu slobodu čovjeka, njegov *samobitak*, egzistenciju u njenom odnosu, komunikaciji sa drugim individuumom.

Treba, dakle, prevladati podvojenost subjekta i objekta, jer nam oni skrivaju i odvajaju nas od *bitka* samoga, vode nas stazama *zapuštenosti* i *bezličnosti*. Tu mi ne nosimo klupko svojih intimnih kontradikcija, svojih mogućnosti, nismo usamljeni u odnosu prema drugom usamljenom čovjeka; tu postajemo *nebitni*, to znači da ne živimo *istinski*, da smo neodgovorna masa. Jer „masa” razara i ništi egzistenciju, i prava je opasnost našeg vremena. U „masovnom postojanju” (Massendasein) skinuli smo sa sebe svoju individualnost kao stablo svoje lišće, koje vene i truli u šumi. Jaspers to označava kao „postojanje bez *egzistencije*” (Dasein ohne Existenz).

U zapalosti u svijet, u „postojanju mase”, „mi” smo *sve*. „Ništa ne preostaje nego samo *društveno* postojanje, i ja sam u tome, što ja u njemu imam prava i dužnosti. Svaki u principu treba da sudjeluje kao i drugi, samo još kao egzemplar, na istoj vrsti društvenih mogućnosti, zbrinjavanja, rada i uživanja. Kao to socijalno Ja postajem ja kao svi” (Philosophie II, 30).

Mi pak možemo reći, da je to odvajanje čovjeka od svoje biti, od svoje *društvenosti*, koja je osnova i izvor njegove beskrajne i neponovljive individualnosti, da je to uniženje čovjeka do *stvari*, do robe, do njegove negacije, u kojoj je cijeli *čovjekov* svijet, i prirodni, dakle, lišen svoje beskrajne *individualnosti*, koja je pretvorena u „vrijednost”, u nešto apstraktno i *bezlično*, — da je to otuđenje čovjeka od biti svih formi postojanja, najviši izraz modernog *građanskog* vremena. Jer tu se „čovjek odnosi prema životu države, koji je *onostran* njegovoj zbiljskoj *individualnosti*, kao prema svom istinskom životu” (Marx 55). Jer „u državi, gdje čovjek važi kao generički bitak, on je *imaginaran* član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen svog zbiljskog, *individualnog* života i ispunjen *nezbiljskom općenitošću* (podvukao — A. Š.)” (Marx, 50).

U građanskom svijetu čovjek je sam u *sebi* bitno *podvojen* na privatnu i političku ličnost, pa mu u odnosu na njegovu političku sferu individualitet utiče u *ništa*, unižava se do smrti. Tu se društveni život pojavljuje isključivo kao *politički* život, kao vanjski okvir *individuum*, „kao ograničenje njihove prvobitne samostalnosti” (Marx). To Jaspers naziva masovnim postojanjem, društvenim postojanjem, kojeg ćemo mi radije nazvati *anonimnim kolektivitetom*, u kojem smo izgubljeni

Doduše, mi se „orijentiramo u svijetu” u procesu beskrajnog procesa spoznavanja, *ali bitak* uvijek otkrivamo kao *objekt*, kao objektni bitak (Objektsein). Štoviše, i sami postavjemo objekti empirijske znanosti. Uvučeni smo u *objektni* svijet, u kojemu i sami sebe susrećemo kao objekte. Zatvoreni smo u kavez objekata, *faktičkog* zbivanja. Zakopani smo u brlogu stvari, da bi otkrili njihove odnose i zakone. Ali time preskačemo *sami sebe*, jer smo izbačeni iz onoga, po čemu sve *postoji*, iz samoga bitka, i ušli smo u jednu njegovu sferu: u *objektni* bitak.

Zato je, prema Jaspersu, pozitivizam vizija svijeta iz objektnog. On ne nalazi *osnovu* (Grund) postojanja. Dakako, naš duh u „svijetu” otkriva različite *sfere* realiteta: anorgansku prirodu, organski život, dušu kao unutarnje iskustvo, i duh kao najviši sloj. Svaka sfera, prema Jaspersu ima *svoje* vlastite, svojevrstne zakone i kategorije. Pa svaka sfera ima i svoje kriterijume. Otuda fizika, kemija, biologija, psihologija i duhovne znanosti, ne mogu nikada imati jedan *jedinstveni* kriterijum. *Cjelina* zbivanja „svijeta” nije, dakle, omogućena i dohvatljiva nijednoj znanosti, koja bi obuhvatala *sve* njegove slojeve. No, ona se ne može otkriti ni kroz jedno sistematsko mišljenje, kao što je to Hegel želio.

Time se Jaspers želi, zacijelo, suprostaviti i pozitivizmu i idealizmu, cijeloj tradicionalnoj novovjekovj filozofiji, koja je htjela da u svojim univerzalijama, najopćijim pojmovima, *sve* u bitku podredi, subsumira. Pozitivizam se u osnovi drži već *postavljenog*, što i samo njegovo ime znači: on se klanja *faktima*, onome što je *dogodeno*. A sve što transcendentira, što nadilazi pitanje o *faktima*, puka je metafizika. No, i pozitivizam i idealizam, *krivotvore* sam *bitak*, jer potčinjavaju, *individualno* neindividualnom, općenitom. Zaboravljaju i zanemaruju da je čovjek *čovjek*, a ne stvar, lešina i olupina zbivanja. A čovjek je, prema Jaspersu, primarno *individualno* biće, neponovljivo i jedinstveno, a njega zamjenjuju empirijskim ili idealnim svijetom, *faktima* ili pak sa čistim idejama.

Dakle, sam *bitak* nije objektni bitak. No, on nije bitak i ako mu dodamo *javstveni bitak* (Ichsein). Jer oni, kao dva suprotna pola, samo uokviruju situaciju, koja je u bitnom nemiru, koja se stalno mijenja, i u kojoj intimno živimo: „Pogođen u situaciji, budeći se k samom sebi, postavljam *pitanje o bitku*. *Nalazeći sebe* u situaciji kao neodređenu *moćnost*, moram tražiti bitak, da bih zapravo našao *sebe*. No, samo u sustajanju ovog traženja, koje je htjelo naći bitak sam, dolazim u *filozofiranje*. To je filozofiranje iz *moćne* egzistencije, a po metodi je ono *transcendiranje*” (K. Jaspers, Philosophie, I, 3).

Mi živimo u svijetu. Ali: tako dugo dok se mi krećemo unutar *dvojstva* subjekta i objekta, „svijet” je, prema Jaspersu, jedino *pojava*, konstrukcija našeg duha. Tu nam lebdi misao Kanta: *mi* uređujemo kaos naših osjeta, našeg iskustva s pomoću sinteze formi naše intuicije i našeg razuma, to znači: s pomoću sinteze *vremena i prostora i kategorija*. Jer: „Što bitak jest, mora nam u takvim formama postati predmetan, da biva dakle *pojava*, u kojoj je on za *nas* takav, kako ga spoznajemo, i nije za nas, kakav je o *sebi*. Bitak nije ni *objekt*, koji se nasuprot nama nalazi, kojeg mi možemo opažati i misliti, niti je *subjekt*” (Jaspers, Der Philosophische Glaube, 14).

No, što znači da bitak nije ni objekt ni subjekt, niti njihov odnos? Samo u onome slučaju kada nam uspijeva da prevladamo *dvojnost* subjekta i objekta i da prekoračimo *pojavni* svijet, — postavjemo mi bliski i intimni sebi, sabiramo se u

janja skriva se u neprozirnoj noći, u kojoj smo u blizini svoje opasnosti od izopačenja, od *otuđenja*.

No, za Jaspersa, smrt nije neka *tema* pored drugih. Ona je bitno i otsudno *pitanje* nas samih, naše sudbe. Jer biti-u-graničnoj situaciji znači: biti-kod-sebe samoga, znači *egzistirati*. Ili, što je isto, ali određenije: egzistirati znači biti u *obzoru svoje smrti*. Živjeti znači umirati, sabirati se u punoći trenutka, u skoku u ono što nas nadilazi, ali i što nas omogućuje: u transcendenciju.

U smrti K. Paspers je otkrio ona tanana, nevidljiva vlakanca u čovjekovom postojanju, koja pokreću njegovu najdublju intimnost i bit. Život i smrt su neraskidiva kontradikcija od koje je sazdana egzistencija: tu leži bit njene nepatvorenosti, izuzetnosti i neponovljivosti. Ili: egzistencija počinje tamo, gdje prestaje puko postojanje i smirenost. Ona počinje tamo, gdje se gubi pogubni zapah tuđeg, *bezličnog* postojanja: i postaje bitno intimna i lična sudba čovjeka, koji se zakukuljio u sebe, u svoj izolirani i introvertirani svijet, *osamljeni* sjaj. *Istinski* čovjek ne će nikada izići iz kruga svoje najintimnije intimnosti, ne će odbaciti svoju najvlastitiju bit, ne će skinuti sa sebe svoju jedinstvenu individualnost i ličnost i postati nešto skrušeno, neindividualno i bezlično.

Štoviše, istinski čovjek u svojoj osamljenosti nadrasta sam sebe, transcendira, dopirući do svojeg novog i jedinstvenog lika u novome skoku. Evo, zato Jaspers misli da bi filozofije egzistencija bila mrtva, kada bi vjerovala da zna, *što je čovjek*. Kada bi se *bit* čovjeka rastvorila u jednom liku, ona bi bila izgubljena, smirena i umirena: u smrti, u skoku u ništa. Ne: pred čovjekom uvijek zjape nove mogućnosti u crnim rupama mraka, u onom uvijek *skrivenom bitku*.

Zato se pitamo: Što je *bitak*? Kada i gdje nalazimo odgovor na pitanje o bitku? Da li možemo misliti bitak? Je li bitak pristupačan znanosti? U kakvoj su vezi bitak i egzistencija?

## C

### BITAK I EGZISTENCIJA

#### 1. Egzistencija i obuhvatno

No, tko postavlja pitanje o *biti* (bitku) postojanja? Kome je ono *bitno*?

Samo čovjek postavlja *bitno pitanje*. Samo se on u pitanju pita za svoju bit, za svoju sudbu. A to je pitanje odsudno: biti ili ne biti. Zato mi ne možemo biti nebrizni i ravnodušni prema pitanju o *bitku*. Mi smo iznutra, iz nas samih zahvaćeni tim pitanjem, i u njemu se odlučujemo — do kraja života. U pitanju o bitku uzimamo svoju sudbu u svoje ruke, postajemo slobodni.

No, ovim samo znamo da je pitanje o bitku nekako naša najintimnija, najličnija i najbitnija briga. Još ne znamo, *što je sam bitak*. Zacijelo, Jaspers ne nalazi bitak *unutar* svijeta, kao drvo u šumi: kao nešto što možemo opipati, iskusiti, što možemo vidjeti, nositi sa sobom kao korice kruha. Dakle bitak nije neka stvar, nije *objekt* za razliku od *subjekta*. No, stvari, objekti postoje, a to nisu samo puke stvari, već i ličnosti, oruđa i misli, idealni objekti kako se oni, na primjer, javljaju u matematici. Taj određeni *način* bitka Jaspers naziva *tu-bitak* (Dasein), koji konstituira, sačinjava „svijet“.

*stvari*, što oko nas zijevaraju i ispunjavaju nas smirenjem, oslepljuju nas za *svijetlo* nas samih.

Ali: taj strah od „smrti“ nije moguće prevladati i otkloniti sa nekim teorijskim osmišljem, da bi se umirili, jer bi ono bilo samo zastor iza kojeg se skriva naša odsutnost, isključenost iz samih sebe. Jer sam strah je nešto *bitno*, konstitutivno za egzistenciju: to je *vječiti* strah da ćemo se izvrgnuti u nešto tuđe, strano, u nešto *bezlično*, u masovno postojanje. Jedino na dnu tog bezdna, u samrtnom pjevu straha, u herojskom izdržanju u toj graničnoj situaciji, niče i raste *egzistencija*.

Tako se, prema Jaspersu, u egzistencijalnom izdržanju straha izvršava „skok u transcendenciju“, prijelaz u apsolut onostranog vremena. Tu ništa ne može narušiti egzistenciju, jer je ona na jedan način neovisna od vremenskog trajanja, kao što je također neovisna o ispunjenim uspjesima. Ona je tu i sada. Tu u djelovanju neodređene, neuvjetovane egzistencije leži cijeli *smisao* postojanja (Sinn des Seins).

U čemu je, dakle, značenje smrti u odnosu na čovjeka, na nas same? U tome da se mi *isključimo* iz zapalosti i zaključenosti našeg svakidašnjeg života, smirenosti i *sigurnosti*, da se stavimo u *bitno pitanje*, o kojemu ovisi *biti* ili *ne biti*, naša izvorna sudba. U tome da iskočimo iz spirarnih krugova mehaničkog kretanja svijeta, koji nas odvlače sve dalje od naše *istinske* zbilje, i u kojima navlačimo debeli oklop od svega *novog*, nemirnog i nesigurnog.

Značenje smrti u odnosu na *osamljenost* čovjeka znači, da se odluči, da se istrgne iz svijeta, u kojem je ljudsko toliko zgaženo, da više nema ni svijest o svojem *uniženju na ništa*, na prljavo i bezlično trajanje; da se odviše iz mase krugova u svoj vlastiti krug. O tome svijetu Rilke kaže: „Jer jedno mi je jasno: to su izopćeni, ne samo prosjaci, ne, nisu zapravo prosjaci, valja razlikovati. To su otpatci, *olupine* ljudi, koje je sudbina izbljuvala. Vlažni od pljuvačke sudbine stoje uza zid, stoje uz uličnu svjetiljku, uz oglasni stup, ili teku polako niz ulicu i ostavljaju taman, zamazan trag iza sebe. . . Pčinjao sam se kao da promatram izložene stvari i da ništa ne primjećujem“ (Malte, 35). I ljudi u toj zapalosti među stvari, osjećaju se sigurni kao *kod kuće*.

Bez sumnje, svemu što živi *dosuđeno* je mijenjanje, nemir, borba suprotnosti. Jaspers misli pak, da se iza svega skriva smrt, opasnost da se izopači, da se izokrene u svoju suprotnost. U egzistenciji mi ulazimo u „prostor obuhvatnog bitka“ (Raum des Umgreifenden), koji zacijelo nadilazi kako sve *objektivno* tako i sve *subjektivno*. Jer samo u njoj mi jesmo slobodni, to znači slobodni *na život i smrt*. U odnosu na smrt mi se pitamo za *apsolutnu bit*, koja je jedna i jedinstvena, jednokratna. A ta apsolutna bit jesmo *mi sami*, koji ovisimo od naše *slobodne* odluke i izbora ka ozbiljenju *nas samih u skoku* u transcendenciju.

A svijest o smrti čini nas opreznim i zabrinutim za *punoću* našeg postojanja. Zato K. Jaspers veli: „Što pred smrću ostaje bitno, to je učinjeno egzistencijalno“ (Philosophie, II, 223). U licu smrti mi živimo život u njenoj *istinitosti*. Sve u nama blisko i intimno, sve najdublje i najvlastitije, naše *rođeno* i neotuđivo lice, afirmira se u odnosu na tu odlučnu i *graničnu* situaciju. A u smrti, u „zadnjoj ulozi nas samih, ne može se čovjek pretvarati i tada se upravo mora pokazati što ima *čisto* i *dobro* na dnu lonca“ (Montaigne).

Mjera *života* počiva u mjeri *smrti*. Smrt je bitni i posljednji kriterij egzistencije. Ona daje težinu i lakoću, dubinu i površinu životu. Mjera proiznosti posto-

bi *sam* život i *samu* smrt, jer oni samo skupa postoje. I zato svaka naša misao i svaka naša radnja žive, postoje u toj *kontradiktornosti* života i smrti. Svaki naš plan i čin da se on ozbilji ima u vidu određeno, ograničeno vrijeme, inače se sve rasplinjava i pada u prah neuspjeha. Zacijelo: tek u odnosu prema smrti u životu mi čuvstvujemo ozbiljnost i nenadoknadivost postojanja, razlikujemo *bitno* od nebitnog, odlučujemo se za sebe same.

A Stari su već dali ime *dvojakom* odnosu spram smrti: MORS CERTA, HORA INCERTA; naime, mi uvijek znamo da ćemo morati umrijeti, ali ne znamo kada će to biti. No, što znači hora incerta, to neodređeno vrijeme, kada smrt može doći? To znači: da mi ne zaogrćemo svoj život nekom proizvoljnom budućnošću, od koje ovisi sve sadanje. Naime, mi se ne smijemo uzdati u daleku budućnost, koju smrt može rastočiti u *ništa*, već svoje smisano ispunjenje tražiti u *sadanjem* trenutku, koji je izravno ostvarljiv. Samo tako na *smrt uniženi* i osuđeni mi zaskačemo smrti, izdižemo se iznad nje, jer smo svu svoju moć, sve svoje želje i nade, usredsredili na sadanji život, a ne na neizvjesni i imaginarni život budućnosti. Pa život budućnosti nije ništa drugo nego *budući* život, a ne sadanji. A on se, zacijelo, živi.

Doduše, mi možemo dostići svoju jedrinu i zrelost, štoviše i prekoračiti ih, prije nego što sama smrt, kao mors certa, nastupi. Moguće je i obratno: može da smrt nastupi, prije nego što smo svoju zrelost postigli. Zato smo mi u svojoj najunutarnijoj biti nemirni i nesigurni, goli i nezaštićeni pred tim jezivim *skončavanjem* i skončajem nas samih. U strahu od smrti odvajamo se od svijeta, od ljudi da bi sačuvali svoj *odvojeni* pojedinačni život. Pred tim čuvstvom sva druga značenja isparuju i postaju puka riječ, ništa. Postajemo zabrinuti za sebe, „galaksija će postati jedna šuplja riječ, i pred licem postojanja i nepostojanja bit će ravni galaksija i crvić (Desnica). To je ono čuvstvo, koje ovladava nama u misli na našu ništavnost, na ono ne-biti-više.

Zato pitamo: Koji smisao ima u našem, ljudskom životu strah od smrti? Zašto K. Jaspers to tako odlučno ističe? Osjećanje straha od vitalnog je značenja za egzistenciju, jer se tako oslobađamo navike i mehaničkog toka svakidašnjice, i trudimo se oko *bitnog*. Jaspers razlikuje taj duboki strah kao „strah egzistencije” (Existenzangst) od prostog „straha postojanja” (Daseinsangst) (II, 255). Tu, u „strahu egzistencije”, izdižemo se u svoju punoću, jer misao o smrti postaje moć koja uobličava naš sadanji život. To je, prije svega, strah da se ne *izgubimo* u opuštenom, razgaljenom i tupom životu svakidašnjice, u kojoj su ljudi našli smirenje i sreću. O toj svakidašnjici pjesnik nam veli: „Ništa mi nije tako strano kao smirena sreća smirenih ljudi. Jer nema na svijetu tužnije stvari od tužne sreće. Čisto me na suze goni prizor takve sreće. A, vjerujte mi, to nisu suze za visti. Ljudi mi se, pod pamučnim baldahinom takve sreće, pod niskom, neprobojnom kapom tog nebosklona, vide beskrajno tužni, kao razgaljeni malograđani s naramenicama preko košulje u bašti neke pivnice u sparno ljetno veće. Srce mi se stiska od takve sreće. . . Kakav osjećaj gušenja, kakav osjećaj niške tavanice, na pogled takve smirene, sreće!” (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba)

Strah od smrti, dakle, znači: strah od gubitka *istinskog* postojanja, u kojem ne samo da *moramo* da živimo, već prije svega *hoćemo* da živimo. Otuda je strah najintimnija zabrinutost za našu *slobodu*, da se ne smirimo u krugu stvari i želja, koje su *nas* izabrale, koje su *nas* pokorile, koje su *nas* pr-tvorile u svoju žrtvu i svoj *objekt*. Strah je strah od *zatajivanja* nas samih, od *neslobode*; to je strah od

Dakako, to nikako ne znači da svaki čovjek ima odnos prema svojoj konačnosti, smrti, ali je bitni odnos najviša istina, neuništiva; odnos spram smrti jest nužni uvjet za dostizanje zbiljske egzistencije. Tako smo uvijek u *skoku*, u krajnosti sebe samih, u uspunjanju do egzistencije. U odnosu prema smrti svaki treptaj života postaje nov i *neponovljiv*. Naš pjesnik će reći: „Dok sam u neprekidnom kretanju, dok sam u vječitom nemiru, imam iluziju da smrt ne može da stavi ruku na moje rame. Vjerovatno postoji neki istočnjački mit ili legenda (a ako ne postoji, trebalo bi je stvoriti) o čovjeku koga je smrt mogla da zaskoči samo na *spavanju*, samo dok miruje. I zato se bez časka predaha vrtio, kretao, koprao — živa pregršt ucrvanog nemira. Neka vrsta istočnjačke Tantalove muke i Sizifova posla u isti mah. . . Nemir, ucrvani nemir, kretanje bez kraja i konca, to je sve, to je vrhovna mudrost, to je jedina istina. A jedini bog — crv nemira. I on se kreće dalje, ukleto, robijaški” (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

Pjesnik je otkrio intimnu bit života. Mi smo najbliže no ujedno i *najdalje* od smrti, ako se krećemo, ako tražimo nove obale, nove nade, nove projekte, ako se ne smirujemo. A takvih koji su sazđani od nemira i patnje, od intimnih kontradikcija, od antinomija, kako se izražava K. Jaspers, sve je manje, i oni nestaju. „Mi smo usamljeni, odrvenjeli strukovi zaostali na jesenskoj njivi: stršimo tu i tamo, nikome štetni, ničemu korisni. Zato i stojimo još tu, uprav zato što smo takvi, pa se nitko ne potrudi ni da se sagne i da nas istrigne. Nas će zaorati nova brazda, na proljeće” (Proljeće Ivana Galeba).

Filozof K. Jaspers misli da je smrt posljednja i bezuvjetna granična situacija našeg postojanja. No, u prirodnom i svakidanjem toku svijeta nama se čini sama smrt kao nešto daleko, a život kao neograničeno trajanje. Tek kada se prekine taj mehanički tok, mi postajemo svjesni svoje *biti*, to jest da živimo *svoju* vlastitu smrt, da smo konačni, i da iz te granične situacije proizilaze sve naše radnje i punokrvnost i smislenost našeg postojanja. Jer kada bi nama neograničeno dugotrajno vrijeme bilo na raspolaganju, mi bismo živjeli sutra jednako kao i danas, našli bismo se u barskom pličaku svakidašnjice i neizmjerne dosade. Postali bismo nepodnošljivo srećni i površni. Mi bismo brzo ostarili i iščilili. Zaborav smrti kao naše žive zbilje i budućnosti nosi uniženje *života*. Samo religija i naivna i površna filozofija ističu *smrt*, stradanje, borbu, kao *prepreke* zbiljskom životu, kao nešto nebitno i slučajno. Život, koji ne bi nosio sam u sebi svoju negaciju kao svoju intimnu i nužnu zbilju, koji u sebi ne bi imao i suprotne, kontradiktorne crte, bio bi u stvari *skok u ništa*, u privid života. Ako u svijetu ima nešto za život, tada u njemu ima nešto i za smrt, inače svijet nije svijet.

Nasuprot kršćanskom moralu, koji je samo oblik remorala, Nietzsche ističe *volju za životom*: animalnu, raspojasanu, neumjerenu: „Ako se pretpostavi da kažemo Da jednom jedinom trenutku, onda smo time rekli Da ne samo sebi, nego *cijelom* životu. Jer ništa ne stoji za sebe, ni u nama niti u stvarima: i kada naša duša zatreperi i zabruji kao struna od sreće samo jedan jedini put, bile su potrebne čitave vječnosti da to omoguće” (Volja za moć, 570). A „čovječanstvo je sa sve većim žarom samo oblake grlilo: ono je najzad svoje oćajanje, svoju nemoć, nazvalo „bogom” (Ibid., 227). Pa ipak, Nietzscheu je život bio odlučan za ljudsko postojanje.

Život je život, samo ako je razapet nad svojim ponorom, ako čuvstvuje svoju promjenljivost, nemir i prolaznost. Tko bi isključio život od smrti, isključio



„Jer mi smo samo list i lupina.  
A svatko nosi svoju sliku smrti  
I smrtnog voća plod je os, o kojoj se sve vrti”.

Rilke i Jaspers obećavaju i daruju nam smrt u *životu* kao najviši i najjedriji svijet. Mi nismo nikada napušteni od smrti, nismo otok besmrtnosti:

„O, Gosgpode, daj svakom njegovu vlastitu smrt  
umiranje jeste što naš život ima,  
ljubav, smislo, nužda — sve to ide po toj crti”.

Rilke, *Knjiga o satima*, II, 273

Mis mo uvijek nekako priljubljeni na izbočinu svoje prolaznosti, uz svoju samoću, koja nema prozora i vrata. Još je Lao Tse otkrio: „Smisao svijeta može se otkriti, a da se ne izide na vrata”, jer „onaj koji najdalje izide najmanje zna”. Istinska egzistencija ozbiljuje se u odricanju od volje za trajanjem: ona je volja *promjene* (Rilke, III, 534). Egzistiramo ukoliko ulazimo u promjenu i izlazimo iz nje (III, 374). Ali egzistencija nije samo prijelaz od jednog stanja u ravnopravno drugo, već uspinjanje u potpunije postojanje, koje se sve više udaljuje od „prirodnog” postojanja. Samo pak „prelaženje preko”, „transcendencija” ne znači prelaženje iz ovostranog u onostrano stanje, u kojemu tada nalazimo mir i utjehu. To bi bilo samouništenje, negacija *istinskog* postojanja.

Egzistencija nije naprosto uništenje u smrti, već je ona promjena, u kojoj smo uvijek i u svakom trenutku novi, neponovljivi i nepovratni. Otuda i tu nam filozofija egzistencije K. Jaspersa postaje prozirna: naime, život je naš prolazan, u njemu je sav prolazni bitak prevladan, on se survao u dubinu neponovljivog *trenutka*, onoga što je *sada* i *ovdje*. Egzistencija nema trajanja u vremenu: prošlost je zbrisana, a sadašnjost je nešto potpuno, cjelokupno, nešto apsolutno i ničim određeno. Ona je sama u sebi oslonjena i zajamčena. Svaki je determinizam isključen.

I jedino što naš kao *egzistenciju* vezuje uz budućnost jest odnos prema smrti. Samo u tom odnosu prema budućnosti sadašnjost može samu sebe oblikovati i postavljati: život strahuje od smrti i živi u njenoj jezivoj sjeni i okviru. No, ta svi-jest o smrti kao jedinog ozbiljnoj ali i neizbježnoj budućnosti nije nam uvijek data, i u većini slučajeva prirodno postojanja izostaje sasvim; tu smrt dolazi kao izvanjski i slučajni fakat. Jer ako svaki proživljeni trenutak mislimo na smrt, neznanu i neizvjesnu, koja dolazi nenajavljena i neotklonjiva, ako nam u svakom projektu, u svakoj samosvojnoj promjeni prijeti lom, ne nalazimo mira, već smo puni intimnih nemira, kontradikcija, raspinjaanja bez kojih smo samo nemoćne kreature.

Egzistencija je živa, dok je nova. Čim se pojave bore, ona prestaje. Nijedan zaseban život nema pravo na vječitu mladost. Sva bića stare. Tu je i utjecaj Nietzschea, ali i Heraklita, jasan. Nietzsche veli: „Jedno društvo nema slobode da ostane mlado. Čak i u svojoj punoj mladosti ono proizvodi smrad i izmet. Što energičnije i smionije ide naprijed, to će biti bogatije neuspjesima i nakazama, a bliže svome padu” (Volja za moć, 71). Mi smo u svojem *istinskom* životu, ako svaki dan živimo novu, *neponovljivu* istinu. A samo u susretu sa *smrti* svaka istina postaje jedinstvena, ali i prolazna, dobiva svoju *aktualnost* i jezivu ozbiljnost samo na rubu svojeg, *prestanka*.

načnosti. A mi smo *sâmi* usred tog otsudnog zbivanja, u kojem nam sve tinja i trne: svijet i mi sami u njemu. Sa nama je i svijet na samrtnom odru.

Najviši život je ujedno umiranje. Naš bitak jest *bitak k smrti* (Sein-zum-Tode). To je *smrt u životu*. Život i smrt su u svojoj suprotnosti vezivo *jednog* zbivanja, kao dan i noć, kao plima i oseka: i ne samo da jedno prelazi u drugo, već je jedno *neposredno*, prisno i intimno ono *drugo*; jedno je ujedno i svoje drugo: život je ujedno i smrt. Rilke u svojim „Elegijama” veli:

„I smrt je mučna  
i stalno nešto nadoćnađuje, tako da  
pomalo čutiš vječnost. — A svi živi  
jednako griješe razlikujući prejako.  
Anđeli, (vele), često i ne znaju, jesu li  
među mrtvima ili živima. Vječna struja  
nosi kroz oba carstva svako doba sa sobom,  
i sve nadglašava u oba” (III, 263).

Smrt jest samo u *životu*: oni pronicu jedno u drugo, rastu u korijenju samih sebe; jer život je umiranje i rađanje. Život i smrt se tako pronicu u jednom tkanju kao konci u jednom tepihu. No nije svaka smrt *istinsko* zbivanje, nije intimna, svoja: *lična*. Ima i bezličnih smrti, serijskih, *masovnih*. Zato Rilke i pita: „Tko još mari za dobro izvedenu smrt? Nitko. Čak i bogataši, koji bi to mogli, koji bi mogli izdašno umirati, započinju bivati površni, *ravnodušni*; želja za posjedovanjem *vlastite* smrti sve je rjeđa. Još samo malo i smrt biti će tako *rijetka* kao i *vlastiti život* (Der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird eben so selten seien wie ein eigenes Leben)” (V, 13).

Tako se u modernom vremenu *otudjenja* na jedan jezivi način od čovjeka otuđuje i njegova *vlastita* smrt. Sve se smrti poravnavaju u „bezličnom”, „misovnom postojanju”, u kojem ljudi gube svoj jedinstveni, nezamjenjljivi *samobitak* (Selbstsein), uključujući se u „izvanjski” neindividualni svijet, u „objektivno” zbivanje. Time se samo izražava fenomen *mašovne*, industrijske produkcije, u kojoj je čovjek ogoljen do puke stvari, do nesklada sa svojom *biti*: odnos čovjeka prema čovjeku, prema *životu i smrti*, postao je *bezličan*.

I Rilke, kao i Karl Jaspers, svojim djelom izražava pobunu protiv *izopačenja i otudjenja vlastite smrti* modernog čovjeka. Rilke uzvikuje: „O gospode, daj svakom njegovu vlastitu smrt” (Das Studienbuch, II, 273), smrt u kojoj je čovjek prožet svojim životom, svojim rastom i padom, svojim bjegovima od sebe sama i samonalženjima, svojim danom skončanja. U svijesti o smrti čovjek se drznuo da probdi je život licem u lice s njom, sa svojom najintimnijom negacijom, tako da joj je postao bliski znanac i prijatelj. No, samo tako se čovjek uspinje u *istinitost* egzistencije.

Smrt: u životu, a to znači drhtat i strepit (Rilke), postaje nepromjenljiva sudba svega promjenljivog; ona nijeće sve, ali ne i samu sebe; sve prolazi kao varav žamor, ali smrt traje. Stvari i životi se ruše, lome, rasprsnuvši iz sebe gotovo bezglasno i nevidljivo svoje *smislove*, svoje najdublje, neshvaćene i neizrecive tajne — ali sve je to zastor, iza kojeg se odvija jeziva drama *smrti*. Ona je tu, u nama, dio nas, kao šaka ili ruka. Ona je u nama kao krv, kao lice, kao znamen naše *konačnosti*. No, ona na neki način nosi u sebi samu *beskrajnost*. Smrt je nadsvodila svijet svojom glazbom:

Smrt i život su dva neraskidiva pola samoga *izvornoga* života. No, Jaspers — kao i drugi filozofi egzistencije — misli da je smrt onaj najznačajniji i najbitniji pol samoga života. Tu se ne radi o utjehi, lakoj i površnoj, da bi bez boli podnosili život, njegovu težinu i važnost, već o neposrednom, intimnom odnosu spram smrti same, koja je izvor svih utjeha i nada, svih naših boli i naših radosti. Ona nas potresa, budi za život, ne za samu smrt; ona nas osvještava o našim zadaćama, u kojima smo sami sebi zadati. *Svijest* o smrti nas na neki način potsjeća svakoga dana da nijedan odgovor na naše zadaće ne odgovara našem *bitku*. U tome možda leži i smisao smrtno ugroženosti i prijetnje za život: da nas omogući za *novi* život, da ne budemo skučeni i jednostrani, da pobijemo sami sebi s lanca već *oformljenog* života, koji zato i nije *više* u biti život.

Značajna je smrt za nas same. Ona u nama izaziva onaj neugodni *rascjep* sa našim životom kakav on *već* jest; ona lomi kosti, vadi život iz ljupine, iz okorjelog, da bi staro splasnulo u *ništa*. Tako je smrt, kada želimo da *bitno* otkrijemo *bit* Jaspersove filozofije, vječita prijetnja životu, ako bi on želio i htio da se umiri u jednom svom obliku ili stupnju. Jer život je bespovratan, neponovljiv ali i nepopravljiv: u tome je neodoljiva draž *egzistencije*. Inače smo u zagrljaju ništavila. Mi pred sobom nemamo čistog i uravnatog puta; nemamo „biti”, „esencije” kao onog neprolaznog i vječnog tipa, u koji se svaka „egzistencija” zaodijeva, ostajući tako u biti *nepromijenjena*. Mi ne znamo *ishodnu* i *završnu* točku našeg putovanja. Svaka naša misao i kretnja su *početak* života, neponovljive individualnosti u susretu sa transcendentnim.

Doduše, može se filozofiji egzistencije postaviti prigovor: Kako može smrt biti značajna za ljudski život, kada ona kao takva nije izvjesna i doživljiva? Ovdje nije riječ o smrti u njenom trenutku kao *kraju* života, već o *smislu* svijesti o neizbježnosti smrti za naš *sadašnji* život. No, postavlja se pitanje: da li je uopće ljudima potrebna svijest o svojoj neizbježnoj smrti? Nije li smrt s onu stranu života? Jer kada živimo, same smrti nema, a kada je smrt, mi ne živimo, tako su govorili i neki filozofi Rimljana. Nije li onda ludo, nepotrebno štoviše i štavno misliti o smrti?

No, životinja živi život bez *svijesti* o svojoj smrti, pa i čovjek ukoliko on ostaje u okviru *prirodnog* postojanja: tu se sve pojavljuje kao izraz prirodnog života, iz kojeg sve izvire i u koji sve uvire. U „prirodnom” životu, međutim, čovjek ne dostiže svoje najviše i najzrelije mogućnosti, svoju *egzistenciju* — kako bi se izrazio K. Jaspers. Smrt nije nešto, što od nekuda izvan života određuje život, nego bitni, konstitutivni dio samoga života, bivstvovanja. Ona potječe iz nutrine, iz jezgre samoga života: teče kroz njega uokrug, provirkuje kroz njega kao nešto tankovito i nježno i tamno, kao još nejasna slutnja kraja, koji se nezaustavljivo primiče kroz uzvratlanu prašinu i usitnjenje ljudskog *bitka*. Tako nama smrt ide ususret, bliska, oipljiva i podatljiva.

Samo *čovjek* nosi svijest o smrti, o svojem kraju. Svoju smrt on ima uvijek *pred* sobom: i ona mu ne da mira, da odahne, da se raskrili u naslonjaču jednog trenutka, da ga ovjekovječi. Tako su sastanci u biti rastanci, kruna i — kraj. Mi ne pružamo ruke kao slijepci, jer nosimo sliku svoje smrti, u kojoj ćemo skliznuti u prah, u ništa, u noć. I tada smo ogoljeni: postajemo *ništa*, u kojem nas ne dotiče nikakvo jučer i nikakvo sutra. Sve se survalo u jezu *nepostojanja*. No, u *životu* smrt jezdi beskrajem bivstvovanja, kida ga na komade, na konačnosti, a ona, smrt, i dalje klizi „kao produžena munja”. I konačnost čovjeka pada u naručje besko-

nost i posvetu, *istinitost* svakom našem trenutku, svakoj našoj misli i radnji. Ona aktualizira, čini realnost još realnijom, značajnijom: *neponovljivom*. Ona je apel da budemo svoji, da bivstvujemo, da u svakom aktu začinjemo *novi život*, novo svoje *rođenje*. Tako je sama svijest o smrti izvor primarnog, neponovljivog, jedino realnog života.

Što znači ova Jaspersova misao? Ona znači da smo mi neotklonjivo *izručeni* pukoj *sadašnjosti*, koja nije *sama u sebi* puna, *cjelovita*. Jaspersova misao izriče svijest o efemernosti građanske klase, koja nema svojeg bitnog *oslonca*, koja se tješi prividom života u *sadašnjosti*, pokopavajući sebe u njoj. Smrt, prolaznost, „neponovljivost“, označeni su kao jedini *misao* života.

Iz smrti iskače uvijek novi život. Ona je uvijek znamen *izvornoga* života, koji nije nikada zaključen, završen. Ona samo označuje konačnost našeg, ljudskog postojanja, nas samih koji smo, prema Jaspersu, bačeni u „svijet“, u određenu situaciju, u kojoj je naša nužna i neotklonjiva *krajnja* granica — smrt. Smrt nije više onaj daleki dan, koji nas negdje na neznanom zavijutku vremena čeka, da bi mu se do kraja predali, do ništavila. Ne. Ona kruni naš *cijeli* krug života.

U filozofiji egzistencije smrt je dobila odlučno značenje, u kojem se ponovo otkriva cijela bit ljudskog postojanja. Dakako, ovdje se ne radi o objektivnom otkrivanju smrti uopće, već o nastojanju da se čovjek uspne na nedostižni vrh svojeg života. Radi se isključivo o odnosu osamljenog, *pojedinih* čovjeka prema njegovoj *vlastitoj* smrti; pita se: što znači smrt kao predstojeći i neizbježni kraj života za *taj* naš život? Kako u životu otkrivamo smrt, a da je ne možemo shvatiti?

U filozofiji egzistencije K. Jaspersa nije pitanje o smrti drugih ljudi, koja uzbuđuje i potresa pojedine ljude, već o smrti kao *predstojećoj* mogućnosti našeg vlastitog postojanja i skončanja. Svako postojanje (*Dasein*) mora, prema Jaspersu, da uvijek uzme na sebe *umiranje* kao svoju najvlastitiju intimnost i bit. No, smrt se ovdje ne misli samo kao nešto što nas čeka, što nam predstoji, kao nešto što će naš bitak pretvoriti u nešto što *više* — nije — život. Ona je već *prisutna* u zbivanjima svakog dana, danas i ovdje. Ona je u punom posjedu života, njegovo lice i svijest života o svojem značaju, o tome da ništa ne smije da *propusti*.

Smrt se u filozofiji K. Jaspersa misli kao *zbivanje* samoga života, a ne kao *činjenica*, kao učinjena smrt, kao smrt koja je sa negacijom života ujedno negirala i samu sebe, pa sama umire, ništi sebe. Stoga kao činjenicu mi smrt ne možemo doživjeti, otkriti njeno značenje i njenu *bit*. Jer bit same smrti ima svoj korijen u životu. Smrt pripada samo životu, daje mu jedru punoću, dubinu i *zbilju*. Ona prati cijeli život i u nama se javlja tračak svijesti o njenoj prisutnosti i izvjesnosti. No, smrt nije samo činjenica i izvjesnost. Ona je i *prolaz*: odlučenje od života (H. Cysarz, *Das Unsterbliche, Die Gesetzlichkeiten und das Gesetz der Geschichte*. Halle a. d. Saale 1940, S. 85).

Etō, smrt nije više nešto, što je životu tuđe i izvanjsko, što ga ništi u prah i neznačaj. Ona je bitna životu, konstitutivni dio života samoga, dio koji prožima sve njegove strane, svaki doživljaj i misao života. I bit, zadaća *egzistirajućeg* čovjeka sastoji se u tome, da smrt kao *zbivanje* u životu prisvoji i uobličí. Odnos prema smrti bitan je za filozofiju egzistencije. Tako će Kierkegaard prije svih izreći: „Da subjekt misli svoju smrt, jeste djelatnost“ (VI, 231), a ta „djelatnost“ znači radikalno mijenjanje života kroz *misao o smrti*.

jezdila negdje duboko u nama, u svojim nosiocima, u svakom našem djelu i misli, u svakom treptaju života. Smrt nas, dakle, prati kao znak naše *konačnosti*. U njoj je zajamčena naša prolaznost, naša krhka i labilna stabljika življenja. Ona nas osjenčava vizijom našeg *skončanja*, naše konačne ništavnosti i potonuća. A živimo za život a ne za smrt. I pjesnik želi da joj otkrije lice, da bi otkrio tajnu te velike i sablasne Sfinge, da bi je, kao i Edip, srušio sa njenog uzvišenog i moćnog svijeta. „Trebalo mobilizirati sve ljudske snage na tu mržnju protiv smrti. Jer u životu kao da se i ne radi drugo nego umire. Živjeti kao da i ne znači drugo nego nanizati velik, grdan broj umiranja, svojih rođenih i tuđih, — pa najzad umrijeti, sasvim umrijeti. Prestati doživljavati čak i umiranja” (V. Desnica, Proljeće Ivana Galeba).

No, na koji način uopće smrt pripada ljudskom životu?

Život je za sve nas tako kratak, rekao bi Goethe. Smrt prožimlje sve nas, ispunja svaku našu misao i djelo. Ona je srž života svakoga od nas ljudi: malih i velikih, nedostojnih i dostojnih, značajnih i neznačajnih. Smrt je nešto najrealnije i *najličnije*. Ona je apsolutno intimna, lična situacije svih nas. Smrt je, dakle, *opća* situacija svijeta, no ona je ujedno bitno, prisno *individualna*.

Smrt je *općenita* situacija, jer sve što se zbiva, sve što na neki način postoji, ima svoju *vlastitu* smrt, prolaznost. Smrt, prolaznost odnosi se prema svojem smislu samo na *zbilju*. Sve što je realno ima svoj kraj, ograničeno je svojim *krajem*, — prolaznošću. U svojem odnosu prema smrti čuvstujemo svoju samosvojnost, ozbiljnost i *jezivi* značaj postojanja i života, osjećamo se jedinstveni i neponovljivi, neuporedivi u naročitom iskustvu *života*, koji je *osuđen na smrt*. Tu se smrt pokazuje kao *jedina* i bitna oznaka života, koja daje *značaj* postojanju. I ujedno ona znači, da je čovjek zatočen u crnoj rupi iz koje se užas smiješi: sve to ostaje posve inkomunikativno, nešto potpuno mračno i tajnovito, *samotno* u ljudima, koje se ne može zato ni saopćiti ni od drugih iskusiti.

Doduše, mi možemo shvatiti smrt kod drugih ljudi kao konačno potonuće, prolaženje tijela, kao ništenje, dok mi sami egzistiramo. No, nitko od nas nema iskustva same smrti, nego uvijek samo odnos živoga prema smrti. Zato je sama smrt nešto nemišljivo, nepredočljivo, Jer što mi kod nje predočujemo i mislimo, kaže Jaspers, to su samo negacije, a ne pozitiviteti. Štoviše, mi ne možemo „iskusiti” ni smrt drugih ljudi. „Naše općenito znanje o smrti i naš *doživljeni* odnos spram smrti su potpuno heterogene stvari” (K. Jaspers, *Ibd.*, 261). Mi možemo da mislimo o smrti kao o nekoj tuđoj i dalekoj, onostranoj zbilji, kao da smo sami izvan njenih okvira, prurušeni u sam čisti život, u besmrtnost.

Ali „što je nama psihološki interesantno, to je ovaj potpuno lični odnos prema smrti, individualno doživljena reakcija na situaciju granice smrti” — veli Jaspers. To je moguće, kada smrt kao *granična* situacija nastupi u doživljaju nas samih, kada smrt držimo neotklonjivom, ali ne potpuno razumljivom što kršćanstvo misli; jer poslije smrti dolazi čistilište, vječiti, osjetilno predočljivi život, u kojem nas čeka kazna ili nagrada. Tako se u zbiljskom životu želimo ukloniti *osjećanju straha od smrti*. Filozofija egzistencije Karla Jaspersa želi nam reći, da nikada ne smijemo zaboraviti tu svijest o sebi, o jezi ništavila, koje hoće da nas zaniječe.

No, treba znati da mi, prema Jaspersu, ne smijemo postati *ravnodušni*, hladni prema smrti, koja je najintimniji i najozbiljniji neprijatelj nas samih. Pa ipak, ne znači da bi mi sebi želili smrt, jer smo već na nju i tako osuđeni. Ne. Jaspers misli, da se ne smijemo ukloniti od života koji ide *k smrti*, jer ona daje puni značaj, ozbilj-

Jedan se priznaje Kristom, a drugi Anti—Kristom. A oba, po našem mišljenju, izražavaju antinomije *silazne* faze građanskog misaonog zbivanja. Oni nisu mogli iskočiti iz okvira vremena, kojemu su uputili tolike optužbe. Štoviše, i same njihove optužbe i revolti bili su u svojem *izvornom* značenju i nemoći oblikovani *jednim* i istim vremenom. Nad njima se neumitno zaklapaju sutonski valovi vremena, koje *više* i nije u svojoj *biti*, u povijesnoj jezgri, *vrijeme*, već puko trajanje usitnije no u aktima prazne i u sebe uvučene sadašnjosti. Oni su, doduše, mrzili svoje vrijeme, a ipak ih je ono neodoljivo vuklo k sebi, u dubine svoje tuđosti i dotrajalosti.

Zacijelo, ni Karlu Jaspersu nije uspjelo da nadvlada nužne, povijesne *granice* svojih značajnih prethodnika.

Značenje *granične* situacije odlučno je za iskustvo egzistencije. Umiren život je *umoren* život. Čovjek bi odbacio sebe, kada bi odbacio *nemir*, nepomirljive suprotnosti, borbu. On bi se naprosto dekomponirao, prema Jaspersu. „Borba je osnovna forma svake egzistencije. Sve što egzistira treba mjesto i materijalne uvjete; oboje uzimaju druge moguće egzistencije” (K. Jaspers, *Ibd.*, 257). Svugdje je borba, suprotnost: u životu, u misli, u čuvstvima. Ona je izvor „materijalne, duhovne i duševne egzistencije”: ona počiva u svakoj *pojedinačnoj* rijeci života. Jer samo borba ne dopušta da mi u svojoj *čjelovitosti* ne dođemo do mira, do kraja, već da otkrivamo nove mogućnosti. „Bez borbe prestaje životni proces, čini mir mjesto u filistarskoj zadovoljenosti, u građanskom samoopravdanju, ali čiji je mir povezan sa svakojakim duševnim pojavama, koje se sada kreću pod imenom „nervositet”. No, taj prividni mir prikriva također uostalom ovdje samo borbu. Svaki stav, koji ja stječem, istiskuje nekog drugog; svaki uspjeh, koji ja imam, umanjuje drugoga. Moja egzistencija dočepava se druge, kao i druga što se dočepava moje” (K. Jaspers, *Ibd.*, 258).

Egzistencija bez *borbe* prestaje biti ono, što jest i kako jest. Mir i neutralitet, ustajalost, sve što *zaključuje* zbivanje, izokreće „egzistenciju”. I mi živimo samo u osjećajima borbe; djelujemo samo, ukoliko se borimo. Ukoliko bismo izgubili borbu, izgubili bismo sami sebe, svoj skriveni i nepresušni izvor, svoju pravu osnovu: a dah ništavila dotakao bi nas, život bi se ispraznio, ostalo bi napušteno i sasušeno korito već bitno odbjelog života. Samo u *graničnoj* situaciji borbe naše biće živi u *bitku*, naše postojanje ima *smisao*.

Mi živimo, ako živimo u *antinomičnim* sintezama, u smisaonom i ličnom, ako u tuđosti i neizvjesnosti izabiremo i zahvaćamo nove mogućnosti *samih sebe*. Zato *bitak* nije nešto *objektivno*, nije predmet među predmetima, o kojem se u „znatnosti” možemo informirati. To smo mi sami u odnosu na ono, po čemu *istinski* jesmo. Samo u „graničnim situacijama” *borbe* i *uzajamne pomoći*, života i smrti, slučajja i smisla, *krivnje* i *svijesti o oprost*u, — budimo u sebi svoje *izvorno*, nepomirljivo i jedinstveno postojanje, nalazimo svoje bliske crte i ljudsko u sebi.

Mi nismo stvari, „predmeti”, nismo objekti. Egzistencija je izgubljena, ako je *zapala* u „svijet”, ako je postala *objektivni* bitak. A to je *ništenje* slobode čovjeka, samopostavljanja svojeg samosvojnog i jedinstvenog života.

## 6. Odnos čovjeka prema smrti

Smrt nije puki fizički ili fiziološki fakat. Mi smo njome, takoreći, već zarobljeni svojim *rođenjem*, neotkupivo opterećeni. Ona nas nikada ne prepušta iluziji da smo neranjivi i da je naš život nešto jako, nepokolebivo i trajno. Ona se ugni-

*bića iz bitka, u povijesti kao istinskom životu čovjeka.* Povijest je *svijet* (svijetlo) unutar kojeg se *zbiva istina biti svega što jest.* U okviru tog *svijeta*, koji je o-svijet-ljen i koji se uvijek *osvijet*-tljava čovjeku u *pro-izvodnji*, u prisvajanju *bića iz bitka*, iz pri-rode kao fysis, kao *fieri svega*, — *omogućen* je tek odnos čovjeka kao *bića* prema drugim *bićima*: znanosti, morala, prava, religije (koja se pita za „najviše” biće, theos).

Zato Marx pita, kritikujući *nepovijesni* materijalizam Feurbacha, gdje bi bile prirodne *znanosti bez povijesti*, bez proizvodnje *bića iz bitka*, bez slobodne, „svijesne djelatnosti ljudi”, jer one tek proizvodnjom dobivaju „svoju svrhu i svoj materijal”. Zacijelo: „Ova djelatnost, ovaj neprekidni čulni rad i stvaranje, ova *proizvodnja*, do takvog je stupnja *osnova* čulnog svijeta, kako on sada postoji, da bi Feurbach zatekao ogromnu promjenu ne samo u prirodnom svijetu (u uskom smislu, A. Š.), nego uskoro ne bi našao ni čitavo čovječanstvo, ni vlastitu mogućnost opažanja, što više, niti svoju vlastitu egzistenciju, kad bi ova *djelatnost* bila prekinuta ma i za jednu godinu” (Marx, Ibid., 211).

### 3. Izvorno odjelovljenje i puna, slobodna — ljudska individualnost

Individualnost jeste u isto vrijeme *ljudska*, izvorna, bitna individualnost. Sve ono, što se ne *odjelovi u ljudskosti*, nije istinski *individualno*. Isto tako individualno je ono, *kroz koje se ljudskost otvara i bivstvuje*.

Ljudskost čovjeka bivstvuje samo na *individualan* način. U proizvodnji *bića iz bitka*, kao svojoj *ljudskosti*, neponovljiva i nezamjenljiva individualnost se vratila *samoj sebi*, jer se vratila u svoj templum, u ono po čemu ona jest, po čemu *bivstvuje*. Naime: ljudskost, kao bit čovjeka, nije otuđena od individualnosti, već je *sama odjelovljenje individualnosti*; ona je *jedno* koje je *sve*. Ljudskost je, kao HEN PANTA, ono po čemu individualno jest *individualno*, jedno i jedinstveno, nenadoknadio. *Istinska* ljudskost uvijek je u suglasju (harmonija) sa *istinskom* individualnošću.

Zacijelo, bit čovjeka je *ljudska individualnost*. Ona je univerzalna — kao rascvjetavanje cvijeta. Način *oistinjenja* čovjeka nije *jedan* i posve *isti*. Naprotiv: načini su neizmerno *različiti*, pa „različiti načini potvrđivanja čine *svojevrsnost* njihova postojanja, njihova života; način, kako predmet postoji za njih (za čovjekove osjete, A. Š.), svojevrsan je način njihova *užitka*” (Marx). Svaki *ljudski* odnos jest *individualan*. Otudjenje čovjeka jeste, dakle, otudjenje njegove *istinske* biti — u kojoj je sam sebi otkriven, istinit — , njegove ljudske individualnosti i individualne ljudskosti, koju zamjenjuje maska, *otuđenje*, u kojem čovjek postaje sebi *tud*.

U građanskom društvu otuđena proizvodnja *skriva* čovjeku *čovjeka*, njegovu ljudsku individualnost. I kao kapital i kao rad čovjek je *izgubljen čovjek* (Marx), mada se čovjek kao kapital osjeća ugodno i zadovoljno. Prije svega: tu je *čovjek* ispoljen kao *radnik*. Jer: „Čovjek nije ništa drugo do *radnik*, a kod njega kao radnika njegove *ljudske* osobine postoje samo utoliko, ukoliko postoje za *kapital*, koji mu je *tud*. A budući da su jedan drugome tuđi, te se stoga nalaze u ravnodušnom i vanjskom i slučajnom odnosu, ta *tudost* se morala pojaviti kao *zbiljska*. Čim, dakle, kapitalu padne na pamet — nužna ili proizvoljna pomisao — da za radnika više ne postoji, on sâm više ne postoji za sebe, on nema *nikakva* rada, stoga *nikakve* nadnice, i budući da ne postoji *kao čovjek*, nego *kao radnik*, može se dati pokopati, može izgladnjeti i t. d.” (Marx, Ibid., 211).

Tu otuđenje postaje *zbijski* život čovjeka. *Bit* čovjeka se *prikrija* u bićima, u robama, u *radu* koji odvaja čovjeka od njegove bogate, ljudsk. individualnosti, od njegove *ličnosti*, jer je mjera bića, uniformirani, apstraktni: *bezlični* rad. Naime: mjera čovjeka jest njegova *negacija*, nebitak. Mogli bi reći: bitak čovjeka *nije*, a *nebitak* čovjeka *jest*. Ne-ljudskost postaje mjera *ljudi*. Zato je građansko društvo, kapital, pored svih uspjeha u tehnici i znanostima, najdublje i najbolnije *samootuđenje* čovjeka, povrijeda njegovog dostojanstva. Ono je najdosljednije *ništenje*, negiranje, čovjeka *kao čovjeka*, kao *homo humanusa*.

Ta suprotnost čovjeka svojoj *biti*, svojoj ljudskoj individualnosti, javlja se u građanskom društvu kao suprotnost *rada* i *kapitala*. No: „rad, subjektivna bit privatnog vlasništva kao isključenje vlasništva, i kapital, objektivni rad kao isključenje rada, jest *privatno vlasništvo* kao njegov razvijeni odnos protivurječnosti, te stoga energičan odnos, koji vodi k raspadanju” (Marx Ibid., 225). Pa čak i grubi komunizam „time, što svagdje negira čovjekovu *ličnost* — upravo je samo konzekventan izraz *privatnog vlasništva*, koje je sama ta negacija. Opća *zavist*, koja se konstituira kao sila, samo je skriveni oblik, u kome se lakomost uspostavlja i zadovoljava samo na *drugi* način. Misa o svakog privatnog vlasništva kao takvog upravljena je *barem* protiv *bogatijeg* privatnog vlasništva, kao zavist i *težnja za niveliranjem*, tako da one sačinjavaju, takoreći, bit konkurencije. Primitivni komunist samo je dovršenje te zavisti i te *nivelacije* s obzirom na *predočeni* minimum. On ima *određenu, ograničenu* mjeru. Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa *zbijskim* prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna negacija čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnoj* jednostavnosti čovjeka *siromašna* i bez potreba, koji nije *prevladao* privatno vlasništvo, nego do njega još nije ni dospio” (Marx, Ibid., 226).

Zacijelo, bez razumijevanja ovih povijesnih Marxovih misli ne ćemo nikada znati potpuno što *znači* ukidanje *čovjekovog samootuđenja* i *uspostavljanje* ljudskog čovjeka, *homo humanasa*, ljudskog *ljudividuuma*, kojemu je čovjek *kao čovjek* postao *potrebom*, intimnim smislom u njegovom najindividualnijem postojanju. A veličina *čovjeka* počiva u veličini njegova *djela*, u kojem *odjelovljuje* bitak u bićima povijesnog svijeta.

Ljudskost čovjeka, kao POIESIS, izražava se i omogućuje kroz *individualno* odjelovljenje, koje se *oistinjuje* u biću, u proizvodu, u životu koji je živ, jedinstven i neponovljiv, u kojem on raspinje sebe u nepovratan i jednokratni život. I kao što jednog umjetnika ne čini *umijeće* (tehne), posao oko *obrađivanja* djela: slike, skulpture, muzike, koji savršeno zna kako treba slikati prema naučnoj perspektivi, koji poznaje tehniku slikanja temperom, uljanim bojama, u akvarelu, koji poznaje odnose svijetla i sjene, koji zna kako se lomi i izrezuje kamen, drvo, kako se iz gline odvija lik, i t. d. — tako i *čovjeka* ne čini *tehnički* rad, svakidani posao oko bića, oko njihovog spravljanja i korištenja i osiguranja.

Svaki *istinski*, ljudski odnos prema *biti* (bitku) svega što *jest* ne prikraćuje čovjeku ništa, što može da sačini u *djelo*, već ga povezuje u *povijest*, koja je *zbijska istina* i jedinstvo *čovjeka* i *bitka* (fysis). Što je čovjek dalje od *izvora* svojeg povijesnog života, tim više je njegov život mutniji i zamuljeniji. U *samootuđenju* čovjek je najdalje od izvora svojeg života, koji nikada ne teži za mirom. To je mutna rijeka života. Zato otuđena proizvodnja, kao *rad*, jest djelatnost koja je posve tuđa *samoj sebi*,



čovjeku i prirodi kao cjelini *bića*; ona je djelatnost koja je tuđa *svijesti* i ispoljavanju života.

Zašto je kapital, kao univerzalno samootuđenje čovjeka, najudaljeniji od čovjeka *kao čovjeka*. On je ravnodušan prema *zbiljskoj* individualnoj djelatnosti čovjeka, koja je *njegov* život. Kapital je sveo *čovjeka na radnika*, na homo fabera, koji se odrekao svoje pune, ljudske individualnosti i života, koji je žrtvovao samoga sebe do *pukog*, otuđenog *rada*. Jer i *vlastiti* rad čovjeka sve se više suprostavlja kao *tude vlasništvo*, kao kapital. Čovjek se snizuje do *stvari*, do robe koja *radi*, te „iz čovjeka postaje apstraktna djelatnost i trbuh” (Marx).

U sferi kapitala čovjek može da živi samo odricanjem od sebe *kao čovjeka*, samo žrtvovanjem svoje najdublje, najintimnije intimnosti. U *radu* čovjek nije u svojoj intimnosti, u *biti* svojeg zivanja, nije u svojem *zavičaju*. I čovjek je, takoreći, prirastao i slio se s onim, što on *nije*, sa *otuđenjem*, sa svojim nebitkom. On se odrekao sebe *kao čovjeka*, kao humanitas: svoje ljudskosti u kojoj je jedino *individualan*, neponovljiv i jedinstven. Čovjek *kao radnik* nosi svog neprijatelja u samome sebi, u svojoj kući. Štoviše: čovjeku pripada najmanji i najneophodniji dio proizvoda; „samo toliko koliko je potrebno da time postoji, ne *kao čovjek*, nego *kao radnik* da time ne umnožava *čovječanstvo*, nego *robovsku klasu radnika*” (Marx, Ibid., 157).

Nacionalna ekonomija, kao i Hegelova filozofija, misli *rad* kao *bit* čovjeka, kao ono u čemu je čovjek u *istini čovjek*. „Nacionalni ekonom nam kaže, da se *radom* sve kupuje i da je *kapital* samo *nagomilani rad*, ali on nam istovremeno kaže, da *radnik*, daleko od toga da bi mogao sve kupiti, mora prodati *sebe i svoju čovječnost*” (Marx, Ibid., 157). Jer: „Samo se po sebi razumije, da nacionalna ekonomija promatra *proleteru*, t. j. onoga koji živi bez kapitala i zemljište rente, jedino od *rada* i to *jednostranog*, apstraktnog rada, samo *kao radnika*. Stoga ona može postaviti načelo, da on, isto tako kao i svaki konj, mora toliko zaraditi, da bi mogao raditi. Ona ga ne promatra u njegovu *slobodnom vremenu*, kao *čovjeka*, nego to promatranje prepušta kriminalnom pravosuđu, liječnicima, religiji, statističkim tabelama, politici i nadzorniku prosjaka” (Marx, Rani radovi, 159).

Nacionalna ekonomija misli *čovjeka kao radnu* životinju, kao biće koje radi i time se unizuje do golog bića, do stvari, te se razara i osakaćuje kao *ljudsko* biće: ekonomski, moralno, duhovno, umjetnički i t. d. *Rad*, koji proizvodi robe, jest život čovjeka, koji se i sâm pojavljuje kao *roba*. Utoliko je ljudski život, koji je postao roba, najdublje ropstvo čovjeka. Jer kapital ne poznaje ljude *kao ljude*, „nego kao orudja proizvodnje koja moraju donositi koliko je moguće više i činiti što je moguće manje troškova” (Marx). Raditi znači odricati se sebe, svojeg *punog* života, znači robovati, urezivati sliku svoje smrti u *stvari*, u robe.

Marx je prvi otkrio istinski odnos *rada* prema *proizvodnji*. Rad skriva *proizvodnju* kao *bit* i *istinsko*, zavičajno zivanje čovjeka. Jer: „Nacionalna ekonomija skriva otuđenje u *biti rada* na taj način, da ne razmatra neposredan odnos između *radnika (rada)* i *proizvodnje*. Razumije se, *rad* proizvodi čudesna djela za bogataše, ali on proizvodi *ogoljenje* za *radnika*. On proizvodi palače, ali za radnika jazbine. On proizvodi ljepotu, ali za radnika osakaćenje. On zamjenjuje rad mašinama, ali jedan dio radnika baca natrag k *barbarskom* radu, a drugi dio čini mašinom. On proizvodi *duh*, ali za radnika proizvodi glupost i kretenezam” (Marx, ibd., 199).

Utoliko je *rad* otuđenje *biti* čovjeka: njegove ljudske individualnosti. U njemu sve *zbiljsko* postaje čovjeku *tude*: prvo, sam *proizvod* rada; drugo, priroda kao *biće*,

kao cjelina stvari; treće, sama *proizvodnja* bića iz bitka, pa se u *otuđenoj* proizvodnji čovjek odnosi prema vlastitoj djelatnosti kao prema *tudoj* djelatnosti, kao mucu, paklu i trpljenju; četvrto, rad je *tud* samoj čovjekovoj *biti*. U *radu* čovjek je otuđen od *čovjeka*, od sebe samoga, od samodjelatnosti koja je njegov *istinski* život. Tu se on odrekao svoje *slobode*: *istine* proizvodnje, koja je izvorna *proizvodnja istine*, jer je pro-izvodnja bića iz *bitka* u povijesni svijet. A proizvodnja nije rad, koji *ništi* (nihilizam) i unizuje čovjeka, njegovo dostojanstvo i bič, njegovu *povijesnost*, ljudskost u kojoj je čovjek jedno neponovljivo biće, koje uvijek stremi ka sve novim životima, otvorenim za sve jedinstveno i nezamjenljivo. Samo u *istinskoj* proizvodnji — u kojoj čovjek, dakle, proizvodi svoju, povijesnu, bitnu *istinu* — zadržti *bitak* kao ono izvorno i neponovljivo, udara o *štijene bića*, koja prolaze, koja se razdrobljavaju i zamiru u novim, proizvedenim *bićima*.

U izvornoj pro-izvodnji iz bitka se izvlači *bit* čovjeka, iz bića se vabi živi glas i pjev, koji je sliven sa svim bitnim u rijekama života čovjeka. Ona je *izvor istine*: istinsko otkrivanje, jer je *otkrivanje istine*. Ona je uvijek na granici *skrivenog* i *neskrivenog*: na granici dana i noći, vidljivog i nevidljivog, bića i bitka. Pro-izvodnja, kao bit čovjeka, slijedi *još* ne-otkriveno, *izvorno*, kojim čovjek izražava sve objektivno i sve subjektivno; *odjelovljujući* bitak u bićima povijesnog života, čovjek odjelovljuje ono što je *bit* (bitak) svih stvari i nas samih kao bića. U biti svojoj čovjek *ujedno* na jedan uvijek nov, povijesni način odjelovljuje *bit* svega što jest.

Čovjekova priroda jest proizvodnja, povijest. Jer čovjek nije ništa drugo, nego pro-izvodnja pri-rode kao fysis, kao z-bivanja. Kada bi pro-izvodnja uspjela da proizvede *bitak* — koji je samozbivanje i bivanje i bit svega — ona bi iščupala svoj *izvor*, korijen, sama bi se sasušila u *ništa*, postala bi bezdano prazna, kao presušen bunar, kao usahli, zamrli život. No ona nikada ne odjelovljuje *bitak* kao neku okončanu stvar, jer je bitak uvijek živ, nov, izvoran. Bez bitka proizvodnja bića bila bi ništa, puka riječ, apstrakcija. Jer bez *biti* (bitka) svih bića i čovjek, kao biće, bio bi *ništa*. Pro-izvodnja, kao *poiesis*, kao sačinjanje u *djelo* biti svega što jest, jest mijenjanje, transponiranje bitka u *povijesni bitak*, u samozbivanje čovjeka.

U proizvodnji, koja je POIESIS, čovjek je u bitnom *pitanju*, on čini veličanstven *skok* u *još skriveno*, u još neotkriveno, da bi *odjelovio* ono, što je *ново*, neponovljivo, što je *jedno*, jedinstveno. Ljudska individualnost odjelovljujući svoj *vlastiti* i jednokratni život, sama se *sebi* osvjetljuje, i time otkriva i *omogućuje* sebe za *drugog* čovjeka. Utoliko je *individualno djelo* način odjelovljenja *ljudskosti* ljudi, njihove *istinitosti*.

Samo u sačinjanju *biti* svega što jest u *djelo* individualnost prolazi kroz ono, što ona jest, kroz ljudskost, humanitas, utiče u veliku i nemirnu rijeku *proizvodnog* života, u vrijeme, u ono što se *rađa*. Samo kroz *individualno djelo* bivstvuje čovjek kao *čovjek* za *čovjeka*: ono je *jedina*, neponovljiva *veza* čovjeka s čovjekom, način u kojem on *bivstvuje* za drugog i drugi za njega. Iz sklada individualnog djela, u kojem se najpunije i najintimnije *odjelovljuje* humanitas, ljudskost čovjeka, izbijaju moćne fuge, koje nose intenzitet života, dramu olujnu, dramu zvukovâ, bojâ, svjetlosti, pokretâ i vizijâ. Samo-otuđenje je odvojilo individualnost od *nje same*, od njene *punine*, te je ostala sakata i apstraktna. A kad je samo-otuđenje htjelo uspostaviti vezu, tada je to radilo opet na *otuđen* način. Naime: pro-izvodnja bića iz bitka u povijesni svijet pojavljuje se ne kao *cilj*, već kao *sredstvo* života. Time

je, zacijelo, *otudeni*, osakaćeni *individualni* život postao cilj *otudenog* univerzalnog, *bitnog* života.

U otudenoj proizvodnji sve se *izokreće*: *istina* se *skriva* kao nešto subjektivno ili kao ADEQUATIO INTELLECTU AC REM; sloboda se pojavljuje kao *otkidanje* od nužnosti, priroda kao nešto *neljudsko*, tuđe; *cilj* postaje *sredstvo*, a *sredstvo* postaje *cilj*. Ljudskost se pojavljuje kao *apstrakcija*, kao nešto otrgnuto od *individualnog* života, kao nešto *bezlično* i ravnodušno, po kojem idu individuumi kao po tuđoj zemlji. A samo individualni život jest ljudski; ili ljudski život je individualan. Individuum je *ljudsko*, društveno biće. Bivstvovati znači *biti* čövjek: čövjekni, ljudski individuum. Bit čövjeka jest *homo humanus*, a ne homo faber — kako misli nacionalna ekonomija.

Usamljena, egoistična, *otudena* individualnost, koja je povučena u sebe, „u svoj privatni interes i privatnu volju” (Marx), koja je kao monada dovoljna sama sebi, — nije puna, *istinska individualnost*. Ta individualnost znači *odvajanje* čövjeka od čövjeka, a to je samo izraz da je čövjek odvojen od bića, od proizvodâ svoje djelatnosti, da je odvojen od svoje *životne* samodjelatnosti, od proizvodnje. To je osakaćena, *neljudska* individualnost, koja izrasta kao izraz *otudenog* života, privatnog vlasništva. Zato ta *otudena* individualnost ne traži *vezu s čövjekom*: u drugom čövjeku ne otkriva *čövjeka*, svoju intimnu potrebu, već *tuđinca*. Zacijelo, otuđenom čövjeku *sve se otuđuje*.

Usamljena individualnost je najdalje od *ljudske* individualnosti, kojoj se *društvo*, kao *rodni* život, ne pojavljuje više kao nešto tuđe, kao zapreka, kao izvanjski okvir koji ograničava i razara njihovu samosvojnost. Egocentrična individualnost je *prividna* individualnost. *Zbiljska* individualnost nastaje kada individualan čövjek *povrati u sebe* svoju društvenost, svoje *bitno* biće, neotuđenu ljudskost, humanitas.

Puna, izvorna individualnost javlja se ujedno kada i sama ljudskost čövjeka, koja *omogućuje* najpuniji rascvat *neponovljive*, istinske a ne prividne, individualnosti. Time počinje vrijeme samoga *čövjeka* — kao homo humanusa, a ne homo fabera. U *radu* — koji je pretvorio *homo humanusa u homo fabera* — ljudi su bili otrgnuti od *totaliteta* zbiljskog života, od svoje vlastite samodjelatnosti. Jer: „Rad — jedina veza, u kojoj se oni nalaze s *proizvodnim* snagama i sa svojim vlastitim postojanjem, izgubio je kod njih svaki *privid samodjelatnosti* i održava njihov život time, što ga kržljavi. Dok su u ranijim epohama samodjelatnost i proizvodnja materijalnog života bili podijeljeni na taj način, da su pripadali različitim osobama, a proizvodnja materijalnog života još bila uslijed ograničenosti samih individuumâ *podređeni način samodjelatnosti*, sada su se tako raspali, da se uopće *materijalni* život pojavljuje kao *svrha*, a *proizvodnja* ovog materijalnog života, *rad*, (koji je sada jedino mogući oblik, ali kako vidimo, negativni oblik samodjelatnosti), kao *sredstvo*” (Marx, *ibid.*, 334).

Zato *povratak* čövjeka k sebi, svojoj biti, jest privajanje *totaliteta* proizvodnje, koja je *izvorna istina* čövjeka, a time ujedno *totaliteta* same *individualnosti*. Tek tu proizvodnja bića iz bitka u povijesni svijet postaje *bit* individualnosti, njena *samodjelatnost*, kao POIESIS; individuumi razbijaju ljušturu privatnog vlasništva, da bi postali univerzalni, ljudski individuumi. Ili: da bi postali *istinske* individualnosti, ličnosti. Zato klasa koja i nije *više* klasa, koja je *potpuno* otuđenje *ljudskosti* ljudi, mora prevladati sve svoje vlastite unižavajuće uvjete života, privatno vlasništvo. Mora ukinuti uvjet, koji je uvjet cijelog klasnog, otuđenog života: *rad* kao otuđenje

čovjeka svojoj *biti*, proizvodnji (Marx, *ibid.*, 343). Tek u *izvornoj* proizvodnji — koja, zacijelo nije samo ekonomska proizvodnja, već i umjetnička i t. d. — *bit* čovjeka nije *skrivena* u proizvodima, u bićima, u robama i t. d., već je *otkrivena* i prozirna, te treperi u nemirnim i živim linijama njegova *djela* u kojima čovjek odjelovljuje svoje *istinsko lice*.

Zacijelo: istina *lica* izvorno je *lice istine*. To je POIESIS — kao *odjelovljenje* biti (bitka) svega što jest u bićima *povijesnog* svijeta. Tu se *otkrivaju* voda i nebo, magla i svijetlo, bistrina i mutnoća života, prelijevanje smrti u život i života u smrt; sjene u svijetlo, udaljenog u najbliže, površine i dramatičnu dubinu. Tu, u djelu, nadolazi *ново*, svijet i svijetlost: cvijet, ruka, pogled, pjev neslušan, oblik neviđen, čiste i dramatične vizije, kristalni i još uvijek živi i jedinstveni ton doživljaja. Utoliko je *djelo*, kao odjelovljenje bitka u bićima, *lice i zbiljska istina* onoga, po čemu sva bića jesu — *bitka*.

U pro-izvodnji treperi *svijetlo* i smisao biti svega. Ono je tu *živo* i prozirno poput svega živog. Kroz neizmjereno granje *bića*, proizvodâ, prosipa se i provejava *svijetlo* bitka kao *povijest*, kao *bit* čovjeka. U njoj se *bit* (bitak) svega preobražava u skalu sve bogatije biti *čovjeka*, u živu dramu povijesti, u kojoj uzbibani *izvor* postaje *zbiljska vijest* čovjeka: po-vijest. U proizvodnji *bitak* se odjelovljuje u *povijesni bitak*, u kojem se sâm čovjek mijenja, jer sebi samome daje uvijek novi, jedinstveni i *neponovljivi* oblik. Utoliko je čovjek u iskosnom smislu u biti svojeg života *pjesnik*, POIETES: sačinjalac *biti* onoga, što jest.

Što odjelovi, kao POIETES, to pripada povijesnim bićima, kroz koje se otkriva sam bitak. Tako dašak vjetra, prolazak oblakâ, krovovi kuća, drveće, *dramatska ulica*, prozori, euton, — postaju *djelo*, u kojem čovjek odjelovljuje svoje *lice*, svoj dolazak: patnju i nemir, užas i nadu; pro-izvedeći bit svega, čovjek proizvodi svoju *bit*: u slici jednog brežuljka ili stabla čovjek odjelovljuje *bitak* u biće *povijesnog* svijeta. U svakom djelu individualnost otkriva *čitavu* svoju prirodu, svoje mogućnosti, svoje strepnje, svoju *neponovljivost: ličnost*. Utoliko je u svakom djelu: pogledu, misli, želji, riječi, činu, u svakom *rođenju* još nerođenog prisutna *puna*, totalna, to jest *ljudska individualnost*, koja ne zna za prošlost osim one koja *živi*, koja se ispunjava, koja *traje* kao samonikla i nemirna harmonija čovjeka.

Zato je svako *istinsko*, potpuno *individualno* djelo, u sebi potpuno — i univerzalno, društveno. Samo beskrajna skala individualnog odjelovljenja ozbiljuje i osvjetljuje *njihovu* istinsku *ljudskost*. Izmiče li jedno, izmiče i drugo. Jer oni su toliko povezani da su *jedno* što *sve* sjedinjuje: *hen panta* (Heraklit). Ljudskost ima samo *individualno* lice: i nije nešto bezlično i maglovito. Ljudskost je *ono*, što beskrajno *individualno* proizvodi iz *bitka*, što samo prede i modelira, kao jedinu *nit* po kojoj i u kojoj bivstvuje i živi beskraj života. To je ono što umjetničkim djelima daje znamen jedinstvenosti i neponovljivosti, kojima se ne može niti što oduzeti niti što nadodati. Takva djela su u punom smislu ljudska, jer ono ljudsko, *humanitas*, ozbiljuju na *najpotpuniji* i u jedno jedino mogući način. Djelima, kojima je uskraćena ta *jedinstvenost* (*hen panta*), ta izvorna jednostavnost i *istinitost*, uskraćena je u biti *istinska ljudskost*. Ona umiru u pukoj prolaznosti: rođenje im je konac i smrt.

U proizvodnji bića iz bitka čovjek otkriva i ozbiljuje svoju *ličnost*, a time *ujedno* i svoju *ljudskost*. Tu je proizvodnja *samoproizvodnja*, samozbivanje čovjeka u njegovoj *biti*. Ukoliko čovjek uspije kao *individualnost*, utoliko on uspije i kao *čovjek*. U klasnom, samootuđenom životu *puna* individualnost je bila *slučajna*.

To su Homer, Eshil, Sofokle, Euripid, Shakespeare, Goethe, Aristotel, Hegel, Marx i t. d. To su njihova djela, nad čijom se povijesnom jedinstvenošću strepi, jer su ona sazdana iz nemoći ljudi kao *ljudi* (Marx). U *istinskoj* proizvodnji nemoć da se ljudi *kao ljudi*, kao pune, totalne individualnosti, izraze i ozbilje bit će posve *slučajno* i nebitno.

Tu ljudi ne će biti više lišeni svoje pune, totalne i slobodne individualnosti ne će biti otuđeni, *apstraktni* individuumi, „kojima je, međutim, tek time omogućeno da stupe u međusobnu vezu *kao individuumi*” (Marx, *Ibd.*, 334). Tek se tu djelatnost pretvara u *samo-djelatnost*, u POIESIS, a čovjek u *čovjeka*, individualnost u ljudskost. Izuzetnu veličinu i *ljudskost* ljudi više ne osjećaju kao svoju nemoć, kao izraz i nadoknadu svoje *uniženosti* i neljudskosti, kao nešto što oni teško mogu i da uživaju i kontempliraju. Koliko je pro-izvodnja skrivena i otuđena od čovjeka, kao njegova bit, otkriva se u tome koliko je udaljena od *samodjelatnosti*, od *poiesis*. U „Njemačkoj ideologiji” Marx kaže: „Zato kod srednjovjekovnih zanatlija postoji još interes za njihov specijalni rad i za vještinu u njemu, interes koji se mogao uzdići do stanovitog ograničenog *smisla za umjetnost*. Stoga je svaki srednjovjekovni zanatlija potpuno ulazio u svoj posao, odnosio se prema njemu ropskom predanošću i bio mu mnogo više podređen nego suvremeni radnik, kojemu je njegov posao *ravnodušan*” (*Ibd.*, 319).

Ljudi postaju *ljudi*, kada se povrate k sebi, kada prisvoje totalitet čovjekovog ispoljavanja života (Marx), kada prisvoje pro-izvodnju kao samo-proizvodnju. I zato: „samo suvremeni proleter, koji su potpuno isključeni iz svake *samodjelatnosti*, mogu privesti svoju *punu*, ne više ograničenu *samodjelatnost*, koja se sastoji u prisvajanju *totaliteta proizvodnih snaga i u razvitku totaliteta sposobnosti*, koji je tim određen” (Marx, *Ibd.*, 334).

A to znači da svaki čovjek postaje *ljudski lik*, izvoran, samodjelatan, dajući sebi odgovarajuću i osebniju formu i lik. Time se čovjek vraća svojoj *biti*, po kojoj *odjelovljuje* bit svega što jest putem svojih najindividualnijih i najfinijih djela. Tu čovjek bivstvuje kao pjesnik, kao POIETES, kao *proizvoditelj* bića iz bitka — *kao čovjek*. Kao POIETES, odjelovitelj, on je homo *humanus*. Humanitas, ljudskost se odjelovljuje i odražava kroz treptave i pune individualnosti. Izgubljena individualnost znači izgubljenu ljudskost i obratno. Tada je ona bezdano prazna, provalija bez dna. I samo *izvorno* djelo može da zatrpa tu provaliju.

Individuum se rodio kada i ljudski lik. Treptava svjetlost djela, kao najintimnije i najljudskije i najslobodnije vizije, jest ono što nosi svaka *istinska* ljudskost i život.

Zato filozofija ne TEŽI k zbilji, već je u njoj, u intimnoj zbilji pune: LJUDSKE individualnosti. Ona je živa, jer je satkana od povijesnog života. Izvorna je, jer na je izvoru svega, što jest. Univerzalna je, jer je potreba univerzalnog, povijesnog života ljudi. U njoj ljudska individualnost misli sebe NA DJELU: otkriva u kamenu,, u noći, u pjevu ptica, u drhtaju vode, u rosi koja sklizi u ništa, u paru, u parkovima, u balustradama, u zdanjima, u slikama, kipovima, u muzici, u putevima i mostovima, kojima čovjek sebe ODJELOVLJUJE, urezuje time, što bićima daje LJUDSKI bitak, — i u svemu što jest otkriva čovjek SEBE SAMOGA.

Sve to nosi u sebi čovjek kao POIESIS - PRAKSIS, kao PRODUCTIO po kojoj on ovladava bićima, ukoliko je ovladao BITKOM. Tu je čovjek ISTINSKI čovjek, revolucioner u svojoj biti. To je skok u IZVORNU ISTINU zbivanja biti

čovjeka, u kojoj svaki individuum, kao totalan, LJUDSKI individuum, zacrtavajući u DJELU samo svoj put, koji je smisao i naznačenje njegove individualnosti, ujedno se OTVARA za DRUGOG čovjeka, bivstvuje za NJEGA kao ČOVJEK. Zato je DJELO, odjelovljenje, istinska i univerzalna veza, koja povezuje čovjeka sa njegovom biti, sa njegovim univerzalnim i istinskim individualitetom.

Utoliko se prevladava i svijet u kojem se pojavljuje filozofija egzistencije.

#### LITERATURA

- K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 3. A. 1925.  
*Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 7. A. 1950.  
*Philosophie*. Bd. 1—3, Berlin 1956.  
*Vernunft und Existenz* 2. A. Bremen 1947.  
*Philosophische Logik*. Bd. 1: *Von der Wahrheit*. München 1947.  
*Der Philosophische Glaube*. München. 2. A. 1948.  
*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949.  
*Existenzphilosophie*, Berlin 1956.  
*Nietzsche*, Berlin 1950.  
*Rechenschaft und Ausblick*. München 1951.  
*Einführung in die Philosophie*. München 1953.  
*Strindberg und van Gogh*, 1949.  
*Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. München 1950.
- Fr. Heinemann, *Existenz-philosophie lebendig oder tot?*, 1954.  
*Jenseits des Existentialismus*, Stuttgart 1957.
- O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 1955.  
*Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 1955.
- K. Marx, *Historische Materialismus*, Bd. 1—2.  
*Kapital* 1, 3.
- Marx—Engels, *Rani radovi*.  
 Ernst Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, Berlin 1955.