

HISTORIJSKO I POVIJESNO VRIJEME*

1.

Mogućnost odnosa čovjeka i svijeta sadržana je u njihovu *postajanju* onim što jesu, jer samo ono što postaje, može biti za drugo i za sebe sama, to jest „stajati” u nekom odnosu. Samo odnošenje jest neko zbivanje ili postajanje, inače se ne bi dalo ni misliti, budući da je i samo mišljenje moguće kao postajanje subjekta i objekta, što je sama svijest. Čovjek i svijet *postaju* dakle to što jesu, a nisu naprosto dani kao gotovi. To je polazna točka za svako razmatranje i „određenje” onoga *da* oni jesu, *šta* oni jesu, *kako* jesu i njihova *odnosa*.¹⁾

¹⁾ Iz knjige *Čovjek i svijet*, Razlog, Zagreb, 1975, str. 12—23.

¹⁾ Komentar Ferida Muhića: Osnovni postulat, izložen u odeljku „1”, ima nesumnjivu i jasnu logičku funkciju. Međutim, čini mi se da logička *zasnovanost* tog stava nije jedina logička mogućnost. Naime, dinamička komponenta, prema kojoj je „postajanje” univerzalni uslov „postojanja” čoveka i sveta jeste jedna mogućnost tumačenja, ali nikoliko, kako logički tako ni faktički, ne isključuje, koliko ja vidim, činjenicu jednostavne „datosti” sveta i čoveka. Menjanje sveta i čoveka može, sa dovoljno plauzibilitnosti da se tumači takođe kao vrsta „datosti” u kosmičkim okvirima. što je niz naučnika već i činio i još čini.

Odgovor Milana Kangrge: U mojoj tezi, prema kojoj je „postajanje” univerzalni uslov „postojanja” čovjeka i svijeta, prije svega nije riječ o nekoj „dinamičkoj komponenti”, nego o *povijesnosti* kao mogućnosti čovjeka i svijeta (svega što jest, „bitka”). Drugo, postoje tu doduše, kao što proizlazi iz stava druga F. Muhića, različite mogućnosti *tumačenja*, ali bi bilo interesantno razmotriti (i povući konsekvencije odatle) koja i kakva bi to bila mogućnost „činjenice jednostavne „datosti” sveta i čoveka”? F. Muhić mora, kao što vidimo (zajedno s nekim naučnicima, vjerovatno astronomima), otići daleko u svemir kako bi nam se ovo ljudsko, povijesno događanje s nama i u nama samima (zajedno s pitanjem o *smislu* toga događanja) iz te svemirske daljine pojavilo i pričinilo kao jednostavna danost! On samo pri tom zaboravlja

2.

Ako čovjek i njegov svijet — a sada već jest i može biti riječi o čovjekovu svijetu, jer se inače ne bi uopće mogao misliti njihov realan međusobni odnos, budući da ga ne bi ni bilo, a oni jesu jedan za drugoga pomoću njihova postajanja — moraju postati da bi bili, onda je već u samom pojmu postajanja sadržano da su oni svagda već nešto drugo i drugačije nego što jesu.²⁾ Time je to postajanje (Werden) isto-

(a ja upravo na tome insistiram) da ti „kosmički okviri“ nisu (ili, ako želi „naučno preciznije“ s obzirom na futurologiju: još nisu, ako smatra da će jednom biti) čovjekov svijet.

Treće, mijenjanje svijeta i čovjeka već jest povijesno događanje (ili: povijesni čin) tako daleko, da se to mijenjanje po svom bitnom smislu zapravo već pojavljuje kao — tautološko određenje. Jer upravo time što se ta, prije svega prirodna, a onda i socijalno-historijska danost bitno mijenja, otvara se horizont povijesnog događanja (postajanja) čovjeka i svijeta. Okolina ili prirodna sredina (Umwelt) pretvara se ovdje činom u svijet (Welt) kao ethos ili obitavalište čovjeka, a životinja, zatvorena u svoju vrstu u identitetu s prirodom kao u „nijemu općost“ (Marx), pretvara se u čovjeka kao biće roda („generičko biće“ može se stoga misliti samo kao već povijesno, u čovjekov svijet otvoreno biće po principu budućega). Upravo to „podizanje“ vrste na nivo roda jest svagda iznova raspon ili dimenzija povijesnog događanja, u kojemu su i same te tzv. datosti već — proizvedene i uspostavljene, da bi uopće bile. Inače ne bi bile ni dane. Insistiranje na danosti s ovog već povijesnog staništa pokazuje se kao insistiranje na životinjskom carstvu, ili kako bi to Marx rekao: na „zoološkoj čovječanstva“. I prirodno-socijalna samoniklost jedne zajednice spada još uvijek pod to određenje. Ali u čovjekovu svijetu i čovjeku samom u eminentnom, što znači povijesnom smislu ne može tu biti još ni govora. Sasvim konkretno: tek s građanskim svijetom otvara se povijest čovječanstva, za razliku od dotadašnje historije.

²⁾ Komentar Ferida Muhića: Zbunjujuća formulacija da „čovjek i njegov svijet... jesu svagda već nešto drugo i drugačije nego što jesu“ dva puta ponavlja prezent: oni jesu drugo i drugačije nego što jesu. Međutim, ovdje kao da sam profesor Kangrga ide protiv prve, izrazito dinamički postavljene poente. Čini mi se da bi i stvarnosti i koherentnosti sa stavovima iz prvog odeljka više odgovarala formulacija da „... oni postaju nešto drugo...“, odnosno, „da su oni nešto drugo... nego što su bili“. Upotreba futura i perfekta, namesto dva prezenta potvrđuje se kao, opravdanija i navedenim Hegelovim stavom, u kojem on ne kaže „... pokazuje se kao temelj i istina onog što još nije“ niti čak, „što sada jeste“, nego upravo u akcentu povijesnosti upotrebljava perfekt „... iz čega je protažilo“.

Odgovor Milana Kangrga: Navedena formulacija „sa dva prezenta“ zbunjuje samo ako se uzme odvojeno od smisla čitavog teksta. Jer u tom jesu (ili: jest, bitak) već je mišljeno ono postajanje kao povijesno događanje, budući da je riječ o čovjeku i njegovu svijetu. Zato bi valjalo reći: Spekulativno-povijesno mišljeno (a to znači, ako je riječ o čovjeku kao čovjeku i svijetu kao već njegovu svijetu koji ovdje uzajamno postaju to što jesu uvijek iznova), u svakom se lobe relevantnom trenutku života događa da to što jest ujedno nije više to što jest, čime se misli upravo na neprekidno (a to znači baš: sa stalnim prekidima,

vremeno bitno *postajanje* drugačijim (Anders-Werden), jer inače pojam postajanja ne bi imao nikakvog smisla. Čak i na pretpostavci biblijskog stvaranja svijeta po bogu stvoreni je svijet kao realan drugačiji od svijeta kakav je bio prije toga u božjoj promisli, jer ga u protivnom bog ne bi tek trebao stvarati.

3.

Time je ovo „drugačije” ne samo značajnije od onoga „jest”, nego je istovremeno i polazna točka za mogućnost samog razumijevanja toga „jest”, jer se samo u dimenziji drugačijega, koja je svojevrsna procesualnost, može i pojaviti nešto što jest. Odatle proizlazi da su i čovjek i njegov svijet svagda *bitno* s onu stranu sebe samih, dakle uvijek ono *više* nego što naprosto jesu. Da bi dakle uopće bili, oni nisu više ono što jesu i jesu ono što još nisu. Tek na taj način zbiva im se realno u samom temelju *otvorenost* kao vlastita mogućnost. Hegel je to jasno i precizno iskazao ovako: „Ono što proizlazi iz posredovanja pokazuje se kao temelj (Grund) i istina onoga, iz čega je proizišlo. Filozofskom je spoznavanju razvoj (tok) neka struja s *protivnim smjerom* odvođeći k onom drugom, ali istovremeno djelujući tako unatrag, da se ono, što se pojavljuje kao posljednje, kao u prethodnom utemeljeno, naprotiv pojavljuje kao prvo, kao temelj.”³⁾ Ako se dobro promisli ova duboka prodorima, preobražanjima, prevratima, revolucijom) povijesno *proizvođenje* bitka. Već je Hegel, mislilac povijesnoga *par excellence*, „osjetio” tu teškoću: bitno metafizičkom strukturom jezika (pomoću one neizbježne kopule „je”, „jest”, „jesu”...) izraziti ne samo kretanje, i ne samo zbivanje, ili bivanje, i ne samo procesualnost, nego i specifičnu ili bitno ljudsku pokretnost-procesualnost, to jest — *dogadanje* njega i njegova svijeta (njega u svijetu i svijeta u njemu), a upravo u horizontu (može se kazati i tautološki: „duhovnom horizontu”!) dogadanja čovjek i njegov svijet svagda jesu i nisu to što jesu i nisu istodobno, jer su ujedno drugo i drugačije. Ili jednostavno: ono „jest” ili „jesu” mišljeno je *povijesno*. Može se kazati i drugačije: mišljeno je kao vrijeme samo! Čovjek i svijet *bitno* i jesu *vrijeme*, i tu leži njihovo „određenje”, a ne po principu bitka, jer po njemu ne bi postali to što jesu (teza, koju ovdje dakako ne mogu opširnije izvoditi). Zato se i *ne može* reći: Čovjek *jest*, svijet *jest*, jer oni se *dogadaju*. Jest stvar ili životinja, i ostaju po sebi („po svom pojmu”, Hegel) to što bitno već oduvijek jesu. Ako za čovjeka kažemo da *jest* (bilo šta, to i to), onda smo ga time sveli na rang svih ostalih bića bez ikakve *differentiae specificae*, a to bi značilo da ga uopće nema, jer to nije postao, ili ga pak određujemo kao *totalno postavreno* biće (što on ipak na sreću nikada nije, ili bar do sada nije bio), ili kao *stvar* (što on nipošto nije), ili kao *životinju* (što on više ne može postati ili ostati, jer je već svagda *na bilo kojem stupnju* povijesnog postajanja čovjekom). Time je, usputno rečeno, utvrđena i nemogućnost antropologije kao antropologije! Antropološko određenje čovjeka = *contractio in adiecto*.

³⁾ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Verl., Frankfurt/M 1969, str. III.

Hegelova misao, onda se može uvidjeti kako se tom „strujom u protivnom smjeru” ukazuje na mjesto (topos), u kojem filozofija nalazi svoj vlastiti početak u zahvaćanju u bit same stvari, koja se kao ono prvo ili temelj može pojaviti samo u dimenziji drugačijega, s onu stranu nje same, u onome što još nije (dakle u — u toposu), pa je i filozofska misao — ukoliko je primjerena samoj stvari — bitno utopijska misao. Ili, kao što će se vidjeti, ona jest i treba da bude *povijesno mišljenje*, jer je i taj temelj ovdje već povijesno mišljen, što znači u horizontu povijesnog događanja. Mišljenje je ovdje mišljenje drugačijega ili drugačije mišljenje.

4.

Odatle onda također proizlazi da je za „određenje” čovjeka i njegova svijeta — budući da je riječ o procesu njihova uzajamnog postajanja — značajnije, odlučnije i bitnije ono što bi oni *moгли i trebali* da budu, nego ono što oni svagda (kao postalost) već jesu u svom neposrednom bitku ili postojećem fakticitetu. Jer ta je neposrednost (bitak) ukinuta u samom „početku” svoga pojavljivanja i *nije* više to što neposredno i faktički jest.

Stoga je Hegel, premda je upravo on bio i dosada ostao najradikalniji kritičar apstraktno-nedjelatnog pojma *trebanja* (Sollen) i Kant-Fichteova stanovišta moraliteta, konsekventno svom (povijesno mišljenom) ishodištu, točno uvidio (sada već dijalektički shvaćeno) veliko značenje onog „treba da”, kad ga određuje čak kao „pojam čovjeka”:

„To 'treba da' jest njegov (čovjekov, M. K.) pojam, a da on nije tako, tek je nastalo u razdvajanju, u uspoređivanju s onim šta je on po sebi i za sebe. Spoznaja je tek postavljanje suprotnosti, u kojoj je ono zlo... Ali s tim razdvajanjem nastaje bitak za sebe i tek ono opće, duhovno, zakon, ono što treba da bude.”⁴⁾

Kao što vidimo, taj je stav posve u skladu s onim prethodno navedenim, a oba bitno iskazuju to, da *trebanje omogućuje* (otvara) *bitak*, što je uostalom rezultat Fichteova misaona napora koji proizlazi iz njegova prevladavanja Kanta po liniji „realizacije” primata praktičkog uma. Ili: ono „drugo” kao istinski prvo omogućuje ono „prvo” kao zapravo drugo (izvedeno, već posredovano, to znači u čovjekov povijesni svijet već uvedeno). Stoga se već ovdje može ukazati na to — jer je već sadržano u rečenom — da ono kretanje s protivnim smjerom ukazuje na to kako je ono „drugo” (u dimenziji *trebanja*

⁴⁾ Ibid., II, str. 257.

kao mogućnosti) *buduće* spram onog „prvog“ (neposrednosti, bitka) kao *prošlog*, što ostaje svagda iza ovoga „prekoračivanja granice“ iz budućnosti otvorenog svijeta.

5.

Zato ovo „moći“ i „trebati“ impliciraju ne samo mogućnost nego i — *budućnost*, bez obzira na to što sam Hegel u svom dijalektički zatvorenom sistemu, koji je već unaprijed tradicionalno — aristotelovsko-teološki — mišljen kao „krug krugova“ što se *vraća* u samoga sebe, tu očitu implikaciju i konsekvenciju vlastitih stavova još ne vidi ili „ne želi“ da vidi. To međutim nije čitava istina Hegela, budući da on na drugim mjestima (npr. u *Jenskoj realnoj filozofiji*, *Filozofiji povijesti* i drugdje) dovodi samu stvar do mogućnosti da se ona i drugačije, dakle anti-metafizički, to znači upravo povijesno artikulira. Zadatak se i sastoji u tome da se upravo ta i takva mjesta u Hegela filozofski promisle i dokraja domisle, jer su za suvremenu misao poticajnije i dalekosežnije od upornog (u svojoj biti ideološkog) insistiranja na „sistemu“ i metafizici.

Schelling je međutim tu stvar jasno vidio i formulirao, pa ćemo upravo zato navesti to mjesto u cjelini, jer je vrlo instruktivno vidjeti, kako suvremena misao „nema više sluha“ za ono što je već majstorski iskazano i što bi joj omogućilo da učini jedan korak dalje, a ne da se vrti u metafizičkom krugu prošloga kao takvoga: „Mi sada i zaista tvrdimo da ne bi mogla biti postavljena ni jedna individualna svijest sa svim onim određenjima s kojima je postavljena i koja uz nju nužno pripadaju, da nije prethodila cijela povijest... Međutim, izvjesno je, dakako, da poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao pukog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti. Prema tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko koliko je *dosada dalje djelovalo*, ali upravo to je i ono jedino što spada u povijest i što je bilo u povijesti.”⁵⁾

⁵⁾ F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed. Zagreb, 1966, str. 236—237 — (kurziv naš).

Ovdje je po svom bitnom smislu već sadržana točno naslućivana razlika između *historijskog i povijesnog*, koju će Hegel kasnije eksplicitno napraviti i u onom „dvostrukom u svakoj povijesti“⁶⁾ pokazati njezino ne samo metodološko, nego upravo životno-povijesno značenje za dublje razumijevanje kako samog temelja povijesti, tako i novog pojma (ljudskog) vremena.

Kada je pak riječ o budućnosti, onda je već iz rečenoga vidljivo kako se ona ne može ni dokučiti, a kamoli shvatiti po liniji pukog evolutivnoga kretanja (iz prošlosti preko sadašnjosti u budućnost), jer iz prošlosti ili po principu prošloga *nema i ne može biti budućnosti*, nego jest stalna, perpetuirana prošlost u sadašnjem.

6.

Ovdje je na djelu jedan drugi pojam vremena, ili bolje reći: *tek tu je uopće riječ o vremenu kao vremenu*, koje se kao *realno vrijeme* zbiva po principu budućega. To je *povijesno ili ljudsko* (=produktivno) *vrijeme*, po kojemu i u kojemu se otvara čovjekov svijet kao njegovo vlastito obitavalište (ethos), proizvedeno i potvrđeno činom, i kao takvo osmišljeno u horizontu mogućnosti istinskog ljudskog opstanka. Nema budućnosti bez povijesnog (realnog, osmišljenog) vremena, kao što nema povijesnog vremena (povijesnog svijeta) bez budućnosti. A kako se budućnost, kao što je pokazano, zbiva već u samom temelju toga svijeta, da bi on uopće bio to što jest, to budućnost nije samo *jedna* od dimenzija vremena (pored prošlosti i sadašnjosti), nego ona otvara samu mogućnost vremena kao realnog događanja i čovjeka i njegova svijeta, pa je ona prema tome isto tako jedini „kriterij“, „mjera“, i „princip“ svojih vlastitih dimenzija prošlosti i sadašnjosti. Tek po budućnosti koja je svagda iznova produktivno na djelu postaje moguće, vidljivo i realno postojeće tako nešto kao što je ono prošlo (tradicija) ili sadašnje (aktualitet).⁷⁾

⁶⁾Ibid., I, str. 142.

⁷⁾ Komentar Ferida Muhića: Ključna odredba odeljka „6“ unekoliko hipostazira budućnost u ontološki realitet: „Tek po budućnosti koja je svagda iznova produktivno na djelu postaje moguće, vidljivo i realno postojeće nešto kao što je ono prošlo... ili sadašnje...“ Opet imam utisak da bi uvodenje posredovanja bilo bliže samom autorovom stavu, tako što bi ova koncizna formulacija izgledala (barem meni) prihvatljivije: Tek po ODNOSU prema budućnosti...“

Odgovor Milana Kangrge: Ovdje valja ukazati na jednu važnu stvar, a drug F. Muhić mi daje povoda za to:

Vrijeme samo, kao i njegove „tri dimenzije“, nije nikakva „apstraktna objektivnost ili onostranost“ poput nekog „objektivnog svojstva stvari ili objekata“ (Kant je prvi zaslužan za to upravo epohalno uvidanje ideali-

Jer je samo ono „biti i drugačije moguće”, kao već bitno buduće, horizont pojavljivanja onoga što je bilo kao prošlo i što jest kao sadašnje, inače ničega ne bi ni bilo, pa se ne bi moglo ni misliti, ni iskazati da nešto *jest*. Ono što jest, to je nastalo, jer je proizvedeno, a proizvoditi se može samo po principu budućeg, inače bi bilo jedno te isto ili ništa. Proizvoditi pak znači prekoračiti granicu onoga što naprosto jest (kao „postojeći bitak”, — Hegel) i biti već s onu stranu nje same, čime je u svijet uvedeno („napravljeno”) jedno novo biće koje prethodno nije i nije bilo. Tek svojom proizvedenošću ili „napravljenošću” otvara ono svoju vlastitu dimenziju prošloga i sadašnjega, dakle samim sobom ukazuje „unatrag” na ono, što *više nije* (kao prošlo) i na ono što kao gotovo biće *sada već jest* i što ostaje. Samo kao takvo ono nam, ako ima „težine” i smisla za nas buduće, može „govoriti iz budućnosti” i biti ona čvrsta točka, ona postojanost na kojoj se budućnost (jedan mogući novi svijet) producira i reproducira sada i ovdje.

7.

Kako sva dosadašnja metafizika (kao onto-teo-logija) započinje i završava s bitkom, ona ni ne poznaje povijesno vrijeme, pa prema tome ni vrijeme kao vrijeme. Stoga je ona svagda bitno izvanvremenska i izvanpovijesna (=nepo-

teta vremena i prostora!), pa se ni ne zbiva i ne nalazi „negdje napolju” (nego bi se moglo i moralo reći upravo suprotno: „unutra” ili „iznutra”, gdje mu i leži *istinsko porijeklo*, naime u pounutrenju, to jest u vraćanju čovjeka u svoju osvojenu, ljudski oblikovanu unutrašnjost, samostalnost, identitet, samosvijest, što znači k sebi samome kao svijetu i svijetu kao sebi samome; iz rasutosti svijesti na vanjske objekte i stvari, u kojima se i među kojima se ništa ne događa, on se vraća k sebi kao istinskom ljudskom događanju, to jest kao svom vremenu). *Bez subjektiviteta* dakle (a tu treba odmah biti s Fichteom precizan i naglasiti: bez identičnog subjekt-objekta, što je čovjek sam kao istodobno događanje njegova svijeta) — *nema vremena*. Utoliko je u pojmu vremena već *nužno implicitan odnos* (i to baš povijesni odnos, jer drugi ni ne postoji), da bi i vremena uopće bilo. ili: da bi se ono *uopće događalo* (oo subjekt-objektivitetu i u njemu).

Utoliko je Muhičev ispravak moje formulacije koji glasi: „Tek po odnosu prema budućnosti...” — *tauto-loški!* *Budućnost jest specifičan povijesni odnos spram svega što jest*, spram time tek otvorenog svijeta koji samo tako svagda iznova i može da postaje mojim vlastitim. Taj „budućnosni odnos”, koji je i sam historijski proizvod modernog vremena, pa ga stari svijet (metafizika) sve do najnovijeg vremena ni ne poznaje, jedino omogućuje ujedno i otkrivanje same biti svijeta, kojemu je trebalo tisućljeća da postane čovjekov, dakle upravo svijet! (Jedan usputni primjer za to: Marx je tek tom bitnom okrenutošću u budućnost — u komunizam kao moguću ljudsku zajednicu — mogao raz-otkriti ili kritizirati samu bit građansko-kapitalističkog svijeta, a u tom je razotkrivanju već implicitan i zahtjev za izmjenom te biti.)

vijesna, a u svom konzervativno-reakcionarno militantnom obliku izrazito anti-povijesno usmjerena). Ona misli (i živi) vrijeme ili

1. kao puku kronologiju (po principu prošlosti), ili
2. kao vječnost trajanja (po principu vječne, nepromjenljive sadašnjosti, odnosno kao proces ili progres u beskonačnost) ili
3. kao čistu, apstraktnu prolaznost (bit shvaćena kao prazno ništa ili puka bezbitnost), ili
4. kao apsolutnu relativnost (što je unutrašnje protivrečje), ili
5. kao čisto izvanjsku, površinsku promjenu (koja je shvaćena kao fikcija, pripadna osjetilima koja „varaju”), ili
6. kao neposrednu svedenost na ono historijsko „sada” (historicism), ili
7. kao zor (pored zora prostora, kao npr. u Kanta), ili
8. kao oblik kretanja materije (u materijalizmu i vulgarnom ili dogmatskom marksizmu, dijamatu), ili
9. kao onostrani „usud”, sudbinu (=fatum u fatalizmu), i sl.

Za razliku od povijesnog vremena poznaje metafizika samo historijsko vrijeme (=„vrijeme bitka”, ako se to uopće može tako odrediti), što znači da nastoji po principu bitka misliti vrijeme (te se vrti u krugu pukih apstrakcija), što je ne samo unutrašnje protivurječno nego i nemoguće, jer upravo povijesno vrijeme (povijesnost kao mogućnost vremena) ukida s jedne strane apstraktni bitak (kao što isto tako uvijek iznova ukida i „napravljeni bitak”, premda su jedan i drugi povijesni proizvod, čak i u obliku puke mišljevine, Gedankending). a s druge strane otvara, omogućuje, uspostavlja ili proizvodi realni povijesni bitak, što znači — *povijesni svijet*. Bitak je naime svagda *već* povijesni bitak ili ono proizvedeno, odnosno svagda specifičan proces njegova proizvođenja onim što jest, u kojemu postaje čovjek i njegov svijet (čovjek i svijet kao očovječena priroda). On je opredmećena, potvrđena, oslobođena, osposobljena, narasla i narastajuća, u svijet otvorena i „otpuštena” materijalna i duhovna ljudska subjektivna snaga, u kojoj je u jednome sadržano — kako bi to rekao Hegel — jedinstvo postojećeg i napravljenog bitka. Marx kaže u *Kapitalu*:

„Time što ovim kretanjem djeluje na prirodu izvan sebe i mijenja je, on (čovjek; M. K.) ujedno mijenja i svoju vlastitu prirodu. On razvija potencije koje u njoj drijemaju i potčinjava svojoj vlasti igru njenih snaga. (...) Dakle, čovjekova djelatnost u *procesu rada* izaziva pomoću sredstava za rad promjenu na predmetu rada, promjenu koja se unaprijed postavlja kao svrha. Proces se gasi u *proizvodu*. Njegov je proizvod *upotrebna vrijednost*, kakva prirodna materija koju je čovjek, mijenjajući joj oblik, prilagodio svojim potrebama. Rad se spojio sa svojim predmetom. On se opredmetio, a predmet je obrađen. Što se na strani radnika ispoljavalo kao *nemir* (Unruhe), očituje se sada na strani proizvoda kao svojstvo *mirovanja*, u obliku *bitka*. On je preo, a proizvod je pređa.“⁸⁾

Dakle, upravo tamo gdje se proces gasi (tj. u proizvodu kao gotovu, proizvedenom biću), započinje metafizika, koja prema tome „preskače“ sam proces, jer ne pita ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) proizvoda, ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) njegova proizvođenja, a u samom pak procesu fiksira samo *jednu* njegovu stranu, naime mirovanje ili bitak (kao *jedno* svojstvo proizvoda), dok je onaj nemir kao kretanje (=realan proces proizvođenja) shvatila kao čistu, izvanvremensku ili izvanpovijesnu apstrakciju (kao apstraktni proizvod misli ili proces mišljenja). Ta i takva apstrakcija, odvojena od realnog povijesnog procesa produciranja i reproduciranja svog svijeta u vremenu kao povijesnom događanju, ima tada — na pretpostavci metafizike — da u liku *apstraktne vremenitosti* povratno čak omogući povijesnost i da bude njezin uvjet, a ne upravo obratno! To biće pak metafizika neposredno podiže na rang bitka po čemu sve jest, ne pitajući kako je i on sâm moguć. Time ona također zaobilazi pitanje o svom vlastitom „temelju“ i vlastitoj mogućnosti, jer i kada „priznaje“ kretanje, ona ga ne shvaća povijesno: kao bitnu, temeljnu izmjenu, postajanje kao postajanje drugačijim i pretvaranje u drugo. Jednom riječju: ne shvaća kretanje kao povijesno događanje. Stoga je i kretanje pretvoreno u jednu metafizičku „kategoriju“.⁹⁾

⁸⁾ Karl Marx, *Kapital I*, Kultura, 1947., str. 134 i 137.

⁹⁾ Metafizika već polazi od stanovišta koje ukida postajanje (kao postajanje drugačijim). O tome Hegel kaže: „Stavu da je bitak prelaženje u Ništa, a Ništa prelaženje u bitak — stavu *postajanja* stoji nasuprot stav: „*Iz ničega ne postaje ništa*“, „*Nešta postaje samo iz nečega*“, stav vječnosti materije, panteizma. Stari su napravili jedinstvenu refleksiju, da stav „iz nečega postaje nešto“ ili „iz ničega ne postaje ništa“, *ustvari ukida postajanje*: jer ono iz čega postaje i ono šta postaje, jesu jedno te isto: postoji samo stav apstraktnog identiteta razuma.“ — (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), F. Meiner Verl. Hamburg. § 88, str. 110. — Vidi također: *ibid.*, §§ 61 i 62).

8.

Čovjek i njegov svijet mogući su međutim samo kao „pomak” („Schub”) iz bitka, u drugome nego što on jest i nego što oni sami jesu, njegovom negacijom i ukidanjem. To znači da su mogući samo u odnosu i pomoću odnosa, budući da su i sami odnos. Odnos je pak moguć samo u povijesnoj igri onoga Ništa i bitka, pri čemu upravo ono Ništa omogućuje i bitak i taj odnos i da uopće nešto jest (da se *zbiva* nešto). Taj „pomak” ukazuje na *utopičnost* svijeta i ljudske prirode kao procesa postojanja čovjeka čovjekom. Ono je kao *u-topos* iskon ili podrijetlo povijesnosti povijesnoga. Samo po tom svom utopičnom „temelju” moguće je i *zbiva* se ono što nazivamo poviješću. Događanje odnosa čovjeka i svijeta kao njihovo vlastito postajanje u njemu po svojoj je biti povijesno i samo kao takvo uopće je moguće.

Utoliko ono što jest ili biće bitno je povijesno, ono „*nema*” povijest (poput vanjske ljuške, ometača, okvira, prazne posude, medijuma ili nečeg akcidentalnog), nego *jest* povijest sama ili povijesno *događanje*. Ono je proces povijesnog postajanja onoga što jest, da bi uopće bilo. U samom biću (bila to stvar, predmet, živo biće, materijalni ili duhovni proizvod, ili čovjek) kao već realnom biću čovjekova svijeta (a ne pukoj apstrakciji) sadržana je čitava povijest¹⁰⁾ kao idealan totalitet čovjekova komuniciranja sa svijetom. Tek u tom smislu može biti riječ o povijesnom svijetu, u kojem je sama životnost života po svom podrijetlu bitno povijesna i kao takva se uvijek iznova potvrđuje i iskazuje, ukoliko je to čovjekova životnost. Iz povijesnosti proizlazi *mogućnost odnosa* čovjeka i njegova svijeta.¹¹⁾

¹⁰⁾ Herbert Marcuse kaže o tome slijedeće: „Odatle je Hegel otvorio jednu posve novu dimenziju: univerzalnu povijesnost bića. On je time raskrčio put prema prvom bitnom shvaćanju *povijesnoga*. Događanje konačnog bića nije razvitak prema nekom bilo kako unaprijed određenom ili neodređenom cilju, uopće nikakvo događanje ka ili prema... , nego događanje čisto u sebi same; ono je biću imanentno. Konačno biće nema povijest, nego *jest* povijest. A povijest čovjeka samo je jedan način univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti samo ujedno s njim.” (Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1968, str. 63).

¹¹⁾ *Komentar Ferida Muhića*: Isti momenat (iz odeljka „8”) dobija svoju kulminaciju i u odeljku „8”, u kom se čovek i njegov svet, po uzoru na neka tumačenja umetničkog postupka (pogotovo G. Genette) objašnjavaju u njegovoj mogućnosti „samo kao „pomaknuće” iz bitka...” (kod Genette-a je umetnički postupak u suštini — *écart*). Međutim, i ono što je „u bitku”, moguće je samo u odnosu i pomoću odnosa, to jest, i samo je odnos. Sam Markuze, u navedenom citatu, eksplicitno ističe da je „povijest čovjeka samo jedan način univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti

9.

Ako je dakle čovjekov svijet ono njegovo vlastito „drugačije”, u dimenziji čega se oni uzajamno potvrđuju, omogućavaju i odjelovljuju, onda taj svijet tek kao njegov može biti *otuđen* čovjeku, samo ukoliko je čovjek otuđen samome sebi, to jest ukoliko je njemu otuđen idealan totalitet povijesnog zbivanja koji se reflektira i sadržan je u svakom njegovu pojedinačnom i posebnom momentu. Ako je dakle čovjek otuđen samome sebi, onda je istovremeno sebi otuđen i čitav svijet. A kako je svijet bitno povijesan, to znači da mu je tada otuđena povijesnost kao vlastita mogućnost da bude to što jest, i to što treba i može da bude. U tom je

samo ujedno s njim”. Distinkcija, po svemu sudeći, ako i može biti opravdana, ne može se opravdano pozivati na navedeni stav, jer mu je dijametralno suprotna.

Odgovor Milana Kangrge: Drug F. Muhić ovdje je posve u pravu, kad primjećuje kako „ono što je „u bitku” moguće je samo u odnosu i pomoću odnosa, to jest, i samo je odnos”. Ali, to je rečeno u mom tekstu... Riječ je ovdje ponovo samo o teškoći iskazivanja (kao i shvaćanja, prihvaćanja, razumijevanja) stavova koji su bitno spekulativno-povijesni. Ovdje se želi reći jedno: Bitak je mišljiv samo u odnosu na Ništa kao stvaralački čin, i tu je početak povijesti.

U vezi pak sa *Marcuseovim* citatom dvije su stvari posrijedi:

a) Htio sam navesti čitav njegov navod, da se vidi šta on kaže, imajući prvenstveno u vidu njegovu misao bez posljednje rečenice (što je navodi Muhić). Prvi dio potvrđuje moje izvođenje do kojeg mi je stalo.

b) Muhić ima pravo kad ukazuje na *protivurječje*, ali to je *Marcuseovo* protivurječje. Jer, prvi dio navoda proizlazi iz samog duha *Hegelove* bitne misli, a posljednja rečenica pokazuje da je Marcuse ostao ovdje ujedno i *Heideggerov* učenik, a te su dvije pozicije — bitno *nespojive!*

Kad bismo sad htjeli oštro kritički okarakterizirati stav:

— „...povijest čovjeka *samo je jedan način* univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti *samo ujedno s njim*”.

— onda bismo rekli da je time iskazana *najočitija heideggerovsko-metafizička besmislica!* Jer nema nikakvog, ama baš nikakvog „univerzalnog događanja” izvan, mimo, s onu stranu (u nekakvoj svemirsko-prirodnoj maglici) čovjeka i njegova svijeta i njihova uzajamnog postojanja kao povijesnog događanja u vremenu kao idealitetu tog ljudski prisvojenog svijeta (odnosno s onu stranu procesa prisvajanja, humaniziranja i intimiziranja tog svijeta kao svog „zavičaja”). Heidegger naime, po svemu sudeći „poznaje” vrijeme i izvan povijesnog vremena kao ljudskog događanja, te se time — kao pravi metafizičar — vraća na pretkantovske pozicije „vječnog vremena” ili „vremena kao vječnosti”, što je najunutrašnjije protivurječje, na koje ukazuje Hegel, budući da je vrijeme moguće upravo (i tu ima svoj početak!) ukidanjem vječnosti kao apsolutne prošlosti ili onoga što *nije* i nije nikada realno bilo. Ali — ovdje dosta o tome.

smislu Hegel vidio nepovijesnost građanskog svijeta, što se on zbiva i reproducira na izvanpovijesnom nivou pukog zadovoljavanja neposrednih životnih potreba (kao „sistem potreba“) u vidu gole, apstraktne, izvanjske nužnosti. On ga je stoga odredio kao svijet neslobode.

Stoga na pretpostavci otuđenja samo čovjek sâm (a to znači i njegove vlastite tvorevine) može biti ta „tuđa sila“ nad čovjekom.¹²⁾ Otuđenje dakle zadire u samu mogućnost postajanja čovjeka čovjekom i svijeta njegovim svijetom, što znači da se ono zbiva u samom temelju toga svijeta, a nije neka izvanjska pojava, empirijska činjenica, sociološka kategorija ili čak psihološko stanje odnosno puka „anomalija“.¹³⁾ Otuđenje proizlazi iz samog načina čovjekova produciranja i reproduciranja vlastitog života i obuhvaća totalitet njegova odnosa sa svijetom i u tom (već proizvedenom) svijetu. Stoga je ono na pretpostavkama i u okviru već gotova svijeta, dakle u njegovu vlastitom horizontu „nevidljivo“, nedohvatljivo i neprepoznatljivo, te se i ne da „znanstveno verificirati“. Ako je riječ o građanskom svijetu, onda se njegova otuđenost može „pojavit“ samo sa stanovišta prekoračivanja ili transcendiranja njegove bitne granice, to jest, govoreći filozofski, ako je u pitanje stavljen njegov historijski specifičan „bitak“ kao svojevrsan način postalošći onoga što jest. Samo s onu stranu njega samoga vidljivo je šta on jest i kako jest, a biti „s onu stranu“ implicira zahtjev (*Sollen*) za njegovom bitnom izmjenom. A to je upravo povijesno stajalište koje je

¹²⁾ Marx o tome kaže: „Samo čovjek sâm može biti ta tuđa sila nad ljudima, a ne bogovi, ne priroda... 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.“ — (K. M. rx—F. Engels, *Rani radovi*, Kultura, 1953, str. 205).

¹³⁾ U tom smislu Ludwig Landgrebe s pravom naglašava kako za otuđenje treba imati jedno mjerilo (koje samim time više nije empirijsko), pa kaže: „Stoga se pojam otuđenja ne može dobiti ni iz kakvog empirijskog istraživanja i analize postojećeg društvenog stanja... Empirijsko-sociološka analiza... međutim najmanje može poučiti o mogućnosti i nužnosti one akcije, pomoću koje bi trebalo da bude postignuto konačno ozbiljenje čovjeka. Ta je mogućnost i nužnost za Marxa izvjesna, ne na osnovu empirije koja nipošto ne bi mogla stvoriti takvu izvjesnost, nego na osnovu svoga principa.“ — (Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Güterslocher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, str. 85 i dalje). Landgrebe međutim u daljnjem razmatranju nije konsekventan, jer ne vidi da taj princip više nije princip postojećega (faktičkog) svijeta, nego takav koji već stoji s onu stranu biti (i bitka) postojećeg svijeta, i da se taj princip (ili mjerilo) i sâm „dobiva“ tek u dimenziji drugačijega nego što već jest, te je postojećem (građanskom) svijetu „pripadan“ samo kao njegova negacija, pa je, hegelovski rečeno, pozicija kao negacija negacije. Ali je on i više od toga, jer ako je istinsko mjerilo postojećega, onda proizlazi iz samog utopijskog temelja tog svijeta, iz njegove povijesnosti. Tu međutim prestaje svaka metafizika i dijalektika.

najunutrašnije primjereno onoj mogućnosti povijesnog postajanja čovjeka i njegova svijeta, dakle „dimenziji” njihova postajanja drugačijim, po kojoj uopće jesu.¹⁴⁾

¹⁴⁾ *Komentar Ferida Muhića*: Na kraju, još dve moguće primjedbe:

a. Zaključak niza filozofskih koncepcija — od evolucionističkih do onih koje ističu veru u progres — jeste da „postajanje drukčijim”, sposobnost menjanja sebe i sveta, predstavlja kvalitet *per se*. Nije li, međutim, moguće promenu tumačiti kao posledicu slabosti? Nije li svaka promena propuštanje, nagodba sa nadmoćnošću spoljašnosti? Istinska snaga se ne menja jer je ništa ne poražava i ne prinuduje.

b. Poznato je da se suština čoveka određuje u nauci i filozofiji iz relacije prema svetu i drugim bićima. Prema tome, moguća su tri osnovna pristupa: 1) da je čovek samo u stepenu različit od ostalih bića, 2) da je ta razlika karakteristična za neke njegove osobine, dok u drugim može da se utvrdi razlika u vrsti, 3) da je ta razlika radikalna i da je u celini razlika u vrsti i kvalitetu. Ove distinkcije vode do veoma različitih konsekvenci, ali je njihovo pravljenje, čini mi se, neophodno za kritičko filozofsko čitanje naučne literature koja tretira pitanje specifičnosti čoveka. Ne upućuje li poenta povijesnosti isključivo na treću poziciju, i time na odricanje fundamentalnog principa kontinuiteta života, kao ključnog filogenetskog načela?

Odgovor Milana Kangrge: a. Prvo jedna opaska: Vjera u progres bitno je primjerena upravo i jedino *evolucionističkim* koncepcijama (koje se temelje na principu *kontinuiteta*). Postajanje drukčijim (što znači: bitno, temeljno, iz temelja drukčijim) ne proizlazi iz tih koncepcija, nego je mišljivo i moguće samo njihovim bitnim ukidanjem pomoću principa — *diskontinuiteta*, koji je *par excellence* povijesan. Povijest se ne da misliti kao evolucija (evolucija — životinjskih — vrsta da, i tu je Darwinov domašaj), nego samo kao *re-evolucija* (i zato Marx ima pravo da je „revolucija pokretačka snaga povijesti”).

Međutim, na kakvu to promjenu i promjenu čega misli Muhić, koja se može tumačiti kao posljedica slabosti? Možda on tu misli na snagu *karaktera* i oblikovane *ličnosti* kao *ljudske postojanosti*?

U svakom slučaju on ne vidi protivrječnost svoga stava, kako „se istinska snaga ne menja”! Jer u samom *pojmu snage* leži pojam *promjene* (ukoliko ne želimo ostati na metafizičko-teološkom pojmu „nepokretnog pokretača”, koji je isto što i — drveno željezo). Snaga je zato snaga što pokreće i što „ima snage” da se pokrene. to jest: *snaga* se daje misliti samo kao *ujedno samo-pokretna snaga*. Ili Muhić misli na *snagu duha* kad kaže: „Istinska snaga se ne menja, jer je ništa ne poražava i ne prinuduje”? Ali i tada, i tek tada to ne stoji! Jer *duh sâm* mora samoga sebe poražavati i prinudivati (Hegel bi rekao „izgubiti se i ponovo se naći”, u čemu i jest snaga duha), da bi *uopće bio*, jer on je ta — *negativna djelatnost* ili *apsolutni negativitet* (Hegel).

b. Ovdje se pozivam na prethodno rečeno (u prvom delu ovog odgovora). Zato samo toliko: Povijesno i zaista upućuje ne samo na odricanje, nego i na ukidanje tog tzv. „fundamentalnog principa kontinuiteta života”, jer to ne samo da nije fundamentalni princip života, nego je upravo — *anti-životni* princip! Za čovjeka name i njegov život: životnost životnoga — povijesnost povijesnoga. Filogeneza i ontogeneza samo su biološko-evolucionističke kategorije i kao takve posve su irelevantne i neprimjerene čak i za samo povijesno *postavljanje* problema. Ontogenetska i filogenetska „istorija” bića nije još ni na pragu određenju povijesnog samoprotzvođenja kao samopostajanja čovjeka u svom vlastitom ljudskom vremenu. Biologija nam tu ni najmanje ne može pomoći. Život čovjeka kao čovjeka bitno je *duhovnoga* karaktera, a on je moguć samo po principu *samo-proizvođenja* koje se ne da uopće ni misliti bez principa *diskontinuiteta* (= re-evolucije). Toliko sam htio reći uz komentar Ferida Muhića.