

od sebe sećanje na neverovatno: nisam li video mladog čoveka kako ubacuje u ruke vlasnika inkunabula a ne *Ogledalo spasa*?

Nekoliko dana kasnije, moj lopov je došao da me vidi. Bez sumnje se predstavio kao blizak rodak, jer mu je prijemna bolničarka dozvolila posetu. Iznenada mi se obratio, dok sam na suncu čistio dvorište sledeći savete ergoterapeuta. Veoma brzo, utisak da se pored njega izlažem opasnosti obuzeo me je tek toliko da ponovo oživi moju želju da najazd dobijem, o prošlim otkupima, o Benžamenu Žordanu i o tom mladom neznancu, u nedostatku objašnjenja, nekoliko razjašnjenja. Naglo sam ga upitao koju je knjigu vratio Žordan prilikom našeg poslednjeg susreta. Kako mi je odgovorio da se očvidno radilo o *Ogledalu spasa*, shvatio sam da sam žrtva halucinacije i da inkunabula nikada nije napustila moj stan; sumnjajući odsad više u sebe nego u tog neznanca, u tišini sam slušao ulogu svoga brata?

Od moje kupovine i mog naglog odlaska s otkupa 25. januara, mlađi čovek je htio da mi vrati moju tekovinu, ali kako nikada nisam bio na prodajama gde se nadao da će me ponovo videti, pomislio se s povraćajem kojeg sam bio svedok. Međutim, posle mog potresa, Žordan ga je zadužio da mi vrati delo na kojem mi je napisao nekoliko reči, obezvredujući samo zaštitnu stranicu. »On ga je ponovo uzeo samo da bi vam ga vratio«, doda je mlađi čovek. Prihvatio sam da ga sledim kroz park ka udaljenoj ogradi ulaza, gde je, da ne bi ometao mir Useja, sklonio svoja kola.

U njima je, ispod zadnjeg stakla, ostavio *Ogledalo spasa*.

Da me je zbranio njegov uzdržani spoljni izgled, bez sumnje bili mu predložio da preseče preko travnjaka kako bi se domogao što brže ulaza; povukao sam ga, dakle, po očišćenim alejama, zadržao se pod kedrovima, i načinio zaokret oko jezera da bih prikrio svoju želju da sa tim okončam i svoju zabunu pred tim posetiocem čija je nemost izazvala moj monolog povodom Žordana.

Da li je želja da povrati *Ogledalo spasa*, potom delo koje mu je zavestao brat, bila poslednja manifestacija njegove ljubavi prema knjigama, poslednji otpor njegove ličnosti pred nalogom koji joj je bio dat, i koji ju je ugrožavao, da sve napusti? Da li je on mogao sada, svaki put kada se vratio na prodaje, da prati neprestani prelaz najintimnijih uspomena od jednog ljubitelja drugom, a da nikad ne zaželi da ga prekine? Da li se poistovećivao s tim kretanjem? Kada mi je prepustio to delo koje je voleo, da li je igrao, umesto da je poriče, ulogu svoga brata?

Ako je s tim bilo tako, zašto nije odmah odbio moga mladog posetioca kada mu je pružao *Ogledalo spasa*? Nije li njegova prva krenja otkrivala većnost njegove sklonosti i njegovu pravu prirodu bibliofila? Svakako, nastavio je tada mlađi čovek, taj pokret ga je umirivo što se tiče identiteta Benžamena Žordana, u koji je od poslednje prodata ipak sumnjavao.

»Neće li biti da smo ga videli od krvi i mesa?«, rekao sam ironično kao da se, uveren u suprotno, nisam plašio da njegovim sumnjama učinim kraj, kako bih ga uverio da su bez osnova. No to je značilo podstaknuti ga da nastavi: ako smo zaista videli Žordanovo telo, bio je to njegov fan-

tom, ili telo bez duše koju je izgubio jer, reče on još jednom, knjigu je ponovo uzeo samo da bi mi je vratio.

Ali ja više nisam slušao njegova mučna istraživanja. Stigli smo pod tise, blizu dugih crnih kola čiji je šofer otvorio vrata. Skočio sam nazad i zavukao ruku u platnenu torbu odloženu ispod stakla, ali ona je bila prazna! Nisam čuo da kola kreću. Mlađi čovek je zauzeo mesto pored mene. Izvadio je iz džepa inkunabulu koju sam pronašao kod Žordana i sačuvao kod sebe, čiji je naslov zaista bio *Ogledalo spasa*. Od početka je postojala samo jedna ista knjiga; nisam više mogao to da skrivam. »Evo pisma od Žordana«, reče on, potom, citajući ex-libris: »Ovo delo ne pripada meni.«

Glave nagnute preko njegovog ramena, poverovaو sam da sanjam kada sam prepoznao svoj sopstveni rukopis i kada sam, ispod, u nečitkom potpisu, prepoznao svoje ime.

Preveli s francuskog: G. Stojković  
A. Badnjarević

#### BELESKA:

Zan-Benoš Pieš rođen je 1947. u Orijaku, u pokrajini Ovrenji. Iđavačka kuća »Galimar« u Parizu objavila mu je zbirku pripovedaka BIBLIOTEKA JEDNOG LJUBITELJA, koja je naišla na lep prijem i kritike i čitalaca. Pripovetke iz ove zbirke odlikuju se pomalo oporom rečenicom i čudnim, donekle blikskim fantastičnim motivima.

Zivi u Orleansu, gde u jednoj privatnoj školi predaje gramatiku, radi na disertaciji iz književnosti O PASTISU U PARIZU i, kako sam kaže u pismu prevodiocima, pokušava da piše.

#### 1.

Ove Schellerove referendije mogu nam poslužiti za problematiziranje ovog odvajkada supstancialnog filosofskog pitanja, čija aktualnost postaje sve izrazitija u čemernom modernom temporalitetu. Naime, antropološki problem jeste jedan od najstarijih i zasigurno najrelevantnijih problema cijelokupne zapadnoevropske filosofiske misli. Dosadašnje povijesnofilosofsko i povijesnokulturno iskustvo nedvojbeno i eklatantno je pokazalo da razne discipline antropološke znanosti nisu sposobne doseguti u sve aspekte i momente čovjeka, odnosno njegove egzistencije. Istraživanja takozvanih specijaliziranih znanstvenih disciplina odlikuju se isključivo »radnim znanjem«. Ono je fragmentarno kad je u pitanju čovjek kao totalitet, odnosno ansambl društvenih odnosa. Filosofijski antropologija spram raznih antropoloških disciplina jasno demonstrira svoju superiornost, i to, zapravo, na planu obuhvaćanja univerzalnih pitanja čovjekove egzistencije i esencije. Ali ta superiornost ne bi smjela značiti negiranje, odnosno isključivanje rezultata što ih pružaju specijalizirane znanstvene discipline. Međutim, s druge strane promatrano, rezultati istraživanja filosofiske antropologije istodobno ukazuju i na njen odnos spram disciplina »radnog znanja«, odnosno ove prve i npr. suvremene »naучne filosofije« koja se ne bavi ispitivanjem dimenzija budućnosti. Teoriju »naучne filosofije« ne interesira na koji način čovjek treba i mora koristiti rezultate znanosti, koji će mu omogućiti humaniziranje svijeta i samog sebe.

Unatoč ogromnih razlika koje postoje unutar suvremenih antropoloških disciplina, njihova zajednička karakteristika očitava se u definiranju čovjeka kao »radnog«, stvaralačkog bića. Superiornost filosofiske antropologije, čije istraživanje ima svoje početke još od najranije ljudske misli, preko mladohegeljanaca, hegelovske ljevice, Feuerbacha i Marxa (ova problematika zauzima krucijalno mjesto u teorijskim demonstracijama i kod suvremenih misilaca, spomenuto Maxa Schellera, zatim J. Paul Sartrea i drugih egzistencijalista, kao i u kritičkoj antropologiji Ericha Froma), očitava se u dohvaćanju temeljnih pitanja čovjekove egzistencije i esencije, njegove povezanosti u svijetu u kojem živi, odnosno poziciju u cjelini kozmosa, kako bi to kazao Max Scheller. Ovaj posljednji, ne bez razloga, navodi da se svi središnji problemi filozofije mogu svesti na pitanje što je čovjek i koja je njegova metafizička pozicija i situacija unutar »cjeline bića, svijeta i boga«. Tako će Scheller u svojim filosofiskim demonstracijama o čovjeku nastojati da fundamentalna pitanja čovjeka eksponiraju neovisno od svake teologičke, prirodnostanstvene i filosofiske tradicije. Po našem mišljenju, ovaj misilac nije mogao biti imun od toga, budući da je »skončao u platonizmu«. Svojim stavom da je čovjek vječitu nezadovoljnik zbiljom, stvaralac novog svijeta koji ideiranjem nadma-

## Neka pitanja iz oblasti filosofske antropologije

muslija muhović

(Čovjek i društvo)

... samoproblematika čovjeka dosegla je u sadašnjosti maksimum u svoj nama poznatoj povijesti. U času kada je čovjek sam sebi priznao da manje nego ikada posjeduje strogo znanje o tome što je on, i da ga više ne plaši nikakva mogućnost odgovora na ovo pitanje, čini se da mu se vratila nova odvažnost odgovora istinitosti, da ovo bivstveno pitanje pokrene na nov način, ... i da — istodobno, na temelju silnog blaga pojedinačnog znanja, koje su o čovjeku radom stekle različite znanosti — razvije novi oblik svoje samosvijesti i svoga nazora o sebi. (Max Scheller, »Počinjak čovjeka u kozmosu«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1960, str. 9)

šuje svoju empirijsku egzistenciju, ne prevazilazi domete<sup>1</sup> Kantovog i Marxovog načina mišljenja. Ali Schelleru treba odati veliko priznanje zato što se oštro suprotstavio svakom pokušaju jednostranog tumačenja čovjeka, pokušaju koji je reducirao čovjeka samo na jednu dimenziju, i što je, s druge strane, vodio borbu protiv onih mišljenja koja su mnogovrsne odredbe čovjekove suštine nastojala spakovati u jednu definiciju.

Heidegger je prihvatio Schellerovu konstataciju da nijedna epoha nije imala toliko raznovrsnih znanja o čovjeku kao sadašnja. Nijedna epoha nije mogla tako brzo i tako lako da dođe do tih znanja kao ova naša. Ali nijedna epoha nije znala tako malo o tome što je to čovjek kao ova. Nikada čovjek nije bio toliko problematičan kao što je to danas.<sup>2</sup>

Šta sve predstavlja sadržaj filosofiske antropologije? Šta je to što je distancira od raznih antropoloških disciplina? Čini nam se da se odgovor može naći u Kantovoj filosofiji, tačnije rečeno, u korpusu pitanja što ih je Kant postavljao u formi: šta mogu da znam (kozmologija), šta treba da činim (psihologija) i čemu treba da se nadam (teologija)? Sam je Kant podvlačio da se sva ova tri pitanja odnose na jedno: šta je čovjek? Drugo postavljeno pitanje dobilo je svoj odgovor u dosadašnjoj našoj eksponiciji, kojoj moramo dodati i činjenicu da filosofiska antropologija istražuje čovjekov stav prema samom sebi i prema svijetu u kojem živi. Naime, sadržaj filosofiske antropologije je sam čovjek. A antropologija posjeduje entitet »filosofskog« ukoliko uspije razviti filosofsku metodu istraživanja koja jedino može dospjeti u oazu tako kompleksnog bića kao što je čovjek i njegova bit.

Izgleda da je Max Scheller za suvremenu filosofsku antropologiju postavio odlučno pitanje: šta je ljudska suština? Tako postavljenim pitanjem Scheller nastoji da čovjeka kao čovjeka, u cjelini i u jedinstvu njegova bića, protumači.<sup>3</sup> Svoje demonstriranje o ljudskoj biti Scheller započinje pitanjima kao što su: postoji li, čak i ako životinji pripada inteligencija, uopće još nešto više do same gradualne razlike? Postoji li još neka bivstvena razlika? Schellerov odgovor na ova i druga njima slična pitanja jest potvrđan. Naime, rukovođen idejom o čovjeku u punini njegove stvaralačke egzistencije, Max Scheller se suprotstavlja svim onim pokušajima koji su objašnjavali čovjeka samo iz jednog ugla, tj. koji su uzimali u obzir samo jedan momenat (aspekt) njegove opstojanosti hiperbolirajući ga. Zato se ovaj mislilac, koji pokreće temeljna pitanja suvremene filosofiske antropologije, kritički odnosi spram onih konceptualiziranih o čovjeku koja u njemu vide samo svojstvo »homo sapiens».

Unatoč izvesnim pravilima referiranjima, Scheler nije bio sposoban nadići Imanuela Kanta, kod koga je utjemeljivanje metafizike isto što i antropologiju (M. Heidegger). Ova teza zasnovanja je na samu jednoj Kantovoj konstataciji da: »Svi interesi mog uma (kako spekulativnog, tako i praktičnog) sjedinjuju se u sljedeća tri pitanja:

1. Šta mogu da znam?
2. Šta treba da činim?
3. Čemu treba da se nadam.<sup>4</sup>

Po Kantu, sva tri pitanja odnose se na pitanja STA JE ČOVJEK? Pogledajmo osnovni smisao ovih pitanja. Odgovor na prvo pitanje pruža metafizika, na drugo pitanje odgovara psihologija, trećem pitanju odgovara religija (teologija), dok na četvrtu pitanje odgovara antropologija. Prva tri pitanja spadaju u antropologiju, jer se odnose na četvrtu pitanje: šta je čovjek? Bezbroj je interpretacija ovih pitanja, ali mi navodimo one koje ih tumače u smislu konačnosti čovjeka, kao što to čini Heidegger, koji poduzima interpretiranje Kantove *Kritike čistog uma*. Ovaj interpretator i vrstan poznavalac Kantove cjelokupne filosofije, poznat, između ostalog, po polemici s Ernstom Cassirerom, »konačnost u čovjeku« imenuje tako što navodi koju čovjekovu »nesavršenost«. Pri tom nam se nužno nameće pitanje: šta čini polaznu tačku Heideggerove fundamentalne ontologije? Da bi se odgovorilo na to pitanje, neophodno je poći od jedne izjave M. Merlau Pontya. Naime, ovaj mislilac konstatira da fundamentalni zadatak fenomenološke ili egzistencijalne filosofije nije da objašnjava svijet, već, dapače, da formulira jedno iskustvo svijeta. Prema tome, osnovica fundamentalne ontologije nije relacija subjekt-objekt, već biće u svijetu (in-der-Welt-sein). Da bi se mogao razumjeti Heideggerov intelektualni način interpretiranja i kritičkog analiziranja Kantove *Kritike čistog uma*, neophodno je, po našem mišljenju, vratiti se na neku referiranja Imanuela Kanta iz sfere moralne. Naime, po Kantu, osnova moralne je u »dobroj volji«, a »volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, već samo po htjenju, tj. po sebi«.<sup>5</sup>

Postavlja se pitanje šta znači »dobra volja« po Kantovoj filosofiji? »Dobra volja« u toj filosofiji znači takvu volju koja radi iz »čiste dužnosti, a čovjek svoju ličnost postavlja kao cilj. U tom smislu, Kant govori o tome da radimo tako da čovječanstvo uvijek uzimamo kao cilj, a ne samo kao sredstvo. Realiziranje ovog kategoričkog imperativa značilo bi stvaranje harmonije između ljudi, koju Kant imenuje »idealnim carstvom čovjeka«. Jedinstven cilj svih ljudi u takvom »carstvu« bio bi ost-

varenje ljudskog dostojanstva. To je, zapravo, »raj« koji »mu (tj. čovjeku, napomena M.M.) je um predstavio kao prvo boračište njegove vrste«, to je, zapravo, primjećuje Kant, skok iz »sirovosti jednog životinjskog stvorenja u čovječno«, u slobodu. Unatoč tome što je postavila jedno suštastveno pitanje, pitanje u kojim je uvjetima moguće uspostaviti harmoniju između sreće čovjeka i njegovih dužnosti prema »idealnom carstvu«, odnosno čovječanstvu, Kantova filosofija nije mogla dati odgovor. Uvidjevi teškoće prilikom praktičke primjene etike čiste dužnosti, Kant se žuri oko definiranja ljudske sreće. Ona je, za njega, »stanje umnog bića na svjetu kojemu u cjelini njegove egzistencije ide sve po želji i volji«<sup>6</sup>. Kant je slobodu čovjeka kao člana društva izrazio sljedećim riječima: niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamislja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću smije tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tom samo ne nanoši štetu slobodi drugih ljudi. Glavni nedostatak ove Kantove, inače humanističke misli, i čitave njegove moralne i političke filosofije, jest u tome što je čovjek apstraktno shvaćen. Tako, na primer, Kantova etika »čiste dužnosti« podvrgnuta oštroj kritičkoj analizi u *Njemačkoj ideologiji*, u kojoj stoji da se Kant zadovoljio »dobrom voljom«, čak i onda kada ona ostaje bez ikakvih rezultata, a njeno ostvarenje postavlja u drugi svijet.<sup>7</sup>

Dруги filosof, Martin Buber, spomenuta Kantova pitanja interpretira u smislu ljudskog udjela u beskonačnom.<sup>8</sup> Martina Bubera spominjemo već i zbog toga što razvija tezu da je Marxov preokret Hegelove concepcije svijeta značio redukciju filosofije velikog mislioca. Da li je i koliko opravdano ovakvo interpretiranje Marxova odnosa spram Hegelove filosofije može se uvidjeti iz naše kratke eksponicije o toj problematici. Marx ne samo da nije reducirao, nego i nije pomislio nešto što bi ličilo na to. Međutim, genuini Marxov odnos spram Hegelove filosofije, odnosno njegove dijalektike, očitovao se u tome što je mislilac područtvljenog čovječanstva i oaze istinske ljudske slobode, prevladavši Hegelovu dijalektiku, uspio da sačuva njeno »racionalno jezgro«. Povijesnofilosofski iskustvo zasigurno je pokazalo da su svi veliki mislioci (prijevjerice radi S. Kierkegaarda), koji su vaspitavani na Hegelovoj filosofiji, bili posve »nesretni« zbog totalnog nerazumjevanja njene biti. Suprotno manjkavostima mnogih tumača i kritičara Hegelove misli, Marx je u svojim pismama, iskazanim još u ranim spisima, pokazao stvarnu namjeru i odnos prema Hegelovoj filosofiji i filosofiji uopće. Iz do sada izloženog postavlja nam se nezaobilazno pitanje: šta je to što karakterizira Marxovu dijalektičku historijskomaterijalističku metodu? Da li uopće može biti opravdana teza o navodnom »epistemološkom rezu«? Da li Marx u svojim »zrelim« i »strogom znanstvenim« radovima, u kojima, navodno, govori samo i isključivo o proizvodnim snagama i proizvodnim odnosima, njihovoj relaciji i društveno-ekonomskim formacijama, zaboravlja na čovjeku, čovjekovu egzistenciju i esenciju, na smisao svijeta i života? Da li je Marx bio više feuerbachovac nego hegelovac? Citat ovaj kompleks pitanja, uključujući i onaj dominantni (Marsov odnos prema Hegelu), može biti istinski razmršten samo onda kada se (ukoliko se) insistira na tome da je Marxova cijelokupna intelektualna i praktičko-politička djelatnost bila usmjerenja na rasvetljavanje ne samo onoga što čovjek doista jest, nego i onoga što bi mogao i morao biti (ali čovjekovu istinsku mogućnost sputavaju, alijenirani svijet).

Sedamdesetih godina našeg stoljeća susrećemo već posve uhodano stajalište po kojem bi put mišljenja od Hegela prema Marxu ostao skriven, ukoliko se ne bi imalo na umu misaono kretanje od J. G. Fichtea pa do L. Feuerbacha. Ti mislilaci priznaju da ukoliko se ne bi na tom putu prepoznale »posebne pojedinosti«, onda bi i sam odnos Marx-Hegel ostao enigmatski. Lako je sada zamisliti kakvo sve vulgarizacije vode ona izlaganja koja u Marxovom misaonom razvoju vide »epistemološki rez« kao odskočnu dasku za prepoznavanje Marx-a kao znanstvenika. Takođe je lako prepoznati nebuloznost onih stajališta koja su insistirala na spajjanju Marx-a i Kanta. Zahtjev u ime »čistote« Marxova mišljenja nije prepoznao pravu suštinu Marxova dijalektičkog načina mišljenja, svejedno da li se radi o njegovim »mladim« ili »zrelim« radovima. Tako je taj zahtjev ostao zasigurno ispod nivoa Marxova svjetonazorstva. Osobita vrijednost Marxove historijskomaterijalističke dijalektike izvire otuda što mislilac *uljudnog svijeta* svoju metodu razvija iz samog čovjekovog svijeta, koji je rezultanta njegove praktičke djelatnosti. Ona, zapravo, proizilazi iz samog predmeta i kao takva s njim stoji u unutarnjem organskom jedinstvu. Naime, dijalektika se kod Marx-a pokazuje kao princip društvenog života, tijekom principa proizvodnje i odnosa proizvodnje, i kao metoda spoznавanja tog života proizvodnje. Marxova dijalektika je dijalektika konkretnog historijskog totaliteta. Ona je jedna jedinstvena znanost, i to zato što su »društvena zbiljnost prirode i prirodna znanost ljudi identični izrazi«. Time je Marx izbjegao metafizički objektivizam i novovjekovni subjektivizam.<sup>9</sup>

## 2.

Već smo na početku rasprave spomenuli da Max Scheller nije prevazišao ni Kanta ni Marxa. Ovaj filosof (Max Scheller), koji je postavio spomenuto odlučno pitanje suvremenoj filosofskoj antropologiji, nije to mogao postići iz posve jasnog razloga što je mislilac zajednice slobodnih konkretnih ličnosti gledao na

najbolje tradicije njemačke klasične filozofije kao na nepresušni izvor svoje historijskomaterijalističke dijalektike, posebno Hegelove filozofije povijesti. Čini nam se potpuno ispravnom konstataciju Anta Pažanina da Marxovo shvaćanje jedinstva prirode i historije, objektivnog i subjektivnog, stvari i čovjeka podjeća na Hegelovo shvaćanje bitka i kretanja.<sup>11</sup> U Hegelovoj filozofiji čovjek je prikazan kao emanacija dijalektike apsolutnog duha. Međutim, na insistiranju povijesnosti ljudskog bića ispoljava se relevantacija i ogromna vrijednost Hegelova mišljenja. Postavili li se pitanje zašto insistiramo na takvoj tezi odgovor bez sumnje proizilazi otuda što je Hegel kategorijom povijesnosti presjekao pupčanu vrpcu svim dotadanjim nepovijesnim referiranjima o čovjeku i njegovom egzistencijskom putu. A kategorija povijesnosti biće neposredni izvor Marxove filozofske antropološke koncepcije. Ali, s druge strane, unatoč takvom uvaženju značaja i značenja Hegelove filozofije, Marx je bio imun od opasnosti upada u spekulativnost, misticizam itd., kao temeljnih svojstava Hegelova (i čitavog dotadanjeg tabora mislilaca) načina mišljenja. Za razumevanje kategorije (E. Fromm), koja, zapravo, po rječima Ericha Fromma, znači »kulturni proizvod«, takođe treba uvažiti ne samo Hegelovu filozofiju, nego i osnovne smjernice transcendentalnog idealizma. Naime, F. W. J. Schelling, u svom djelu *Sistem transcendentalnog idealizma*, doslovno kaže da čovjek »zna samo ono istinito«.<sup>12</sup> Ovaj izvrsni majstor mišljenja u svojim ranim spisima konstatiра da je početak i kraj svake filozofije ne nužnost, nego sloboda. Tako će on u svojim *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* naglasiti da slobodna djelatnost ne može biti ona koja je ograničena iznutra ili izvana, subjektom ili objektom, nego djelatnost kao takva koja ili nadilazi-čisto sopstvo ili intelektualno promatranje (zrenje): To je promatranje najunutarnije, najvlaštitičije iskustvo od kojeg jedino zavisi sve što mi znamo i vjerujemo.<sup>13</sup> No, i pored izvjesnih (već poznatih) granica Schellingove filozofije, mnogi kritičari i interpretatori slažu se u tome da se nijedna značajna povijesno-duhovna epizoda ne može objasniti bez prisustva Schellingove (i čitave njemačke klasične) filozofije. Čitav njemački klasični idealizam težio je da principom identiteta mišljenja i bitka. Rani Schelling taj princip zove »apsolutno ja«: »Ja jesam«. Dakle, riječ je o fichteanizmu. Međutim, ona jednodimenzionalna određenost apsoluta kao kvalitetne neraščlanjenosti<sup>14</sup> doveđa je Schellingovu dijalektiku do granice koju će Hegel oštroskritizirati u *Fenomenologiji duha*, gdje kaže da se »to jedno znanje u absolutnome sve jednakom suprotstavi spoznaji koja razlikuje i koja je ispunjena ili traži i zahtjeva ispunjenje, ili da svoje absolutno prikaže kao noć u kojoj su, kao što se običava reći, sve krave crne, jest naivitet praznine u pogledu spoznaje«.<sup>15</sup>

Klasična teorija o čovjeku bila je predmet kritičke analize ne samo filozofa marksističke provenijencije, zatim pseudomarksista, nego i onih koji ne stoje na marksističkom stajalištu. Ovu teoriju, koja je »vrlo opasna« (Max Scheller), razvili su starogrčki mislilaci. Ona, općenito govoreći, predstavlja osnovu čitave zapadnoevropske povijesnofilosofiske i povijesnokulturne orijentacije. Ona je, s druge strane, značila »ideologiju građanstva«, odnosno, govoreći Adornovim riječima, zapadnoevropsko filozofske iskustvo uvijek je manifestiralo svoju kompenzirajuću funkciju. Ta Adornova posve punktualna konstatacija manifestira se i u njegovom kvalificiranju *filozofiskog sustava*, kada potanko raspravlja o zapadnoevropskoj filozofskoj kabalistici, podvlačeći da ona »ista ratio koja je, u skladu s interesima građanske klase, razorila feudalni poredek i njegov duhovni oblik refleksije, skolastičku ontologiju, odmah je pred svojim vlastitim djelom, osjetila strah od kaosa«.<sup>16</sup> Kao posljedicu svega toga, Adorno spoznaje da se građanska ratio latila takvog posla da iz same sebe proizvede poredek što ga je vani bila negirala. No, poredak kao »proizvedeni« postao je nezasitan. Sustav je bio takav protusmisleno-racionalno proizvedeni poredek. Zato je, kaže Adorno, građanska ratio svoje podrijetlo morala smjestiti u formalno mišljenje odvojeno od sadržaja.<sup>17</sup> Prema tome, temeljna bolest čitave zapadnoevropske filozofije jest, prema rječima Maxa Schellera, u tome što u toj filozofiji duh i ideja posjeduju izvornu moć i vlastitu samostvaralačku snagu.<sup>18</sup>

Mnogi istraživači svekolike ljudske prirode priznaju da raspravljanje pitanja o čovjeku i njegovoj prirodi jest fundamentalno teorijsko i praktičko pitanje. Ta relevantacija proizlazi otuda što nije svejedno da li čovjek u svojoj svakodnevnoj praktičkoj djelatnosti biva reducirana na životinjsko carstvo, ili će mu, pak, biti omogućeno da svojom revolucionarno-praktičkom djelatnošću rješava svoje (i drugih ljudi) mnogobrojne probleme. Marx je zasigurno prvi u povijesti ljudskog mišljenja ukazao — zahvaljujući svojoj dijalektičkoj formi prikazivanja i kritičkog analiziranja fundamentalne kapitalističke logike i političke ekonomije kao idejne emanacije određenog (novovjekovnog, građanskog) historijskog načina materijalne proizvodnje života — da čovjek, radnik, kao privatna osoba vlastite radne snage, u uvjetima kapitalističkog načina materijalne proizvodnje života, biva reducirana na biće koje udovoljava samo životinjske potrebe. U tom smislu treba shvaćati i Marxovu (odnosno Hegelovu) tezu o građanskom društvu kao poprištu životinjskih potreba i interesa. Eksplisirajući neposredne konzekvenčije takvog redu-

ciranja, glavni uzrok toj pojavi Marx vidi u tome što je radnik odvojen od preduvjeta svoje egzistencije. Odvojeni preduvjeti čovjeku se javljaju kao neka njemu otudena sila koja kroji čovjekovu sudbinu. Zato Marx kao vizionar *ljudskog svijeta* traga za novim prostorima »do sada nevidenim u cijelokupnoj prepojnosti. U novim prostorima čovjek vraća sebi sva svoja temeljna svojstva što ih je izgubio tokom trajanja historije animalističkog carstva.

Radikalno orijentirani mislilaci u dijagnosticiranju suvremenih represivnih civilizacija, u centru svojih raspravljanja i odgojenjata fundamentalne enigme barbarske civilizacije stavljaju čovjekovu sudbinu, koja je u permanentnoj neizvjesnosti. Zato se oni stalno pitaju zašto je razvoj tehnike i nauke, umjesto da omogući čovjeku dostojanstvo i ponos, krenuo drugim putem, putem uspostavljanja barbarskih odnosa. Sjetimo se Ericha Fromma, Herberta Marcusea, Edmunda Husserla, Theodor W. Adorna, Ernsta Blocha, J. P. Sartrea i drugih poznatih mislilaca. Zajednička crta njihovog mišljenja jest da suvremeni čovjek nije kod svoje kuće nego van nje. Takođu problematizaciju plauzibilno naglašava i Max Scheller u svom eseju *Čovjek i povijest*, konstatirajući da dvadeseto stoljeće jest vrijeme u kojem su nazori o bivstvu i podrijetlu čovjeka »nesigurni«, »neodređeni«. To je, zapravo, vijek, po mišljenju ovog vatrengog pristalice filozofske antropologije, u kojem je čovjek sebi »do kraja« postao »problematičan«, u kojem čovjek »zna da ništa ne zna«. Našoj sljedećoj eksponciji biće potrebno vraćanje na neke refleksije spomenutih mislilaca, koji su svu svoju intelektualnu energiju posvetili pitanjima čovjeka i njegove ljudske prirode, kao i čovjekovog odnosa prema zajednici, odnosno zajednice prema njemu, i sve negativne konzekvenčije što ih je prouzrokovala suvremena tehnika i »radna znanost«.

### 3.

Uvažavajući rezultate filozofske istraživanja suvremenih mislilaca o gore naznačenim problemima, neophodno se osvrnuti (bar fragmentarno) na misao zagovornika *područnjene čovjekosti*. Naime, suprotno Hegelovoj filozofiji povijesti,<sup>19</sup> odnosno Hegelovoj filozofiji uopće, koja pretpostavlja postojanje apstraktнog ili apsolutnog duha koji se razvija tako da čovječanstvo predstavlja samo masu što nosi ovaj duh (nesvjesno ili svjesno), Marxova filozofija, kao filozofija humanuma (jer komunizam znači pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja, kao zbiljsko prsvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka), jest potpuno svjestan i unutar cijelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvijanja nastali povratak čovjeka sebi,<sup>20</sup> proučava stvarnog, realnog čovjeka, polazeći pri tom od društvenih i ekonomskih uvjeta njegova života.



Marxova humanistička vizija svijeta, najevidentnije artikulisana u *Ekonomsko-filosofskim manuskriptima*, prožeta je jednim radikalnim i beskompromisnim ciljem. Taj cilj se odnosi na zahtjev za radikalnom, korjenitom promjenom cijelokupne strukture »postojeće« stvarnosti, odnosno onog svijeta u kojem se udovoljavaju samo životinjske potrebe. Svijet životinjskog carstva nužnosti, onemogućava adekvatno manifestiranje čovjekovih suštinskih, ljudskih, stvaralačkih snaga i sposobnosti. Prema tome, centralno pitanje takve vizije svijeta jest postojanje konkretnog čovjeka. Marx je nedvosmisleno ukazao na to »da je čovjek najviše biće za čovjeka«, a da emancipacija znači »svodenje čovjekova svijeta na samog čovjeka«. Čovjekova se priroda »otvara i otkriva« (Erich Fromm) kroz historiju. Zapravo, poduzimajući bespoštednu kritiku novovjekovnog građanskog društva (čija se stvarnost ne može ničim uljepljeti) i njemu specifičnog načina materijalne proizvodnje života, Marx svojom vizijom novog čovjeka i društva otvara vrata za emancipiranje čovjekove ličnosti i povratak onih njegovih (ljudskih) svojstava što ih je pokopavala *prepvijest*. Samo takva vizija čovjeka i njemu dostojnog načina življenja sposbna je pružiti spoznaju o esencijalnim pretpostavkama za radikalno transcediranje svih onih zala i muka kao bitnih svojstava »carstva nužnosti«. Zato vjesnik čovjekovog »uspravnog hoda i muževnog ponosa« kontinuirano zahtjeva da »realni humanizam« bude djelo ljudske prakse. Humanum »se potvrđuje tamo gdje ljudi stupaju u novo, gdje se stvara novo, usavršava i mijenja postojće.<sup>20</sup>

Nošena humanističkim idealom i principom, s naviještenim realnim preduvjetima za njegovo realiziranje, Marxova vizija svekolike stvarnosti značila je istodobno i otkrivanje, objašnjavanje i prikazivanje otuđene, represivne strukture u kojoj je čovjek reducirana na puko sredstvo za ostvarenje fundamentalnog cilja kapitalističke logike (a njen je cilj materijalni dobitak). Čovjekova sudbina postaje doprinos razvitku ekonomskega sistema. U takvom sistemu čovjek je postao ništa više nego zubac goleme ekonomske mašinerije.<sup>21</sup> Što znači socijalizam u Marxu? Cinjenica je da Marx nije ostavio jednu decidiранo razvijenu konцепциju o socijalizmu. Međutim, socijalizam kao »prelazni period« od klasnog u besklasno društvo predstavlja početak procesa kojim čovjek dobiva samog sebe i prirodu. »Ateizam«, pisao je Marx, »kao poricanje te nebitnosti (tj. priznajanja nebitnosti prirode i čovjeka — Rasim Muminović), nema više nikakvog smisla, jer je ateizam negacija boga i postavlja tom negacijom postojanje čovjeka, ali socijalizam kao socijalizam ne treba više takvog posredovanja, on počinje od teorijski i praktički osjetilne čovjekove prirode i prirodne svijesti kao bića. On je pozitivna čovjekova samosvjest koja nije više posredovana ukidanjem religije, kao što je zbiljski život pozitivna čovjekova zbiljnost koja nije više posredovana ukidanjem privatnog vlasništva«.<sup>22</sup> Zato Marx, kontrarno svakom obliku pukog empirizma ili bilo kojeg oblika spekulativnog idealizma, ističe da ukoliko čovjek izgrađuje okolnost, onda se one moraju izgraditi čovječno. Ali, da bi se to postiglo, neophodno je izmjeniti određeni društveno-historijski nastao svijet, svijet robne strukture. Takvo rasudjivanje omogućilo je Marxu da prodre u dubinu kapitalističkog bitka i političke ekonomije kao njegovog idejnog izraza.

Za Marxa, sloboda čovjeka počiva na činu samostvaranja. Čovjek je, po Marksu, slobodan samo onda ako »stoji na vlastitim nogama«. Čovjek je slobodan samo ukoliko potvrđuje svoju individualnost kao totalno biće. Marx genuino uočava da »što su one (tj. individue — R. M.), to se, dakle, poklapa s njihovom proizvodnjom, kako s onim što proizvode, tako i s onim kako proizvode«.<sup>23</sup> Već smo maloprije nagovijestili što je čovjek značio za Marxu. Još jednom o tome. Čovjek je u pojavnom svijetu pravo svjetlo, plamen naognjištu totuma, a svijet njegovo tijelo. Bez čovjeka svijet bi bio samo postojanje, puna supstanca, neosvješteno kretanje.<sup>24</sup> Ljudska suština ne predstavlja ništa drugo nego univerzalnu samostvaralačku djelatnost. Čovjek, ukoliko želi biti istinski čovjekom, tj. da povrati svoju ljudsku bit koja je negirana u neljudnun svijetu, mora da transcedira svijet podjele rada. Dakle, čovjek mijenja svijet i sebe samog. Ovakvo Marxovo dijalektičko mišljenje nije palo s neba. Naprotiv, ono je, između ostalog, nastalo na osnovu uvažavanja svega onog progresivnog u domarksovskoj povijesti ljudskog mišljenja. Naime, elemente dijalektičkog mišljenja o slobodi nalazimo, primjerice radi, kod Spinoze. Ono će biti dalje razvijeno kod najvećeg filosofa svih vremena, Hegela. Ovaj poslednji, analizirajući čovjekovu prirodu, konstatirao je da je ona životinjska, da se sloboda stiče i da kao takva predstavlja temeljnu karakteristiku svjetskog duha koji pokreće historiju. Sloboda je, za njega, spoznata nužnost. Tu će tezu usvojiti kasnije Plehanov, odnosno Staljin i ostali predstavnici lijenog marksizma. Hegel, kao i prije njega mnogi drugi mislioci, razvija takozvanu totalitarističku teoriju koja pojedinca potčinjava »cjeline«. Ova se nalazi izvan i iznad društva. U ime te »cjeline« i njenih interesa, pojedinac žrtvuje samog sebe i negira svoju slobodu. Za Hegela, država predstavlja olicenje i najdublju manifestaciju čovjekove slobode. Konkretna sloboda se, po njemu, sastoji u »identitetu sistema posebnog interesa« (tj. interesa potrošice i građanskog društva) sa »sistom opštег interesa (tj.

države). Sve ostale »nepolitičke forme« su samo »zbiljske duhovne egzistencije volje«, samo su načini opstojanja države. Pri razmatranju problematike odnosa slobode i nužnosti u filosofiskom mišljenju, mora se uvažiti Marxov stav spram Hegela. Naime, po mišljenju ovog prvog, Hegel je važio za prvog mislioca koji je pravilno prikazao odnos slobode i nužnosti. Za Hegela, sloboda znači zapravo uvid u nužnost. Nužnost će biti slijepa ukoliko se ne shvati. Sloboda se sastoji u spoznaji prirodnih zakona. Sloboda volje u Hegelovoj filosofiji značila je ništa drugo nego sposobnost da se odlučuje, i to poznavanjem stvari. Sloboda, na koncu, i ne znači ništa drugo nego proizvod društvenog razvijenja. Svoje mišljenje o odnosu »cjeline« i »nepolitičkih formi« Hegel je izrazio u svojoj *filosofiji prava*, po kojoj je država u odnosu na privatno pravo i privatnu dobrobit, potrošicu i građansko društvo, s jedne strane, »spoljašnja nužnost i njihova viša moć, čijoj su prirodi podvrgnuti i od koje zavise njihovi zakoni, ali, s druge strane, ona je njihova imanentna svrha, pa joj je snaga u jedinstvu njene opće konačne svrhe i posebnog interesa individua, u tome da oni utoliko imaju sporam nje dužnosti, ukoliko istovremeno imaju prava«.<sup>25</sup> Odnos između predmeta i mišljenja, objekta i subjekta, onako kako je on postavljen u Hegelovoj filosofiji prava, predstavlja ono mjesto do kojeg Marx polazi u svom kritičkom obraćunu s Hegelom. Iz izloženog nužno se nameće pitanje: u čemu se ispoljava granica Hegelova filosofiranja o slobodi? Odgovor bi se ovako otpričile mogao formulirati: ta granica leži u tome što je Hegel naglasio takozvani racionalni moment (naime, sloboda kao spoznata nužnost, čije je definiranje preuzeo i sam Staljin, pa se u tom smislu o staljinizmu na planu filosofije, i općenito teorije, može govoriti kao obrnutom hegelovstvu), a ne praktičku djelatnost čovjeka, zatim što je čovjek u Hegelovoj filosofiji promatrana kao biće uopće. To je imalo za posljedicu da se nisu shvatile njegove funkcije u društvu, odnosno nisu se problematizirale realne i primordijalne pretpostavke čovjekove emancipacije, napokon, što je kod Hegela sloboda prepustena nužnosti, a um mira (Marcuse). No, poređ svega toga, Marx je uvažavao relevantiju Hegelove dijalektike, jer je ovaj samoradanje čovjeka shvatio kao historijski proces, odnosno čovjeka je pojmovio kao rezultat njegovog vlastitog rada. Posebno je uvažena tematizacija odnosa »gospodara i roba«. Ta dijalektika predstavlja osnovni model prakse (K. Kosik). Ovu dimenziju nisu shvatili mnogi interpretatori odnosa Hegel—Marx. U marksističkoj literaturi (posebno onoj koja insistira na organskoj vezi između Marx i Hegela, odnosno kategoriji totaliteta, dakle literaturi humanističke orientacije) vlada općeprihvaćeno stajalište da se uistinu ne bi pojavio Marxov *Kapital* da nije bilo Hegelove *Fenomenologije duha*. Ovu činjenicu uvažavaju i građanski teoretičari radikalne struje. Radi jasnije eksplikacije ove organske veze između *Fenomenologije duha* i *Kapitala*, prijeko je potrebno navesti jedno mjesto iz Hegelove *Fenomenologije*, koje pokazuje odnos sluge i gospodara, tačnije posredovan odnos između onog koji vlada i onog koji je potčinjen. Gospodar (kao svijest koja postoji za sebe) »stoji u vezi s robom posredno, posredstvom samostalnog bića, jer je rob na to obavezan, samostalan je biće njegov okov, od kojeg on u borbi nije mogao da apstrahuje, i zbog toga se pokazao kao nesamostalan, da bi u stvarstvu posredovao svoju samostalnost«.<sup>26</sup> Lako je primjetiti iz navedenog da se ovdje radi o historijskom »obrtu« onog živog stvora kojem Marx posvjećuje svu svoju intelektualnu energiju—čovjeka. Taj se »obrt« ogleda u tome što je čovjek upoznao smrt kao konačnu tačku svoje budućnosti. Oba borca (i gospodara i rob) moraju »ostati u životu«. Premisa dijalektike gospodara i roba je historijska. Naime, to znači da je ropstvo (u toj dijalektici) prolazno, to je, zapravo, put k slobodi.

Marx je svoju konceptualizaciju odnosa čovjeka kao »javne osobe« i kao »privatne osobe« zasnivao i razvijao na osnovu kritičke analize onog društveno-historijskog oblika bitka čiji je krajnji cilj ne čovjek, nego proizvodnja profita. U takvim uvjetima pojedinač vodi dvostruku život: s jedne strane, on je član političke zajednice kao »cjeline« (cjelina je, za Hegela, uvihek istina), tj. države, kao »spoljašnje nužnosti i više moći« u odnosu na »nepolitičke elemente«, tj. građanskog društva (kao »bojnog polja« privatnih interesa), s druge strane. Ovdje treba ukazati na jednu veoma važnu stvar. Takođvana pozitivističko-scientistička varijanta marksizma zagovarala je tezu o tome kako je Marx kao »vrstan« ekonomist doprineo pozitivnoj nauci, političkoj ekonomiji proleterske klase. Takođe je bilo interpretiranja da je, tobože, Marx kritizirao samo radi kritike političku ekonomiju. Ja pristajem uz ono mišljenje koje vidi da u Marxovoj kritici nije glavna meta politička ekonomija kao znanost, nego, naprotiv, glavni stožer Marxove kritike jest »ekonomska zbilja samootuđenog društva, koju ta politička ekonomija više ili manje odslikava«.<sup>27</sup> Prema tome, za citiranog i uvaženog našeg filosofa, po Marxu, destrukcija nehumane zbilje neodvojiva je od destrukcije njene teorijske nadgradnje i osnove, a destrukcija te teorijske osnove nije moguća bez njenog nadilaženja stvaralačkim mišljenjem novoga.<sup>28</sup>

Čovjek kao konkretna ličnost svoj pravi smisao može dobiti tek u društvu koje nije nikakav apstraktni mehanizam, niti prosti zbir individua, već društvo predstavlja odnos svjesnih ličnosti. Engels je u *Antidiuringu* odnos ličnosti i društva iskazao na slijedeći način: društvo se ne može oslobođiti a da se ne

emancipira svaki pojedinac, i obratno. Takve refleksije nalazimo i u *Manifestu Komunističke partije*, u kojem stoji da je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet slobodnog razvijanja za sve. Potpuno »vraćanje čovjeka samom sebi« (Marx) postiže se totalnim uskladivanjem ličnih i društvenih interesa, ili, još jasnije, harmonija između ličnih i društvenih interesa je fundamentalni uvjet za istinsku ljudsku emancipaciju. Ta emancipacija se postiže tek onda kada se ukine rad kao otuđena djelatnost, rad kao mučenje i mrvčarenje čovjeka, odnosno onda kada se transcendira »postojeći« sistem onih (specifičnih) društveno-historijski nastalih odnosa koji omogućavaju i hrane neslobodu. U tom smislu historiju ljudskog društva treba shvatiti kao poprište sukoba čovjeka i prirode, čovjeka i drugog čovjeka, slobode i nužnosti.

Napori Marxove humanističke vizije svijeta razvijaju se u pravcu rješavanja sukoba empirijskih oblika ljudske egzistencije i temeljnih svojstava ljudske prirode. Jedino ispravno rješenje ovog sukoba jest komunizam. Snaga Marxove filosofiske antropologije, i uopće njegove teorije, iskazana je u tome što je pretpovijesne forme čovjekove egzistencije promatrala i kritički analizirala iz ugla njihovog historijskog procesualiteta, pokazujući da baš one u sebi impliciraju mogućnosti, odnosno istinsku (ljudsku) svojstva čovjeka kao bića »svoje vrste«. Svoje istinsko ljudsko svojstvo čovjek može realizirati samo na osnovu ljudske prakse, na osnovu svoje aktivističke delatnosti (sam Nietzsche je doslovce govorio: »Ja ču tražiti da se vrate čovjeku, kao njegova svojina i njegova tvorevina, sva ljepota i uvišenost koje smo pozajmili stvarnom i zamišljenom svijetu<sup>29</sup>«). Problematika prakse u Marxovoj humanističkoj konцепциji trasirana je kao filosofijski odgovor na filosofijsko pitanje: što je čovjek, što je društveno-ljudska stvarnost i kako se ona stvara? Čovjek kao biće stvaralačke djelatnosti mora se sagledavati sa stajališta onoga što može da bude, sa stanovišta mogućnosti, a ne samo sa stanovišta onoga što trenutno jest. To je bitna značajka Marxove filosofiske antropologije. Politička ekonomija mistificira ovaj potencijalitet. Stoga Marx postavlja sebi odlučan zadatak: da demistificira bit političke ekonomije kao emanacije novovjekovnog građanskog društva bitka. Tako će čovjekovo samootuđenje, reflektirano kao specifični čovjekov odnos prema svemu što jest<sup>30</sup>, i pretpostavke čovjekova emanciranja biti glavni stožer Marxove koncepcije, kako u njegovoj »mladosti«, tako i u njegovoj »zrelosti«. Stoga Althusser (i njegova škola) nema pravo kada konstatira da pitanja alijenacije i dezalijenacije (i pitanje: što je čovjek?) predstavljaju onu problematiku koju susrećemo u Marxovom (prednaučnom) razdoblju. Strukturalisti marksisti i dogmati marksisti (obe struje imenujemo lijenim marksistima) trude se da čitanjem i razumevanjem kategorija proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, društveno-ekonomskih formacija itd., lansiraju tezu o tome kako su otkrili pravu bit »marksizma«. Oni nisu svjesni, ili ako su svjesni to ne priznaju (što je svejedno), da se bogatstvo Marxove misli ne može spoznati negiranjem onih supstancialnih pitanja kojima je data filosofiska osnova. U tom smislu treba uvažiti filosofiske refleksije jednog Georga Lukacsia, Ernsta Blocha, Karla Korschha i drugih marksista hegelijanske orientacije, koji su insistirali na rehabilitiranju kategorije totaliteta kao bisera Marxove humanističke vizije svijeta, koja je revidirana od strane kvazimarksista. Nije slučajno što je Bloch insistirao na sljedećem: pitanje čovjeka kao pitanja i svijeta kao odgovora, što i jedno i drugo traže »mnogostruko naprezanje i trud«, znače u odnosu subjekt-objekt, koji se kod Goethea, kao i kod Hegela, konkretno kreće, istovremeno i svijet kao pitanje i čovjek kao odgovor — naime, čovjek koji je došao k sebi zajedno s humaniziranom nužnošću i prirodom koju je posredovao.<sup>31</sup>

Već smo pokazali osnovni smisao Marxove kritike Kantove etike i teorijsko-filosofiskog značenja »čiste dužnosti«. Ta je kritika posve razumljiva, budući da je primarni cilj Marxove humanističke vizije svijeta ne oslobođenje pojedinca izolovanog od društva, ne apstraktog čovjeka koji čuči van svoje historije, nego emancipiranje čovjeka kao konkretnog, realnog bića i društva kao cjeline. Zato govoriti o Marxovoj misli znaci govoriti o onoj intelektualnoj djelatnosti koja je sva u »trans«, kako preko nehumane zbilje, tako i njene teorijske osnove. Ta teorijska osnova, odnosno politička ekonomija, predstavlja, zapravo, »autentično građansko znanstveno osvještenje kapitalističkog načina proizvodnje života«...<sup>32</sup> Kapital je određeni društvenohistorijski odnos u kojem radnik egzistira, a rad nije ništa drugo nego takav odnos i stvar, koji se »personificira« u radniku kao empirijskom pojedinцу.

Pogrešna su sva ona mišljenja koja u tematiziranju komunizma kao prostora ostvarene ljudske slobode ne vide kontinuitet Marxove misli, odnosno koja ne spoznaju činjenicu da je filosofski-antropološki aspekt podjednako prisutan kako u *Ekonomsко-filosofskim rukopisima*, tako i u *Kapitalu*. Takođe su neprimjerena i ona interpretiranja koja na Marxov *Kapital* ne gledaju kao na izrazitu kritiku političke ekonomije, odnosno njeeno transcendiranje mišljenjem novoga. Iz sasvim opravdanih razloga, teoretičari humanističke orientacije ustaju protiv brbljanja koja strogo dijeli Marxa na »mladog« i »zrelog«. »Zreli« Marx podjednako je »mlad« kako u *Ekonomsko-filosofskim ru-*

*kopisima*, tako i u *Kapitalu*, i to iz prostog razloga što je u cijelokupnoj svojoj intelektualnoj i praktično-političkoj djelatnosti imao u vidu »čovjekovog« čovjeka i bogatstvo njegovih potreba. Tako je, primjera radi, Marx na Parišku komunu gledao kao na medij uspostavljanja organskog mosta između sfere ekonomije i sfere politike. Stoga je Marxov projekat slobodnih konkretnih ličnosti jasno ukazivao na rumen plamen uspostavljanja novog društva, društva čiji će cilj biti sam čovjek, odnosno trasirao je put za oazu one društvene zajednice u kojoj neće biti čovjeka kao »osakačenog čudovišta«. Kao glavnu motornu snagu koja, svojom historijsko-revolucionarnom djelatnošću, transcendira kapitalističku ontologiju, emancipira sebe od »okova«, Marx vidi onu klasu koja opстоje u uvjetima kapitalističkog bitka. Njena emancipacija jest pretpostavka općeljudske emancipacije. Podrušljivo čovječanstvo implicira razvijeno ljudsko biće i bogatstvo ljudskih potreba. Ropski način egzistiranja radničkoj klasi omogućava stjecanje samosvjesti vlastitog položaja i antimističkog načina egzistiranja unutar novovjekovnog građanskog načina materijalne proizvodnje života, koji je toliko sraman i odvratan da se ne može ničim uljepšati; nema, niti može biti, slobodne ljudske zajednice na osnovu moraliziranja postjećeg društveno-ekonomskog i političkog poretku, kako su zagovarali socijaldemokratski teoretičari, koji su, kao i anarhisti, poput Maxa Stirnera i J. Proudhona, bili inspirirani Kantovom moralnom filosofijom. Oni su htjeli slobodnog pojedinca, apstraktne ličnosti (izdvojenu od društva) u uvjetima egzistiranja privatnog vlasništva. Nema slobode čovjeka u uvjetima harmonije rada i kapitala. To je nespojivo s generičkim, odnosno univerzalnim svojstvom ljudske prirode.

Kontrarno svakom rasudivanju o slobodnoj ljudskoj zajednici, i njenom odnosu prema pojedincu, odnosno ovog drugog prema prvom, koje nije sposobno da proniče u prave komente (aspekte) stvarne, zbiljske zajednice, kao ni u njenu »kičmu«, dijalektičko mišljenje osvaja prostor visine u odnosu na konцепciju moraliziranja građanskog društva. To osvajanje se manifestira u razlikovanju prividnog i stvarnog,<sup>33</sup> što zapravo shvaća pravi odnos između njih. Valenciju dijalektičkog mišljenja pravilno uočava i jedan od predstavnika Frankfurtske škole, Herbert Marcuse. On naglašava značajku dijalektičkog mišljenja, koja leži u sposobnosti »da se bitni proces zbilje razlikuje od prividnog, i da se shvati njihov odnos«.<sup>34</sup> Promatrajući i uvažavajući snagu dijalektičkog mišljenja, ovaj poznati filosof našeg suvremenstva izvodi zaključak da se na Hegelovoj analizi odredaba refleksije može zapaziti ona tačka na kojoj se može spoznati na koji način dijalektičko mišljenje »razbijaju okvir idealističke filosofije koja se njime služi«. Postavi li se pitanje: kako razumjeti Marxovo dijalektičko mišljenje o odnosu prividnog i stvarnog, odgovor se nalazi svakako u tome što je kapital zbiljska, stvarna zajednica nejednakih pojedinaca, privatnih osoba, a država je prividna zajednica formalno jednakih pojedinaca kao podanika političke zajednice. Ona je sluškinja zbiljske zajednice *kapitala*, kao određene zbiljske iracionalne društvenohistorijske zajednice i kao specifičnog novovjekovnog (građanskog) društvenog (robnog) odnosa. On onemogućava manifestaciju bogatstva čovjekove (ljudske) suštine. Jer, preokrenuti, pervertirani odnos između čovjeka i njegovih proizvoda, ili još konciznije, moto zbiljske racionalne zajednice reducira čovjeka na puko sredstvo. Taj odnos znači otuđenje. Tako je Marx na historiju gledao kao na »proizvodnje čovjeka pomoći ljudskog rada«. Ali je opet, s druge strane, »dotadašnja« historija, za Marx-a, značila ništa drugo nego povijest alijenacije čovjekove ličnosti i, s druge strane, proces, odnosno mogućnost dezalijenacije. Kod Hegela nalazimo one bitne elemente mistificiranja (čemu se Marx oštiro suprotstavio) svjetskog historijskog procesa tematiziranog kao »pričaz božanskog, apsolutnog procesa duha«.<sup>35</sup> Marx je respektirao (naravno, kritički) Hegelovo shvaćanje historije kao ljudskog čina. No, za razliku od Hegelovog misticizma, ovom drugom se historija (dakle, ne pretpovijest) javlja kao »prava priroda čovjeka«. Ona je »mjesto« dogadanja procesa očjećenja čovjeka.

Na osnovu razmatranja i analiziranja šire literature koja se bavi pitanjem historije, vrijedne su pažnje konstatacije G. Lukacsa, K. Kosika, J. P. Sartrea i drugih. Svim pobrojanim misliocima zajedničko je to što su historiju shvatili kao stalan proces nastajanja čovjeka kao ljudskog bića (Marx). U tom smislu možemo govoriti o njima kao misliocima koji su na tragu Marxova mišljenja. Kako razumjeti, postavimo li pitanje, Lukacsevu *Povijest i klasnu svijest*, nego kao ono djelo marksističke literature u kojoj se insistira na tome da se osnovni smisao historije sudi na čovjeka i njegovu praktičku, svršishodnu djelatnost, na njegov odnos prema drugim ljudima. U skladu s tim, Lukacs gleda na historiju kao na proces »neprekidnog transformiranja oblika predmetnosti koji oblikuju opstanak života«. Ja sam čvrsto ubjedjen da se sadržaj i smisao svijeta i čovjeka, kao i cijelokupne klasne historije kao historije »carstva nužnosti«, treba i mora tražiti u konkretnim uvjetima čovjekove egzistencije i njegovog odnosa prema svijetu koji ga okružava, a ne u nekim onostranim silama. I neki građanski (vodeći) socio-izlozi i filozofi bili su prisiljeni uvažiti ispravnost Marxova koncipiranja historije. Naime, npr. za samog R. Arona, historiju, ukoli-

ko je odvojena od čovjeka, gubi svoj smisao. Takođe zaslužuju pažnju i ona stajališta koja na historiju gledaju kao na »priču« o stvaralačkoj borbi čovjeka da uskladi svoj odnos sa stvarnošću. Šta je, zapravo, historija? Ništa drugo nego proces izgradnje čovjeka kao ljudskog bića. U tom procesu nastaje ljudska priroda istodobno kao rezultat koncentrisane prošlosti i kao stvaranje novih historijskih perspektiva. Tu prošlost čovjek transcendira ne nekakvim idealnim projektom, nego svojom konkretnom praksom.<sup>4</sup> Na taj dvostruki smisao historijskog procesa ukazali su K. Kosik i J. P. Sartre. Oni ga imenuju totalizacijom. Gledajući na historijsko kretanje kao na »vjecičnu totalizaciju«, Sartre ističe da je svaki čovjek u svakom momentu onaj koji totalizuje i onaj koji je totalizovan.

Koncepcija o historiji kao otvorenom ogledalu ljudskih suštinskih snaga<sup>5</sup> doživjeće, neposredno poslije Marks-a, totalnu pozitivističku vulgarizaciju. Takva vulgarizacija imala je svoju kulminacionu tačku u djelima teoretičara Druge internacionale i u teoriji kao »skupu nepobitnih i nepriskosnovenih istina« i praksi birokratske tiranije, u staljinizmu kojega smo prije imenovali kao obrnuto hegelovstvo, i to zato što je umjesto apsolutne ideje, apsolutnog duha, stavljao kao primarnu materiju u kojoj se gubi svaka potencijalnost za čovjekovu stvaralačku snagu i inicijativu. U ime tobožnjeg »dopunjavanja« materijalističkog shvatnja historije, kao i u ime »mukotrpno« i »strpljivo«, ali »korisnog« (po osnovnu suštinu marksizma, gdje je ta navodna korisnost značila zapravo razvodnjavanje teorije i prakse) Marksova *Kapitala*, ostalo se u tim interpretacijama ispod nivoa Marksove mišljenja. Nije li u tezama: »pokret je sve, a cilj ništa«, »marksizam je teorijski antihumanizam«, »marksizam kao pogled marksističko-lenjinističke partije«, osnovu političkog sistema sovjetskog društva čine država i partija« itd., sadržana izražita revizija Marksove misli?

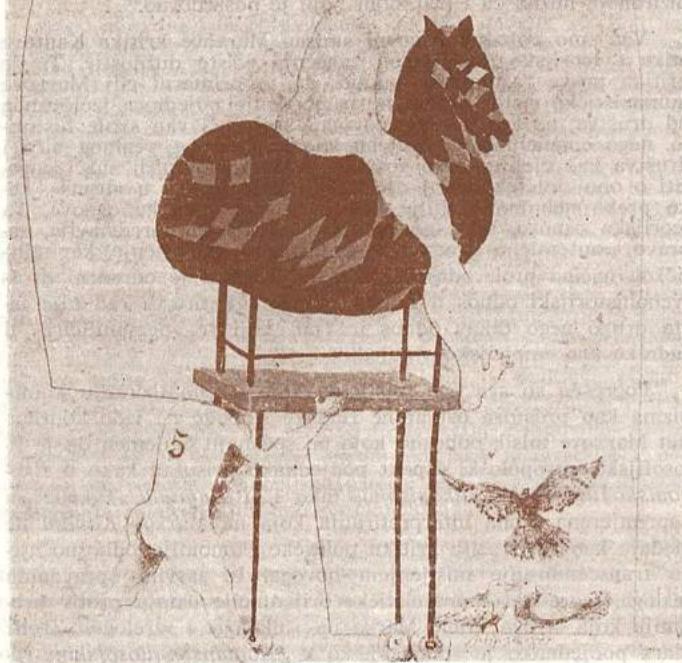
Ta ista misao, koja je na historiju gledala kao na realnu dramu (K. Kosik), čiji rezultati nisu van nje nego baš u njoj samoj, u Hegelovom filosofskom sistemu našla je apstraktan, logički, spekulativan izraz za kretanje povijesti koja još nije zbiljska povijest čovjeka kao pretpostavljenog subjekta, već zapravo akt stvaranja, proces nastajanja čovjeka.<sup>6</sup> Pojava intelektualne djelatnosti Georga Lukacsa, Ernsta Blocha, Ericha Froma, Herberta Marcusea i drugih misilaca humanističke orientacije, značila je afirmiranje Marxove teorije otuđenja čovjeka. Hegel je uveo ovaj pojam prije Marx-a. Ono čemu um stvarno teži, kaže Hegel, jeste ostvarenje njegove suštine, ali čineći to, on skriva taj fundamentalni cilj od sopstvenog pogleda i poniši se ovim otuđenjem od samog sebe. Prema tome, i u Hegelovoj, kao i u Marxovoj konceptciji, nalazimo konstataciju da je otuđenje zasnovano na razlikovanju egzistencije od esencije, postojanja od suštine, odnosno da je čovjekovo postojanje otuđeno od njegove suštine, da čovjek nije u stvarnosti ono što bi trebalo da bude i što bi mogao biti. Nadmoć Marxovog tematiziranja problematike otuđenja u odnosu na druge konceptualizacije (primjerice, engleskih ekonomista, po kojima se plaća rad, a ne radna snaga, i anarchističkih teoretičara, koji hoće slobodnu zajednicu bez prethodne radikalne destrukcije postojećeg načina materijalne proizvodnje života) nalazi se u samom rasvjetljavanju pojma rada. Naime, rad je u Marxu definiran kao aktivno odnošenje čovjeka prema prirodi, prema svijetu kojeg mijenja kao što mijenja samog sebe. Ljudi stvaraju svoju historiju sami (dakle, nikakva božanstvena sila), »ali u određenoj sredini koja ih uslovjava, na osnovu zatećenih stvarnih odnosa, od kojih su ekonomski, ma koliko na njih uticali ostali, politički i ideološki odnosi, ipak u poslednjoj instanci odlučujući, i oni čine onu neprekidnu crvenu nit koja jedino vodi do razumjevanja« (Engels).<sup>7</sup> Često je ta Engelsova konstatacija, istrgnuta iz cjeline njegovog i Marxova mišljenja, uzimana kao podloga za interpretiranje osnovne suštine autentičnog marksizma, odnosno Marx-a kao tobožnjeg izvrsnog ekonomiste i njegovog doprinosa takozvanoj marksističkoj političkoj ekonomiji. Uz to, i Marxov *Kapital* se objašnjavao i razumjevao kao eminentno ekonomijsko djelo markističke literature. Međutim, pojavom privatnog vlasništva kao institucije klasnog društva i podjele rada, rad gubi svoj karakter emanacije čovjekove moći. To ima za izravnu posljedicu da rad i proizvodi rada egzistiraju neovisno, izvan i iznad čovjeka. Time se radom kao otuđenom djelatnošću čovjekov život reducira na sredstvo njegove fizičke egzistencije. Zato je Marx s pravom konstatirao da se *stvarna sloboda čovjeka ostvaruje tek u slobodnom društvu, dakle onda kada uistinu čovjek bude upoznao i organizirao svoje sopstvene snage, kao društvene snage* (Marx). (Podvukao M. M.)

Ako je za Hegelovu filozofiju historije najvažnije (a jeste) da je napredak u svijesti o slobodi<sup>8</sup> bitna suština historijskog razvitka, onda je za Marxovo dijalektičko mišljenje, koje je tragalo za ljudskim totalitetom stvarnosti sagledanim sa stajališta autentičnog subjekta, najrelevantnije — Marx je otkrio funkcionalno ideologiski karakter ne samo hegelijanskog nego i anarchističkog, a posebice prudonovskog filosofiskog nazora (vidjeli smo ranije da su svi filosofski sustavi imali tokom historije ljudskog društva svoju kompenzirajuću funkciju) — to što je poduzelo kritičku analizu procesa u kojem se u novovjekovnom gradanskom društvu zbiva »konkretna egzistencijalna funkcionalizacija«<sup>9</sup> praktičke, teoretske i poetičke djelatnosti. Iz ovih i drugih Marxovih nastojanja jasno je vidljivo da je centralna kategorija njegovog shvaćanja historije konkretni historijski totalitet. Do njega je Marx došao dijalektičkom metodom, koju ob-

jašnjava kao metod koji se »penje« od »apstraktnog ka konkret-nom«. Marx se na ovaj način distancirao od Hegela. Ovaj drugi zapada u iluziju onda kada realno shvaća kao rezultat mišljenje. Mnogi su interpretatori izbrisali ili negirali humanističku jezgru Marxova mišljenja. Zaboravu (smisla Marxove teorije humanauma), odnosno pozitivističkoj redukciji Marxova dijalektičkog mišljenja, tačnije njegove teorije alienacije čovjekove ličnosti u postvarenom svijetu, oštro su se suprostavili mnogi filozofi i sociolozi koji su insistirali na uvažavanju i prihvaćanju teze o kontinuitetu Marxove misli. Među tim intelektualcima posebno valja istaći G. Lukacsu, Karela Kosiku, E. Blochu, J. P. Sartrea, E. Fromma i druge. Od jugoslovenskih filozofa posebno ističemo doprinos na rasvetljavanju tog toliko tematiziranog pitanja, Gaje Petrovića. Poslednji od pobrojenih u svom djelu *Filosofija i marksizam* suprotstavlja se tezi o diskontinuitetu Marxove misli. Svoja stanovišta o kontinuitetu Marxove misli Gajo Petrović osigurava od mogućih prigovora konstatacijom da to ne znači »da se Marxova shvaćanja uopće nisu mijenjala«. Zapravo, ovaj naš poznati filozof insistira na tome da nije opravданo govoriti o »dva bitno različita i međusobno nepovezana Marx-a«.<sup>10</sup>

Već smo implicite iskazali da je zajednička crta shvaćanja navedenih misilaca u tome što su oštro reagirali na svodenje Marxovog mišljenja na pozitivističko mišljenje, u kojem je izgubljen svaki trag koncepta humanističkog svijeta, odnosno koncepte alienacije čovjekove ličnosti, koja se manifestira kako u suvremenom, organiziranom kapitalizmu, tako i u birokratskom socijalizmu. Zato ova plejada filozofa u centar svojih razmišljanja stavlja Marxovu tezu (što je sasvim ispravno) o historiji kao ogledalu esencijalnih ljudskih snaga.

Zadržimo se na analizi nekih njihovih dela. Počnimo s Lukacsevom knjigom *Povijest i klasna svijest*. Prije nego što ukažemo na osnovni moto ove studije napomenimo da je njen autor oštro kritikovan od strane »oficijelnih marksista« zbog navodnog »iznevjeravanja« osnovnih koordinata »marksizma-lenjinizma« i proglašen je »otpadnikom marksističke misli«. Lukacsev intelektualni napor bio je usmjeren na to da pokaže u čemu se reflekteraju filosofiska dimenzija marksizma. Taj napor je proglašen »filosofiskim lopovlukom«. Lukacsevo ukazivanje na dijalektiku kao teoriju klasne svijesti proletarijata te njegova eksplikacija kategorije *totaliteta* povijesnog procesa (čiji je sastavni dio i sam čovjek), kao temeljne kategorije onog viziranja svijeta što ukazuje na osnovne potencijalitete emancipiranja čove-



kao od svih oblika alienacije, odnosno da dijalektičko stajalište totaliteta čini onu metodu kojom se zbilja može spoznati, imalo je za cilj da se suprotstavi empirizmu pozitivističke nauke i relativističkom shvaćanju historije. Historijski (konkretni) totalitet je dijalektička kategorija. Tom kategorijom Lukacsu nije bilo naporno da uoči fundamentalne slabosti ekonomskog determinizma kao svojevrsnog oblika vulgarnog marksizma, koji je svekoliku stvarnost reducira na ekonomske činioce. U stvari, vulgarni marksizam je prihvaćao stajalište organske evolucije i djelovanje prirodnih zakona u historiji, lišavajući stvarne subjekte (klasu proletarijata) aktivističke funkcije. Na osnovu toga Georg Lukacs izvodi zaključak da vulgarni marksizam-ekonomizam prihvata ekonomiju — kao postvarenu realnost u novovjekovnom građanskem društvu — za prirodnu stvarnost. Dakle, vulgarni marksizam-ekonomizam nije bio sposoban spoznati da je djelovanje »čistih ekonomskih odnosa« značilo izraz i odraz otuđenja.<sup>43</sup>

Polazeći od kategorije totaliteta i spoznaje antinomije građanskog načina mišljenja, Lukacs Hegelovim prvim zahtevom filozofije — »da se ono istinito ima shvatiti i izraziti ne samo kao supstancija, nego isto tako i kao subjekt<sup>44</sup> — iznosi Hegelovo otkriće najdubljeg nedostatka filozofije. Međutim, na ostvarenju ovog zadatka zakazala je i sama Hegelova filozofija. Uprkos ovim granicama Hegelove filozofije (moramo stalno imati u vidu relevantiju Hegelove *Fenomenologije duha*, bez koje ne bi bilo ni Marxova *Kapitala*), Marx se ogorčeno borio protiv svih onih koji su na Hegela gledali kao na »lipsalog psa«. Hegelova dijalektička metoda poslužila je Marxu za razvijanje historijskomaterialističke dijalektike, kojom je demistificirao svijet pseudokonkretnosti i filozofske-antropologičkih ukazao na mogućnosti i načine radikalne destrukcije novovjekovne zbiljske iracionalne zajednice.

Zajednička intencija humanistički orijentiranih marksista, unatoč izvjesnih međusobnih razlika, manifestira se u tome što oni oštro reagiraju na ona shvaćanja koja čovjeka reduciraju na biće koje treba da posjeduje samo funkciju pukog posmatrača odvijanja objektivnih zakonitosti razvoja ljudskog društva, bez ikakve mogućnosti da na njih utice. Sjetimo se osnovnog stanovišta autora *Njemačke ideologije*, iz koje se saznaće da oni polaze od stvarno dječalnih ljudi, a iz stvarnih procesa njihova života prikazuju i razvoj ideologičkih refleksija, pa će nam biti jasno koliko imaju veze razni »izmisi« s Marxovom mišljenjem. Na bitnu dimenziju ove i druge Marxove teze ukazao je pomenuti krug intelektualaca, među kojima se posebno ističe Erich Fromm sa svojom kritičkom antropologijom. Ovaj mislilac našeg suvremenističta, kao i u nas Gajo Petrović, insistira na kontinuitetu Marxove misli. Ja ču se vratiti na neke najaktualnije Frommove referencije o čovjeku i njegovoj sudbini u suvremenom postvarenom društvu. Treba li usput napomenuti da su razni oblici »marksizma« (dakle, ne marksizma) negirali čovjekovu stvaralačku praksu kao sferu ljudskog bića, tog središnjeg pojma Marxove historijsko-materijalističke dijalektike? Tu je humus njihovih revidiranja Marxovog viziranja svijeta i čovjeka. Spram dogmatiskog načina mišljenja stajao je i Hegel, koji je, unatoč najapstraktnijoj kategoriji njegova filozofske sistema, denuncirao dogmatizam kao takav način mišljenja koji ne znači ništa drugo nego vjerovanje da se ono što je istinito sastoji u jednom stavu, koji predstavlja jedan stalni rezultat. Praksom, u njenom temelju, otkriva se tajna čovjeka kao »ontološko-tvoračkog bića« koje stvara svoju historiju. Zato se Marx u *Ekonomsko-filosofskim rukopisima* i u *Kapitalu* zalaže za ljudsku samodjelatnost, koja biva, naravno, paralizirana u uvjetima novovjekovnog građanskog bitka. Tezu o kontinuitetu Marxove misli nalazimo, kako sam već napomenuo, kod autora *Covjeku za sebe*, odnosno *Imati i biti*. Ona je, inače, razvijena u Frommovom djelu *Marxovo shvaćanje čovjeka* (*Marx's Concept of Man*). Takva Frommova rasudivanja, koja čine stožer njegove kritičke antropologije, ukazuju da je rad za Marxu predstavljao »ljudsku delatnost, a ljudska djelatnost je život«. Ali, s druge strane, ovaj filozof i sociolog takođe uočava da je kapital za Marxu značio »gomilu, prošlost i u krajnjoj konzekvenčiji smrt«.<sup>45</sup>

Nemoguće je shvatiti bit Marxove misli, prema tome ni njegov *Kapital* (to je nerazumjevanje doseglo svoju kulminacionu tačku kako kod onih »marksista« i teoretičara međunarodnog radničkog pokreta koji su preduzimali navodno »proširivanje materijalističkog shvaćanja historije, tako i kod onih koji su negirali teoriju negacije negacije, odnosno onih interpretiranja koja su na marksizam gledala kao na teorijski antihumanizam), ukoliko se ne spozna da je u kapitalu, kao određenom društvenohistorijskom odnosu i kao specifičnom obliku iracionalne zajednice, inkorporirana borba između »gospodara i roba« (Hegel).

Izašači oštrog kritičkoj analizi ona shvaćanja koja kaskaju za fundamentalnim pitanjima Marxova viziranja svijeta i čovjeka, Fromm s pravom konstatiра da se Marxu »nametnulo« pitanje: »treba li život vladati smrću ili smrt životom?«<sup>46</sup>

Među ne malim brojem teoretičara koji su se deklarirali »marksistima«, odnosno »vjernicima« Marxova konceptualiziranja komunističke zajednice, vladalo je nerazumjevanje i perverziranje osnovnog smisla kategorije prakse čovjeka, tj. njegove praktičke djelatnosti. Za njih je ta kategorija značila zapravo ništa drugo nego »teutonske prašume«. Oni su, naime, ispoljavali svoju slepoću pred tim da praksa predstavlja jedinstvo sub-

jekta i objekta; ona je, najkraće rečeno, »specifičan način bića čovjeka« (Karel Kosik).

U borbi protiv raznih reduktionističkih interpretiranja čovjeka, koja su se manifestirala unutar samog marksizma, Lenjin je insistirao (mada se nije posebice bavio pitanjem alienacije čovjekove ličnosti) na teoriji koja će biti »rukovođstvo za akciju« mnogomilionskih masa, tj. proletarijata u njegovoj radikalnoj destrukciji klasnog društva.

Kako smo već napomenuli, Erich Fromm pripada onoj grupi suvremenih mislilaca koji sav svoj intelektualni napor usmjeravaju na ispitivanje i analiziranje ljudske prirode. To pitanje je prisutno kako u *Bijegu od slobode*, tako i u *Covjeku za sebe*, odnosno *Zdravom društvu*. U svim tim i drugim Frommovim radovima razvijeno je filozofska razmatranje čovjeka, odnosno ljudske prirode. Ako se prati temeljni supstrat Frommovog filozofske tematiziranja čovjekove biti, nije teško primjetiti da je za čovjeka karakteristični napor za otkrivanjem i traganjem novog, negoli potreba da se uspostavi »nepomučena harmonija i ravnoteža«. Nas posebno interesira prvi dio rečenice, i to iz prostog razloga što čovjek treba shvaćati kao biće beskrajnog potencijala stvaralačke energije. Drugo je sada pitanje kako i koliko može to isto biće manifestirati taj potencijal u uvjetima postvarenog svijeta, svejedno da li se radi o onoj situaciji kada kapital kroji egzistenciju i sudbinu čovjeka, ili to čine država i partija kao »osnove političkog sistema zrelog socijalizma«. Erich Fromm nije bez razloga postavio neka pitanja koja podstiču svaku progresivnu misao. Naime, šta se zbiva sa suvremenim čovjekom? Koja je to njegova temeljna crta? Na ova pitanja Erich Fromm veoma jasno odgovara (što priznaju čak i njegovi protivnici): čovjek dvadesetog stoljeća često svoje težnje iscrpljuje zadovoljavanjem potreba za stalno novim potrošačkim dobrima.<sup>47</sup> Ove referencije iskazane su u *Zdravom društvu*. U istom se raspravlja o »bolesnom« (otudrenom) i »zdravom« (neotudrenom) društvu.<sup>48</sup> Zapravo, ovakva Frommova rasudivanja omogućila su mu uvaženo mjesto među onim velikim misliocima koji su čitav svoj intelektualni potencijal angažirali na ispitivanju i analiziranju ljudske prirode kao centralne kategorije njihovog filozofskega mišljenja. Ovaj pojam je inauguiran još u *Bijegu od slobode*. On se detaljno obrazlaže u *Covjeku za sebe*, odnosno *Zdravom društvu*.

Raspravljujući o suvremenom čovjeku kao gospodaru nad prirodom, ali robom i slugom mašinerije (čemu, takođe posjećuju pažnju mislioci poput Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Herberta Marcusea, M. Pontya, J. P. Sartrea, E. Blocha i drugih), autor *Bijekstva od slobode* izvodi sasvim opravdan zaključak da se kod takvog čovjeka razvija osjećanje »izdvojenosti i nemoci«. Ta svojstva involvirala su »sve njegove (tj. čovjekove, prim. M. M.) odnose«. Osnovna karakteristika suvremenog svijeta leži u tome što su odnosi među ljudima (odnosno odnosi čovjeka prema drugom čovjeku) reducirani na matematisirane i instrumentalizirane odnose. Imajući u vidu temeljni humus Frommove kritičke antropologije, slobodan sam konstatirati da je njegova osnovna intencija usmjerena na to da pokaže puteve uspostavljanja novog čovjeka i društva. To se jasno, po mom mišljenju, vidi iz jedne njegove konstatacije, po kojoj je humanistička etika primijenjena nauka »umijeću življene«, a koja se zasniva na teorijskoj »nauci o čovjeku«.<sup>49</sup> Naglašavajući antropološko-filosofski pojam ljudske egzistencije, Fromm traži da se neodložno odgovori na sljedeća pitanja: što je čovjek?, kako on treba da živi?, kako se čovjekove goleme energije mogu oslobititi i »produktivno upotrijebiti?«<sup>50</sup> Uvjet za to jest spoznaja prave ljudske prirode.

Od naprijed navedenih mislilaca koji su se zapitali zašto je razvoj tehnike i nauke krenuo drugim putem — umjesto da omogući ljudsko doстоjanstvo, on je krenuo u pravcu uspostavljanja odnosa nove barbarske vrste — i koji su ukazali na sve negativne konzervativne proistekle iz takvog razvoja, izdvojimo J. P. Sartrea. Njega spominjemo već i zbog toga što je, kao i Georg Lukacs, Karel Korsch i drugi, insistirao na kategoriji historijskog totaliteta koji kao »krstalizovano iskustvo življena« omogućava osvetljavanje historijskih činjenica. Sartre je pravilno ukazao da Marx, nasuprot relativizmu, koji parcializira čovjeka i historiju<sup>51</sup> i suprotstavlja se sintezama, univerzalizuje i totalizuje historijski razvitak, ali proučava i svaki poseban proces u okviru jednog sistema, kao konkretnu pojedinačnost. Naime, kod Marxa su totaliteti živi i kao takvi ne pretvaraju se u entitete. Insistirajući na totalizaciji i totalizirajućem subjektu, Sartre preduzima kritiku »marksizma« koji je uništilo dijalektički smisao stvarnosti kao totaliteta. Taj se marksizam koristi nepokretnim i fetišiziranim pojmovima.<sup>52</sup>

Sljedeća pitanja: što znači sloboda za čovjeka i kako je čovjek sloboden? — otkrivaju srce sartreovskog načina mišljenja. Tako, na primjer, čitamo li spis *Egzistencijalizam je humanizam*, bez sumnje primjećujemo da njegov autor, kao mislilac egzistencijalne ljudske slobode, shvaća čovjeka kao biće koje je osuđeno da bude slobodno. Sloboda ničim nije ograničena i ničim determinirana. Ona se nalazi izvan svijeta i čovjeka. Ona se javlja kao neki fatum ljudske egzistencije. Sloboda u Sartreovoj filozofiji znači, zapravo, neko nekontrolirano i samovoljno dje-

lanje. Tako je čovjek u toj filozofiji, po riječima njenih interpretatora i kritičara (od kojih valja napomenuti Theodora W. Adorna i Herberta Marcusea), reduciran na situaciju, na izbor, projekt, itd. Jer, Sartre konstatira da sloboda postoji samo u situaciji, ali i ova druga postoji samo u onom »trans« slobode.

No, i pored prisutnih prigovora upućenih na račun Sartrove filozofije apsolutne slobode, nužno je uvažiti ispravnost njegovog rasuđivanja (i njegovog kritičkog odnosa) o »lijenom marksizmu«, koji je odbacio biser Marxova viziranja svijeta-čovjeka i njegovu beskrajno stvaralačku energiju. Sartre se otvoreno protivio tendenciji pretvaranja marksizma u službeni jezik partijskog aparata. Njegov odnos prema »marksizmu« ispravno je analizirao, po mom mišljenju, Rade Kalanj. Taj Sartrev odnos posredovan je političkim zbijanjima u socijalističkim zemljama, u radničkom i komunističkom pokretu, a najposrednije stanjem u Komunističkoj partiji Francuske.<sup>33</sup>

Čini mi se da sam bar implicite pokazao da je položaj čovjeka u svijetu, te njegov odnos prema ovom drugom, bio glavna tema sartreovskog filozofiskog egzistencijalizma. No, Sartrovu egzistenciju subjekta podvrgava, pored navedenih, oštroj kritičkoj analizi i R. Garaudy. Po njegovim riječima, Sartre je još u *Biću i ništavili* obecao razviti jednu filozofiju moralu. Rekli smo da je Sartreov filozofiski egzistencijalizam kritiziran od strane Theodora W. Adorna i Herberta Marcusea. Prvi svoju metu usmjerava na sartreovsku »političku budalaštinu«, a drugi, analizirajući glavna Sartreova djela, konstatira da nema apsolutne slobode, nego, budući da je čovjek u stvarnosti određen svojom specifičnom društveno-istorijskom situacijom, to ta situacija »određuje obim i sadržaj čovjekove slobode i domet njegova izbora«.<sup>34</sup>

Valjalo bi istražiti osnovu tematiziranja pitanja ljudske prirode u filozofiji N. Abagnana (posebno njegovo rasuđivanje o čovjekovom izboru i mogućnostima), ili E. Cassirera (ovaj u svojim referencijama o pitanju što je čovjek raspravlja o krizi čovjekove samospoznaje), pa uvidjeti koliko je to pitanje osvjetljeno u suvremenoj filozofiskoj antropologiji. No, ovaj rad nije na to pretendirao. On je svojom kratkom ekspozicijom stajališta nekih suvremenih misilaca htio ukazati na to kako je (i do koje mjeru) njihova preokupacija manifestirana u problematiziranju (kao i njihovoj zajedničkoj konstataciji), uprkos nekim razlikama, o čovjekovom vlastitom »neznanju o samom sebi« pitanja ljudske prirode. Takođe se u radu pokušalo navijestiti kako su oni u svojim raspravama o primordialnom pitanju tražili odgovore na pitanja koja se odnose na uvjete što ih čovjek uistinu može iskoristiti za upotrebu svoje »goleme energije«. Na kraju, moja intencija bila je usmjerena na to da pokaže da je *humanum* kod Marxa predstavlja stotjer njegovog viziranja stvarne ljudske zajednice, tj. područljivenog čovječanstva, ili, kako bi to kazao Marx, očovječenog društva.<sup>35</sup>

#### NAPOMENE:

<sup>1</sup> Vidi: Rasim Muminović: »Na tragu antropogenosti«, »Dijalog«, br. 4, Sarajevo 1979, str. 16.

<sup>2</sup> Uspeori: M. Heidegger, »Kant und das Problem der Metaphysik«, Frankfurt am M., 1939, str. 200 i Martin Heidegger, »Kant i problem metafizike — Sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heidegera i E. Cassirera«, »Mladost«, Beograd 1979, str. 136.

<sup>3</sup> Vidi: Pogovor Vladimira Filipovića, »Max Scheller i suvremena filozofska antropologija«, u: Max Scheller, »Položaj čovjeka u kozmosu«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1960.

<sup>4</sup> Citirano prema Martin Heidegger, »Kant i problem metafizike«, naved. izd., str. 134.

<sup>5</sup> Imanuel Kant, »Osnovi metafizike čudoreda«, u knjizi »Dvije rasprave«, »Kultura«, Zagreb 1953, str. 156.

<sup>6</sup> Imanuel Kant, »Kritika praktičkog uma«, »Kultura«, Zagreb 1956, str. 144.

<sup>7</sup> K. Marks — F. Engels, »Nemačka ideologija«, »Kultura«, Beograd 1964, knj. I, str. 212.

<sup>8</sup> Karel Kosik, »Dijalektika konkretnoga«, »Prosveta«, Beograd 1967, str. 247.

<sup>9</sup> Martin Buber, »Važenje i granica političkog principa«, »Dometic«, Rijeka 1978, str. 7, str. 92.

<sup>10</sup> Ante Pažanin, »Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmundu Husserlu«, »Naprijed«, Zagreb 1968, str. 321-322.

<sup>11</sup> Ante Pažanin, naved. djelo, str. 322.

<sup>12</sup> Istina se za Schellinga sastoji u podudaranju predodžbi sa svojim predmetom. Vidi: F. W. J. Schelling, »Sistem transcedentalnog idealizma«, »Naprijed«, Zagreb 1965, str. 13.

<sup>13</sup> F. W. J. Schelling, »Sistem transcedentalnog idealizma«, naved. izd., str. 315.

<sup>14</sup> Vidi: Danilo Pejović, »Pogovor za Schellingov »Sistem transcedentalnog idealizma««, cit. izd., str. 361-362.

<sup>15</sup> Adorno, »Negativna dijalektika«, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979, str. 39.

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Max Scheller, »Položaj čovjeka u kozmosu«, naved. izd., str. 50.

<sup>18</sup> Za Hegela povijest dostiže svoj cilj onda kada stigne do razine koja odgovara ljudskim mogućnostima. Kada se to ostvari, tada su ideja i zbilja našle svoje zajedničko tlo. To je okosnica Marcuseove interpretacije Hegelove filozofije povijesti, odnosno Hegelove političke misli. Vidi: Herbert Marcuse, »Um i revolucija — Hegel i razvoj društva«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1966, str. 206 i dalje.

<sup>19</sup> Marx-Engels, »Rani radovi«, »Naprijed«, Zagreb 1961, str. 242.

<sup>20</sup> Rasim Muminović, »Ljudskost i povijesnost«, Sarajevo 1978, str. 298.

<sup>21</sup> Vidi: Erib From, »Bekstvo od slobode«, »Nolit«, Beograd 1969, str. 111.

<sup>22</sup> Citirano prema Rasinu Muminoviću, »Ljudskost i povijesnost — Marksističko zasnavanje filozofske antropologije«, »Svetlost«, Sarajevo 1978, str. 249—250.

<sup>23</sup> Citirano prema Rasinu Muminoviću, naved. djelo, str. 168.

<sup>24</sup> Rasim Muminović, naved. djelo, str. 169.

<sup>25</sup> Hegel, »Osnovne crte filozofije prava«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1964, str. 211.

<sup>26</sup> Hegel, »Fenomenologija duha«, Beogradski izdavačko-grafički zavod Beograd 1979, str. 116.

<sup>27</sup> Gajo Petrović, »Smisao i značenje Marxovih »Grundrisse«, predgovor knjizi Karl Marx, »Temelji slobode«, Zagreb 1974, str. XXXIII—XXXIV.

<sup>28</sup> Isto.

<sup>29</sup> Fridrih Niče, »Volja za moć«, »Kosmos«, Beograd 1937, str. 127.

<sup>30</sup> Vidi: Davor Rodin, »Dijalektika i fenomenologija«, »Nolit«, Beograd 1979, str. 117—118.

<sup>31</sup> Ernst Bloch, »Tubingenski uvod u filozofiju«, »Nolit«, Beograd 1973, str. 98.

<sup>32</sup> Davor Rodin, cit. djelo, str. 94.

<sup>33</sup> O odnosu prividnog i stvarnog u Hegela i Marxa vidjeti: Davor Rödin, »Marxova misao zajednice«, Predsjedništvo Konferencije Saveza studenata Jugoslavije, Beograd 1974, str. 28—40.

<sup>34</sup> Herbert Marcuse, »Um i revolucija«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1966, str. 94.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, »Filozofija povijesti«, »Kultura«, Zagreb 1951, str. 64.

<sup>36</sup> Vidi o tome: Karel Kosik, »Dijalektika konkretnoga«, »Prosveta«, Beograd 1967, str. 243.

<sup>37</sup> Pretpovijest prijeći ispoljavanje bogatstva čovjekove ljudske biti. Tom bogatstvu potreban je totalitet ispoljavanja ljudskog života. Vidi opširnije u »Ekonomsko-filosofskim rukopisima«.

<sup>38</sup> Vidi: K. Marx, »Ekonomsko-filosofski rukopisi«, u: Marx, »Rani radovi«, »Naprijed«, Zagreb 1961, str. 278.

<sup>39</sup> Prema: Zan-Pol Sartr, »Egzistencijalizam i marksizam«, »Nolit«, Beograd 1970, str. 32.

<sup>40</sup> Na relevanciji ove ideje posebno insistira Ernst Bloch, ukazujući da napredak u svijesti zapravo znači »rastuće prisutnost čovjeka pri stvaranju historije, kao njegove historije, koju je on stvorio, shvatio i prisvojio«, dok napredak u svijesti o slobodi »označava napredak supstancialne volje čovjeka« koja se ne atomizira i ne individualizira kao homo homini lupus, nego koja se u polisu zajednički razvija bez samootuđenja. Vidi: Ernst Bloch, »Subjekt-Objekt«, »Naprijed«, Zagreb 1959, str. 179.

<sup>41</sup> Davor Rodin, »Dijalektika i fenomenologija«, »Nolit«, Beograd 1979, str. 75.

<sup>42</sup> Gajo Petrović, »Filozofija i marksizam«, »Naprijed«, Zagreb 1976, str. 35.

<sup>43</sup> Vidi o tome: Georg Lukacs, »Povijest i klasna svijest«, »Naprijed«, Zagreb, str. 26, 27, 225, 276, 284 i 288.

<sup>43</sup> G. V. Hegel, »Fenomenologija duha«, Predgovor, BIGZ, 1979, str. 9.

<sup>44</sup> Doprinos jugoslovenske filozofske misli problematiziranju i pitanja Marxovog odnosa spram Hegela je velik. Od naših filozofa koji se bave ovim pitanjem, po mom mišljenju, treba spomenuti Predraga Vranickog, Gaju Petriovića, Vjekoslava Mikecina, Davora Rodina, Ivana Parića, Vanju Sutlića, Zarka Pušovskog. Posebno su interesantna i inspirativna, za svako suvremeno mišljenje, referiranja Davida Rodina o odnosu zbiljske i prividne zajednice u Hegeli i Marxu (vidi: Davor Rodin, »Marxova misao zajednice«, izd. Predsedništvo Konferencije Saveza studenata Jugoslavije, Beograd 1974, str. 28–40) i njegova studija »Aspekti odnosa između Hegelove i Marksove dialektike«. U ovom poslednjem jasno je vidljiva razlika između Marxovog i Hegelovog koncepta slobode. Ta se razlika ne manifestira toliko u polaznim pozicijama i fiksirajući problema, već upravo u konzevencijama koje i jedan i drugi povlače iz zajedničkog ishodišta. Marx kreće od spekulacije revolucije, Hegel od revolucije spekulacije (Davor Rodin, »Aspekti odnosa između Hegelove i Marksove dialektike«, Institut za društvene nauke, Beograd 1967, str. 21). Interesantna su i referiranja Vjekoslava Mikecina o istom pitanju.

<sup>45</sup> Erich Fromm, »Imati i biti«, »Naprijed«, Zagreb 1979, str. 130.

<sup>46</sup> Isto.

<sup>47</sup> E. Fromm, »Zdravo društvo«, »Rad«, Beograd 1963, str. 142–143.

<sup>48</sup> Skrećem pažnju na izvanredne pogovore dvojice naših filozofa: Gajo Petrović, »Frommovo shvaćanje čovjeka«, u: Erich Fromm, »Čovjek za sebe«, »Naprijed«, Zagreb 1977, str. 179–192; Gvozden Flego, »Frommovo shvaćanje čovjeka«, u: Erich Fromm, »Imati i biti«, naved. izd. 1979, str. 9–53.

<sup>49</sup> Erich Fromm, »Čovjek za sebe«, naved. izd., str. 23.

<sup>50</sup> Isto.

<sup>51</sup> Lukacs je ukazao na neposredne konzekvencije ne samo njemačkog klasičnog idealizma, niti i na one »marksiste« koji su u tematiziranju povijesne zbilje napustili razmatranje totaliteta povijesnog procesa, tj. Hegel-Marxovu metodu. Vidi: Lukacs, »Povijest i klasna svijest«, naved. izd. str. 97 i 191.

<sup>52</sup> Sartre s kritički odnosio prema nastojanjima u »marksizmu« poslije Marxa. Ona su umjesto Marxa pojava totalitetu stvorila »skolašku totalitetu«. Vidi o tome: Žan-Pol Sartre, »Egzistencijalizam i marksizam«, »Nolita«, Beograd 1970, str. 29.

<sup>53</sup> Vidi: Rade Kalanj, JEAN PAUL SARTRE, MISLILAC SVREMENOSTI (u povodu Sartrove smrti), »Kulturni radnik«, Zagreb 1980, br. 2, str. 134.

<sup>54</sup> Markuze, »Kultura i društvo«, BIGZ, Beograd 1977, str. 161.

<sup>55</sup> S obzirom na ovo pitanje, moje stajalište je u potpunosti identično s mišljenjem Rasima Mumunovića. Vidi: Rasim Mumunović, »Ljudskost i povijest — Marksističko zasnivanje filozofske antropologije«, »Svjetlost«, Sarajevo 1978.

jedne biološke osnove. On je delove Blumenbahove mongolske i američke rase spojio u jednu, pripisao deo južnoazijskih naroda australijskom tipu, i evropsku rasu potpodelio na tamni i svestrao odeljak. Brojčana prevaga evropskih tipova očigledno ga je navela da povuče isticanje razlike u ovoj rasi, koju je podelio na ksantokročnu ili plavokosu, i melankročnu ili tamnu rasu. Lako bi bilo načiniti jednak vredne potpodele i u drugim rasama. Još je jasniji uticaj kulturnih stanovišta u razvrstanju put Klemovog (Klemm), koji je, prema kulturnim domaćnjima raznih tipova ljudi, razlučivao aktivne i pasivne rase.

Najtipičniji pokušaj da čovečanstvo razvrstava iz razmatranja i anatomskih i lingvističkih stanovišta učinio je Fridrik Miler (Friedrich Müller), koji za osnovu svojih glavnih odeljaka uzima oblik kose, dok sve manje podele zasniva na lingvističkim obzirima.

Ova i mnoga druga predložena razvrstanja jasno pokazuju stanje potpune zbrke i protivrečnosti; a to nas navodi na zaključak da ljudski tip, jezik i tip kulture nisu ni prisno ni trajno povezani.

Istorija i etnografska razmatranja potvrđuju ispravnost ovog gledišta.

U sadašnjem razdoblju možemo zapaziti mnoge slučajevе где dolazi do potpune promene jezika i kulture, bez odgovarajuće promene fizičkog tipa. To, na primer, važi za severnoameričke crnce, narod poreklom uglavnom afrički; u pogledu kulture i jezika, međutim, oni su suštinski Evropljani. Mada je tačno da se među američkim crncima nalaze neki preziveli tragovi afričke kulture i jezika, kultura glavnine njih u suštini je kultura neobrazovanih klasa naroda u kojem žive, i njihov jezik je u celini istovetan s jezikom njihovih suseda — engleskim, francuskim, španskim ili portugalskim, već prema tome koji jezik preovlađuje u raznim delovima kontinenta. Moglo bi se prigovoriti da je prenošenje afričke rase u Ameriku bilo veštacko, i da u ranija vremena nije bilo tako obimnih seoba i preseljivanja.

Međutim, istorija srednjovekovne Europe pokazuje da su se mnogo puta zbivale obimne promene u jeziku i kulturi, bez odgovarajuće promene u krvi.

Najnovija istraživanja fizičkih tipova Europe, opet, veoma su jasno pokazala da rasprostranjenost tipova dugo ostaje ista. Ne upuštajući se u pojedinosti, možemo reći da se alpski tip može, s jedne strane, lako razlučiti od južnoevropskog, a s druge strane od južnoevropskog / Ripli (Ripley), Deniker /. Taj alpski tip se pokazuje prilično jednoobraznim na širom prostoru, bez obzira na to kojim se jezikom govorilo i koja nacionalna kultura preovlađivala na pojedinom području. Srednjoveropski Francuzi, Nemci, Italijani i Sloveni toliko su blizu istom tipu da bezbedno možemo pretpostaviti zamašan stupanj krvne srodnosti, bez obzira na jezičke razlike među njima.

Primeri slične vrste, gde trajnost krvi srećemo uz daleko-sežne izmene jezika i kulture, nalaze se i u drugim delovima sveta. Kao jedan od primera mogu se pomenuti Vedi iz Šri Lanke — narod po tipu iz osnova različit od susednih Sinhal (Singaleza), čiji su jezik izgleda usvojili, i od kojih su očigledno pozajmili i jedan broj kulturnih odlika / Sarazin (Sarasin), Seligman (Seligmann) /. Drugi primjeri su, još, Japanci iz severnog dela te zemlje — koji su, po krvi bez sumnje, u znatoj meri Ainui / Belc (Bälz), Ten Kate / — i Jukagiri iz Sibira, koji su, iako u velikoj meri zadržavajući staru krv, asimilovani u kulturu i jezik susednih Tungua / Johelson (Jochelson) /.

## Rasa, jezik i kultura

franc boas

Moderna proučavanja pokazala su da se telesni oblik ne može smatrati apsolutno postojanim, i da su budući zavisne od spoljašnjih uslova — fiziološke, mentalne i društvene funkcije veoma raznolike, tako da se neki prisan odnos između rasa i kulture ne čini verovatnim.

Valjalo bi da se taj problem ispita iz jednog drugog ugla, istraživanjem koje bi pokazalo da li su fizički tipovi, jezici i kulture tako prisno povezani da je izvestan njihov spoj osoben za svaku ljudsku rasu.

Očito je da bi, ako ta međuvreža treba da postoji u strogom smislu reči, pokušaj i razvrstavanje čovečanstva sa ma kojeg od ta tri stanovišta nužno dovodi do istih ishoda; drugim rečima, svako bi se stanovište moglo nezavisno ili u spoju s drugima upotrebljavati za proučavanje veza među raznim grupama čovečanstva. U stvari, ovakvi su pokušaji česti. Jedan broj razvrstanja čovekovih rasa u celini se zasniva na anatomskim osobenostima, ipak često zdrženim sa geografskim obzirima; druga se zasnivaju na razmatranju nekog spoja anatomskih i kulturnih odlika koje se smatraju osobenim za izvesne grupe čovečanstva; neka se, opet, prvenstveno zasnivaju na proučavanju jezikâ koje govore ljudi predstavnici za izvestan anatomski tip.

Pokušaji koji su tako preduzimani dovode do sasvim različitih ishoda. Blumenbach (Blumenbach), jedan od prvih naučnika koji su pokušali da razvrstavaju čovečanstvo, razlučivao je pet rasa — kavkasku, mongolsku, etiopsku, američku i malajsku. Prilično je jasno da se ovo razvrstavanje zasniva koliko na geografskim, toliko i na anatomskim obzirima, premda je opis svake rase prvenstveno anatomski. Kivije (Cuvier) je razlikovao tri rase — belu, žutu i crnu. Haksli (Huxley) se strože držao