# OSVRTI I PRIKAZI

Borislav Mikulić

# Vrijeme kao povijest

Milan Kangrga, **Praksa, vrijeme, svijet**, Nolit, Beograd, 1984., str. 512.

Prije nego što bismo htjeli i početi razmišljati ili govoriti o najnovijoj knjizi M. Kangrge, trebalo bi uvodno napisati neku vrstu traktata o kritičkoj recepciji knjige kojoj bismo sami željeli biti autor. Kako je to ovdje nemoguće, ne preostaje drugo nego da implicitno, u samom osvrtu, pokušamo ostvariti tu čudnu, možda i nemoguću kritičku 'metapoziciju', koja bi istovremeno bila i neposredno uz stanovište o kojem svjedoči gore naslovljena knjiga. Kangrginom filozofiranju ćemo se stoga pokušati približiti **iskosa**. To istovremeno znači da ćemo govoreći o knjizi govoriti i o onome što ne stoji u izravnoj perspektivi s njezinog gledišta.

Knjiga **Praksa, vrijeme, svijet** jeste druga knjiga M. Kangrge izašla u vrlo kratkom razmaku nakon knjige **Etika ili revolucija** (1983.) a ako ne zaboravimo drugo, Nolitovo izdanje rane autorove studije **Etička misao u djelu Karla Marxa** (1980) za koje je autor napisao novi predgovor, onda je to treća knjiga ovog autora koju smo dobili u novije vrijeme.

Zgusnuti slijed ovih studija upozorava nadalje na njihovo misaono i sadržajno jedinstvo: svatko tko poznaje tekstove ovog autora zna da M. Kangrga [illegible] jek isto i da je to isto uvijek na svoj način novo i izazovno, i da svaki puta nužno upućuje na ono prethodeće. To za ove tri obimne autorove studije važi u prvom redu.

Knjiga **Etika ili revolucija** tematski predstavlja novi i daleko obimniji zahvat u materijal koji obrađuje i rana studija **Etička misao...**: to je izrada povijesne jezgre revolucije mišljenja što nastupa s Kantovim 'kopernikanskim obratom' i biva na svoj način izvedena, čak dovršena u ideelnom mediju mišljenja s Fichteom, Schellingom i Hegelom, dok se po riječima samog autora nije suočila s Marxovim 'pathosom izmjene svijeta' ([illegible]). Sukob misli i svijeta, star koliko i misao i svijet, tu dospijeva na svoju najpregledniju čistinu, sa koje se u prvoj studiji vizira Marxa u njegovom kritičkom odnosu spram neposredne duhovne bastine, njemačkog klasičnog idealizma a u drugoj studiji, makar daleko obimnijoj direktna analiza staje neposredno ispred Ma-

rxa. (Usp. završni kratki odsječak 'Marxova kritika', **ER**, 487-493.)

Nastavak studije **Etika ili revolucija** jeste ova treća knjiga **Praxa, vrijeme, svijet** (nadalje **PVS**), koja je po riječima autora trebala zapremati samo dva završna poglavlja prethodne studije. Ambicija s kojom je autor načeo temu 'vremena' i širina zahvata kojim je to izvedeno zahtijevala je daleko širi okvir nego što ga nude ranije studije.

Naslov **Praksa-vrijeme-svijet**, obim i raspored građe pokazuju da autor svoj pathos izmjene svijeta tematizira pod pojmom 'vremena'. Skoro četiri petine teksta *nosi naslov 'U traganju za vremenom'*. Za temu i njezinu izvedbu u ovoj knjizi značajan je stoga već odnos njezinog naslova i sadržaja: ne samo da naslov sugerira temu i raspored sadržaja, nego obrnuto, međusobno prelijevanje sadržaja triju dijelova knjige ('Moderni pojam prakse', 'U traganju za vremenom', 'Idealitet svijeta') ukazuje na generativni odnos pojmova koji tvore naslov studije: **praksa, vrijeme, svijet** su u Kangrginu *filozofiranju pojmovi* bremeniti jedan drugim. U toj konstelaciji treba uočiti slijedeće: **vrijeme** je već i po riječima samog autora (**PVS.** 9 i dalje) nova tema njegovog bavljenja filozofijom i etikom utoliko što se ranije nigdje eksplicitno nije bavio **pojmom** 'vrijeme' u smislu historijsko-filozofskog istraživanja. Odmah treba reći da to nije slučaj niti ovdje, nego je veza 'vremena' s 'praksom' i 'svijetom' u opciji autora toliko uska da bi se *s mukom našle stranice gdje bi autor* govorio o 'vremenu' u nekom neutralnom pojmovnom smislu a da istovremeno nije riječ i o druga dva pojma. To već objašnjava autentično porijeklo vremena kao teme kod našeg autora, iz njegovog vlastitog filozofiranja, prvenstveno iz njegove ideje **povijesti** (povijesnosti zbilje) i — da bismo bili još bliži njegovoj temi — iz **čovjeka.** Prema tome, Kangrgino filozofiranje o vremenu nije vođeno interesom *historijske retrospektive* poimanja 'vremena' u povijesti filozofija, nego interesom za misaonim jezgrom koje revoluciji mišljenja od Kanta do Hegela (i posebno kod njega) u njezinom hijatusu spram metafizičke tradicije daje ne samo znak spekulativnog prepoznavanja nego uopće vlastiti filozofski identitet. Autor smatra da ideja vremena, svoju istinsku legitimnost zadobiva upravo i tek sa njemačkim klasičnim idealizmom i da prije toga »**vremena** (u smislu **samog ispunjenog života**) i **svijeta**... uopće nije **bilo**« (**PVS**, 15).

Ovdje ćemo u pozitivnom smislu slijediti ovu osnovnu autorovu ideju koja do kraja *jasno i neuvijeno* iskazuje njegovo poimanje povijesti ali istovremeno i stav prema svakoj historijskoj interpretaciji povijesti filozofije koja ne uračunava pomenuti misaoni rez otvoren Kantovim **kritikama.** Zato odmah treba do kraja istaknuti slijedeće: ukoliko se ne smetne s uma stalno autorovo tematiziranje povijesnosti zbilje i njegov strasni angažman za tu ideju povijesnog karaktera mišljenja-i-opstanka, onda njegovo tematiziranje *vremena obzirom na svoj* [illegible], karakter i krajnji rezultat ne može biti nikakva tajna. **Vrijeme** za Kangrgu ima i može imati smisla samo kao **povijest**, koju autor razumije kao (svaki puta) jednokratni djelatni čin, upravo **povijesni** čin.

Kangrga je jedini marksista koji tematizira metafizički filozofem 'vrijeme' u tako radikalnom smislu da od njegovog tradicionalnog pojmovnog ruha ne ostaje ništa. Sa tog stanovišta on otvara kritiku najznačajnijih modernih filozofiranja o vremenu (Bergson, Heidegger, Kierkeau-Ponty); idejom vremena kao jedinstvenog događaja, jednokratnog ljudskog trenuta, Kangrga otvara ono beskonačno perspektivu u kojoj se za njega još jedino postavlja temeljno pitanje čovjeka kao samosvojnog bića slobode. Time je već prekoračena ograda što razgraničuje dvije dimenzije metafizičkog (vječnog eterskog) vremena i nepravog vremena smrtne ljudske konačnosti. Ta granica je sa stanovišta autorove ideje mišljenja revolucije erodirala zajedno sa terenom kojim je bila povučena, iako još živi u *akademskoj filozofiji za lijepe duhove*, ili još moćnije, u modernoj tehničkoj znanosti astronomsko-kompjuterskih dimenzija prema kojima su »ljudski problemi« trivijalno sitni. Od prve stranice svoje studije Kangrga je već preko te granice.

Naša primjedba, ukoliko ona kao primjedba uopće još može imati smisla pred mišlju koja hoće da bude preko rečene granice i kojoj je to apsolutno nužno da bi se mogla odnositi spram onog prema čemu se postavlja (svijet za koji hoću da bude drugi da bi bio moj) glasi: Kangrga ne vizira dovoljno dugo i dovoljno oštro tradicionalni pojam vremena a da bi iz njega izvukao sve ono plodno što bi omo

gućilo da se u kompleksnosti te ideje iskoristi ono čime taj fenomen leži s onu stranu granice koju autor naziva novovjekovno-građanskim mišljenjem; ta granica se po uvidu autora prepoznaje već jasno kod Leibniza u njegovoj ideji apercepcije naspram ideji percepcije. (Usp. poglavlja 'Kontinuitet i diskontinuitet', 125—139, 'Povijesni smisao percepcije i apercepcije', 139—155).

Da bismo preduhitrili mogući nesporazum, želimo istaknuti slijedeće: ovdje se sad ne radi o tome da se proširi lista filozofskih imena koja bi mogla biti izuzeta od oštre autorove kritike, koji povijest filozofije dijeli na metafizičku i spekulativnu, odnosno, drugim riječima, da se pored velikog metafizičara Leibniza i dijelom Augustina (usp. naročito str. 115—117, 278—282 i drugdje) od autora iskupi još poneki filozof sa istančanijim poimanjem vremena, koje ne bi bilo shvaćeno kao fizikalno kretanje uvjetovano veličinom (beskonačnog) prostora. Ovdje se radi o onom momentu koji po našem mišljenju uvjetuje poimanje vremena prije i poslije rečenog reza u povijesti filozofije kao borbi mišljenja sa svojom zbiljom: radi se o **vremenu kao mjeri spoznaje.**

Ostaje da dodirujući neka Kangrgina izvođenja vidimo kako se na djelu pokazuje taj problem i ukoliko se uopće ova ideja može podnositi sa idejom vremena kao povijesti, kako ju zastupa autor.

Prvi dio studije **Praksa, vrijeme, svijet** pod naslovom 'Moderni pojam prakse' relativno je kratak i predstavlja, kao i treći dio knjige 'Idealitet svijeta', sukus Kangrginih filozofskih istraživanja etičke problematike o kojima svjedoče sve njegove studije. Na ta dva poglavlja ćemo se vratiti ukratko u zaključku ovog osvrta, prije svega zato što su izvođenja ideje **prakse** i **svijeta** u ovoj studiji izoštrena, kao što smo već i istaknuli, na središnji pojam iz naslova — **vrijeme.**

Već smo spomenuli obuhvatni karakter svakog od tih ključnih termina koji predstavljaju prave idejne komplekse. Zbog toga je neuputno prešutjeti osjećaj nedovoljnosti i prekraćenosti koji izaziva upotreba riječi 'termin' ili 'pojam' za **ideje** o kojima je ovdje riječ. Taj problem ima svoj specifični kontekst kod Kangrge. On naime misli i govori u duhu hegelijanizma mladog Marxa, njegova spekulacija i pojmovni aparat su jednoznačno tog kova. Ta okolnost svakako nije slučajna nego je prije znak za jednu konstelaciju koja nam se čini interesantnom u dvostrukom smislu: prvo, jačina Kangrgine spekulacije pokazuje da filozofska baština, koje je on dionik, nije samo pojmovno-jezičnog karaktera nego da je ona produkt živog i autentičnog mišljenja koje se angažira za jedan projekt zbilje; drugo, taj hegelovsko-marksovski tip mišljenja i jezika pokazuje da je u općem nedostatku dubljeg bavljenja jezikom među marksistima (izostavljamo ovdje neoanalitička bavljenja ili impresionističke lapidarnosti) upravo taj tip filozofskog jezika jedina primjerena forma za sadržaj koji se tu iznosi.

S tim u vezi stoji teškoća koju iznosi sam autor, ali što je ovdje karakteristično — samo na jednom mjestu u knjizi **Etika ili revolucija,** ne poklanjajući po našem mišljenju dovoljno pažnje stvari o kojoj je riječ. Kangrga: »(...) čak ni jezično ne možemo primjereno artikulirati ili iskazivati ono što bismo htjeli u skladu sa pravim povijesnim (rekli bismo: utopijskim) smislom i karakterom pojma revolucije. Mi se tu jezično stalno krećemo **uokrug** premda nam je osnovna intencija: **biti ili događati se s onu stranu,** dakle u bitnoj transcendenciji onoga što jest (tj. postojećeg svijeta kao takvoga). Jer svaka nam je rečenica, svaki iskaz (dakle: i sama misao) još uvijek metafizički konstituirana: subjekt, predikat, povezani onim **jest** kao kopulom. Ovo »jest« svagde je jedan dictum i fixum da to **jest** to.« (ER, str. 29). Više od ovoga kod našeg autora (ali ne samo kod njega) o jeziku vlastite filozofije kao njezinom najvlastitijem problemu i prvom sukobu sa zbiljom protiv koje i za koju se bori, nema. Zato bismo replicirali da se ne radi toliko o »...čak ni jezično«, već da **prije svega jezikom** ne možemo zbiljski dospijeti preko granice, prije nego što stvarno jesmo preko nje, odnosno prije događaja koji sam autor naziva povijesnim činom. Jezični čin (imenovanja događenog) i sam zbiljski događaj zbivaju se **ujedno;** jezično i djelatno oni se stiču u jedno. Utoliko je ‚biti/događati se' preko granice (bitka) još uvijek ili uvijek već i s onu stranu jezika, zato što jezik za tradicionalno mišljenje korespondira s bitkom, odnosno s jedinim izvjesnim, i to od Parmenida do najmodernije hermeneutike.

Mi smo ovdje dospjeli već predaleko natrag u povijest filozofije, do pitanja

odnosa dvaju, kako ih Heidegger naziva, 'prvotnih mislilaca', Heraklita i Parmenida, i tu ćemo se zadržati, budući da se upravo to mjesto pokazuje simptomatičnim za misaonu i zbiljsku situaciju koju po našem mišljenju ima u vidu upravo i autor. Tom mjestu ćemo se približiti preko autorove kritike Heidggera (**PVS**, 233—267), u kojoj se oseća nedostatak problematizacije jezika, koja bi za radikalnu provedbu te kritike bila nužna. Taj nedostatak se može možda objasniti ograničavanjem kritike samo na ‚Sein und Zeit' (1928) i možda još činjenicom da je Heidgger sam nakon tzv. ‚obrata' odustao od svog poimanja vremena i ustanovio kako mu se više ne može ni vratiti (usp. 'Zeit und Sein', 1962 u: **Zur Sache des Denkens**, Tübingen 1969.) No, ovaj interpretacijski propust ne umanjuje vrijednost Kangrgine kritike u njezinom krajnjem rezultatu, jer promjena koja kod Heideggera nastupa s njegovim »obratom« samo povratno ukazuje na situaciju u **SuZ** (i usput na karakter tog tzv. ‚obrata'). Naime, smještanje ‚istine bitka' još samo u **jezik** (i to u tekstovima nastalim prije eksplicitnog imenovanja ‚obrata' u **Pismu o humanizmu** 1946.) pokazuje da 'vremenitost', kao smisao bitka u **SuZ** ni nema svoje istinsko mjesto u čovjeku nego u-o[illegible] njega (Un-welt) što nosi karakter su-stava (Ge-stell, usput napominjemo da Heidegger ovaj izraz misli kao prijevod latinske riječi ‚con-stellatio' koja opet stoji za grčko sys-thema); zato po mišljenju autora nije slučajno da **tu-bitak** nikako ne može postati čovjekom, odnosno svijetom koji bi bio njegov svijet, on sam kao svijet, nego on sam kao jedno **tu**, bilo to i u najeminentnijem smislu, ostaje tek **u-svijetu** (In-der-Welt--sein). ‚Bitak' je već u **SuZ** tek sklonost, i trebao je samo jedan korak natrag (Kehre kao **povrat**) da bi postao ‚naklonost' (Gunst). ‚Bitni odnos' onoga **tu** postao je, kao što je poznato, još samo stvar jezika. Jezik za Heideggera, nije naravno kao za tradicionalnu metafiziku puko imenovanje postojećeg, nego ‚kuća **bitka**' (nikako slučajno, kao što bi s pravom rekao M. Kangrga!), jer ‚tu--bitak' (čovjek) više nije otkrivalački (**SuZ**) nego je **bitak** 'udešavajući'. Svo zbivanje jeste stvar bitka, u kojem međutim nikakvog događanja u bitnom smislu kao **događanja nema**. Zato se Heideggerov ‚obrat' može objasniti samo kao **povrat**, i to sasvim u određenom pravcu: ka Parmenidu i Heraklitu. Međutim, time se kod Heideggera ponovo uspostavlja ista situacija koju smo imali i prije toga: kao što Heidegger u **SuZ** bitak nije mogao misliti kao **vrijeme** (osim kao konačnost na smrt tu-bitka), tako i dalje za svoju ideju bitka, kojeg se neprestano grčevito drži terminološki i misaono, neće moći misliti **ujedno** Heraklitovu **physis** i Parmenidovo **eón**. **Vrijeme** i **bitak** su u jakom smislu ideje nemislive jedna s drugom i jedna u drugoj, jer jedna drugu isključuje (bitak vrijeme) ili ju tek proizvodi (vrijeme bitak). Iako je Heidegger učinio besprimjeran misaoni napor da svoju ideju bitka razgraniči od metafizičke tradicije u filozofiji, crpeći iz Heraklita sav tajni smisao njegove **physis** što je sklona samoskrivanju, ta ideja je ostala bitno ne-antimetafizička, jer joj granicu i karakter određuje smisao Parmenidovog ‚suđeg'.

Ovo je u direktnoj vezi sa osnovnom idejom našeg autora, ne samo s njegovom kritikom Heideggera, iako on tu situaciju ne samo ne tematizira nego ju na svoj način negira. Heraklita i Parmenida on spominje samo usputno na nekoliko mjesta, oslanjajući se na jednom mjestu na žalost na loše Lukácsevo hegelijaniziranje (**PVS**, 184), gdje se Heraklit dovodi u istu dimenziju sa Parmenidom na osnovu ideje da je za Heraklita apsolutna promjena sama apsolutno neupitna i da sam objekt, stvar, ostavlja kao objekt nedirnutim. Ova Lukácseva ideja je previše plitka kako u odnosu na Heraklita tako i u odnosu na Hegela, koji je tu pretumačen: ta ideja na sreću nema veze s njegovom idejom principijelne razlike između **bitka** i **postajanja**, koja se može razumjeti samo iz odnosa tih njegovih dvaju pojmova. Tu svoju spekulaciju Hegel duguje Heraklitu kao što to i sam kaže. Mi na ovom mjestu moramo poći od na žalost neizvedene tvrdnje da se u rasponu između Heraklita i Parmenida događa upravo ono presudno za donos **bitka** i **vremena** što ima u vidu i M. Kangrga: kod Heraklita, za kojeg ne postoji ideja bitka niti misaono niti terminološki u strogo spekulativnom smislu kao što je to Parmenidovo ‚suće', jeste na djelu ideja vremena koje sve rastače, i to već u mediju njegova jezika (napominjemo samo slijedeće: svi gla-

golski oblici od ‚biti' su kod njega znakovi vremena i zato ekvivalentni oblicima od ‚gignesthai'=postajati), no čitav problem se kod Heraklita ne iscrpljuje niti u jeziku a niti u kozmičko-svjetskoj dimenziji, koju bi netko htio uzeti za pravo i jedino značenje termina ‚physis'. On označava prije ono ‚demonsko' gdje Heraklit vidi ‚mjesto čovjekovo' (Fr. B 119) i gdje se prepoznaje ne samo ljudski karakter te kozmički shvaćene ‚prirode' nego **vremeniti karakter** tog prebivalista, u onom smislu u kojem M. Kangrga govori o vremenu kao stvaralačkom trenutku, povijesnom događaju kojim se uspostavlja svijet (»bitak«). Heraklitov fragment **B 112** (koji Heidegger nikako slučajno nije ostavio po strani) glasi: **„...sophie alethéa légein kai poiein katà phýsin.'** U filološko opravdanje naše interpretacije ovdje više ne možemo ulaziti i zato ideja do koje nam je stalo sasvim prekraćeno glasi: **mudrost**, koja je za Heraklita eminentno ljudska stvar (bogovima pripada znanje — gnósis), jeste dvostruka — **istinito zboriti i činiti /tvoriti poput phýsis.** Ako s Heideggerom uzmemo da ‚légein' znači ‚sabirati na vidnom/otvorenom', dakle ‚pokazivati' (nasuprot ‚krýptein'=skrivati), onda mimo i nasupkrot Heideggera možemo vidjeti da se za Heraklita ‚alethéa légein' nađe **tek iz** ‚poiein katà phýsin', i da ovo drugo nije u istoj dimenziji niti da nosi smisao kao ono prvo. Istinito kao ‚suće'/'bitak' može biti tek stvar uspostavljanja po phýsis, koja je ljudsko demonsko mjesto. **Bezvremeni bitak** (Parmenid) tako mora otkriti **svoju povijest** u vlastitom nastanku na način **proizvođenja** na vidjelo dana (Heraklit). ‚Bitak' je vremenski proizveden. Kada tvrdimo da ovo vodi direktno na ideju M. Kangrge da je vrijeme povijesno-stvaralački trenutak, onda time ne mislimo da Heraklit (nasuprot Parmenidu) misli ili govori kao Hegel ili možda kao Marx. To bi bilo u najmanju ruku groteskno. (Bilo bi svakako oportunije i manje opasno tumačiti Heraklita i njegovu **phýsis** u stilu Bergsonove **évolution créatrice**, međutim to bi bilo više nego prekratko, upravo obzirom na navedene fragmente. O toj temi samo toliko.)

Ono što želimo u prvom redu reći jeste da problem vremena za mišljenje u najintimnijem smislu dolazi na vidjelo i ujedno nestaje iz obzora odmah sa Heraklitom, jer Parmenid i sva povijest filozofije koja se odvija po njegovom **modelu** mišljenja (osim u ekscesnim slučajevima, kao što su sofisti ili Nietzsche, koji pokazuju čudne heraklitovske crte), zna mjesto odgovoru na pitanje o vremenu: ono je naime prognano iz ideje bitka. Međutim, ono će se u tu istu filozofiju vratiti kao bumerang **u problemu spoznaje**, njezinom sudbinskom pitanju.

Prvotna **situacija mišljenja** (koja se nadaje iz »polemičkog« odnosa Helaklita i Parmenida) pokazuje da je ‚suće' kao faktum zapravo tek uspostavljeno putem rodne moći produktivnog vremena (‚phýsis'); ova moć je za Heraklita mišljena još — uvjetno rečeno — »praktički« **(sophia)** i situirana tamo gde se otvara rečeno ‚ljudsko mjesto'; za Parmenida je ona naprotiv mišljena već samo **noetički** (Fr. B 3 i naročito B 8..34) — vlastitost bivstva jest vlastitost mišljenja, oni su ujedno; **vremena nema, bitak je vječan.** Vlastitost stvaralačkog trenutka je time nepovratno postala identitet **mišljenja** i njegova **predmeta.** Ostvarenje tog identiteta jest ispunjavanje spoznaje i kao takvo ukinuće razmaka/zijeva između ‚mišljenja' i ‚bitka'. Ona je poništenje vremena. Međutim, Heraklitov kompleks postalosti bitka, uspostavljenosti sućeg s njegovom imanentnom negacijom (ne-suće) iz upravo te proizvodne moći vremena, ostaje potom živjeti u filozofskoj spekulaciji kao sàm njezin životni princip i to samo negativno (jer njegovo pozitivno prisustvo se ne priznaje ili ne prepoznaje; proizvodna moć koja omogućuje samo mišljenje dospijeva u mrtvi ugao refleksije) kao nedostiživi ideal, jer se kreće u paramenidovskoj dimenziji idealnog jedinstva spoznavajućeg mišljenja i spoznatljivog sućeg, koje već unapred nosi karakter spoznajnog, odnosno misaonog (**Nóema**). Taj kompleks ponovo odaje Platon svojom čudesnom spekulacijom o **demiurgu (Timaios**, 29e sq., 36e—38b) koji je jedini u stanju dosegnuti potpunu spoznaju, jer svojim stvaralačkim činom u jednom trenutku — trenutku stvaranja sućeg kao ‚spoznatljivog' — **dostiže vrijeme;** za lutajuće duše koje samo zriju ideje to je nemoguće, jer su same proizvedene i kao takve su stvaranju uvijek u zakašnjenju. Za Aristotela, sasvim karakteristično, taj problem vremena u spoznaji ukinut je

idejom ‚samomišljenja mišljenja': vrijeme kao ‚mjera kretanja' tu dostiže sebe na stupnju **samoodnošenja uma** (nous thingánon heautón, Met. 1072b 20); samomišljenje uma kao ideelno samouspostavljanje koje nema vanjskog uzroka.

Ovo premiještanje ideje realnog uspostavljanja bitka u ideelni medij spoznaje i napuštanje neke, prelijevajuće, vremenite misli kod Heraklita — koji stoji između lika tradicionalnog mudraca od kojeg zajednica traži direktni politički angažman i filozofa koji se povlači da bi stajao naspram cjeline — ostaje na djelu po našem mišljenju od Parmenida do Hegela, sve dok se u već izobraženom liku spekulativne ideje proizvodnje u smislu stvarnog uspostavljanja jedinstva **spoznaje sa svojim predmetom** kod Hegela ne suoči sa Marxovim zahtijevom 'ozbiljenja filozofije'. To ozbiljenje se sada može shvatiti samo kao prijelaz iz ideelne proizvodnje predmeta (spoznaja) u zbiljsku (uspostavljanje vlastitog epohalnog svijeta po mjeri čovjeka koji je tu na djelu).

Sa autorom naše knjige se sada možemo susresti u stavu da ideja obrata ideelnog u zbiljsko postaje moguća tek sa filozofijom klasičnog njemačkog idealizma, koja svoje rodno mjesto ima u Kantovoj ideji spontaniteta, kao apsolutno neuvjetovanog početka, kojom se uspostavlja tzv. ‚druga priroda' (kao drugi lik prirode, a ne kao priroda **pored** prirode; usp. autorovu kritiku Vicoove filozofije historije i pozivanja na nju u ime Marxa, **PVS**, 439—445); vrijeme kao konačni trenutak (početak) koji rađa beskonačnim, u smislu **ispunjenog**, a ne **vječnog** vremena.

Naprijed smo već tvrdili da je usmjerenje interpretacije ideje prakse kao povijesno-stvaralačkog čina na ideju vremena autorov vlastiti interpretacijski pothvat koji nije eksplicitno tematski postavljen ni u klasičnom idealizmu ni kod Marxa. U tome se sastoji ne samo novina ili modernost ove njegove studije, nego prije svega njezina misaona smjelost, i još više, jasno profiliranje njegova ličnog angažmana za stvar koja se tu iznosi: pitanje filozofske interpretacije kako Marxa tako i klasičnog njemačkog idealizma jeste za Kangrgu političko pitanje najtežeg kova, već kao pitanje vlastite političke odluke. Zato za njega ne može ni malo biti svejedno kako ćemo tumačiti Hegela; to je već kao interpretacija pitanje odluke, pa makar ona htjela biti i historijski neutralna. Zato je pitanje interpretacije već u samom polazištu trans-hermeneutičkog karaktera.

Međutim, »desni Hegel« ostaje filozofsko-historijski faktum jednako kao i »lijevi«, i ta situacija za interpretaciju ne može ostati pri pukom faktičnom paralelizmu. Tog problema, koji ostaje u najužoj vezi s onim što smo do sada rekli, Kangrga se poduhvaća raspravljajući se s Marcuseom (filozofom kojega bez sumnje slijedi u najpozitivnijim momenti ma njegova mišljenja) i njegovom kritikom pretvaranja povijesti u ontologiju kod Hegela; po Kangrgi, radi se o najunutrašnjijem proturječju Hegelove misli (**PVS**, 331 i dalje). Upravo to proturječje čini po našem mišljenju ono rečeno pretvaranje zbiljskog u idealno, vremena u bitak, kod Hegela prijelaz iz povijesnog mišljenja u sistematsko ontološko: **radi se o dogotovljenju apsolutne spoznaje** (na platonovsko-aristotelovskoj liniji), u liku **ideelno i idealno mišljenog** ispunjenja proizvodne djelatnosti kao ra da pojma. Za Hegela se povijesnost svijeta, odnosno čovjeka, konstituira kao povijesni karakter kretanja pojma. Hegel u tome pokazuje koliko epohalnu novinu svoje spekulacije toliko i svoje aristotelovsko porijeklo. Odnosno, trebalo bi reći obrnuto: Aristotel tu biva podig nut na nivo povijesnosti, jer već njegova ideja **kretanja** kao karaktera cjelokupne zbilje jednako kao i sama spoznaja, odvija se u liku ispunjenja »prazne forme« **(stéresis)** upravo po principu zanijekanog vremena, koje čini kretanje i njegovu produktivnu moć. Za Aristotela vrijeme je »broj kretanja prema ranije i kasnije« (Fizika, 219b 2); ovo formalno određenje vremena, iako mišljeno **objektivno**, jeste već i za Aristotela princip samog procesa spoznaje, dakle **i subjektivno.** Tu je već na djelu Hegel: »vrijeme je sam opstojeći pojam« **(PVS**, str. 114 i 185), odnosno za Hegela ono pokretno /proizvodeće: **vrijeme zato uspostavlja/ /proizvodi bitak (PVS**, 143). Ono što smatramo da treba na osnovu do sada reče noga istakunuti jeste da se upravo u tom Hegelovom proturječju događa onaj presudni rasplet između Heraklita i Parmenida, u kojem će Heraklitovo **vrijeme** pojmovno-generativno tek proizvesti ideju **bitka** kod Parmenida i time samo biti negirano. Ideja bitka više **nepodnosi** vri-

jeme. Hegelov povijesno-generativni nemir pojma će završiti u miru znanja apsolutne ideje. Povijesnost kao karakter zbilje za njega se događa eminentno u igri pojma kao najvišeg oblika te iste zbilje. Hegelova sveobuhvatna opcija realiteta na taj način otkriva implicitno provedenu redukciju. To je, kao što je poznato, mjesto gdje će Marx izrađivati svoju kritiku Hegela i filozofije kao takve.

O čemu se ovdje sad radi? Svakako ne o pokušaju da se ispravi autora ili da ga se zakine za uvid koji njemu nije stran, nego da se polazeći od njegovih vlastitih uvida — zaobilazno — ponovo susretnemo s njime. Usmjerenje diskusije na Grke, koje Hegel eksplicitno smatra svojom najintimnijom baštinom, ne znači da su ovi mislili isto što i Hegel, nego da ideal spoznaje u liku identiteta mišljenja i bitka — kao opsesija filozofskog mišljenja idejom samorealizacije — — otkriva u pozadini kao temeljno pitanje **postalost kao povijesni karakter** ideje bitka, koja je bila omogućena tek **nijekanjem** ideje vremena (svojstvene Heraklitu).

Isto tako ne radi se o tome da se poništi granica koju Kangrga emfatički i svaki puta dublje uspostavlja između klasične metafizičke filozofije i spekulacije od Kanta do Hegela. Ovo sad zvuči proturječno obzirom da smo naprijed tvrdili da je vrijeme u smislu ‚mjere spoznaje' na isti način principijelno na djelu i prije i poslije spekulativnog obrata u filozofiji. Paradoks je samo prividan jer se i u jednom i u drugom slučaju radi o mišljenju kao ideelnom mediju obračunavanja/pomirenja sa zbiljom, i jer — — što je sada važno — ono što je u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma stvarno i zbiljski novo jeste **nova zbilja** te filozofije prema kojoj se ona sada mora postaviti, prepoznatljiva u liku francuske revolucije. Ono što je zapravo paradoksalno jeste činjenica da je taj zbiljski revolucionarni čin svoje ideološko uporište tražio u francuskoj prosvjetiteljsko-materijalističkoj filozofiji tvrdog tipa, a da je istinska revolucija u mišljenju (rastapanje i radikalni prevrat misaonih formi) nastupila takoreći post festum, u »glavama Njemaca«. Novost spekulativnog idealizma jeste njegov **odgovor na novu zbilju** i njezino ideelno **dovršenje u mediju te iste filozofije, i** to istovremeno kad je sama ta zbilja počela gubiti svoj prvotni prevratnički i utopijski lik (Napoleon i restauracija). Stoga nije čudo da sa političkim krahom radikalizma nastupa i totalno razočaranje u spekulativni idealizam: njemački **Vormärz** (tridesete godine 19. stoljeća), kao odgovor na spekulativni idealizam, počinje raditi novim plodovima — na vidjelo dana sad počinje izlaziti misaoni ‚underground': literarni bunt, socijalno-proleterske utopije i konačno proleterska filozofija Marxova kova.

Međutim, nova politička zbilja uspostavljena francuskom revolucijom, konstitutivna je za spekulativni njemački idealizam, i tu smo opet sa idejom autora. Hijatus o kojem on govori, jeste zbiljski raskid te filozofije kako sa svojom poviješću, iz vlastitog kulturno-historijskog kruga, tako i sa neevropskim misaonim tradicijama. U tome leži radikalna epohalnost **spekulativno-građanskog** ili »europskog« — kako voli reći autor — — duha, što njegovi partneri u polemici oko digniteta neevropskih filozofija — spomenimo to samo usput — ne uspijevaju postaviti na pravo mjesto. Susret spekulativnog njemačkog idealizma, i to naročito u interpretaciji M. Kangrge, sa tradicionalnom filozofijom (evropske) antike ili sa filozofijama Istoka jeste susret sa svojom **prošlošću.**

Sa pitanjem o zbilji u njezinom liku danog i utopijskog svijeta želimo još svratiti pažnju na treći, odnosno opet na prvi dio knjige, u kojem je nedopustivo ne spomenuti Kangrginu doista beskompromisnu kritiku Habermasove **kritičke teorije društva** s kojom s njegovog stanovišta više ne može biti zajedničkog govora koji bi prešućivao duboke razlike dviju najznačajnijih struja modernog marksizma, jugoslavenske (posebno zagrebačke) praxis-filozofije i frankfurtske kritičke teorije.

Razlog zašto tu diskusiju, koja spada u prvi dio knjige i biva provođena direktno ili indirektno kroz čitavu drugu polovicu prvog dijela (usp. ‚Instrumentalno i komunikativno djelovanje str. 55 i slijedeća poglavlja do strane 91), spominjemo tek sada, nije teško opravdati: bitna razlika između marksističke filozofije Kangrgina kova (u kojoj vidimo najradikalniji vid jugoslavenske praxis-filozofije) i Habermasove kritičke teorije društva izlazi na vidjelo najočitije nakon provedbe teme vremena u srednjem di-

jelu knjige, i još uočljivije nakon trećeg dijela ('Idealitet svijeta'), gdje se te dvije pozicije konačno potpuno razilaze, iako obje struje marksizma u nekim predstavnicima pokazuju velike podudarnosti. Mi ćemo se ovdje zaključno ograničiti samo na najkraći osvrt. Kritička teorija društva kao teorijsko **znanje** nije u stanju po mišljenju autora tematizirati problem vremena u povijesno-stvaralačkom smislu, i ona ga doista uopće ne tematizira, budući da svoj predmet **(društvo)** uzima kao **datost** i staje ispred ideje **svijeta** u smislu **idealiteta**, tj. postalosti po principu proizvedenosti, što je karakter kako svijeta tako i njegova vremena, jer drugog vremena niti nema (vrijeme kao 'ispunjenost'). U tom kontekstu autor — — po našem mišljenju s pravom — vizira i antiutopijski (i čak antifilozofski kao u slučaju A. Schmidta, **PVS**, 312——325) karakter odustajanja od ideje emancipacije, karakterističnog za poziciju **kritičke teorije**, koja odustaje od revolucionarnog sadržaja pojma prakse.

Na osnovu do sada rečenog moguće je sada vidjeti da se kritička teorija Habermasovog tipa, po svojoj osnovnoj konstituciji, umjesto vremena koje ne tematizira, sama nalazi u ideelnom mediju spoznaje (znanja predmeta) u kojem se ne može dostići vremenski hijatus koji zjapi između predmeta i teorije; ona taj hijatus mora zatvoriti hermeneutički. Taj pokušaj se prepoznaje u tome što kritička teorija eksplicitno niječe kako povijesni subjekt tako i svoju vlastitu ulogu subjekta koji sam uspostavlja svoj teorijski predmet. Umjesto toga kritička teorija nudi teorijski diskurs kojemu je sama **prešućeni** subjekt.

Sa smionog i klizavog terena vremena sve čvrste perspektive se počinju pomicati. Mišljenje koje se odlučuje da iz mrtvog ugla refleksije izvuče sebe u liku vremenitosti i koje svijet shvaća kao uvijek iznova uspostavljiv, ne računa sa sigurnim uporištem bitka kojem se priklanja filozofija koja taj svijet hoće samo objasniti. Studija M. Kangrge stoga ne svjedoči o jednom stanovištu nego prije o klizištu, rastapanju veza datog svijeta, o otvaranju drugih svjetova, to liko magijski privlačnih u svojoj utopičnosti da mame poput onog umjetnika koji je zauvijek ušao u svoje vlastito djelo. Njemu pripadaju najljepše stranice ove knjige.