

MARKO KOSTRENCIĆ

## HISTORIJA I DIJALEKTIČKI MATERIJALIZAM

Kakav je osnovni prevrat izvršio marksizam u gledanju na historiju, na historijsko zbivanje, na teoriju historije, odnosno na filozofiju historije? Kako treba gledati na historiju s gledišta dijalektičkog materijalizma? Kakvo mjesto zauzima historija u nauci o dijalektičkom materijalizmu?

»Historija« ima dvojaki smisao: jedno »historija« znači sam onaj objektivni razvojni proces, što ga prolaze svi predmeti, sve stvari, sve pojave i svi odnosi svijeta, ono preobražavanje, što ga materija u vječnom kretanju prolazi kroz niz razvojnih faza: od t. zv. »mrtve«, ili, bolje rečeno, nežive materije, preko žive materije, materije, koja osjeća, materije, koja je svijesna, materije, koja misli, pa sve do materije, koja društveno misli. U tom smislu svaki kamen, svaki list, svaka životinja, svaka riječ, svaka misao ima svoju dugačku historiju, po kojoj jest u danom času ono, što jest, da bi se na tom osnovu dalje preobražavanje nastavilo. Po tome, dakle, shvaćanju »historija« znači onaj objektivni evolucionni proces, kroz koji prolazi sve, što postoji, cijeli svijet sa svim svojim stvarima i pojavama, kao i uzajamnim odnosima uključujući ovamo i ljudsko društvo sa svim njegovim pojavama i uzajamnim odnosima.

Ali mi govorimo i o historiji u užem smislu i tad stežemo taj pojam na razvoj ljudskog društva, njegovih odnosa i pojava u njemu. S tim se užim pojmom mi u pravilu služimo, tako da o »historiji« u širem smislu, o historiji prirode i njenih pojava govorimo, gotovo bismo rekli, u prenesenom smislu – tako o historiji sunca ili planeta, zrnca pijeska na morskoj obali, kaplje rose na travi, podrazumijevajući tu sva ona preobraženja, koja ti predmeti vremenom i određenim uvjetima prostora prolaze.

Nasuprot ovoj objektivnoj historiji u širem i užem smislu, mi možemo govoriti i o subjektivnoj historiji u širem i užem smislu. Tad »historija« znači odraz tog objektivnog evolucionog procesa u našoj svijesti, znači našu spoznaju, naše shvaćanje tog odraza, njegovo naučno tumačenje, obrađivanje i prikazivanje.

Budući da je svijet sa svim svojim stvarima, pojavama i odnosima u stalnom preobražavanju, gdje jedno propada i nestaje, da bi drugo, s tim u vezi, niklo i nastalo, dalje se razvijalo i opet propalo, te su upravo te stvari i pojave u svojoj uzajamnoj povezanosti, u svom vječnom kretanju, mijenjanju i preobražavanju predmetom svake istinske nauke, to možemo opravdano s Marksom reći, da u suštini postoji samo jedna nauka, a to je historija. To isto kaže, govoreći o mišljenju, i Engels:<sup>1</sup> »Dakle, nauka o mišljenju jest, kao i svaka druga nauka, historijska nauka, nauka o historijskom razvitku čovječjeg mišljenja«. Budući da je historija u subjektivnom smislu samo odraz historije u objektivnom smislu, to se moraju ispuniti i neki uvjeti, da se te dvije »historije« poklapaju, da se historija u objektivnom smislu *pravilno* odrazi u našoj svijesti, jer će samo tada historija u subjektivnom smislu biti *istinita*.

Da bi se ti uvjeti ispunili, potrebno je, prije svega, da naša svijest ima na raspolaganju potreban historijski materijal, iz koga ona može iščitati činjenice, koje služe kao nosači i oslonci za rekonstrukciju zbivanja u prošlosti, jer mi iz autopsije i vlastitog iskustva o prošlim događajima u pravilu ništa ne znamo; drugim riječima, mi treba da imamo na raspolaganju potrebite historijske izvore i historijske činjenice. Bez tih historijskih izvora i činjenica naša je svijest slijepa, jer su to prozori, kroz koje ona gleda u prošlost, koju inače ne može da sagleda.

Dalje je isto tako potrebno, da je naša svijest formirana tako, da bude sposobna pravilno odraziti i povezati prošla zbivanja, o kojima je primila podatke iz izvora. Naša svijest treba da bude, kao dobro zrcalo, valjano izbrušena, ni konkavno, ni konveksno, ni valovito, tako da ne će iznakaziti, već istinski odraziti prošla zbivanja. Potrebno je, dakle, da naša svijest bude prožeta takvim pogledom na svijet, koji počiva na naučnim rezultatima, u kome nema transcendentnih, apriornih, finalnih ni fideističkih elemenata, a koji izlazi iz nakupljenog ljudskog znanja, a ne iz metafizičkog vjerovanja; pogleda na svijet, koji je snimljen ne pod vidnim kutom neznatne manjine čovječanstva, već pod vidnim kutom goleme i pretežne njegove radne većine. Takav nam pogled na svijet pruža u sažetom obliku suštinu ljudskog znanja i spoznanja; on nije ništa apriorno ni spekulativno, već je historijski rezultat svega dugačkog dosadašnjeg razvoja ljudskog mišljenja kao odraza objektivne stvarnosti. Hoćemo li, da naša svijest vjerno, ili po mogućnosti vjerno, odrazi vanjski objektivni svijet i njegove pojave, onda ona ne smije biti izobličena lažnim, izmišljenim, spekulativnim pogledom na svijet, već mora biti ispunjena istinskim pogledom na svijet, t. j. takvim, koji je formiran u skladu sa stvarnošću, a sama svijest je tek dio te stvarnosti.

Prema tome, pouzdani historijski izvori i pravilno formirana svijest bitni su preduvjeti za istinsku historiju u subjektivnom smislu. Ali historija se nije uvijek shvaćala u onom dinamičkom smislu, kako je to gore izrečeno, t. j. kao evolucionni proces, kao trajan, neprekidni i povezani razvoj, bilo da se radi o historiji u širem ili o historiji u užem smislu. Po primitivnijem, ne-naučnom shvaćanju podrazumijevalo se je pod historijom sve ono, što je prošlo; historija je bila niz prošlih *stanja*, koja vremenski, uzajamno nepo-

vezano i odijeljeno, slijede jedno *iza* drugog, a ne jedno *iz* drugog, a još manje jedno iz drugog, ali i protiv drugog. Svakako je ta naša statički orijentirana svijest bila najveća zapreka za pravilno odražavanje prošlih dinamičkih zbivanja. Takva statički formirana svijest mogla je, u najboljem slučaju, tek da odrazi niz međusobno nepovezanih slika prošlosti, da svojim odražavanjem umrtvi to samo kretanje, da ga rasjeka na »statičke« njegove dijelove – ona je mogla da fotografski, statički, snimi, ali ne da kinematografski reproducira evolucione procese u prošlosti i tako pruži makar iluziju kretanja. To se je izmijenilo tek onda, kad je u drugoj polovici XVIII. v. u vezi sa sve jačim prodiranjem buržoasko-kapitalističkog društvenog uređenja statičko gledanje u nauci počelo uzmicati pred dinamičkim, kad je načelo konstantnosti ustupalo mjesto evolucionom. U to se je vrijeme počelo razmišljati, »filozofirati« o pojedinim naukama jednako prirodnim, kao i o društvenim; sad se nije pitalo samo za činjenice, već i za ono, što je iza tih činjenica. Karl Linné, iako sam u svom skolastičnom načinu mišljenja nije prodro do spoznaje o evoluciji, ipak već g. 1751. »filozofira« o biljnom svijetu (Philosophia botanica), a s nekim zakašnjenjem »filozofira« o životinjskom svijetu Jean Lamarck, koji u svom djelu Philosophie zoologique, 1809., kao uvjereni evolucionista, razlaže, da su se sve današnje biljke i životinje u toku beskrajno dugog vremena razvile iz najjednostavnijih živih bića. Imanuel Kant objavljuje 1755. anonimno svoju raspravu Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, u kojoj mu je pošlo za rukom da prekinе sa statičkim mitom o »stvaranju« svijeta i postavi s evolucionog gledišta teoriju o postanku kozmosa, kojoj je kasnije Pière Laplace, nezavisno od Kanta, dao i matematički izražaj. Prvi je »filozofirao« o historiji Voltaire u svojoj Philosophie de l'histoire (1765). On uči, da je čovjek proizvod kugle zemaljske, da su nužda i nestašica probudile u čovjeku sklonosti za kulturna dostignuća, koje su u njemu drijemale. Godine 1784. javlja se i opet Kant i objavljuje svoju raspravu Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, u kojoj i on »filozofira« o historiji. On ne vidi u historiji, istina, neku zakonitost, već mu je na velikoj pozornici, gdje se odigrava povijest, istikano sve uglavnom od ludosti, djetinjske taštine, djetinjske zlobe i težnje za razaranjem. A u devet postavaka, koje bi imale poslužiti historijskoj spoznaji, bori se u Kanta tradicija, staro neznanje i klasna svijest s doista novim spoznajama. Tako, primjerice, u postavci IV. kaže on: »Sredstvo, kojim se priroda služi, da bi dovela do razvoja sve svoje sposobnosti, koje su u zametku, jest njihov antagonizam u društvu«, što ga on zove ungesellige Geselligkeit – nedruštvena društvenost; ili postavka IX.: »Filozofski pokušaj, da se obradi opća historija svijeta po planu prirode, koja ima pred očima potpuno građansko ujedinjenje u rodu ljudskom, treba smatrati mogućim i, štoviše, korisnim za tu namjeru prirode«. Isto se tako Kant ne žaca da govori o čovjeku kao o životinji. I Voltaire i Kanta nadmašio je svojim filozofiranjem o historiji Johann Herder u svom velikom djelu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit u četiri sveske (1784–1791). Po njegovu shvaćanju razvija se sve, u prirodi kao i u historiji čovjeka, iz određenih prirodnih uvjeta, a po strogim prirodnim zakonima. Spoznaje, do kojih je dopro deista Herder, za njegovo su vrijeme napredne i predstavljaju važnu fazu u razvoju historijske misli.

Dok je tako u svim područjima nauke sve jače počela prodirati i učvršćivati se, protiv ideje statike i konstantnosti, ideja dinamike i evolucije, nužno se je odmah počelo postavljati i drugo pitanje: koja je to sila, što pokreće taj razvoj, budući da svako kretanje, gibanje pretpostavlja, da mora biti i neka sila, koja pokreće.<sup>2</sup> Buržoaska nauka ili, bolje, nauka vezana uz interese buržoaske klase nije mogla zanijekati samu evolucionu misao u načelu, jer je upravo ta misao o evoluciji i iznijela buržoasku klasu u njenoj borbi s feudalnom klasom, koja je svoje pozicije i branila pozivajući se ideološki na nepromjenljivost i vječnost svog vladanja. Iako, dakle, ideolozi buržoaske klase nisu mogli negirati samu evoluciju, oni su, svijesno ili nesvijesno, pokušavali da zamute istinu, kad su tragali za tom osnovnom silom, koja in ultima analysi pokreće historijskim zbivanjem. A u buržoaskoj historiografiji, filozofiji historije i sociologiji iznesene su mnoge teorije o toj osnovnoj i presudnoj sili.

Najstarije i najprimitivnije jest u tom pravcu teističko<sup>3</sup> shvaćanje, koje pretpostavlja, da bogovi, božanstva, bog jesu ona sila, koja presudno i u krajnjoj liniji utječe na razvoj historije čovjeka. Pretpostavljalo se, da te više sile po svojim božanskim hirovima i časovitim raspoloženjima stalno interviraju u ljudskim stvarima i određuju sudbinu čovjeka i ljudi. U mitskim tradicijama vladalo je uvjerenje, da ljudima daju zakone bogovi. Hamurabi babilonski, Minos kretski, Solon atenski, Likurg špartanski, Mojsije židovski, sve su to samo posrednici zakonodavne volje svojih bogova. A i kod rimskih pravnikâ, tih inače krutih realista, još uvijek možemo naći jasne tragove tog istog mišljenja, i ono je, štoviše, ušlo i u Pandekta (III. 2.), gdje se pod imenom Demostena veli, da se zakonu treba pokoravati iz mnogo razloga, ali najviše zbog toga, *ὅτι πᾶς ἐστὶ νόμος εὐρηγὰ μὲν καὶ δῶρον τοῦ θεοῦ* (što je svaki zakon pronalazak i dar božji). Na taj se je način htjelo dati pravnim normama viši, božanski autoritet u cilju, da bi im se podvlašćena klasa dobrovoljno pokoravala, kao tobožnjoj volji božjoj. Dakako da je to isto mišljenje vladalo i u feudalnom društvenom poretku, koje je i onako stajalo pod pretežnim utjecajem crkve. A kad se je onda u buržoaskom društvenom uređenju i opet postavljalo pitanje, koja to sila pokreće historijskim zbivanjem, ponovo se je iznosilo to primitivno mitsko shvaćanje, da je to bog, dakako kršćanski bog. Iako to metafizičko-teističko shvaćanje povijesti ne može za sebe nikako svojatati ocjenu »naučnog«, ipak se još u XIX. i u XX. v. nalazi i historika i t. zv. filozofa historije, koji se na ovaj ili onaj način pridržavaju tog mišljenja. Tako na domaku XIX. v. filozofija historije Johanna Herdera, iako uglavnom nosi obilježja racionalističko-naturalističkog shvaćanja, nije sasvim slobodna od teističkih ostataka. I Kant u svojoj raspravi *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* misli, da se u historiji ostvaruje neki skriveni plan prirode (*ein verborgener Plan der Natur*), koji njemu u stvari nije drugo doli »providnost božja«. Kao braniči tog »kršćanskog« shvaćanja povijesti poznati su u Francuskoj J. de Maistre, a u Njemačkoj J. Görres (t. zv. Görres-Gesellschaft) a i u početku ovog stoljeća R. Rocholl, dok je u pravu zastupao luteranski dogmatizam F. J. Stahl. U stvari ide ovamo i Hegel sa svojim »apsolutnim duhom« (absoluter Geist), sa svojim »svjetskim duhom« (Weltgeist), koji se po shemi teze, anti-

teze i sinteze razvija i u stvarnosti realizira. A isto tako, primjerice, i Fustel de Coulanges, koji u svojoj *Cité antique* uzima religiju kao određujući faktor u historijskom razvoju.

Već se je vrlo rano znalo, da je geografska sredina sa svojim klimatskim, orografskim i hidrografske uvjetima onaj faktor, koji utječe na čovjeka i ljudsko društvo, koje u toj sredini obitava. Već je Aristotel isticao (*Politika*, IV. gl. 7.), kako klima utječe na narode i njihov karakter, a taj fizičko-geografski utjecaj bio je poznat i drugim piscima antike. Ali te su spoznaje iščezle u srednjem vijeku pod pritiskom skolastičko-teističkog gledanja, da bi se opet javile u XVI. v. kod J. Bodina, pa onda dalje kod Montesquieua, Voltaira, napose kod Herdera. Naglašava ih i sociolog Auguste Comte, a Englez Thomas Buckle u *History of civilization in England* (2 sv. 1857-1861) dokazuje ulogu geografske sredine u životu ljudi. Ali i Comte, a po njemu i Buckle, uviđaju, da ne bi mogli u tumačenju pojava društvenog života izaći s tim jednim faktorom, pa ga zato kombiniraju s drugim, a taj je ljudski intelekt, koji se u toku razvoja sve više emancipira od okolne prirode, da bi njome u sve većoj mjeri zagospodario. Iz tih elemenata izgradio je njemački geograf Friedrich Ratzel jednu novu nauku, antropogeografiju (napose u djelima *Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, I. sv. 1882., II. sv. 1891., i onda *Politische Geographie*, 1897). On hoće da proučava zemlju povezanu s čovjekom, jer se »čovječji život ne može promatrati odvojeno od zemlje, kao što ni život biljaka i životinja«. Država i narod izrasli su u neku ruku iz zemlje, na kojoj žive, te su oni njena tvorevina; država i narod sve se više srašćuju sa svojim teritorijem i u nj se ukorjenjuju, a ujedno i organiziraju taj teritorij. Vidi se, dakle, da ta teorija svršava time, što hoće da proučava čovjeka i čovječje društvo, kao što proučava biolog biljke na osnovu ekoloških i pedoloških uvjeta tla, na koje su vezane i gdje obitavaju. Svakako je Ratzel teoriju geografske sredine s njezinim orografskim, hidrografske i klimatskim prilikama, konfiguracijom tla, bonitetom zemljišta i t. d. doveo u sistem i došao do rezultata, koji se mogu naučno dobro iskoristiti i mimo toga, što je on pogriješio, kad je u tom faktoru gledao onu silu, koja *presudno* utječe na proces historijskog zbivanja. Teorija geografske sredine gleda, dakle, na čovjeka i čovječje društvo biotopički i biocenotički, a to znači s biološkog stajališta.

Ima opet drugih teorija, koje također gledaju na čovjeka s biološkog stajališta, ali ne pod vidnim kutom nepokretne i uz tlo vezane biljke. Te su biološke teorije pokušavale da u raznim oblicima zakone biološkog reda primjenjuju na zbivanja u ljudskom društvu i u historiji. Tako se je volilo u socijalnim i historijskim procesima operirati s terminima uzetim iz Darwinove teorije o postanku vrsta, te govoriti o selekciji, borbi za opstanak, nadživljavanju najsposobnijih, kao o zakonima, koji važe i u ljudskom društvu, a s pomoću kojih se objašnjava historija. Neki historici inspirirani tim mislima pokušavali su na taj način i objašnjavati historiju (tako O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 sv. 1895-1920).

Među biološke idu i t. zv. organizmičke teorije, koje drže, da je ljudsko društvo, a napose država, ne samo u metaforičkom, već u stvarnom smislu,

organizam, identičan s organizmom više razvijenih životinja, napose s organizmom čovjeka. Tu nalazimo paralelnu staničnu, morfološku i anatomsku građu, tu se vrše paralelni fizički, kemijski, biološki, fiziološki i cerebralni procesi, kao što ih nalazimo u biološkom organizmu. I ovo shvaćanje ima svoj duboki korijen u starini. Sjetimo se patricija Mencijsa Agripe i rimskog plebsa, koga je on primirivao time, što mu je tumačio organsku teoriju o ljudskom društvu; Plato izgrađuje svoju »idealnu državu«, u kojoj mora svaki da radi »svoj posao« (τά αὐτοῦ πράττειν), da bi se sve uskladio u jednu harmoničnu cjelinu, te u potkrepu svog mišljenja navodi uporedbu s čovječjim organizmom, koji samo onda besprijekorno radi i dobro se osjeća, ako svaki organ vrši namijenjeni mu posao. Najistaknutiji pristalica te teorije jest engleski sociolog Herbert Spencer. On se je dugo kolebao, da li da prizna ljudskom društvu svojstva biološkog organizma, dok se na kraju ipak nije priklonio tom gledištu. A našao je mnogo sljedbenika, koji su tu teoriju do u »tančine« razradili, nalazili uvijek nove istovetnosti između biotičkog i društvenog »organizma«, što je kadšto dovodilo i do neozbiljnih situacija.

Kako društveni organizam mora imati i svoju »dušu«, javila se je doskora i posebna nauka, »socijalna psihologija«, koja je imala ispitivati tu »društvenu«, »kolektivnu« »dušu«. A baš u procesima te »socijalne duše« treba tražiti uzroke za razvoj i propadanje pojedinih naroda. U biološke teorije treba ubrojiti i po zlu poznatu *rasnu* teoriju, koju je također buržoaska teorija historije u XIX. v. dovela u sistem. Ona se prvotno osniva na somatičkim, antropološkim osobinama i znacima, po kojima se ljudi međusobno razlikuju – boja kože, kose, očiju, visina rasta, oblik lubanje i lica i t. d. Ali iz tih činjenica teoretičari rasne teorije izvode dalekosežne, a kao što znamo i kobne društvene zaključke. Prvi teoretičar tog gledanja bio je francuski grof J. Gobineau, koji u svom djelu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (4 sv. 1853–1855) tvrdi, da jedino rasa ima odlučan utjecaj na razvoj historije, da rasa daje geografskoj sredini ekonomsku, moralnu i političku vrijednost; dalje uči, da su neke rase po svojim superiornim somatičkim i biotičkim osobinama preodređene da vode i vladaju, te odlučnu ulogu u historiji ima bijela, arijska, napose nordijska rasa, koja je i stvorila sve dosadašnje kulturne vrijednosti. Borba među »višim« i »nižim« rasama sadržaj je cijele historije. Dakako, da je u ono vrijeme ova teorija dobro došla bijelim kolonijalnim zavojevačima, da im ideološki umiri savjest zbog njihovih svirepih postupaka prema obojenim »nižim« rasama. Germanizirani Englez H. S. Chamberlain svojatao je (*Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, 1899–1901*) prvo mjesto među rasama za Arijsce, odnosno upravo za Germane, zauzimajući naročito negativan stav prema Semitima. »Naučno« je to stajalište zastupao L. Woltmann (*Politische Anthropologie, 1903*) stavivši se sasvim u službu njemačkog imperijalizma. Woltmannu su Germani najplemenitija rasa, Aleksandar Vel., Krist, Cezar, Dante bili su od reda Germani, a papinstvo i srednjovjekovno rimsko carstvo tvorevine su germanske rase, koja je pozvana da osvoji svijet. – Profesor sociologije na gradatkom univerzitetu L. Gumplowicz zastupao je u svojim ranijim sociološkim radovima također rasnu teoriju na osnovici somatičkoj i antropološkoj, ali je kasnije, napose u svojoj radnji *Der Rassenkampf* (Borba rasa), od tog odstupio, tako da on sad razumijeva pod pojmom rase ne socijalne

grupe povezane istim antropološkim obilježjima, već grupe ljudi, koje »čine jednu socijalnu cjelinu«, koja je nastala kao »socijalni produkt«, kao »rezultat socijalnog razvoja«, ali koja ipak djeluje sasvim kao i antropološki određena rasa. Ovaj izmijenjeni stav u određivanju pojma rase čini, da Gumpowiczewa »rasa« počinje sad vrlo nalikovati društvenoj *klasi*, a to izlazi naročito iz njegovog djela *Der Rassenkampf*, tako da njegova borba rasa izgleda kao borba klasa.

Dalje se je mislilo, da će se tumačenje i zakonitost u razvoju ljudskog društva moći otkriti s pomoću demografije, demologije, t. j. u činjenicama gustoće žiteljstva, dobe, poroda, smrti, bolesti, zločina, zatim bogatstva, kulturnih površina zemlje, stoke, novca, sredstava za proizvodnju, prometnih sredstava (željeznice, ceste, kanali), onda količine proizvedenih dobara i t. d., što se sve može statistički u brojkama manje više točno odrediti. Prema tom shvaćanju bile bi statistički utvrđene činjenice ona »socijalna« podgradnja, koja onda određuje cjelokupni društveni razvoj. To je onaj »zakon velikih brojeva«, što vlada u ljudskom društvu, a po kome se upravljaju socijalni i historijski procesi. Kad je Belgijanac A. Quetelet g. 1835. u svom djelu *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale* iznio tu svoju teoriju i osnovao novu nauku »socijalnu fiziku«, vjerovali su mnogi, da je konačno nađena »matematička metoda«, s pomoću koje će se objasniti zakon razvitka čovjeka i ljudskog društva, a podjedno omogućiti i određivanje budućeg razvoja.

Na kraju da još spomenemo i teoriju o »velikim ljudima«, herojima, genijima, Ciceronovim *lumina civitatis*, »poslovođama providnosti«, kako ih s ponešto teističkim prizvukom zove Hegel. Po toj teoriji su pravi pokretači sveg historijskog zbivanja istaknute, genijalne i snažne ličnosti, te se sve historijske akcije i reakcije mogu svesti na pojedine *individues*, na njihove tjelesne, intelektualne i moralne sposobnosti i svojstva. Tu je teoriju naročito razradio Thomas Carlyle u svom djelu *On heroes, hero-worship and the heroic in the history*, 1846. Takvi su heroji, dakako, Aleksandar Vel., Cezar, Krist, Muhamed, Napoleon i t. d. Ali po toj teoriji nisu samo heroji po svom djelovanju izazvali akcije i reakcije u historiji, već su se sudbonosni razvoji u historiji nadovezivali i na posve slučajne individualne momente. Tvrdilo se sasvim ozbiljno, da je »lijepi nos« egipatske Kleopatre, radi kojeg su se ljubomorno zavadili Oktavijan i Antonije, riješio u bici kod Akcija sudbinu svijeta u korist Oktavijana i rimskog imperija; ili: da Napoleon u bici kod Borodina nije bio fizički indisponiran, a u bici kod Waterloa da nije imao neprilike s hemoroidima, historija XIX. v. i dalje krenula bi sasvim drugim pravcem.

Ne smatramo potrebnim da ovdje ulazimo u kritičnu ocjenu tih teorija, niti svake za sebe, niti svih zajedno. Možemo reći, da je svaka od njih pridonijela ponešto historijskoj spoznaji, izuzev jedino teističku teoriju, za koju je već Leibniz u svom pismu Volderu od 9. I. 1700. dobro i lapidarno rekao: »*Nam deum advocari neque rationis est neque explicat quicquam aut mutat*« – jer prizivati boga niti je razumno, niti bilo što tumači ili mijenja.

A sve te teorije imale su poslužiti interesima buržoaske klase, kao ideološko sredstvo vladanja, pa prema tome mora njih da povezuje *jedna* ideja, koja

im i udara svoj biljeg. Ta ideja jest: sudbina, udes, fatum. To je ona ideja, kojoj Oswald Spengler (Untergang des Abendlandes, 2. sv. 1918.), historik, u kome se snažno odrazio njemački poraz u prvom svjetskom ratu, daje naročito mjesto u historijskom zbivanju. Dok je njemu kategorija kauzaliteta »logika prostora«, kategorija sudbine (das Schicksal) mu je »logika vremena«. A ideja sudbine prožima i sve buržoaske teorije o silama historijskog razvoja. Što može čovjek protiv volje božje? Što može čovjek protiv sudbine, koja ga je bacila u neku geografsku sredinu? Što može čovjek, ako mu je sudbina po organizmičkoj teoriji namijenila sudbinu ruke, a ne želuca? Što može čovjek, ako mu je sudbina namijenila, da se rodi kao obojeni, a ne kao bijelac? Što može čovjek protiv tvrdih statističkih činjenica? Što, na kraju, može narod, koji u svojoj sredini nema heroja, protiv naroda, koji ga ima? Ne može ništa, sve je poipa, sve fatum, kismet, udes. Protiv sudbine se ne smiješ buniti, već joj se dobrovoljno i pasivno pokori. Ako si radnik ili seljak, snosi svoj udes. To je provodni motiv u svim tim buržoaskim teorijama o historiji.

A ako te teorije izbliže razmotrimo, lako ćemo utvrditi, da su one više stacionarne, negoli dinamične, izuzev jedino heroje, koji svojom intervencijom mogu da ubrzaju ili koče tempo razvoja.

Ne mogu se osporiti zasluge buržoaske historiografije, što ih ona ima naročito u otkrivanju detaljnih historijskih činjenica i u izgradnji tehničke strane historijske metode. Ali je, s druge strane, neosporno i to, da sve buržoaske teorije o sili, koja pokreće historijsko zbivanje, nisu točne i da one ne mogu ni svaka za sebe ni sve zajedno objasniti tok historijskog razvoja, njegovu zakonitost, njegov ritam. Pustoš koju je buržoaska historiografija ostavila iza sebe u naučnom pogledu, najbolje osvjetljuje jedan od najistaknutijih historika u posljednje vrijeme, Sir Charles Oman,<sup>4</sup> najpriznatiji među engleskim historicima novijeg vremena, predsjednik Royal historical society, kroz pedeset i tri godine profesor historije u Oxfordu, pisac mnogih priznatih historijskih djela i radova. On je objelodanio u septembru 1939., dakle uoči drugog svjetskog rata, kao osamdesetgodišnji starac, raspravicu pod naslovom On the writing of history (o pisanju historije). U tom djelcu napisao je kao iskusni učitelj i priznati pisac svoj naučni testament, u kome razlaže svoje gledanje na historiju. Oporuka je namijenjena mladoj generaciji engleskih historika, koju on pozdravlja s poklikom gladijatora, koji kreće u bezizgledni boj: Morituri te salutant! Evo kako on, odlični buržoaski historiograf, na kraju svoje blistave naučne karijere, a tako rekuc i pri kraju buržoaske historiografije, gleda na povijest i na njene probleme: »Historija«, kaže on, »nije logičan i pravilan proces, nego je niz događaja isprekidanih kataklizmama. A povremene kataklizme bršu i uništavaju institucije, koje su možda trajale i tisuću godina i ostavljaju od njih dosta beznačajna svjedočanstva-ostatke, koje ima da ispituje strpljivo oko istraživača ili marljiva lopata arheologa. Ali ih ima, koji žele pokušati da rekonstruiraju ono, što moraju nazvati »filozofijom historije«. A ja mogu da vidim samo niz slučajnosti (podcrtao M. K.) i ne želim iz njih izvoditi nikakav konstruktivni moral.« Zato Sir Oman nijeće i samu pomisao na »evoluciju« ili »progres« u historijskom zbivanju i vraća se na mišljenje Th. Carlyla, da su »ličnosti kao Aleksandar Vel., Julije Cezar, Krist, Muhamed, Bonaparte, pa makar i Lenjin« skrenule tok

historije s njena normalnog puta, jer su bile abnormalne. Treba znati, kaže dalje Sir Charles, da je čovjekova prošlost nelogična, često kataklizmička, a sve prije negoli pravilan proces od gorega na bolje kroz sve vjekove. To je ukratko profession de foi jednog buržoaskog historika pri kraju njegova naučnog puta i života. Što je inspiriralo starog, uglednog historika, da s toliko dubokog pesimizma, da bolje kažemo nihilizma, gleda na historiju, pa dosljedno i na teoriju te nauke? Da piše svoju naučnu oporuku u tom fin-de-siècle raspoloženju, kao da svijesno i rezignirano pleše na vulkanu? Inspirirao ga je osjećaj, da se klasa, kojoj on pripada i kojoj je radom služio, nalazi pred svojim slomom, pred kataklizmom, koja će izbrisati »vjekovne« institucije te klase. U tom nihilističkom raspoloženju gleda on sasvim negativno i na historiju, u kojoj mora kataklizmom biti sve »zbrisano i uništeno«, i vidi u njoj samo kaos. Ali je pri tom Sir Oman zaboravio na jednu drugu istinsku nauku: da, istina, jedno propada i nestaje, ali da iz toga, što drugo propada, nešto drugo nastaje i dalje se razvija. Gledanje engleskog historika na historiju i njezino zbivanje uoči velikog prevrata, koji se je u svijetu spremao, ima duboko simbolično značenje i najbolje pokazuje, kako historik-teoretik ne smije u svojoj svijesti subjektivno iskrivljeno da odražuje događaje, jer je to kraj svakog naučnog ispitivanja historije uopće.

Probleme, što ih buržoaska historiografija nije mogla da riješi, uspješno je riješila nauka o dijalektičkom materijalizmu, kojoj su u drugoj polovini XIX. v. postavili osnove Karl Marx i Friedrich Engels.

Što je dijalektika? Etimološki polazi od grč. διαλέγω, bolje u medijalnom obliku διαλέγομαι, što znači razgovarati, naučno raspravljati. Sama imenica dijalektika u vezi je s grčkim adjektivom ženskog roda διαλεκτική, što treba u mislima nadopuniti s τέχνη, dakle διαλεκτική τέχνη, t. j. vještina u vođenju usmenih, naročito naučnih rasprava.<sup>5</sup> A kako se je razvijala takva naučna rasprava? Prije svega, ako nekoj postavljenoj tezi nitko ne protuslovi, ako ona ne bude poročena, to ona ostaje, da tako kažemo, neoplođena, sterilna, postaje nekom okaminom, nekom dogmom, ona doduše postoji, ali je u stvari mrtva. Ali ako tako postavljenoj tezi netko drugi prigovori, ako je poreče i postavi toj tezi svoju antitezu, tada je on tu tezu postavljanjem antiteze oplodio, te će sad ta dva subesjednika, ta dva dijalektičara, voditi naučnu raspravu, dijalog,<sup>6</sup> braneći jedan svoju tezu, a drugi svoju antitezu. U toku dijaloga svaki od njih navodit će za svoje stajalište sve jače i bolje argumente. Na taj će način oba subesjednika u toku dijaloga s pomoću antagonističkog protivurječja, koje oploduje i oživljuje, sve više razvijati samu spoznaju o predmetu, o kome se raspravlja, približavati se istini i istinitoj stvarnosti. To je u stvari borba, antagonizam mišljenja, što dovodi sa svojim protivurječnostima do sve veće i više spoznaje. Poznato je, da je Plato svojim filozofskim raspravama volio davati oblik dijaloga, u kome je on pod likom Sokrata raspravljao o pojedinim problemima i stupao u dijalektičku borbu sa svojim idejnim protivnicima – stvarnima ili izmišljenima. Bila je, dakle, dijalektika metoda za usavršavanje mišljenja i sve veće približavanje istini i istinskoj spoznaji. Idealisti Hegelu također nije izmakla korist tog dijalektičkog metoda, koji s pomoću protivurječnosti vodi k sve većem napretku u spoznaji naučne istine. Kako je kod njega »duh«, bolje razvoj »duha« prius,

a sama stvarnost u svom razvoju mu je tek odraz tog »duha« i njegova razvoja, to je taj dijalektički proces u ljudskom mišljenju, koji dovodi do sve većeg i stalnog progressa, prenio i u stvarni svijet, i ustvrdio, da se i u svijetu ne samo sve razvija, već da se sve razvija u plodnim protivrječnostima, u tezama i antitezama, t. j. da se cijeli razvoj vrši dijalektički, i to u pravcu sve većeg progressa.

Ovu plodnu misao Hegelovu o podudarnosti dijalektičkog mišljenja s dijalektičkim razvojem u stvarnom svijetu prihvatio je i K. Marx, ali u inverznom smislu, tvrdeći, da se stvarni razvojni proces svega, što postoji, vrši dijalektički, t. j. u borbenim protivrječnostima, a ne pravolinijski, bez borbe, bez antagonizama po samom kvantitativnom porastu. A ako mi hoćemo taj dijalektički proces, što se vrši u stvarnosti, obuhvatiti i pratiti našim misaonim procesom, tada moramo misliti adekvatno tom samom dijalektičkom procesu u stvarnosti, t. j. mi moramo misliti dijalektički, t. j. mi i sami moramo misliti u protivštinama. Dijalektički misliti znači misliti akomodovano stvarnosti, koja se razvija dijalektički. Po učenju dijalektičkog materijalizma, sve što postoji razvija se, i to, razvija se dijalektički, tako da je dijalektika *opći zakon razvoja svega što postoji.*

A kakva je razlika između evolucije, transformizma u običnom smislu, i evolucije, transformizma u dijalektičkom smislu? Pod evolucijom u običnom smislu podrazumijeva se razvoj, gdje jedno izlazi iz drugog bez borbe, bez protivrječja i bez protivština.<sup>7</sup> Takva evolucija dopušta po samom svom poimanju ne samo progresivnu, već i regresivnu evoluciju. Suprotno tome, dijalektički razvoj je borben, on se vrši antagonistički. I kod dijalektičkog razvoja izlazi, istina, jedno iz drugog, ali se to jedno istovremeno razvija i *protiv* tog drugoga; ono, što izlazi, nalazi se u dijalektičkoj protivštini s onim, iz čega je izašlo. Ako je dijalektika doista opći zakon razvoja svega, što postoji, onda mi taj opći zakon moramo naći kod svih stvari i svih pojava. Dijete se razvija u utrobi svoje matere, od nje ono u svom zametku prima hranu, na njoj parazitira i kvantitativno raste, a kad se ispuni vrijeme, ono »revolucionarnim« putem izlazi iz krila svoje matere, te tako dolazi do novog kvaliteta: umjesto jednog individua imademo sad dva individua. Mladi individuum, dijete, dijalektički negira svoju majku, ono je po svim izgledima »superiorno« svojoj majci, ono svoju majku steže u njenoj slobodi i ono je u pravilu preživljuje. Čovjek izlazi iz krila prirode i njenih uvjeta kao rezultat sveg dosadašnjeg njena razvoja, ali istovremeno čovjek tu prirodi, iz koje je izašao, dijalektički negira, živi od nje, uništava je i preobražava za svoje ciljeve, te joj se nameće kao gospodar. – Robovlasnički društveni poredak izlazi iz krila rodovsko-plemenskog borbom pojedinaca za svoje oslobođenje od stega, što mu ih nameće rod-pleme, te taj novi društveni poredak dijalektički negira rodovsko-plemenski, iz koga je izašao. Isto tako izlazi feudalni društveni poredak iz robovlasničkog kao njegova dijalektička protivština, buržoasko-kapitalistički iz feudalnog, i na kraju socijalistički iz buržoasko-kapitalističkog.

To je zakon dijalektičkog razvoja, koji važi za sve, što postoji. A što je materijalizam? Materijalizam uzima, da je materija prvotno, primarno dana, da su se iz materije razvili osjet, svijest, mišljenje, fantazija, ideje, jednom

riječi sve t. zv. duhovne pojave i njihove tvorevine. Pod materijom razumijemo sve tjelesno, što ispunja prostor oko nas, uključivši i nas same. Hipotetski, ili, ako hoćemo, filozofski možemo uzeti, da suštinski ista materija ispunjava prostor u različitim oblicima svog utjelovljenja: svemirske maglice, zvijezde, planeti, rude, zrak, voda, virusi, infuzorije, bakterije, biljke, životinje, čovjek – sve su to različiti oblici utjelovljene materije. Ovakvo gledanje logički je postulat monističkog materijalističkog shvaćanja, koje izvodi sve, što postoji, iz materije u različitim fazama njena razvoja.

A što znači dijalektički materijalizam? U te dvije riječi sažeta je suština marksističke nauke, a one ne znače drugo deli učenje, da se materija od najjednostavnijih pa do najsavršenijih oblika svog utjelovljenja razvija dijalektički, da se razvija po zakonima dijalektičkog procesa. A s obzirom na monistički stav marksizma, sve, što postoji, mora se dati objasniti dijalektičkim razvojem materije, bilo da se radi o najjednostavnijim stvarima i pojavama ili o najkomplikovanim, kao što su procesi, koji se zbivaju u društvu ljudskom.

U te dvije riječi: dijalektički materijalizam, mi smo upravo našli dva stara poznanika iz filozofskog inventara i vokabulara. I doista materija nije drugo negoli prostor, t. j. prostor ispunjen raznim oblicima materije, a vrijeme opet nije drugo negoli dijalektika, ona aktivna sila koja transformira pasivnu i inertnu materiju i čini, da ona prolazi razne, i to sve savršenije faze svog razvoja.

Što znamo i što možemo reći o materiji u pojedinim fazama njena postepenog razvojnog usavršavanja? Dok je naša planeta bila po zakonima kozmogonije u užarenom i uzavrelom sastavu, mogla je na njoj da bude samo neživa materija. Osnovno svojstvo te nežive materije jest njena »težnja« za samoodržanjem, ona »hoće«, ona »želi«<sup>8</sup> da se održi, ona se odupire svakom savijanju, lomljenju, kšrenju, cijepanju, kretanju, a napose uništenju. Prema tome modus samoodržanja kod nežive materije jest njena tromost, inercija jest ta pasivna sila, s pomoću koje neživa materija težeći za mirovanjem daje otpor suprot svakoj promjeni, koja izvana dolazi. Tu težnju za samoodržanjem ne gubi materija ni u kasnijim fazama svog razvoja, sila tromosti ostaje svojstvena materiji i u svim daljim fazama njena razvoja. Toj je težnji dao filozofski izraz Artur Schopenhauer i obradio je u svom djelu *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Po njemu je ta volja slijepa i nezadržljiva težnja, kakvu mi nalazimo u anorganskoj i vegetabilnoj prirodi i u njenim zakonima, ona je najunutarnija bit cjelokupne prirode, ona je bivstvo o sebi svake stvari na svijetu i jedina jezgra svake pojave. U toj volji otkrio je Schopenhauer onaj Kantov *Ding an sich*, onu apsolutnu i za nas nepoznatnu istinsku transcendentnu suštinu svijeta.

Kad se je na pojedinim mjestima kore zemaljske temperatura snizila ispod 100 stupnjeva, tada su stvoreni uvjeti, da se iz nežive materije razvije živa materija. Kada i kako se izvršila ta transformacija iz nežive u živu materiju nije nam poznato, a možda i nije vjerojatno, da ćemo ikad doznati sve pojedinosti u procesu tog preobražaja. U geološko doba, u koje pada pojava žive materije na našoj planeti, zemlja je bila kao neka golema retorta, u kojoj su se vršile mehaničke, fizičke i kemijske akcije i reakcije u tolikoj mjeri i u

tolikoj raznolikosti, da mi, gledajući iz današnje kozmičke razvojne faze njezine, o svim tim procesima jedva možemo imati pravilne predodžbe, pa nam i laboratorijski eksperimenti ne mogu dati o tom ni približne slike. Čini se, da nije vjerojatno, da bi u tom golemom stvaranju prirode živa materija iz nežive niknula samo jednoć i na jednom mjestu. Tome protuslove neizrecivo mnoge mogućnosti najrazličitijih sinteza, kao i dugi period, u kome je zemlja bila u takvom kozmičko-geološkom sastavu, da su bili dani uvjeti za stvaranje bezbroj živih oblika iz nežive materije. Mi moramo nasuprot pretpostaviti, da je život u šarolikim i bezbrojnim oblicima nastajao pod različitim uvjetima, na različitim mjestima i u različito vrijeme, sve dok su postojali oni opći uvjeti za prelaženje nežive materije u živu. Samo tako shvaćanje jest u skladu s poznatom rasipnošću prirode u njenu gospodarenju.

Ali s druge strane valja reći i to, da su preduvjeti za razvoj žive materije iz nežive bili dani samo jednoć u posebnim prilikama, bez sumnje u jednom vrlo dugom geološkom periodu, i da se to prastvaranje, ta generatio aequivoca primaria, spontanea, više nikad ne će i ne može na zemlji ponoviti. Stoga mi i možemo prihvatiti u tom smislu stegnutu formulu Pasteurovu: omne vivum ex vivo, t. j. da danas više ne možemo očekivati transformacije nežive materije u živu, već da se živo može da razvije jedino iz žive stanice. Ali nije isključeno, da će nauka imitirajući prirodu jednoć moći u laboratoriju stvoriti sve preduvjete za dobivanje žive materije iz nežive.

Sigurno je međutim i to, da granica između nežive i žive materije nije oštro odsječena, što se, uostalom, s obzirom na procese transformacije, i a priori može očekivati. Ima dosta mnogo prelaznih oblika i tvorevina, za koje biolozi sumnjaju, da li ih treba uvrstiti u neživu ili u živu materiju, da li im treba priznati svojstva živih bića, ili ne. Ovamo idu, primjerice, razne vrste virusa, koji imaju neka svojstva živih bića, ali im opet neka karakteristična nedostaju. Neke vrste virusa nisu drugo doli velike molekule bjelančevine, ali se te molekule dijele i »rasploduju«, kako to inače biva samo kod živih stanica.

S druge strane treba kod pitanja nežive i žive materije uvažiti i činjenicu, da se tako rekuć pred našim očima svakodnevno pod posebnim uvjetima pretvara neživa materija u živu. Biva to kod hranjenja, odnosno kod metabolizma, biljaka, naročito viših biljaka. Biljka crpe s pomoću svog sistema korištenja hranu iz tla, za koje je vezana. Mi doduše iz prirodnih uvjeta ne znamo, što sve ona prima iz tog tla, ali je iz laboratorijskih pokusa poznato, da će ona vrlo dobro napredovati, ako joj se za njeno hranjenje stave na raspolaganje minerali, kao salitra, kalcijev sulfat, magnezijev sulfat, fosfati, a pored toga još i tragovi nekih elemenata (bor, mangan, bakar, cink), dok potrebiti ugljikov dvokis biljka dobiva asimilacijom iz zraka. Te sastavine nežive prirode »probavlja«, preraduje biljka i gradi od njih, nama nepoznatim procesima, živu biljnu stanicu. Dakako da taj proces preobražavanja nežive materije u živu može prvenstveno da izvrši samo *živi biljni* organizam, no pitanje je, da li će nam biljna stanica ikad otkriti tajnu tog preobražaja, a stari bi rekli, da ga je proizvela pneuma ili vis vitalis.

Kako je dijalektika opći zakon razvoja, to se je i živa materija iz nežive razvila dijalektički, a to znači, da je ona ne samo izašla iz krila nežive ma-

terije, već da ona istovremeno stoji s neživom materijom u dijalektičkoj suprotnosti i da je dijalektički negira. Ta negacija jest u tome, što je živa materija mnogo kompleksnija od nežive, i da ona živi od nje i na njoj.

Pitanje je dalje, što je živa materija baštinita od nežive, pošto je iz njena krila izašla? Prije svega ona je morala od nje baštiniti opće svojstvo svake materije, a to je volja za samoodržanjem, t. j. ona je morala od nje baštiniti silu inercije, silu inercije. A za razliku od nežive živa materija ima jedno kvalitetno novo svojstvo, po kome se ona suštinski razlikuje od nežive materije. Dok je modus samoodržanja nežive materije samo pasivni otpor pomoću sile inercije protiv svake promjene, što dolazi izvana, modus samoodržanja žive materije jest, da se ona *mora hraniti*, ako hoće da se održi. Sva ostala svojstva, koja se obično nabrajaju kao karakteristična za živu materiju, dolaze u obzir tek sekundarno, iza hranjenja (tako, na primjer, kretanje, rastenje, rasplodivanje), jer ona dolaze u obzir samo pod pretpostavkom hranjenja. A živa materija, ako se ne hrani, mora pakon relativno kratkog vremena da ugine, da se rastvori, da se raspadne i vrati u sastav nežive materije. Time se sada u živoj materiji javlja osnovna protivuriječnost: po dijalektičkoj baštini od nežive materije ona je inertna, troma, sklona mirovanju, ali budući da se ona kao živa materija *mora hraniti*, to je ona primorana da bude *aktivna* u pribavljanju i usvajanju hrane, da se kreće, jer se samo na taj način može održati. Kako ćemo vidjeti, to se protivurjeđe u daljem razvoju materije sve više zaoštava.

Ali se raspon u tom protivurjeđu povećava još i drugim jednim svojstvom žive materije, što ga nema neživa materija, a na koje se u pravilu manje skreće pažnja. To je svojstvo u tome, da živa materija ne će samo da se hrani, već ona ima težnju, radi boljeg samoodržanja i ako ima za to mogućnosti, da se *bolje* hrani. I to je svojstvo *svake* žive materije, a možemo ga opaziti i kod biljaka i kod životinja. Iskustvo dokazuje, da će biljka, kojoj dubrimo jednu stranu tla, na koje je ona pedološki vezana, a drugu stranu ostavimo nečubrenu, tjerati svoje korijenje u pravcu te hranom *bogatije* zemlje. Biljožderi daju prednost sočnoj djetelini pred suhom travom, pas, stavljen pred izbor, hvata kobasicu, a ostavlja hljeb, lav lovi antilopu, a ne mari za šakala. Imamo dakle, već kod sve nesvijesne i svijesne žive materije empirički dokazanu težnju ne samo za životom, nego i za *»boljim«* životom. Dakako, da biljka može da ostvari taj svoj *bolji* život u vrlo čednim granicama, koliko joj naime dopusti priroda ili inače slučaj, dok pokretna životinja ima u tom pravcu već šire mogućnosti.

Taj težnji za boljim životom dao je filozofski izražaj Friedrich Nietzsche i dao joj je dobro poznati naziv Wille zur Macht – volja za moću. U svom pjesničko-filozofskom djelu Also sprach Zarathustra, u drugom dijelu pod naslovom O samosavladavanju (Von der Selbst-Ueberwindung) kaže: »Gdje-god sam našao život, tu sam našao volju za moću; i još u volji slugu našao sam volju, da budu gospodari. Da ono, što je slabije, služi jačemu, na to ga nuka njegova volja, koja hoće da bude gospodarom nad slabijim; tog užitka se ne može lišiti«. I dalje: »Samo gdje ima života, tu ima i volje, ali ne volje za životom, već – kako ja učim – volje za moću. Ono, što živi, cijeni mnogo toga više od samog života; ali iz tog ocjenjivanja govori – volja za moću«.

A u svom djelu Wille zur Macht (u dva sveska) kaže, »da je volja za moću jedina sila koja pokreće, a pored nje nema druge fizičke, dinamičke ili psihičke sile«; »Upravo se na živome može pokazati, da ono čini sve ne zato, da bi se održalo, već zato da postane više«; »ne radi se toliko o »volji za životom«, jer je život tek pojedinačni slučaj volje za moću«, Nietzsche, dakle, misli, da u svemu, što postoji, nije samo suštinski sadržana »volja za životom«, već »volja za moću«, da sve, što postoji, ne će da se samo održi, već hoće da raste, da se jača, da zagospodari nad drugim, slabijim. Kako se vidi, on je namjesto Schopenhauerove volje za životom stavio volju za moću, a to u stvari nije drugo doli težnja za boljim životom, kao suštinu i bit svega, što postoji. Inače ostavljamo ovdje po strani pitanje, koliko je i s koliko je prava ovaj Nietzscheov Wille zur Macht inspirirao i opio Nijemce u njihovu pokušaju, da sebi pokore druge narode i zagospodare svijetom.

Koliko je važna hrana, način ishrane, pribavljanje hrane u oblasti žive materije najbolje dokazuje činjenica, da se upravo po tim momentima dijele i razlikuju dvije velike grupe unutar žive materije, a to je biljni i životinjski svijet. Strukturalno se biljka i životinja uzajamno ne razlikuju, jer su i biljni i životinjski organizmi izgrađeni od stanica, tih živih opeka biljnog i životinjskog tijela, koje se kod jedne i kod druge vrste žive materije *bitno* ne razlikuju ni po svojoj gradnji ni po svojim funkcijama. Ali se biljka i životinja *bitno* razlikuju po hranjenju, po hrani, koju primaju, da bi se održali na životu. Biljka se hrani tvarima nežive materije, te iz njih gradi žive stanice. Životinje tog svojstva nemaju, one ne mogu u procesu izmjene tvari *prerađivati* supstance nežive, anorganske materije u žive stanice, u živu materiju, već se one hrane neposredno ili posredno onom hranom, što ju je biljka preradila iz nežive materije – neposredno, ako se životinja hrani biljnom hranom, a posredno, ako se hrani biljem i mesom ili isključivo mesom, t. j. mesom životinja, koje se hrane biljnom hranom. Lanac prehrane vodi, dakle, od nežive materije, koju biljka preobrazuje u živu, a s biljkom, odnosno njezinim živim stanicama, hrane se onda životinje. Na taj način cijeli životinjski svijet, uključiv ovamo i čovjeka, živi od organskih spojeva, što ih proizvodi u svom organizmu biljka. Dok, dakle, strukturalno s obzirom na suštinsku identičnost stanica kod biljke i životinja među ta dva svijeta nema razlike, ona se bitno razlikuju po svojoj *ishrani*.

Ali treba utvrditi i to, da inače granice između biljnog i životinjskog svijeta nisu oštro odsječene, onako slično, kako smo to naglasili za granice između nežive i žive materije.

Kad govorimo o potrebi hranjenja svake žive materije, onda mislimo na živu materiju utjelovljenu u pojedine individualne oblike te žive materije. Ali svaka ovako individualno utjelovljena živa materija osuđena je, i pored najboljeg hranjenja, da poslije nekog vremena ugine, i da opet postane neživom materijom. To je bezizuzetni zakon svega individualnog, što živi. Pa ako sva individualna utjelovljena živa materija mora da ugine, da umre, onda to znači, da bi živa materija poslije nekog nedugog vremena uopće morala nestati. Time bi se doskora vratili u fazu, kad na zemlji žive materije uopće nije bilo, jer se na prazvoj žive materije iz nežive više ne može računati. Ali materija *hoće* da se održi, živa materija također *hoće* da se

održati. Da bi se, dakle, živa materija i pored individualnog umiranja održala, mora se ona *rasplodivati*, ona mora rasplodivanjem nastavljati svoju vrstu. Prema tome, živa materija održava se hranjenjem individualnih živih jedinica i njihovim rasplodivanjem, da bi se održala živa materija u vrsti.

Ali kod toga treba imati u vidu, da je hranjenje primarna potreba žive materije, a rasplodivanje tek sekundarna, da je prva potreba daleko šira i bezuvjetna, dok je druga vremenski ograničena i relativna, te se materija prvenstveno mora hraniti, da bi se onda rasplodivala.

A kad je živa materija, organizovana u višim životinjama, dosegla dovoljno visoki stepen razvoja, kad su se, dakle, za to ispunili potrebni uvjeti, priroda, t. j. sva utjelovljena i organizovana neživa i živa materija izbacila je iz svog krila čovjeka, najsavršeniji oblik dotada organizovane materije, rezultat cjelokupnog dosadašnjeg razvoja materije, punu dijalektičku protivštinu toj prirodi, iz čije je on utrobe izašao. On je svoj prirodi superioran, on je njezin gospodar. Materija prolazeći u svom vječnom kretanju kroz faze nežive materije, žive materije, materije, koja osjeća, materije, koja je svijesna, materije, koja misli, organizovala se na kraju u čovjeku, u materiji, koja *društveno* misli, koja misli u društvenim kategorijama.<sup>8</sup> Od pojave čovjeka na zemlji dijalektički materijalizam prelazi u historijski materijalizam.

A u čemu se taj čovjek, ta materija koja društveno misli, razlikuje *kvalitativno* od svega, što je bilo prije njega, od ranijih faza materije u dijalektičkom razvoju? Prije svega, on je u dijalektički ukinutom obliku preuzeo sva svojstva materije iz ranijih faza njena razvoja. Od nežive materije on je preuzeo svojstvo samoodržanja, ali podjednako i momenat tromosti, inercije, koji je povezan sa samoodržanjem. Kao dio žive materije i on mora da se hrani i da se rasploduje, da bi održao živu materiju, koja misli; on je isto tako preuzeo osjete, svijest, razumno mišljenje, te cerebralno-nervne funkcije više organizovane žive materije. Sve su to svojstva, što ih je čovjek baštiniio od prirode, koja ga je iz svog krila izbacila, ona su kod njega ponekad kvantitativno pojačana, ali nisu ništa kvalitetno novo. Kod čovjeka je i raspon protivurjeđja između tromosti i aktivnosti nužne za podmirenje njegovih potreba kvantitativno znatno proširen zbog toga, što su njegove životne potrebe zbog težnje za boljim životom, također baštinjene od žive materije, u poredbi sa biljkama i životinjama upravo goleme. U njegove životne potrebe ne ulazi samo hrana, već i odijelo, stan, kao i vrlo rastegljivi i neproračunljivi, ali svakako vrlo opsežni dijapazon njegovih kulturnih potreba.

I u ljudskom društvu je, dakle, ona osnovna sila, što pokreće historijska zbiivanja, težnja za životom, i za sve boljim životom. Ali kod čovjeka ta težnja nema onaj stihijski karakter, što ga ima kod drugog živog svijeta, kod biljaka i kod životinja. U tom pravcu ima kod čovjeka nešto kvalitativno novo, što toj težnji, toj sili, toj borbi daje sasvim novi oblik i novi sadržaj. Kod čovjeka to više nije vegetabilni i animalni struggle for life, to je nešto korjenito nova, čega nema u drugoj živoj prirodi. Čovjek ostvaruje svoju težnju za životom i za boljim životom u sasvim drugim uvjetima, no što to biva kod druge žive materije.

A suštinski novo je kod čovjeka, kod te materije, koja društveno misli, za razliku od materije u drugim oblicima svog razvoja, to, da čovjek sve, što

mu treba za pokrivanje njegovih potreba, ne prima od prirode gotovo, u ovom obliku, u kome on to može nepromijenjeno upotrebiti, već u obliku sirovom, a on ga mora *preraditi*, da bi dobra u tako prerađenom obliku mogao iskoristiti i uživati.

Čovjek, dakle, da bi se održao kao čovjek, mora sve, što mu je za podmirenje njegovih širokih potreba nužno, sam da *proizvede* svojim vlastitim, čovječijim radom. Biljke i životinje, nasuprot, nalaze potrebnu im hranu u prirodi gotovo spremeljenu, tako da one ne trebaju izvršiti nikakav produktivni, već razmjerno lak, pa i prijatan konzumativni rad, da se tih gotovih dobara domognu i da ih uvedu u svoj probavni trakt. Ni biljke ni životinje ne moraju se brinuti za svoje zimsko i ljetno ruho, za modu, ljepotu i privlačnost, a jednako ni za stan, jer sve to one imaju i primaju gotovo po zakonima biljnog i životinjskog biotičkog reda. A čovjek, taj »gospodar prirode« i »kruna stvaranja«, mora svojim trudom sva dobra, što ih u prirodi nađe, *pre-raditi*, svojim radom proizvesti, da bi tako udovoljio svojim potrebama života i sve boljeg života.

I sad dolazi do one sudbonosne zategnutosti, do onog visokog napona suprotnih tendencija, koji je čovjekovoj težnji za životom i za sve boljim životom dao jedan sasvim novi oblik i novi sadržaj. Čovjek, ako hoće da se kao čovjek, kao materija, koja misli, održi, mora svojim radom proizvoditi dobra potrebna mu za život i za sve bolji život. Ali momenat inercije, tromosti, dijalektična haština nežive materije, koči ga u tom njegovu proizvodnom radu. *Čovjek, uzevši opštenito i u pravilu, ne voli da radi proizvodno i da se na tom poslu trudi.* Na rad ga tjera nužda da se hrani i da podmiruje ostale potrebe života i boljeg života. Stoga u pravilu i nastaje nerazmjer između njegovih potreba i proizvedenih dobara, koja treba da pokrivaju njegove potrebe. Da bi tu poremećenu ravnotežu uspostavio, čovjek nastoji da iskoristi tuđu radnu snagu za svoje proizvodne ciljeve i za svoju korist. U rodovskom uređenju, gdje još nema iskorišćivanja čovjeka po čovjeku, on tu ravnotežu jedva i mučno održava tako, što je član roda neminovno obavezan da radi, ako hoće da jede; a ako ne će da radi, ili ako je za to nesposoban, on biva na neki način izdvojen iz roda ili plemena.<sup>10</sup> A u tom se primitivnom društvenom uređenju iskorišćuje još i radna snaga žive prirode (stoka); a u čednoj mjeri i energija nežive prirode (na pr. voda u padu). Ali je ipak bilansa između potreba i proizvedenih dobara redovno bila pasivna, te proizvedena dobra nisu mogla pokriti ukazane i stvarne potrebe, ma i najumjerenije, pa je nestašica robe, uključivši ovamo i hranu, bila kronična.

U daljem razvojnom procesu čovjek težeći za sve boljim životom, a podavajući se urođenoj sili inercije, porobljava fizičke i misaone energije drugog čovjeka, te se tako u različitim uvjetima eksploatacije čovjeka po čovjeku redaju robovlasnički, feudalni i buržoasko-kapitalistički društveni poredak. U tim eksploatacionim društvenim porecima, oduzimanje slobode s jedne, a borba za slobodu s druge strane, ta protivurječja u ljudskom društvu, svi ti fizički i ideološki sudari i sukobi između klasa istog društva, te između raznih društvenih zajednica, od kojih jedna hoće da živi na račun i o muci druge, stvaraju se i oslobodavaju se goleme količine društvenih energija, koje stalno pokreću historijskim zbivanjem, i to u progresivnom pravcu, a

težnja za sve boljim životom je ona sigurnosna kočnica, koja ne dopušta, da točak historijskog razvoja krene unatrag, u regresivnom pravcu.

A otkako je čovjek naučio, da u sve većoj mjeri pokorava sebi energije nagomilane u neživoj materiji – zrak i vodu u pokretu, paru, električnu, eksplozivnu pa atomsku energiju – to ima sve manje potrebe da eksploatira rad drugog čovjeka, a sve više preduvjeta, da se čovjek oslobodi od eksploatacije po drugom čovjeku. S druge strane, sve veća mehanizacija i industrijalizacija omogućuje, da se proizvodnja pojača do te mjere, da će se uravnotežiti količina od čovjeka proizvedenih dobara i količina čovjekovih potreba. Sve su to, s jedne strane preduvjeti za ostvarenje socijalističkog društvenog poretka, a s druge strane, sve se to može ostvariti jedino u socijalističkom društvenom poretku.

I u tom socijalističkom društvenom uređenju osnovna sila, koja pokreće historijskim zbivanjem i opet jest težnja društvenog čovjeka ili ljudskog društva za životom i za sve boljim životom. I socijalistički čovjek mora sve, što mu je za život i za bolji život potrebno, sam proizvoditi uz pomoć sila nagomilanih u neživoj materiji. Ali za razliku od robovlasničkog, feudalnog i buržoasko-kapitalističkog čovjeka, socijalistički čovjek ne iskorišćuje za tu proizvodnju drugog čovjeka, već proizvodi sam svojim trudom sva potrebna mu materijalna i kulturna dobra u širokoj društvenoj povezanosti i u vrlo granatim i razvijenim sistemima podjele rada. A svi, koji žele da budu i da ostanu članovi društva, moraju u tom proizvodnom radu učestvovati, jer će u protivnom slučaju biti na ovaj ili onaj način iz društva izdvojeni.

A da na kraju postavimo pitanje, kako treba istraživati, prikazivati i pisati povijest, da ona bude u skladu s postavkama nauke o dijalektičkom materijalizmu, da bude u skladu s marksističkim pogledom na svijet? Prije svega, govoreći općenito, historija u subjektivnom smislu treba da bude što vjerniji odraz, što točnija slika objektivnog historijskog zbivanja, što ga prikazujemo. Naše mišljenje mora biti dijalektički tako izvježbano, pruživo, savitljivo i protivrječno, da će moći adekvatno slijediti i uhvatiti pruživi, savitljivi i protivrječni dijalektički proces razvoja u samoj historijskoj stvarnosti, koju proučavamo.

Dalje, marksistički će historik iskoristiti u svom poslu i sve buržoaske teorije o silama pokretnicama u historiji, jer u svakoj od njih ima zrno istine, koje treba izvaditi i upotrebiti. To važi za teoriju geografske sredine, za teoriju demografsku, za teoriju velikih ljudi, pa i za rasnu teoriju, a i biološke teorije u raznim oblicima mogu istraživaču također poslužiti, iako više kao heuristička pomagala. Jednako ne treba marksistički historik mimoći ni boga u svojim dijalektičkim istraživanjima historije. Ali, razumije se, kod njega se ne radi o »bogu«, koji postoji kao neko duhovno biće antropomorfno snabdjeveno s potenciranim i apsolutiziranim ljudskim ekstenzijama: vječnost, svježanost i svemogućnost, već se tu radi jedino o bogu kao ideji, vrlo zanimljivoj socijalnoj pojavi, koju je stvorilo ljudsko društvo i u nju projiciralo svoje sklonosti, želje, težnje, svoje mane i svoje vrline. U tom »bogu«, u toj ideji o bogu usredotočena je i akumulirana silna energija onog društva, koje je tog »boga« stvorilo. Taj »bog« kao da počinje živjeti svojim vlastitim životom, kao ideja on zrači onom energijom, što ju je od tog društva primio,

tako da primitivni čovjek lako povjeruje, da je upravo on pokretačem historijskog zbivanja i regulatorom društvenog života. A taj fantom od »boga« živi samo dotle, dok ima ljudi, koji u nj vjeruju, a njegova moć seže dotle, dokle to dopušta onaj, koji vjeruje. Ali je u tim granicama i u tom smislu taj »bog«, ta ideja doista faktor u historijskom zbivanju, ona stvarno, efektivno djeluje u društvenim procesima. Ne bi, dakle, bilo marksistički naprosto nijekati djelovanje te idejne sile, već treba s njome računati i ispitati u svakom pojedinom slučaju, koje su ljudske konkretne težnje projicirane i koncentrirane u tom »bogu«. Tumačiti, primjerice, srednjovjekovnu povijest, mimoilazeći ideju o bogu, značilo bi, ne odraziti, već krivotvoriti stvarnu istinu.

Isto tako ne treba marksistički historik izbjegavati da u pravilnoj interpretaciji govori o ratovima među narodima i državama, te misliti, da su samo revolucije unutar jednog društva odnosno države dragocjeni pokazatelj u razvoju historijskih zbivanja. Dakako da njega ne će prvenstveno zanimati, kako je Hanibal razmjestio svoje snage i dobio bitku kod Kana, niti zbog kojih slučajnosti je Napoleon izgubio bitku kod Waterloa. Ali bi bilo marksistički pogrešno ne spoznati golemo značenje, što su ga imali u islamskom i kršćanskom svijetu križarski ratovi, koje je redom gubio kršćanski »bog« i njegov namjesnik na zemlji, papa u Rimu. Tko će poreći veliko značenje prvog i drugog svjetskog rata sa svim njihovim posljedicama, kad se je pod visokim pritiskom borbe ljudski mozak napregnuo do najviših granica svojih mogućnosti? Ali, dakako, da te ratove treba marksistički analizirati i interpretirati i naći njihovu jezgru. A zar bi bilo marksistički pisati historiju, a pri tom prečutjeti velike ljude i njihov utjecaj? Pisati, takorekuci, anonimnu historiju? Doista, prikazivati i pisati historiju bez bogova, bez ratova i bez velikih ljudi nije marksistički i ne bi bilo odražavanje, već krivotvorenje stvarnosti.

Marksistički će historik u svom prikazivanju grupirati događaje oko *glavnog toka* historijskog zbivanja, oko onog, koji nosi najdublje i najveće mase vode, koji daje fizionomiju i vrijednost rijeci i gdje su skrivene njene korisne energije. On će stalno imati na umu, da je osnovna snaga historijskog zbivanja težnja društvenog čovjeka za životom i za sve boljim životom. U eksploatorskim društvenim uređenjima ta je težnja u vezi s čovjekovom tromošću dovela do porobljavanja čovjeka po čovjeku, dovela je do borbe između onih, koji hoće fizički i idejno porobiti tuđu radnu snagu, prisvojiti si plodove tuđeg rada i ugrabiti tuđa bogatstva, i onih koji se takvom porobljavanju fizički i idejno odupiru – to je borba za slobodu, koja redom ispunjava stranice historije u robovlasničkom, feudalnom i buržoasko-kapitalističkom društvenom uređenju.

Ovaj glavni tok historijskog zbivanja upravo je ona Arijadnina nit, koja će izvesti historika iz prividno bezizlaznog i kaotičnog labirinta na svijetlo istinske stvarnosti.

Historiju može naučno ispitivati i obrađivati samo onaj, tko je svijestan, da pojava i razvoj ljudskog društva, ili društvenog čovjeka, na ovoj planeti nije drugo nego tek jedna, i to najviša, faza svega dosadašnjeg, jedinstvenog, usko povezanog, suvislog, logičnog i stalno progresivnog razvoja materije

uopće; samo onaj, koji u dijalektičkom i historičkom materijalizmu gleda i opet jednu dijalektički povezanu cjelinu višeg reda. Samo onaj, kome je svijest tako formirana, moći će da u njoj pravilno odrazi prošla zbivanja u ljudskom društvu i da u njihovu ocjenjivanju i povezivanju postigne istinite, t. j. naučne rezultate.

(Primljeno za štampu na 7. sjednici I. odjela od 9. X. 1953.)

## NAPOMENE

<sup>1</sup> Engels, Anti-Dühring. Izdanje Naprijed. Stari predgovor Anti Dühringu, str. 348.

<sup>2</sup> L. N. Tolstoj u drugom dijelu četvrtog toma svoje Vojne i mir, »filozofira« na njemu svojstven način u nekoj vrsti pogovora, a u vezi sa spomenutim romanom, o historiji, te postavlja pitanje: Kakva sila pokreće narodima? *Какая сила движет народами?* Da bi taj problem približio shvaćanju svog čitaoca Tolstoj se služi predbom. »Ide«, kaže on, »parovoz. Pita se: zašto se on kreće. Seljak kaže: To njega pokreće đavo. Drugi kaže: parovoz ide zato, jer se u njemu kreću kotači. Treći opet tvrdi, da je uzrok kretanja u dimu, što ga odnosi vjetar«. A još će netko dalje reći, nastavlja, da nije đavo, koji pokreće, nego Nijemac, i t. d. Tolstoj u daljem izlaganju odhacuje teističku teoriju, kao i teoriju velikih ljudi kao pokretača historijskih zbivanja, no moramo priznati, da njegova izvođenja o tom pitanju niti su duboka, niti su bilo što pridonijela, da se postavljeni problem ma s koje strane rasvijetli. On se zapleo u rješavanje problema determinizma i indeterminizma, te je na kraju završio u agnosticizmu historije. Od pisca Vojne i mira mogli bismo očekivati i bolje rezultate u tim razmatranjima.

<sup>3</sup> O »bogu« i o ideji o bogu V. str. 21.

<sup>4</sup> Slučaj Charles Omana toliko je karakterističan i poučan, da sam smatrao korisnim, da ga ovdje ponovim, iako sam ga već spomenuo u Otvorenom pismu na prof. Vučinića objelodanjenom u Historijskom zborniku.

<sup>5</sup> Na sličan se način izvodi politika od *πολιτική τέχνη*, — vještina u vođenju državnih poslova, ili logika od *λογική τέχνη* vještina, umijeće ispravnog mišljenja.

<sup>6</sup> Dolazi od istog glagola *διαλέγω*, *διαλέγομαι*.

<sup>7</sup> Primjerice, postanak države objašnjava se mirnim, kvantitativnim rastenjem na ovaj način: rod se je mirno, kvantitativno proširio do plemena, a pleme isto tako pravolinijski i bez borbe do države; rodovski starješina razvio se je u plemenski, a kad se je pleme proširilo i brojčano naraslo razvio se je mirnim putem plemenski poglavica u vladara države.

<sup>8</sup> Ovo svojstvo materije gotovo je nemoguće izraziti drugačije doli sa »hoće«, »želi«, dakle voluntaristički. Ali takvo izražavanje nije neka antropomorfna ispomoc i fraza iz neprilike, već i ono ima svoj dublji korijen i dublje značenje. Lenjin u vezi sa svojom kritikom engleskog mahiste K. Pearsona izriče sličnu misao. On kaže: »Pearson štaviše postavlja tezu; kao rezultat odnosnog dijela svog istraživanja: »Svijet nema nikakvog smisla van oblasti nervnog sistema, koji je srodan našem; nelogično je tvrditi, da je sva materija svijesna« — na što Lenjin u zagradi primjećuje: »Ali je logično pretpostaviti, da sva materija raspolaže svojstvom srodnim osjećaju, svojstvom odraza«. Ova je misao materijalistička, a Lenjin je nalazi već kod skolastika-nominaliste Duns Skota, koji se pita: »Nije li materija sposobna da misli«. (Filozofske bilježnice, str. 29). Istu tu misao nalazimo i kod Hegela (System der Philosophie, I. dio, Die Logik, str. 83-84), koji kaže: »Wenn man sagt, der Gedanke als objektiver Gedanke sei das innere der Welt, so kann es scheinen, als solle damit natürlichen Dingen Bewusstsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Tätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheidet sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müssten demnach von der Natur als dem Systeme des bewussten Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei. Statt den Ausdruck *Gedanken* zu gebrauchen, ist es daher besser Denkbestimmungen zu

sagen«. Dakle je i krajnji idealista, ali idealista-dijalektičar, Hegel izrekao jednu sasvim dijalektičko-materijalističku misao. U izloženom, dakle, smislu treba shvatiti i pripisivanje voluntarističkih svojstava neživoj materiji.

<sup>9</sup> Kad kažemo, da je čovjek živa materija, koja »društveno misli«, onda to obrazlažemo tim, što čovječje mišljenje, u suprotnosti s mišljenjem viših životinja, ima u suštini društveni karakter, i po svojoj genezi i po svojoj funkciji. Čovječje mišljenje nije nipošto individualna tekovina svakog pojedinca, već je nakupljeno i nagomilano iskustvo i znanje mnogih i mnogih generacija počevši tako rekući od prvč pojave čovjeka na zemlji, ono je svojina mnogih ljudskih društava u sukcesivnom slijedu, izgrađivana kroz mnoge vjekove. A ta sve bogatija baština prenosi se na pojedine članove ljudskog društva, ne, kao što to biva kod životinja, preko urođenih instinkata, već *učenjem*. Novi članovi ljudskog društva uče se »logički« misliti, kao što se uče pravilno govoriti, pristojno vladati, kako se treba odijevati, kao što se uče razlikovati dobro i zlo, lijepo i ružno, a to sve u skladu s odnosnim normama pojedinog društva. Prema tome je kod čovjeka diskurzivno i stečeno mišljenje gotovo sasvim potisnulo i svelo na najmanju mjeru instinkte, i ono postaje glavnim pokretačem i provodnikom našeg djelovanja. U tom smislu možemo s pravom reći, da čovječje mišljenje po svojoj genezi ima društveni karakter. – A to čovječje mišljenje ima funkcionalnu namjenu da služi proizvodnji materijalnih i kulturnih dobara i vrijednosti. A kako se ta proizvodnja može ostvariti jedino i isključivo u ljudskom društvu, to čovjek, ako hoće da misli »logički«, t. j. u skladu sa stvarnošću, mora nužno misliti »društveno«, u društvenim kategorijama. Iako mi više razvijenim životinjama možemo pripisati svojstvo mišljenja, ipak to mišljenje ne može nikad imati karakter »društvenog«, naprosto zato, jer one ne žive u društvima, t. j. u zajednicama, koje proizvode. Mišljenje životinja upravljeno je isključivo na ostvarivanje njihovih individualnih težnja za životom, za boljim životom i za rasplodivanjem. – Stoga se može opravdano reći, da je čovjek utjelovljena živa materija, koja društveno misli.

<sup>10</sup> Lapot je onaj surovi običaj, koji se javlja u društvima s naročito deficitarnom proizvodnjom, napose u rodovsko-plemenskom društvenom uređenju ili gdje su se sačuvali jaki njegovi relikti. Stare ljude, nesposobne da učestvuju u proizvodnom radu društva, kome pripadaju, te prema tome predstavljaju usta, koja vlastite ruke ne hrane, naprosto ubijaju. Dakako da je naučno traganje za tim institutom primitivizma i društvene nevolje u današnjim prilikama vrlo otežano, jer se vršenje lapota drži u sporazumnoj tajnosti učesnika, da se ne bi došlo u istragu radi umorstva.