

Od Hegela k Marxu

Nikolaus Lobkowitz
Sveučilište u Münchenu

Sažetak

Temeljno je pitanje rasprave, što se pod naslovom *Od Hegela do Marxa* vodi već nekoliko desetljeća, da li je Hegelu i njegovim učenicima pošlo za rukom dovršiti zapadnu filozofiju u onoj mjeri koja bi dopuštala da se nakon toga govori još samo o dopunama i korekcijama te filozofije u pojedinostima. Hegelova je filozofija postavila, između ostalog, trostruki zahtjev: prvo, da bude dovršeno samorazumijevanje cjelokupne dotadašnje povijesti mišljenja; drugo, da bude konačna umna artikulacija kršćanske vjere; treće, da bude dovršeni prikaz mogućnosti političkog i socijalnog organiziranja ljudi. Ti su zahtjevi bitno odredili i djelatnost Hegelovih učenika i sljedbenika. Autor prikazuje rasprave o Hegelovoj filozofiji nakon smrti njezina tvorca, podjelu među njegovim učenicima i pristašama, te Marxovo uključivanje u te filozofijske rasprave, njegovo sučeljavanje s Hegelovom filozofijom, ali i sa shvaćanjima drugih hegelovaca.

Između Hegelove smrti i nastanka osnovnih crta onoga što su Marx i Engels nazvali svojim »materijalističkim shvaćanjem povijesti« gotovo je točno petnaest godina: u studenome 1831. umro je Hegel, potpuno neočekivano, od kolere u svojoj šezdeset i drugoj godini; u svibnju 1846. odložili su Marx i Engels opsežan rukopis koji su htjeli nazvati *Njemačka ideologija*, ali za koji nisu našli nakladnika, zbog čega je objavljen tek 1932. godine.

U toku toga jednoga i pol desetljeća u Njemačkoj se, prije svega u Berlinu, Tübingenu, Halleu, a potkraj također u Parizu i Bruxellesu, odvijala rasprava koju je Marx opisao kao »proces raspadanja Hegelova sustava«. Ona je često i s pravom smatrana jednim od najzujbudljivijih razdoblja njemačke duhovne povijesti i upravo zato istraživana u gotovo svim svojim pojedinostima. Što se tiče intelektualnih kvaliteta sudionika te diskusije, intenziteta mišljenja i pouzdanosti formulacija, ona se može usporediti samo još s posljednjih pet godina 18. stoljeća, u kojima je nastao specifično njemački pojam »duha«, kako on — većinom malo promišljen — dalje živi u izrazima »duhovna povijest« ili »duhovna znanost«.

Nije, međutim, uopće jednostavno u jednome jedinom satu predavanja primjereno prikazati ni samo bitne postaje te rasprave koja se već nekoliko desetljeća običava sažimati pod naslovom *Od Hegela do Marxa*. Ona se kreće

na apstrakcijskoj razini koja je u njemačkim filozofskim diskusijama od tada samo rijetko dosegnuta, a nosioci su joj mnoštvo osoba čija su imena danas čak i u povijesti filozofije često zaboravljena, ona nagovješćuju mnoge, na prvi pogled vrlo različite teme, a povrh toga je tako tijesno povezana s tada ipak dramatičnom političkom poviješću da je, strogo uzevši, potreban najmanje jedan semestar kako bi se ispravno objasnila. Zato unaprijed molim one koji su se iscrpnije bavili tom materijom da me shvate ako ne uspijem ispuniti njihova očekivanja.

Osnovna je misao te rasprave pitanje da li je i koliko Hegelu i, kasnije, njegovim učenicima pošlo za rukom dovršiti zapadnu filozofiju tako da se, doduše, mogla još u pojedinostima dopuniti ili pak korigirati, ali da je načelno prestala biti u prvobitnome značenju riječi ljubav prema mudrosti, traženje mudrosti, kako bi umjesto toga postala mudrošću u smionome smislu apsolutnoga znanja što obuhvatno i istinski posjeduje zbilju.¹ To danas zvuči gotovo komično; odvucli smo se da promislimo barem mogućnost da bi ljudsko mišljenje moglo jednom za svagda raščistiti samo sa sobom, a pogotovo još s osnovnim crtama cjelokupne zbilje. Danas, kad imamo pregled nad Hegelovim cjelokupnim djelom, čak nije sigurno da se sam Hegel ne bi nasmiješio tvrdnji da je njegova filozofija postavila takve postulate.

Ipak se ne može osporiti da su Hegelovi učenici potkraj njegove trinaestogodišnje nastave u Berlinu, a zatim gotovo još više nakon njegove smrti, doživljavali njegovu filozofiju gotovo kao objavu koja im je omogućavala da zbilju gledaju, tako reći, božjim očima. Hegelova je filozofija postavljala, između ostaloga, trostruki zahtjev: prvo, da bude dovršeno samorazumijevanje cjelokupne dotadašnje povijesti mišljenja, i to toliko da su se učenici pitali kako će se od sada moći razvijati filozofija, pa i sama povijest; drugo, da bude konačna umna artikulacija kršćanske vjere, i to u tolikoj mjeri da su se učenici počeli uskoro pitati da li netko tko je hegelovac mora još biti kršćanin; i, naposljetku, treće, da bude dovršeni prikaz mogućnosti ljudi da se socijalno i politički organiziraju, tako da su se oni učenici koji su socijalnopolitičku zbilju tadašnje Njemačke počeli osjećati kao nezadovoljavajuću, a u usporedbi, na primjer, s Francuskom kao pogubnu, morali zapitati da li zbilja možda nije pratila apsolutnu filozofiju, ili pak — čega su se začuđujuće kasno dosjetili — da Hegelova filozofija nije uopće bila tako apsolutna.

Karl Marx je došao u Berlin pet godina nakon Hegelove smrti, u jesen 1836. godine, a svoje prvo znanstveno istraživanje, disertaciju, predao je u proljeće 1841. godine. Treba, dakle, najprije skicirati razvoj prvih deset godina, pri čemu imamo na umu da ga je Marx mogao pratiti od ljeta 1837. godine. Tada se uključio u takozvani »Klub doktora«, neobvezni krug studenata hegelovaca, akademski obrazovanih građana i pisaca, na koji ću se još osvrtni.

Diskusija je počela raspravom o Hegelovoj *Filozofiji religije*, koju je 1832. godine izdao Philipp Friedrich Konrad Marheineke. Godinu dana nakon toga objavio je Friedrich Richter, inače beznačajan hegelovac mlađe genera-

1 Usp. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, str. 394. Također na str. 395, Hothov izvještaj o Hegelovu stilu predavanja. O hegelovcima usp. zbirku J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie*, München 1963, str. 50. i dalje; također W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, München 1930.

cije, knjigu o kršćanskom nauku o besmrtnosti, u kojoj je tvrdio da Hegelova filozofija ne dopušta osobno trajanje poslije smrti. Time je kritizirao Marheinekeove izvode i izvode ostalih starijih Hegelovih učenika koji su tvrdili da Hegelova filozofija nije dirnula u pravi sadržaj kršćanskih vjerskih postulata. Richter, u tome pogledu preteča lijevih hegelovaca, pokušao je, nasuprot tome, pokazati da je Hegel radikalno prevladao kršćanstvo i da njegovu filozofiju stoga treba tumačiti strogo netrascendentalno. Pri tome se nagovješćuje, također prvi put, jedna druga važna tema: Richter prikazuje Hegelovu filozofiju kao »kritiku postojećega«², tj. u ovome slučaju realno postojećega kršćanstva.

Time počinju u Njemačkoj dvije međusobno povezane diskusije, koje zapravo još ni danas nisu završene: prvo, da li je i u kome smislu Hegel bio kršćanin; i drugo, da li kršćansku poruku treba, kao što to ona tvrdi, tumačiti transcendentano ili pak jedino netrascendentalno. Etabilirani su hegelovci imali, naravno, još jedan razlog da reagiraju na taj frontalni napad iz vlastitih redova: pruska je vlada, u čijim je očima tradicionalno kršćanstvo bilo državotvorna snaga, bila ogorčena Richterovim spisom, tako da je bilo prikladno pokazati kako njegova interpretacija Hegela nije bila korektna. Presudan odgovor stigao je od savjetnika na Višem zemaljskom sudu u Naumburgu, Karla Friedricha Göschela, kojega je već Hegel smatrao svojim najautentičnijim tumačem u pitanjima filozofije religije³ i koji je sada, za stanovito vrijeme, postao najvažnijim govornikom starije generacije hegelovaca. Prevladavajući, tako je pisao Göschel, spekulativnoreligijsku predodžbu, Hegelova filozofija skida samo »njezinu slikovitost i osjetilnost«, ali sadržava njezinu »čistu misao«⁴. Drugim riječima, Hegelova je filozofija spekulativna teologija koja, doduše, artikulira supstanciju kršćanske vjere, ali ovu pri tome ne raskriva niti pak uklanja; ona ostaje u svojim iskazima ovisna o kršćanstvu.

U tu započetu diskusiju sada upada (jedva se to može drugačije izraziti) teolog David Friedrich Strauss, tada još docent u Tübingenu, sa svojom knjigom od dva sveska *Isusov život*⁵. Ona sažima ukupnu, tada poznatu, historijsku kritiku Novoga zavjeta i dolazi do zaključka da su evanđelja mit što ga je stvorila kršćanska prazajednica, u kojemu je Isus, ako je uopće postojao, ne više nego simbol obogotvorenja čovjeka. U vezi s diskusijom, koju je izazvao Richter, time se ponovno reklo da je Hegelova filozofija prevladala kršćansko vjerovanje; ako ono ne sadrži ništa povijesnoga u pravome smislu, ne može ni zahtijevati da bude nešto neprevladivo, koje bi Hegel samo interpretirao. Hegel je, tako se za raspravu hegelovaca može sažeti rezultat te knjige, sveo jednu mitologiju na njezinu istinsku jezgru. Osim toga, u pogovoru *Isusovu životu* pojavljuje se tema koja će od sada sve jasnije određivati

2 F. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Breslau 1833, sv. I, str. 7.

3 Usp. njegov prikaz Göschelovih *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen*, Djela, uredio Glockner, ponovljeno izdanje Stuttgart 1968, sv. XX, str. 276-313.

4 C. F. Göschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin 1835, str. 204. i dalje; također C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie* (1838), ponovljeno izdanje Hildesheim 1967, sv. II, str. 638.

5 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu* (kritisch bearbeitet), Tübingen 1835/36.

diskusiju. Strauss ne može sebi predočiti — to je impetus njegova djela — da se punoča božjega logosa sabire u individui; to nije, kao što on izražava, »način kako se ideja realizira«. ⁶ Zato Isus ne može biti božji sin, nego samo čitavo čovječanstvo; čime je onda čovječanstvo i ono koje treba donijeti djelo pripisano Isusu Kristu — otkupljenje. To nagovješćuje da, također, nije dovoljno zbilju — kao što je to Hegel učinio — *spekulativno* pomiriti sa sobom. Nešto se mora činiti, ne samo misliti; a to mora učiniti čovjek. Počinje se najavljujati hitnost prakse naspram svoj teoriji; nije slučajno što je Strauss bio prvi hegelovac, pa i prvi njemački filozof uopće, koji je govorio o tako nefilozofskoj temi kao što je željeznica. »Pobjeda koju čovjek postiže... pronalascima, strojevima nad prirodom izvan sebe«, piše on već dvije godine kasnije, vrednija je »nego ovladavanje prirodom pukom riječju čudotvorca«. ⁷

Nije čudo što Straussovo čuveno djelo razdvaja hegelovce. Prvi prikaz daje Bruno Bauer, koji tada, 1836. godine, još zastupa ortodoksnu liniju. Opet je, međutim, Göschel pokušao najizrazitije artikulirati službeno stajalište hegelovaca: »Kristologija, neodvojiva od svoje povijesti, izvor je i središte svake spekulativne spoznaje«, ⁸ tako on piše 1838. godine. Ali otpor ne postaje jasniji, nego prije slabiji: pozitivno je načelo Straussove kristologije, po Göschelu, spoznaja »da Krista, kojega smo izgubili u Isusu, ponovno nalazimo u jedinstvu i ukupnosti ljudskoga roda«. ⁹

Starija generacija hegelovaca zadržava ipak tradicionalno kršćansko stajalište: ona ustrajava na formulaciji da čovjekovo obogotvorenje, o kojemu je govorila Hegelova filozofija, pretpostavlja prodor u povijesnoj individui. Nasuprot tome, naglašuju Strauss a vrlo uskoro i Bruno Bauer, sve jasnije da se kršćanska pojmovnost: čovjek Isus kao božji sin, osobna besmrtnost, ne može uskladiti s Hegelovom filozofijom, da se, dakle, mora birati između kršćanske vjere i Hegelove filozofije. Prvi put se sada pojavljuje pojam »kritika« u svome specifično kasnohegelovskom značenju: ¹⁰ on znači nastojanje da se u povijesnoj zbilji razlikuje između samo slučajnoga, konačnoga i božanskoga u Hegelovu smislu; i neće dugo potrajati dok se takva kritika ne okrene protiv samoga Hegela.

U svakom slučaju, Strauss može, već godinu i pol nakon objavljivanja svoje knjige, konstatirati da je Hegelova škola razdvojena. On još jednom sažima problem: radi se o pitanju da li je Hegelov apsolutni duh bio potpuno ozbiljen već u povijesnome Isusu, ili, obratno, kršćanska simbolika ništa ne kaže o realitetu božanskoga logosa, tako da ga simboliziraju drugi, ali ne kršćanski simboli, ili da li možda dijelovi protestantske simbolike pripadaju zbilji logosa, ali drugi ne. Radi oertavanja tih triju pozicija Strauss se poslužuje označavanjem partija u njihovu odnosu prema dorevolucionarnom

6 Isto, sv. II, str. 734.

7 D. F. Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, Tübingen 1838, sv. I, str. 116. O željeznici usp. S. Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor 1962, str. 81. I Engels piše kao devetnaestogodišnjak u pismu svome prijatelju Gräberu iz 1839. godine ispod crteža lokomotive golemim slovima: »duh vremena«, usp. MEW, dodatni svezak, 2. dio, str. 399.

8 C. F. Göschel, *Beiträge zur spekulativen Philosophie*, Berlin 1838, str. 374.

9 Isto, str. 53.

10 Usp. J. Gebhardt, op. cit., str. 115. i dalje.

režimu koje je uobičajeno u Francuskoj nakon restauracije: desnica, lijeva, centar.¹¹

Pri tome se, naravno, još uvijek pretpostavlja da je riječ što objavljuje boga identična s Hegelovom filozofijom; radi se samo o tome da li je ova i koliko sustavno, ne samo povijesno, upućena na kršćanstvo. I tu se, doduše, tu i tamo već pojavljuje pitanje ne postoji li jaz između ispunjenja spekulacije i ispunjenja svijeta i da bi zato, kao što to formulira lijevoj frakciji skloni Carl Ludwig Michelet, misao trebala da pomogne svijetu kako bi dostigao viši stupanj;¹² ali taj se problem ne smatra još tako značajnim. U tome stadiju diskusije pojavljuje se 1838. godine *Prolegomena za historiozofiju* poljskoga grofa Augusta Cieszkowskoga koji je studirao kod Micheleta. Cieszkowskoga, koji se kasnije proslavio u Poljskoj socijalnom filozofijom izgrađenom na osnovi *Očenaša*, kao katolika nisu osobito zanimale protestantske rasprave o kristologiji; njega je zaokupljalo jedno drugo pitanje: ne mora li se, naime, Hegelova filozofija dalje razvijati kao načelo djelovanja, točnije oblikovanja budućnosti.

U Hegela je, tako on argumentira posve u smislu klasičnih hegelovaca, filozofija prestala da bude ljubav prema mudrosti i postala je naprosto mudrost. Ali, Hegel je propustio podići realnu povijest na spekulativne visine, što je npr. pružio logici; to sada valja nadoknaditi. Odatle i neobičan naslov, koji bi u prijevodu glasio: *Predgovor povijesnoj mudrosti*. Taj novi dio nauka o mudrosti Cieszkowski uvodi dijeljenjem na tri dijela: *prije* Hegela budućnost su naslućivali vidovnjaci i proroci; *s* Hegelom imamo o budućnosti apsolutno *znanje* (o kojemu se, doduše, ne kaže u čemu bi se u pojedinostima sastojalo); *nakon* Hegela valja budućnost ne samo proricati, nego *aktivno oblikovati*. Budućnost pripada, dakle, onima koji je — opremljeni Hegelovom filozofijom — »ostvaruju«¹³. I Cieszkowski odmah naznačuje u čemu bi se moglo sastojati to ostvarenje povijesti, pri čemu se poziva, između ostalih, na francuskoga ranoga socijalista Francois-Marie Fouriera: »Država napušta«, on piše, »svoju apstraktnu izdvojenost i sama postaje udom čovječanstva. Čovječanstvo se shvaća konkretno i živo i postaje organsko čovječanstvo«¹⁴ — vizija koja, upravo po svojoj neodređenosti, podsjeća na onu koju je u našem stoljeću razvio Teilhard de Chardin.

Cieszkowski upotrebljava samo usput, kasnije tako istaknuti, pojam prakse; a ipak opisuje ono što su uskoro nakon toga pod time razumijevali lijevi hegelovci i, u našem stoljeću, marksisti kao Georg Lukács ili Antonio Gramsci: povijesni čin gotovo mistične kvalitete, u kojemu su nerazdvojno povezani filozofsko mišljenje i kolektivno djelovanje i koji iz temelja preoblikuje čovjekovu sociopolitičku zbilju. Prvi korak k toj praksi morao bi se, po Cieszkowskome, sastojati u tome da se Hegelova filozofija — kao što se on izražava — »nivelira u dubinu«¹⁵, tj. da se tako popularizira da postane općim svjetonazorom.

11 Strauss, *Streitschriften*, sv. I, str. 95.

12 Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, sv. II, str. 800.

13 A. v. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1938, str. 149.

14 *Isto*, str. 153.

15 *Isto*, str. 131.

Danas se više ne može pouzdano utvrditi da li je Marx ikada čitao tu i mudru i neobičnu knjigu; da je poznao njezine osnovne misli, to je, naprotiv, gotovo sigurno. Jer, jedan je treći, koji je uskoro nakon toga donekle utjecao na Marxa i, između ostaloga, skrenuo njegovu pažnju 1841. i 1842. godine na francuski socijalizam, bio oduševljen knjigom Cieszkowskoga: Moses Hess, židovski autsajder među lijevim hegelovcima, koji će kasnije surađivati na *Njemačkoj ideologiji* i nakon 1850. godine postati konačno preteča cionizma. U jednoj od svojih knjiga, koje su bile uvijek nešto zamršene, on opisuje *Prolegomenu za historiozofiju* kao »prijelaz njemačke filozofije na čin« i ne prestaje prikazivati »gospodina Cieszkowskoga« kao najznačajnijega Hegelova učenika.¹⁶

Dmitrij Čiževski, istraživač Hegelova utjecaja na Slavene, opisao je stotinu godinu kasnije autora *Prolegomene* kao »duhovnoga oca njemačkoga i ruskoga hegelovskog radikalizma«.¹⁷ To može biti točno što se tiče Rusa; knjiga je nedvojbeno jako utjecala na Hercena i Bakunjinu. Ali to ne vrijedi, barem isprva, za njemačke prilike. Jer, lijevi hegelovci, koji su se sve više odvajali od etablirane Hegelove škole, a time se, naravno, i akademski izolirali, bili su 1838. godine još uvijek zaokupljeni raspravom o Hegelovoj *Filozofiji religije*. Njihov je vodeći predstavnik postao u međuvremenu Bruno Bauer, koji je bio devet godina stariji od Marxa i koji je 1837. godine, kada se ovaj priključio »Klubu doktora«, smatran njegovim »duhovnim pokroviteljem«.

Prije nego što prijedem na Bauerov razvoj, čini mi se da je potrebna ova uzgredna napomena. Razlika između desnih i lijevih hegelovaca određivala se tada i sve do danas po njihovu stavu spram Straussova *Isusova života*. Ali to je i generacijska razlika: konzervativni hegelovci pripadaju gotovo bez iznimke starijoj generaciji, svoju su akademsku karijeru započeli već za Hegelova života; lijevi su hegelovci bili većinom znatno mlađi, a Hegela su upoznali ili tek neposredno prije njegove smrti ili su čak — kao Marx — došli u Berlin nakon što Hegel više nije bio živ. Time se objašnjava još jedna razlika koja je u istraživanju često premalo zapažena: stariji su hegelovci doživljavali Hegelovu filozofiju kao na svoj način i te kako ortodokсну teologiju, jer su njegovi učenici postali tek u zrelijem dobu, kad se njihova pripadnost kršćanstvu učvrstila; mlađi hegelovci dobivali su, naprotiv, svoju spornu teološku izobrazbu već od hegelovaca, uvođeni su, dakle, već od početka u teologiju koja se svojim spekulativnim karakterom jasno razlikovala od tada općenito naučavane. Dok su stoga stariji hegelovci čitali Hegela kao izobraženi kršćani, mlađi su unaprijed promatrali Novi zavjet naočalima Hegelove filozofije.

To je osobito jasno u Bruna Bauera. Kao što sam naznačio, on je započeo svoju akademsku karijeru kao pobornik konzervativnih hegelovaca, koji je čak dobio zadatak da u njihovu službenom glasilu, *Godišnjacima za znanstvenu kritiku*, napiše prvi veliki prikaz Straussove knjige. Neposredno nakon toga utemeljio je teološki časopis, čiji je deklarirani cilj bio da objasni odnos između biblijskih iskaza i Hegelove filozofije. Bauer je mislio da kao kršćanski vjernik može prionuti na taj zadatak; ali mu je bilo isto tako sa-

16 M. Hess, *Die Europäische Triarchie*, Leipzig 1841, str. 13.

17 D. Čiževski, *Verhandlungen des I. Hegelkongresses*, izdao B. Wigersma, Tübingen—Haarlem 1931, str. 133.

morazumljivo da mjerilo ne može biti ni evanđelje niti kršćanska tradicija, nego jedino spekulativno iskustvo. »Ako je slovo Biblije«, piše u to vrijeme, »umrlo kritikom u području filozofije, opet će ovdje« — u Hegelovoj filozofiji — »uskrsnuti, Velikoj nedjelji slova slijedit će ovdje Uskrs, kad će ono tjelesno opet uskrsnuti«⁴⁸. Taj je intelektualni eksperiment završio, dakako, posve drukčije nego što je Bauer očekivao. Čitajući, s jedne strane, Bibliju sve radikalnije Hegelovim očima, radeći, s druge strane, na egzegetskim problemima, postao je ne samo deklarirani ateist, nego i kritičar samoga Hegela, doduše na način koji je polazio s njegova vlastitog stajališta. Kako se taj obrat u pojedinostima izvršio, sve do danas nije jednostavno rekonstruirati, budući da je Bauer od 1836. godine mnogo pisao u raznim časopisima i pri tome se često služio pseudonimima ili je objavljivao čak anonimno. Tako se 1841. godine, između ostaloga, pojavila knjiga koja je izazvala najveće uzbuđenje među svim hegelovcima: *Truba sudnjega dana nad Hegelom ateistom i antikristom*, a čiji je on autor. To je porazna kritika Hegela s gledišta fingiranoga ortodoksnog kršćanstva i predstavlja samoga Hegela kao radikalnoga ateista. Pretpostavlja se da je neka poglavlja te knjige pisao Marx.

Do sličnoga je rezultata, doduše nešto drukčijim putovima, došao u međuvremenu i Feuerbach. Njega većinom ubrajaju u lijeve hegelovce, ali povijesno to nije sasvim točno. Jer, oni njega, začudo, do otprilike 1839. godine jedva primjećuju, premda je već prije Hegelove smrti objavio kritiku kršćanskih predodžbi o besmrtnosti i zato izgubio svoje akademsko namještenje. Godine 1841, gotovo istovremeno s Bauerovom *Trubom*, pojavljuje se njegovo čuveno djelo *O biti kršćanstva*, koje se, doduše, samo prigodice poziva na Hegela, ali koje se bez njega teško može pravilno procijeniti. Feuerbach, koji je teologiju studirao kod hegelovca Christiana Daubea u Heidelbergu, pokušava ovdje kršćanstvo i uopće svaku religiju predstaviti kao pogrešno shvaćenu antropologiju. Pretpostavlja da se samo po sebi razumije kako boga nema i da već samo zbog toga nijedan transempirijski iskaz neke religije ne može biti istinit u jednostavnom smislu riječi. Ako ipak postoje religije, onda je to zato što čovjek osobine svoje vrste, koje ne može utvrditi na pojedinačnom čovjeku, projicira prema vani. Tako je ta knjiga, doduše, kritika kršćanstva, ali u osobitom smislu: religija ima pravo u onome što tvrdi; ali ona nije u pravu kada te tvrdnje primjenjuje na boga i svoj predmet premešta u onostranost. Ono što kaže treba primjenjivati na čovjeka, na njegovu vrstu.

Bit kršćanstva dugo je vremena smatrana najvažnijom vezom između Hegela i Marxa. Ne želeći time potcijeniti značaj Feuerbacha za filozofiju mladoga Marxa, danas nitko više ne bi bezrezervno podržavao tu interpretaciju. Ona je prouzrokovana presudno time što je, izuzevši tri u Parizu pisana članka i *Svetu obitelj*, cjelokupno Marxovo filozofsko djelo iz mladih dana objavljeno tek 1932. godine, a rukopisi koje je on doista objavio vrlo su se izričito pozivali na Feuerbacha. Od kada poznajemo daleko opsežnije neobjavljene tekstove, postalo je jasno, da, prvo, nije samo Feuerbach djelovao na Marxa, da je, drugo, taj utjecaj kraće trajao nego što se prije mislilo i da je, treće, za Marxa Feuerbachova kritika Hegela bila mnogo presudnija nego njegova napola kritička, napola veličajuća analiza kršćanstva.

Ali, budući da smo stigli već u 1841. godinu, vrijeme je da se opet okrenemo samome Marxu. On je 15. travnja 1841. godine doktorirao, i to ne u Berlinu, nego na Jenskom sveučilištu, na kojemu nije nikada studirao. Razloge možemo samo naslućivati: lijevi su hegelovci, svojom kritikom religije, koja je u međuvremenu, kako ćemo odmah vidjeti, počela prelaziti u kritiku pruske države, postali tako sumnjivi pruskim vlastima da je Marx išao radije u »inozemstvo«. Po samoj disertaciji, čija je tema jedan detalj iz grčke filozofije prirode, ne može se, doduše, zaključiti da se Marx ubrajao u lijeve hegelovce. Samo u jednoj duljoj bilješci se uopće on osvrće na rasprave.¹⁹ Njegovo bi se tadašnje stajalište moglo ukratko ovako opisati. To što se filozofija uopće može kritički usmjeriti na nešto drugo, znači da ona nije više ono apsolutno; ako se, tako, Bauer (čije se ime ne spominje) kao hegelovac okreće protiv kršćanstva, mora se na ovaj ili onaj način usmjeriti i protiv Hegela. Upravo nije moguće kritizirati s apsolutnoga stajališta; jer nužnost kritike, već i samo postojanje kritike, upravo dokazuje da stajalište nije apsolutno.

Prema toj se bilješci ne može zaključiti da li je Marx pri tome imao na umu okolnost da su se hegelovci u međuvremenu uhvatili u koštac s pruskom državom i uskoro nakon toga s Hegelovom *Filozofijom prava*. Već su 1838. godine Arnold Ruge i Theodor Echtermeyer osnovali *Halske godišnjake za njemačku znanost i umjetnost*, koji su — a da to nije izričito rečeno — trebali s gledišta lijevoga hegelizma realizirati program Cieszkowskoga da se Hegelova filozofija »nivelira u dubinu«. *Godišnjaci* su se shvaćali kao »praksa«:²⁰ oni nisu htjeli samo komentirati suvremeno događanje, nego doprinijeti razvoju duha vremena u smislu lijeve hegelovske frakcije. Na početku su Ruge i njegov časopis nastupali još vrlo konzervativno: označavali su se kao »hegelovski kršćani« i »hegelovski Prusi«²¹ i kritizirali su, prije svega, romantičare. Ali oko 1840. godine časopis je počeo sve više kritizirati Hegelovu filozofiju prava i uskoro nakon toga prusku stvarnost, nakon što se Fridrich Wilhelm IV pokazao kao razočaranje. Prvo se razlikovalo između Hegelove napredne metode i njegova reakcionarnoga prilagođivanja postojećemu; zatim je »prusko biće« kontrastirano s političkom zbiljom. Srpnja 1841. *Godišnjaci* su u Halleu zabranjeni; Ruge je s redakcijom preselio u Dresden. Sada je časopis iz broja u broj postajao radikalnijim; uskoro su kritizirani ne samo Prusi, nego cijela Njelačka i zahtijevana je »republikanska monarhija«, čak i demokracija po francuskom uzoru.²²

Neposredno prije nego što su *Godišnjaci* zabranjeni i u Saskoj, u ljeto 1842. godine, Ruge je objavio velik članak o Hegelovoj filozofiji prava, koji je za političku filozofiju značio isto što i Straussov *Isusov život* za teologiju.²³ Već je Strauss — ne protiveći se, naravno, izričito Hegelu — predočio da bi apsolutno stajalište moglo omesti čovjeka da prijede na stvaralački čin. Sada,

18 B. Bauer, *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, 1835, II, stupac 886.

19 MEW, dodatni svezak, I dio, str. 326. i dalje.

20 A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, sv. IV, str. 472.

21 *Isto*, str. 487.

22 O razvoju *Haltische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, od 1841. godine *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, usp. W. Neher, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller*, Heidelberg 1933.

23 Usp. A. Ruge, op, cit., str. 567. i dalje.

sedam godina nakon toga, Ruge izvodi upravo isto za politički život: nije dovoljno političku zbilju spekulativno sublimirati; ako je um suočen s neumnom državom i nezadovoljavajućim društvenim odnosima, on se mora preobraziti u »volju«, mora se nešto dogoditi. Kao što je to Marx nagovijestio u svojoj disertaciji, filozofija mora uvidjeti da ona sve dotle nije potpuna zbilja dok ne prisili realni svijet da joj se pokori. Hegelovo je apsolutno stajalište postalo relativno, u političkome ništa manje nego u religijskome; ono postaje zahtjevom naspram zbilji, praksom (naravno samo literarnom), što ne može proći bez kritike samoga Hegela, i to ovaj put kritike ne samo u detalju, nego u cjelokupnom konceptu.

Razvoj lijevih hegelovaca, s jedne strane, u ateističke kritičare kršćanstva a, s druge strane, u protivnike njemačkih realnosti, razvoj koji ih je sve jasnije pretvarao u Hegelove kritičare, uništio im je u Njemačkoj sve izgleda za karijeru. Bruno Bauer, od zimskoga semestra 1839/40. godine docent u Bonnu, definitivno je, nakon duljega natezanja, suspendiran u proljeće 1842. godine; Ruge preseljava krajem iste godine u Pariz; Marx, koji se nadao da će habilitirati kod Bauera, preuzima u Kölnu uređivanje *Rajnskih novina*, koje su u proljeće 1842. godine ponovno zabranjene, povlači se na nekoliko mjeseci u Kreuznach na švicarskoj granici i odlazi konačno za Rugeom u francusku emigraciju.

Okvir ovoga predavanja bio bi premašen ako bi se skicirale čak samo osnovne misli filozofskoga koncepta koji je Marx počeo izrađivati u Kreuznachu i koji je nastavio u Parizu do kraja 1845. godine: o tome su napisane gotovo čitave biblioteke, premda rezultat iznosi najviše jedan i pol od 41 sveska sabranih Marxovih i Engelsovih djela. Moram se ograničiti na prikaz Marxove rasprave najprije s Brunom Bauerom i zatim s lijevim hegelovcima, koja ga je naposljetku dovela do stvaranja »materijalističkoga shvaćanja povijesti«. Za to je nužno najprije po nekoliko riječi o daljnjemu razvoju Brune Bauera, zatim o Marxovu upoznavanju socijalističkih i komunističkih ideja i, naposljetku, o njegovu susretu s nacionalnom ekonomijom.

Bauerov je daljnji razvoj značajan iz razloga koji je u istraživanju ostao dugo nezapaženim: misao, koju je Marx formulirao prvi put 1843. godine, da se problemi vremena mogu riješiti jedino revolucijom, mislio je ovaj najradikalniji lijevi hegelovac.²⁴ Hegel je vidio ispunjenje svoje filozofije u apsolutnome znanju; opisao ga je kao misaono kretanje u kojemu čovjek, prošavši sve stupnjeve realne i spekulativne povijesti, poima sebe samoga u bogu i kao duh u njegovoj beskonačnosti. Pošto se Bauer preobrazio u uvjerenoga ateista, od te mu je konstrukcije preostala jedino ljudska samosvijest. To se može opisati i kao povratak Fichteu i kao — u Hegelovim pojmovima — spoznaju da sva obilježja apsolutne supstancije pripadaju u zbilji subjektu. Kao što Feuerbach prikazuje religiju (i Hegela kao njezinu posljednju artikulaciju) kao antropologiju koja sebe pogrešno shvaća, Bauer poima Hegelovu filozofiju apsolutnoga kao pogrešno shvaćeni nauk o egu, kao teoriju ljudske samosvijesti. Ali ta je samosvijest njemu, kao Hegelovu učeniku, povijesna; ona se ozbiljuje u povijesnim stupnjevima, zbog čega svjetska povijest zapravo nije ništa drugo nego postajanje ljudske samosvijesti. Dotle

24 Najbolji je prikaz razvoja Brune Bauera u H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart 1963, str. 125—187.

Bauer zastupa zapravo samo radikalno ateistički reduciran hegelijanizam. Njegovo se razumijevanje povijesti, međutim, razlikuje iz temelja od Hegelova razumijevanja. Ovaj je vidio u svakome novom historijskom stupnju »prevladavanje« prethodnoga: novo prevladava i istovremeno čuva staro. Baueru je, naprotiv, pravi lik napretka »boj uništenja«; sve novo što se pojavljuje u svjetskoj povijesti jest — kao što se on izražava — »vandalsko«.²⁵ U Hegelovoj je filozofiji samosvijest dosegla svoj pretposljednji razvojni stupanj; ono što stoga preostaje jest »totalna revolucija uma«, koja, po Baueru, sadržava »totalni preobražaj svih životnih odnosa«.²⁶

Bila bi, naravno, zabluda pomisliti da Bauer time poziva na nešto kao ustanak ili preuzimanje vlasti; taj je konkretizirajući korak ostao Marxu, koji se zato i obazire za revolucionarnim agensom i identificira ga — posve realistički — u industrijskome proletarijatu. Bauer je, naprotiv, zapeo još uvijek u spekulativnim kategorijama; njemu se revolucionarni čin sastoji u kritici. Kad se to prvi put čuje, zvuči vrlo zbrkano, pa je Marxu, zajedno s Engelansom, bilo lako ismijati tu koncepciju. Ali Baueru je upravo jedina i time apsolutna realnost ljudska samosvijest, koju on, naravno, još ne shvaća, kao Stirner, individualno — uvijek samosvojna — nego, tako reći, kolektivno. Totalna se revolucija za njega stoga može sastojati samo u tome da samosvijest u sebi kritikom odbaci sve postojeće iz dosadašnje povijesti.

Na stanovit način taj Bauerov koncept podsjeća na onaj neomarksista, Frankfurtske škole; i oni su htjeli radikalnu promjenu, revoluciju, postići tako da kritiziraju postojeće, htjeli su ga, tako reći, uvući u radikalnu promjenu, pokazujući mu kritički njegovo ogledalo. Tako Bauer piše u pismu Marxu iz proljeća 1841. godine: »Terorizam prave teorije mora očistiti teren.«²⁷ Kad Marx u svojoj korespondenciji s Rugeom, objavljenoj 1834. godine u Parizu u *Njemačko-francuskim godišnjacima*, govori o tome da je zahtjev trenutka »bezobzirna kritika svega postojećega«²⁸ i dodaje da se reforma svijesti može sastojati samo u tome da se svijetu »objasne njegove vlastite akcije«,²⁹ on parafrazira, premda valjda nikada nije usvojio Bauerovu teoriju kritičke samosvijesti, gotovo doslovce razmišljanja svoga prijatelja iz doktorskoga kluba. Uostalom, i Bauer opisuje kritiku što je upotrebljava kao oružje, kao »bezobzirn«; ona treba donijeti »bitku misli«, koja »kida predrasude, lance, okove, loše meso iz našega srca«.³⁰ Predmet te kritike, koja (po Baueru) »lomi delirij čovječanstva i čovjeka opet navodi da spoznaje samoga sebe«,³¹ jesu, prije svega, postojeća država i faktičko kršćanstvo:

25 E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern 1844 (pisano 1843), str. 89. i dalje.

26 B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*, Zürich—Winterthur 1843, pretisak izdao E. Barnikol, Jena 1927, str. 132.

25 Marxu 28. 3. 1941, Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, izdao D. Rjazanov, Berlin 1929. i dalje, 1. odjeljak, sv. I. polusvezak 2., str. 247.

28 MEW, I, str. 344.

29 Isto, str. 346.

30 E. Bauer, *Rezension von Archibald Alison* (Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution), u »Deutsche Jahrbücher«, br. 297—299, 14.—16. prosinca 1842.

31 B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich—Winterthur 1842, str. 204.

prva je neumna, bez duha, neslobodna, država tutorstva, a drugo sankcionira »nesavršenost i bolest postojećih odnosa«³²; a oboje su beznadno međusobno spojeni.

1834. godine izlazi Bauerova knjiga *Židovsko pitanje*; u njoj se treba razotkriti besmisao zahtjeva Židova za emancipacijom. Kad Židovi zahtijevaju jednakost s kršćanima, time priznaju kršćansku državu. Ali samo kad bi država prestala biti kršćanskom i kada bi se svi ljudi mogli osloboditi od bilo kakvih prisila religije, bili bi doista politički emancipirani. Marx se u Parizu dohvaća te teme i proširuje Bauerove zahtjeve: nije dovoljna emancipacija čovjeka kao državljanina, on se mora emancipirati od same države. Ne samo kršćanstvo, ne samo kršćanska država, nego država kao takva mora se izložiti uništavalačkoj kritici. Marxov prikaz Bauerova *Židovskoga pitanja* tumačen je većinom kao prva kritika Bauerova stajališta; u zbilji je ona prije nastavak, radikalizacija, koju bi Bauer bez mnogo oklijevanja sigurno potvrdio. Njegov je brat na jedan način čak anticipirao Marxovu tvrdnju da će proletarijat biti onaj koji će provesti presudnu revoluciju: nekoliko mjeseci prije nego što će Marx u Parizu označiti proletarijat kao jedini pravi revolucionarni agens, piše Edgar Bauer u Berlinu da su »siromašne, radne i nadničarske klase ljudi«, »bezimovinci«, određeni za to da »razore sadašnje stanje svijeta« i »zasnuju novi oblik života«.³³ Očito je, premda na udaljenosti od tisuće milja, postojala jednodušnost u onome što je raspravljano već u krugu doktorskoga kluba: da mora doći do totalnoga »rušenja postojećega«³⁴ i da će pri tome — pod vodstvom filozofa, biti revolucionari oni koje društvo prikračuje i koji su stoga nezadovoljni.

Ali kako onda dolazi do toga da već dvije godine nakon toga Marx i Engels pišu ubrzo jednu za drugom dvije opsežne knjige, *Svetu obitelj* i *Njemačku ideologiju*, čiji je jedini cilj da ismiju »Bruna Bauera i ortake«,³⁵ dakle sve lijeve hegelovce? Što je točno bilo ono što je Marxa ponukalo da se više nego jasno distancira od »kritičke teorije« lijevih hegelovaca, da im čak predbaci kako se njihov »zahtjev da se mijenja svijest« svodi »na zahtjev da se postojeće drukčije interpretira, tj. da se drukčijim tumačenjem prizna«?³⁶ Obje knjige sipaju svoj jetki otrov tako znalački, predstavljaju lijeve hegelovce kao tako bedasto društvo, da se prelako zaboravlja kako je Marx do otprilike 1843. godine sudjelovao u njihovu radikaliziranju i — po svemu što možemo zaključiti — u velikoj mjeri svakako dijelio Bauerovo stajalište.

Isto se pitanje može i drukčije formulirati: što je Marxa dovelo do spoznaje da i tako oštromno i vehementno vođena kritika ne bi donijela revoluciju niti bi svijet izmijenila na drugi način, nego da se — a to je dosegnuto stajalište u *Njemačkoj ideologiji* — može raditi samo o tome da se iznesu realne zakonitosti pomoću kojih se moglo pokazati da će se postojeće i faktički i bezuvjetno srušiti, da će ga revolucija pomesti? Odgovor nije nipošto

32 Isto, str. 217.

33 E. Bauer, *Der Streit der Kritik*, str. 276. i dalje.

34 *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (Ein Ultimatum), Leipzig 1841, str. 83. i dalje.

35 Usp. podnaslov *Svete porodice*: »Protiv Brune Bauera i ortaka«, MEW, II, str. 5.

36 MEW, III, 20.

tako jednostavan kao što se često misli. Danas smo prelako skloni mišljenju da je Marxova filozofija bila jednostavno realističnija, a Bauerova ipak vrlo zbrkana. Ipak, premda to u retrospektivi može biti točno, ne bi trebalo previdjeti da je, prvo, mladi Marx duhovno odrastao u intelektualnoj stakleničkoj atmosferi lijevih Hegelovih učenika; da je, drugo, najbitniji proizvod te atmosfere: uvjerenje o nužnosti obuhvatne i radikalne promjene, revolucije, odlučno održao do kraja svoga života; i da su se naposljetku, mnogi marksisti u našem stoljeću, pošto se pokazalo da je znanstveni socijalizam postao neodrživim, vratili na stajalište koje je Marx dijelio s lijevim hegelovcima do 1843. godine.³⁷

Odgovor na to pitanje mora biti bez pogovora složen; mogu ga samo tek naznačiti. Najmanji bi značaj s time u vezi imao Marxov dodir s mislima francuskih socijalista i komunista, kao što su Fourier, Saint-Simon ili Proudhon. Jer, premda je Marx od otprilike 1841. godine bio upoznat s njihovim mislima i kasnije preuzeo niz njihovih predodžbi, one su se odnosile, s jedne strane, prvenstveno na konkretno ocrtavanje stanja koje bi se postiglo revolucijom a, s druge strane, Marx je smatrao tadašnje socijalističke i komunističke ideje krajnje jednostranim i apstraktnim.³⁸ Čak se i u *Svetoj obitelji* i *Njemačkoj ideologiji*, u kojima se Marx već sasvim jasno deklarira kao socijalist, pa i komunist, može daleko češće naići na kritiku dotičnih ideja nego na prikaze onoga što je Marx podrazumijevao pod tim pojmovima.

Daleko je važniji bio susret s Engelsom i njegovom skiciranom *Nacionalnom ekonomijom*.³⁹ Marx je upoznao Engelsa za vrijeme njegove djelatnosti u *Ranjskim novinama* u studenome 1842. godine; taj je susret prošao vrlo hladno jer je Engels paktirao s dopisnicima novina što ih je Marx uređivao, a koji su Marxa nervirali. Kasnije tako čuveno prijateljstvo počelo je tek pošto je Engels 1844. godine objavio u *Njemačko-francuskim godišnjacima* članak o nacionalnoj ekonomiji, iz kojega je Marxu postalo jasnim da je postojala više ili manje empirijska znanost o društvu na kojoj su se temeljili mišljenje i institucije. Tim člankom, koji je on još desetljeće i pol kasnije, u predgovoru *Kritike političke ekonomije* objavljen 1859. godine, označio genijalnim,⁴⁰ Marxu je bilo odjednom jasno da se lijevi hegelovci obračunavaju s intelektualnom i institucijskom nadgradnjom strukture, a zapravo bi se morala kritizirati struktura, i ta bi kritika povrh toga omogućila da se o zbilji ne govori, s jedne strane, u kvazietičkim pojmovima a, s druge strane, kritički nastavljaajući Hegelovu filozofiju, nego sasvim jednostavno novovjekovno-znanstveno.

U tome je uvjerenju Marx ojačan svojim neprimjetno izvršenim obračunom s Hegelom, u čemu je zaista ovisio o Feuerbachu, ali ne o njegovoj kritici religije u *Biti kršćanstva*, nego o kritici Hegela, razvijenoj 1841—1843.

37 Zanimljivo je da Marcuse u svome članku *Philosophie und kritische Theorie*, objavljenome prvi put 1937. godine, govori o tome da je »kritička teorija« nastala »tridesetih i četrdesetih godina devetnaestoga stoljeća«; usp. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, edicija Suhrkamp 101, Frankfurt 1965, str. 102.

38 Usp. npr. MEW, I, 344.

39 MEW, I, 499—524.

40 MEW, XIII, 10.

godine u tri članka.⁴¹ Feuerbachov je tok misli bio, kao i sve što je pisao, jednostavan i čvrst: da je u Hegela misao uvijek subjekt, a bitak predikat; u zbilji je točno obrnuto: »bitak je subjekt, a mišljenje predikat«.⁴² Marx je tu jednostavnu misao ponovio još 1872. godine u pogovoru drugome izdanju *Kapitala*: u Hegela stoji dijalektika, kojom se i on, Marx, služi, »na glavi. Mora se izvrnuti kako bi se otkrila racionalna jezgra u mističnom omotu«;⁴³ a i Engels zapravo samo parafrazira Feuerbacha kad piše, tri godine nakon Marxove smrti, da je »veliko osnovno pitanje sve, posebno novije filozofije« ono o odnosu mišljenja i bitka: idealistima je prvo mišljenje, a materijalistima bitak.⁴⁴ Naravno da se mladi Marx nije još zadovoljio jednostavnom formulacijom da se Hegel mora postaviti naopačke; a još mu je potpuno strana i misao da je dijalektika samo metoda. Na mnogim gusto ispisanim stranicama, koje analiziraju, s jedne strane, poglavlje o državi u Hegelovoj *Filozofiji prava* a, s druge strane, duktus *Fenomenologije duha*, on pokušava vratiti Hegela, kojega će uvijek poštivati kao »velikoga mislioca«,⁴⁵ na tlo zbilje kako je sada vidi Feuerbachovim očima: realnost je »zbiljski, tjelesni čovjek, koji stoji na čvrstoj okrugloj zemlji i izdiše i udiše sve prirodne snage«⁴⁶ čovjek kao »djelatno prirodno biće«⁴⁷, koji samoga sebe ozbiljuje oblikujući prirodu što mu stoji nasuprot. Hegel i, na svoj način također Bauer, bili su u pravu kad su »samoproizvodnju čovjeka«⁴⁸ prikazivali kao proces koji on sam izvodi; samo su previdjeli da njegova središnja djelatnost nije mišljenje, nego rad. Odatle je onda samo još jedan korak do koncepta koji Marx u zimu 1845/46. godine suprotstavlja lijevim hegelovcima: oni su se ograničili na kritiku prvenstveno religijskih predodžbi, u Hegela i u realnome svijetu; previdjeli su da, prije nego što je filozofija uopće moguća, »moraju postojati žive ljudske individue«⁴⁹, kojima za njihov život trebaju »prije svega jelo i piće, stan, odjeća i još ponešto drugo«⁵⁰, ljudi koji svojim radom i proizvodnjom ulaze u »određene društvene i političke odnose«⁵¹, o čijoj povijesti naposljetku ovisi i povijest ideja i filozofskih refleksija. Marx piše: »Ne polazi se od toga što ljudi kažu, što oni sebi umišljaju, predočavaju, također ni od rečenih, mišljenih, predočenih ljudi, da bi se odatle došlo do tjelesnih ljudi; polazi se od zbiljski djelatnih ljudi, te se iz njihova zbiljskoga životnog procesa prikazuje i razvitak ideoloških refleksa i odjek toga životnog procesa... Moral, religija, metafizika i ostala ideologija... ne zadržavaju time dalje privid samostalnosti. Oni nemaju povijesti, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoje materijalno sa-

41 *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842; *Grundsätze der Philosophie*, 1843; usp. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, izdao F. Jodl, Stuttgart 1959, sv. II, str. 158-204, 222-320.

42 Feuerbach, op. cit., str. 239.

43 MEW, XXIII, 27.

44 MEW, XXI, 274. i dalje.

45 MEW, XXIII, 27.

46 MEW, dodatni svezak, 1. dio, str. 377.

47 *Isto*, 578.

48 *Isto*, 574.

49 MEW, III, 20.

50 *Isto*, 28.

51 *Isto*, 25.

braćanje s tom svojom zbiljnošću mijenjaju i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja.⁵²

Ako se prati kako su se ostali lijevi hegelovci razvijali nakon 1845. godine, konstatira se da su zapravo svi išli istim putem: Strauss, Feuerbach, Bauer, svi oni završavaju kao više ili manje eksplicitni materijalisti; distanciraju se ne samo od Hegelova apsolutnoga znanja, nego i od njegove filozofije duha, dižu ruke gotovo od čitava Hegela, a time i od cjelokupne zapadne filozofske tradicije. Marx je bio u pravu kad je govorio o »procesu raspadaanja Hegelova sustava«; smijemo se, doduše, upitati nije li i Rudolf Haym bio u pravu kad je dvanaest godina kasnije primijetio na prvome satu svoga velikoga predavanja o *Hegelu i njegovu vremenu* da je raspad Hegelove filozofije u vezi s »klonulošću filozofije uopće« i dodao: »Ta jedinstvena velika kuća propala je samo zato što je ta cijela poslovna grana nemoćna.⁵³ Da li je znao mnogo o Marxu, u to se smije posumnjati; on nije mogao predvidjeti da će u ime svjetonazora, koji se počeo prvi put formirati u *Njemačkoj ideologiji*, izbiti 1917. godine u jednoj dalekoj zemlji revolucija, čije nas posljedice sve do danas na mnogostruk način zaokupljaju.

Preveo s njemačkoga:
Tomislav Martinović

52 Isto, 26.

53 Haym, op. cit., str. 5.

Nikolaus Lobkowitz

FROM HEGEL TO MARX

Summary

The main issue of the controversy that has been going on for several decades under the title *From Hegel to Marx* is whether Hegel and his followers had been able to complete Western philosophy to such an extent as to require merely subsequent supplementations and corrections of that philosophy in certain particulars. Hegel's philosophy made, among other things, three claims: first, to be the complete self-comprehension of the entire history of human thought hitherto; secondly, to be the final intellectual articulation of Christian religion; thirdly, to be the complete presentation of the possibilities of the political and social organisation of men. These claims determined to a considerable degree the activity of Hegel's disciples and followers. The author gives an account of the debates on Hegel's philosophy after the death of its founder, the divisions among his disciples and supporters, and Marx's participation in this philosophical debate, his confrontation with Hegel's philosophy as well as with the ideas of other Hegelians.