

ANTE PAŽANIN

MARX I TRADICIONALNI MATERIJALIZAM

Naslov ovoga izlaganja sličan* je naslovu moje posljednje knjige (vidi Ante Pažanin: *Marx i materijalizam*, Pododbor Matice hrvatske, Split, 1972.). Međutim, dok sam u toj knjizi razmatrao *Marxov materijalizam* (to bi bio i njezin adekvatniji naslov) kao i neke najvažnije probleme u suvremenom marksizmu, ovdje ću pokušati izložiti *Marxov odnos prema najvažnijim oblicima tradicionalnog materijalizma*. Pri tom će se pokazati da razlika npr. između Demokritova i Epikurova materijalizma ne iščezava nakon antičkog materijalizma, nego da se ona obnavlja na svoj način ne samo u francuskom materijalizmu XVII stoljeća, nego i u suvremenom materijalizmu. Zbog toga naša razmatranja odnosa između Marxova materijalizma i tradicionalnih oblika materijalizma počinjemo pitanjem: što predstavlja materijalizam u metafizičkoj tradiciji evropske filozofije?

Kako znamo, materijalizam i idealizam predstavljaju osnovne ontološke pravce metafizičke filozofije. Ti pravci pokušavaju odgovoriti na pitanje o bitku kao centralnom pitanju filozofije tako da bitak protumače kao materijalnu, odnosno kao duhovnu supstanciju. Oni pri tom promatraju materiju, odnosno ideju, kao metafizički entitet koji egzistira o sebi.

Izvorno iskustvo, međutim, ne poznaje takvog razdvajanja zbiljnosti u materijalno i duhovno područje. To potvrđuje kako rana grčka filozofija tako i svo istinsko filozofsko iskustvo, a to izražava i Marxova misao o prevladavanju suprotnosti idealizma i materijalizma kao metafizičkih pravaca, iako se baš u našem stoljeću, i to pozivajući se na Marxa, pokušalo razviti dijalektički materijalizam kao suprotnost idealizmu. Kako rekosmo, u filozofiji predsokratovaca još nema toga razlikovanja, a pogotovu nema razdvajanja ili pak odvajanja onog materijalnog od duhovnog. Zbog toga je npr. pogrešno praelementa Miletske filozofske škole kao što su voda, zemlja, vatra i zrak, ili pak Anaksimandrov ape iron, određivati kao materiju u smislu metafizičkog materijalizma. Oni su u tom pogledu neodređeni, a nastoje, kako to kaže i sama riječ ape iron izraziti bezgranični bitak. Isto tako ni Parmenidov »bitak«, Heraklitov »logos« ili Anaksagorin »nous« ne možemo odrediti kao duh u smislu metafizičkog idealizma. Da tzv. predsokratovci temelj i izvor svega što jest naprosto još ne misle u značenju ni jedne ni druge metafizički razdvojene opreke, nego da ih uzimaju kao jedinstvo u kojem sve duhovno

* Predavanje održano na skupu »Mi i Marx« u Splitu 21. ožujka 1973.

(pa i ono tobože čisto duhovno) nosi također i materijalna obilježja, kao što sve materijalno (pa i ono tobože čisto materijalno) posjeduje također i duhovna obilježja (jer kad ova ne bi posjedovala, onda o sebi ne bi ništa moglo reći), najbolje potvrđuju sačuvani fragmenti samih predsokratovaca. Ovdje, naravno, ne možemo ulaziti u analizu tih fragmenata, nego ćemo samo konstatirati da evropska filozofija ne počinje ni s materijalizmom ni s idealizmom, tj. da idealizam i materijalizam ne karakteriziraju cijelu povijest ljudske misli, pa čak ni cijelu povijest filozofije, nego upravo ono njezino (istina, veliko) razdoblje u kojem je vršeno razdvajanje materije i duha u smislu primarnosti bilo jedne bilo druge opreke. Dakako, ni u tom razdoblju materija i duh nisu bili uvijek jednako određeni ni shvaćani. Stoga, kad govorimo o idealizmu i materijalizmu, moramo posve točno razlikovati ne samo jedan od drugog, nego i pojedine vrste i oblike jednog i drugog prema konkretnim određenjima kod njihovih pojedinačnih predstavnika.

Našu pozornost ovdje zaokuplja materijalizam. U tijeku razmatranja, te posebno pri razumijevanju Marxova materijalizma i određenju odnosa koji postoji između njega i ostalih oblika materijalizma, ne smijemo smetnuti s uma upravo spomenutu činjenicu da filozofija nije počela s materijalizmom i idealizmom kao suprotstavljenim metafizičkim pravicima. Već zbog toga možemo pretpostaviti da s njima ona neće ni završiti.

U skladu s izrečenom konstatacijom želimo još jednom naglasiti da za nemetafizičke mislioce — to će reći kako za one mislioce predmetafizičkog, predsokratovskog razdoblja tako i za mislioce postmetafizičkog, posthegelovskog razdoblja — sve duhovno nosi također i materijalna obilježja, a sve materijalno kao materijalno istodobno nosi također i duhovna obilježja. Nadalje želimo upozoriti na to da takvo uvažavanje obaju faktora, tj. kako materijalnog tako i duhovnog, podsjeća na prvotno temeljno grčko mitsko uvjerenje. Po tom starom grčkom uvjerenju je sve, kaže A. Diemer u svom članku o materijalizmu, »zbiljsko nastalo iz zajedničkog djelovanja dvaju praprinčipa, koje je mit promatrao kao muški princip davanja i ženski princip primanja, a koje je filozofija poslije suprotstavila jedan drugome kao ‚apstraktne‘ principe, kao »*formu i materiju*. Pri tome«, nastavlja Diemer, u latinskom pojmu »materija odzvanja još nešto od starog određujućeg smisla onog materinskog (ženskog, majka u latinskom zove se mater). Tako se sva zbiljnost sastoji od međusobne isprepletenosti forme, koja predstavlja duhovni i božanski princip, i materije, koja predstavlja neduhovni i zemaljski princip«.

No već u mitskom vjerovanju koje je još potpuno zastupalo jedinstvo obaju principa, tj. muškog i ženskog, forme i materije, materiji se pripisuje manje — vrijedan karakter. Jer, muški princip je onaj davajući, oblikujući — po tom shvaćanju — aktivni princip, a ženski je princip, po tom istom shvaćanju, pasivan, primajući u smislu pukog materijala koji se oblikuje. Tu već zapravo leže razlozi i temelji shvaćanju, koje nalazimo poslije u Aristotela, o pasivnoj materiji i aktivnoj formi. Kakav će negativan karakter i manje vrijedno značenje poprimiti materija u kasnijim sistemima koji su potpuno razdvojili materiju i formu, izolirali ih kao puke metafizičke entitete, kada je već u jedinstvenom shvaćanju forme i materije materija određena kao manje vrijedan moment i faktor? Materiji, kao materi svega što jest, dostojanstvo i čast ne može pružiti ni predfilozofsko mitsko mišljenje ni materijalizam me-

tafizičke tradicije. Jer, ni taj materijalizam nije oslobođen od jednostranosti, kao što toga nije oslobođen ni njegov antipod — idealizam. I upravo zbog te svoje ograničenosti i jednostranosti mora se i tradicionalni materijalizam — kao drugi pol metafizičke filozofije — prevladati. Mi stoga razlikujemo izvorni historijski materijalizam Karla Marxa od svih drugih oblika materijalizma. U tom smislu shvaćamo i Marxov zahtjev za ukidanjem kako idealizma tako i materijalizma.

Smisao i uvid u naučavanja metafizičkog materijalizma i u njegove sistematski moguće različite oblike najlakše i najbolje možemo dobiti ako upoznamo njegove najvažnije povijesne oblike, tj. one oblike u kojima se on javljao u tijeku povijesti filozofije. To su oni oblici koje je on dao kao jedan metafizički mogući odgovor na osnovno općeontološko pitanje o odnosu materije i svijesti. Na to pitanje, kako smo već spomenuli, taj materijalizam odgovara naučavanjem o primarnosti materije i sekundarnosti svijesti. To je osnovna tvrdnja svakog tradicionalnog materijalizma, kao što je primarnost ideje, odnosno duha ili svijesti kao pratemelja i prazbiljnosti svega što jest, opća tvrdnja drugog pravca metafizičke filozofije, tj. svih oblika idealizma. Pogledajmo najvažnije oblike materijalizma metafizičke tradicije. Tu je prvo *atomski materijalizam* Demokritov i Epikurov.

Kako znamo, Demokrit je razvio atomistiku svoga učitelja Leukipa u sistem »atomskog« materijalizma. Bitak svijeta sastoji se po atomskom materijalizmu od beskonačnog broja najmanjih čestica, nedjeljivih osnovnih elemenata ili atoma. Atomi se međusobno ne razlikuju po kvaliteti kao elementi kod Empedokla i homeomerije kod Anaksagore, nego samo po obliku, veličini i položaju — dakle samo kvantitativno, zbog čega se Demokritov atomizam naziva kvantitativnim u razlici prema kvalitativnom »atomizmu« Empedokla i Anaksagore. Kvalitete su po Demokritu samo subjektivne pojave kvantitativnih odnosa, koje s pomoću naših osjetila doživljavamo kao okus, boju itd. S tim u vezi on kaže: »Po mnijenju boja, ... slatko, ... gorko, a u istinu atomi i praznina«. Prazan prostor ili »praznina« omogućuje kretanje atoma. To kretanje zbiva se po zakonu sile teže. Uslijed različite brzine padanja kvantitativno različitih počela dolazi do njihova međusobnog sudaranja, spajanja, miješanja, oblikovanja i razdvajanja. Aristotel je poslije već upozorio da sva tijela u praznom prostoru padaju jednakom brzinom. Demokrit je pak svojom težom izbjegao jednolikost svijeta i pokušao objasniti raznolikost bića, njihovo nastajanje i nestajanje. Raznovrsnim položajem, gustoćom i rasporedom atoma nastaju različita bića, a prazan prostor omogućuje da postojeća bića nestanu i da nastanu nova, i to »po nuždi«, kako je učio već Demokritov učitelj Leukip.

Nasuprot toj apsolutnoj uzročnosti i nužnosti kretanja atoma nastavljač Demokritova atomizma u postaristotelovoj filozofiji Epikur učio je otklon atoma i time pokušao prirodno događanje objasniti povezanošću nužnosti i slučajnosti. U svojoj disertaciji »Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode« (1841.) Marx je upravo stoga dao prednost Epikuru, jer je u njegovoj teoriji otkrio mogućnost objašnjenja slobode u društvenom zbivanju i djelovanju, a što fizikalna nužnost ranijih atomista nije pružala. Želeći razumjeti svoju vlastitu posthegelovsku povijesnu situaciju i utemeljiti komunizam kao »novu Atenu«, Marx je kako znamo vrlo ozbiljno studirao antičku grčku

filozofiju, da bi povukao svjetsko-povijesnu paralelu i analogiju između pojedinih razdoblja i mislilaca u grčkoj i novovjekovnoj filozofiji. Kao što je poznato, on je jedan dio tih svojih istraživanja, koja su nastala iz općih simpatija mladohegelovaca za antiku i posebno za kasnu grčku filozofsku misao, objavio u svojoj doktorskoj disertaciji »Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode«. Iz Predgovora i Uvoda toj disertaciji vidi se da je Marx želio prikazati postaristotelovske pravce tzv. helenističke filozofije u vezi s »čitavom grčkom spekulacijom« do Aristotela. Iz bilježaka za disertaciju pak vidi se da te historijske analize i refleksije Marx poduzima u namjeri da dođe do uvida: kakve mogućnosti postoje za vlastito posthegelovsko življenje i mišljenje? Bavljenje helenističkim misliocima treba da mladohegelovcima omogućí razumijevanje vlastite situacije i nalaženje izlaza iz krize koju prati raspadanje Hegelove filozofije. Od ostalih mladohegelovaca već mladi Marx se bitno razlikuje svojim načelima stavom da se filozofiju može prevladati samo njezinim ozbiljenjem. U tom smislu analogija mladohegelovaca s kasnim grčkim misliocima, unatoč svojoj historijskoj retrospektivnosti, ima u sebi određenu perspektivu, tj. praktičnu realizaciju filozofije. Stoga su »posljednji filozofi«, pretpostavka za »realni humanizam«. Istina, Marx je jedini među mladohegelovcima razvio naslućenu perspektivu u koncepciju novog svijeta i novog, povijesnog načina mišljenja. Jer, »nakon što je povijest dovoljno dugo bila rastvorena u praznovjerje, mi praznovjerje rastvaramo u povijest«, kaže Marx. Napadajući i odbacujući »polovične duše«, tj. one koji »vjeruju da će štetu moći nadoknaditi umanjnjem borbene snage« i »pomirenjem s realnim potrebama«, Marx uzima za uzor Temistokla, koji je »kada je Ateni prijetilo opustošenje, pokrenuo Atenjane da je potpuno napuste i da na moru na drugom elementu utemelje novu Atenu«. Spomenuta »nova Atena« u Marxa je poslije prerasla u komunizam, tj. u novi polis, u kojem će svi biti slobodni i jednaki, pa neće biti ni robova ni gospodara. Štoviše »nova Atena« predstavlja i nov način mišljenja, koji će kao povijestan nadmašiti metafizičku filozofiju. U razvijanju kako misli novog svijeta tako novog načina mišljenja Marxu je sigurno silno pomoglo i poznavanje antičke grčke filozofije. Stoga se i mi na tome zadržavamo, jer iz razlike između Demokrita i Epikura dađu se razjasniti i mnoge suvremene razlike.

Epikurejska se filozofija često pogrešno interpretira kao nauka po kojoj se svrha čovjekova života nalazi u tjelesnom uživanju. Tako se riječima epikureizam i epikurejac često pridaje pejorativno značenje. Time se, međutim, falsificira osnovna Epikurova misao po kojoj se sreća postiže s pomoću filozofije i vrline, a ne osjetilnim nasladama i uživanjem.

Dugo je vremena vladala još i danas vrlo raširena predrasuda o identičnosti Demokritove i Epikurove fizike. Pri tom je bila potpuno zanemarena svojevrsnost Epikurove filozofije prirode. Nasuprot toj »staroj uvriježenoj predrasudi da se demokritovski i epikurejsku fiziku identificira« Marx nastoji pokazati kako on dalje kaže »diferenciju demokritovske i epikurejske fizike unatoč njihovoj povezanosti«. Epikurova »fizika«, tj. filozofija prirode doista nije neki senzualistički produžetak Demokritove atomistike, a otklon atoma nije nikakva nezgodna niti »nesretna« ideja, kako misli Dilthey i tradicionalna povijest filozofije, nego je to zapravo Epikurova misao slobode, koja ima golemo značenje ne samo za razumijevanje svojevrsnosti epikurejske filozofije

prirode, nego također i za objašnjenje čovjekova sretnog života i svijeta u cjelini.

Kao što smo spomenuli, Demokrit je naučavao, da postoje atomi i prazan prostor koji omogućuje pravocrtno kretanje atoma. Zbog različite veličine atomi se po Demokritu kreću različnom brzinom. Pri tom dolazi do sudaranja atoma koje na taj način omogućuje da stvari nestaju i nastaju po nužnosti pravocrtnog kretanja što ga omogućuje prazan prostor i suradnje atoma, koje uvjetuju kvantitativna svojstva atoma. Epikur prihvaća kako Demokritovu misao o nužnosti »pravolinijskog kretanja« tako i suradnju odnosno odbijanje ili, kako Marx kaže, »repulziju atoma«, ali se on time ne zadovoljava, nego uvodi »*deklinaciju atoma od prave crte*« kao novi svojevrsni oblik kretanja atoma u kojem je tek »predstavljena zbiljska duša atoma«. Deklinacija ili otklon atoma jest, kaže Marx u svojoj disertaciji, »zakon koji štoviše prolazi kroz čitavu epikurejsku filozofiju, svakako tako, kao što se po sebi razumije, da je određenost njegove pojave ovisna o sferi u kojoj se primjenjuje«. Kao što je deklinacija atoma, a to znači slučaj ili sloboda, moguća samo na temelju nužnosti pravocrtnog kretanja atoma, ako je »repulzija mnogih atoma« istinski moguća tek na osnovi deklinacije ili otklona pojedinačnog atoma. Repulzija mnogih atoma je konzekvencija koja proizlazi neposredno iz deklinacije atoma. U tom je smislu, kako s pravom ističe Marx, »repulzija mnogih atoma nužno ozbiljenje zakona atoma (lex atomi), kako Lukrecije naziva deklinaciju«. Repulzija pridolazi ranijim oblicima kretanja (pravocrtnom i otklonu) kao treće kretanje stoga što je u njoj »svako određenje postavljeno kao poseban opstanak«. I dalje: »U repulziji atoma sintetički je ujedinjena njihova materijalnost, koja je postojala u pravocrtnom padanju, i njihovo formalno određenje, koje je bilo postavljeno u deklinaciji.«

Iz izloženog postaje jasno zašto su simpatije Marxa kao dijalektičara i kao mislioca slobode na strani Epikura. Naimie, upravo zato što je tek Epikur preko svoje bitne misli o deklinaciji atoma, tj. o slučajnosti ili slobodi individuuma spoznao pravu »bit repulzije« kao »privog oblika samosvijesti... koja sebe shvaća kao neposredno-biće, kao apstraktno-pojedinačno«, dok je Demokrit, nastavlja Marx, »znao samo njezinu materijalnu egzistenciju«. Kao što se atom oslobađa od svoje relativne egzistencije, prave crte time da on od nje apstrahira, da se od nje otklanja, tako se čitava epikurejska filozofija otklanja od ograničavajućeg opstanka svuda tamo gdje se pojam apstraktnosti treba prikazati u svojoj egzistenciji, samovoljnosti i negaciji svakog odnošenja na drugo«, zaključuje Marx.

Univerzalno značenje deklinacije atoma kao razlike Demokritove i Epikurove filozofije prirode dolazi do izražaja upravo u tome što ona znači *otklon od »prave crte« »svuda tamo gdje se pojam apstraktnosti treba prikazati u svojoj egzistenciji« i slobodi*, neovisno od toga da li se to odnosi na »meteore« i nebeska tijela, na bol i ugodu ili na čovjekov svijet i bogove. Deklinacija omogućuje pojavljivanje pojedinačnosti u njezinu totalitetu. A »gdje se apstraktna pojedinačnost pojavljuje u svojoj najvišoj slobodi i samodovoljnosti, u svojem totalitetu, tu je sav opstanak«, kaže Marx interpretirajući Epikura, »konzekventnim načinom opstanak od kojega se otklanja«. Čovjek i njegov svijet su »sav opstanak«, tj. jedino zbiljski svijet. U tom smislu se Epikurovi bogovi, u skladu s njegovom naukom o deklinaciji

atoma, a po uzoru na bogove grčke umjetnosti, otklanjaju iz svijeta» i ne brinu za ljudski opstanak nastanjuju se u »intermundijima zbiljskog svijeta«. Nasuprot općim ograničenostima i religioznim predrasudama svoga doba Epikur je s pomoću deklinacije atoma pokušao objasniti čovjeka u njegovoj »najvišoj slobodi i samovoljnosti«, u njegovu totalitetu kao »sav opstanak« i jedinu istinsku »zbiljnost« u kojoj nema mjesta za bogove; štoviše ta je zbiljnost kao čovjekov svijet »sav opstanak«, pa su se bogovi otklonili u izvansvjetovne i međusvjetovne predjele.

I Epikurovo shvaćanje repulzije atoma ne odnosi se samo na područje fizike, nego ima *univerzalno značenje za objašnjenje čovjekova svijeta*, ali tako da se vodi računa o svojevrsnosti i specifičnosti sfere na koju se odnosi. Tako su konkretni oblici repulzije u sferi političkog života ugovor, a u sferi društvenog života prijateljstvo.

To što smo pokazali na razlici između Demokrita i Epikura dalo bi se pokazati i na odnosu Holbacha i Helvetiusa u francuskom materijalizmu. Kao što je na strani Epikura Marx, tako zagovara i Helvetiusov materijalizam u razlici prema materijalizmu ostalih francuskih prosvjetitelja kao drugom važnom obliku tradicionalnog materijalizma.

Kao što je poznato, jedan pravac racionalizma i empirizma francuske prosvjetiteljske filozofije doveo je do mehaničkog materijalizma XVIII. stoljeća. Taj materijalizam razvio se pod utjecajem novovjekovne fizike i mehanike, pa ga karakterizira mehaničnost. Stoga se i naziva mehanističkim ili mehanicističkim.

Diderot, taj slavni pisac i glavni predstavnik radikalne francuske prosvijećenosti, razvio je deističku nauku enciklopedista do stajališta ateizma, naturalizma i materijalizma, koje nalazimo najbolje predstavljeno u Lamettrije-ovu djelu *Čovjek-stroj* i u Holbachovom djelu *Sistem prirode*. Već i nazivi tih djela izražavaju opći stav jednog strojnog materijalizma i naturalizma. Po tom materijalizmu postoji samo raznolikost materijalne prirode, a sva događanja odvijaju se po čisto fizikalnim, tj. kauzalno-mehaničkim zakonima. Tako se npr. privlačenje i odbijanje, koje karakterizira fizikalni svijet, unutar društvenog i duhovnog zbivanja naziva ljubav i mržnja. Ti nazivi označuju isti fenomen, samo u drugoj sferi: ljubav je privlačenje, a mržnja je odbijanje, pa za njihovo objašnjenje vrijede isti kauzalno-mehanički zakoni. Po tome se on i zove, uvravo po tom mehanizmu po kojem se pokušava tumačiti čitav svijet kao fizikalno jedinstvo, mehanički materijalizam. Jer, mehanički zakoni kretanja vladaju po tom shvaćanju u svim slojevima zbiljnosti, od tzv. — kako Holbach kaže — »mrtve materije« do »bića koja raspolažu životom«, tj. kretanjem. Time nas evo kod osnovnog filozofskog problema: o materiji, otkuda njoj kretanje, otkuda njezini osnovni oblici života, jer živo je ono što se samo po sebi kreće.

U vezi s tim podsjećamo na onaj dio iz Diderotova djela *Razgovor između D'Alemberta i Diderota* koji se odnosi na razgovor o odnosu »materije« i osjetljivosti«. I inače se najteži zadatak svakog materijalizma sastoji u tome da pokaže jedinstvo »materije« i »osjetljivosti«, tj. jedinstvo materije i mišljenja, materije i života u najširem značenju. Jer, ako je »osjetljivost«, kako tvrdi materijalizam, »opće i bitno svojstvo materije, onda kamen mora osjećati«, kaže D'Alembert. »A zašto da ne osjeća?« odgovara Diderot, da bi

zatim razjasnio zašto prihvaća takvu pretpostavku: »Ispitajte sebe i smilovat ćete se sebi; uvidjet ćete da odbacujete zdrav razum i srljate u ponor tajna, protuslovlja i besmislice, zato što ne usvajate jednostavnu pretpostavku koja razjašnjuje sve, a to je osjetljivost, ta opća osobina materije, ili proizvod ustrojstva.« O supstanciji pak Diderot kaže: »Ima samo jedna supstancija u svemiru, u čovjeku, u životinji. Orguljice su od drveta, čovjek je od mesa. Češljugar je od mesa, muzičar je od drukčije ustrojenog mesa; ali podrijetlo jednog i drugog je isto, stvoreni su na isti način, imaju iste funkcije i isti kraj.«

Već je u tom tekstu velikog francuskog prosvjetitelja očit strojni karakter francuskog materijalizma, koji još bolje dolazi do izražaja u djelima samih materijalista, posebno u Lamettrijevu djelu *Čovjek-stroj*. Tu čitamo »Čovjek je tako složen stroj, da je nemoguće o njemu stvoriti odmah jasnu ideju, i dosljedno je definirati.« I dalje: »Čovjek je samo životinja, ili skup opruga, koje se sve oslanjaju jedne na druge, tako da se ne može reći kojom je točkom ljudskog kruga počela Priroda? Ako se ove opruge međusobno razlikuju, razlika je samo u njegovu središtu i stanovitim stupnjevima njihove snage, a nikako ne u njihovoj prirodi; i, prema tome, duša je samo načelo kretanja, ili stanovit osjetljivi materijalni dio mozga, koji se bez bojazni da ćemo pogriješiti može smatrati glavnom oprugom cjelokupnog stroja, koja ima vidljiv utjecaj na sve druge, i čak se čini da je prva i načinjena, tako da sve ostale iz nje proizlaze.« Lamettrie zastupa osnovni stav materijalizma da se »materija kreće samo o sebi«, da je ona osnova svemira i da su čovjek i njegova misao njezini najsavršeniji oblici: »smatram da se misao tako malo isključuje s organiziranom materijom da se čini kako je ona njezino svojstvo, kao i električnost, pokretačka moć, neprodornost, protežnost, itd.« I napokon: »Zaključimo, dakle, smjelo da je čovjek stroj, i da je u cijelome Svemiru samo jedna raznoliko modificirana supstancija. Nije to nikakva hipoteza, koja bi bila istaknuta silom zahtieva i pretpostavaka: nije to djelo predrasuda, pa čak ni mog uma; ja bih bio prezreo vodiča kojega smatram tako malo sigurnim, da me moja osjetila noseći, takoreći baklju, nisu pozvala da svijetleći mu pođem za njim. Iskustvo me, dakle, uputilo na um; i tako sam ih ja spojio zajedno.«

Slične misli nalazimo i u djelu *Sistem prirode* Paula Holbacha. On kaže: »Čovjek je djelo prirode, on postoji i u prirodi, podčinjen je njezinim zakonima, nje se ne može osloboditi, ne može čak ni mišlju nikud iz nje.« Sam pojam prirode Holbach pak ovako određuje: »Tako priroda, u svom naiširem značenju, jest to veliko sve, koje proizlazi iz skupa raznih materija, njihovih različitih kombinacija i raznolikih kretanja, koje u prirodi vidimo; priroda, u nešto užem smislu, tj. promatrana u svakom biću, jest cjelina koja proizlazi iz biti, tj. iz svojstva, kombinacija, kretanja ili načina djelovanja, koja ga razlikuju od drugih bića. Tako je čovjek jedna cjelina, koja proizlazi iz kombinacija stanovitih materija, posebnih svojstava, čija se kombinacija zove organizacija, a čija je bit da bude osjetljiva, da misli, da djeluje, jednom riječju, da se kreće na takav način koji ga razlikuje od drugih bića, s kojima može biti uspoređen. Pri ovakvom uspoređivanju čovjek se svrstava u stanovit red, sistem, stanovitu posebnu vrstu, koja se razlikuje od životinja, koje nemaju njegova svojstva. Razni sistemi bića, ili, ako hoćete, njihove osebujne prirode, za-

vise od općeg sistema, od velikoga sve, do svemirske prirode, čiji su dio i s kojom je nužno povezano sve što postoji.« Otuda Holbach zaključuje: »Tako u odnosu na nas materija je uopće sve ono što bilo na koji način čini utisak na naša osjetila; i osobine koje pripisujemo raznim materijama zasnovane su na raznim utiscima ili promjenama, koje one proizvode u nama.« U skladu s tom tezom povezana je i misao o apsolutnoj nužnosti, štoviše, o fatalnosti svega događaja: »Sve što se u nama zbiva, ili sve što mi činimo, kao i sve što se u prirodi događa, ili sve što joj mi pripisujemo, proizlazi iz nužnih uzroka, koji djeluju po nužnim zakonima, i koji proizvode nužne učinke, iz kojih slijede drugi.

Fatalnost je vječit, nepromjenljiv, nuždan, ustanovljen red u prirodi, ili neophodna veza uzroka, koji djeluju s učincima, koje oni proizvode. Po sili toga rada teška tijela padaju, laka se dižu, slične materije se privlače, suprotne se odbijaju; ljudi se udružuju u društvo, jedni druge modificiraju, postaju dobri i zli, jedni druge čine sretnima ili nesretnima, nužno se vole ili mrze, već prema tome kako jedni na druge djeluju. Odakle se vidi da nužnost, koja upravlja kretanjima fizičkog svijeta, također upravlja svim kretnjama moralnoga svijeta, tj. sve je dakle podčinjeno fatalnosti.«

Dakle, osnovno pitanje o primarnosti materije i sekundarnosti svijesti usko je povezano sa svim ostalim filozofskim problemima. U francuskih materijalista ono je izloženo čak mnogo jasnije nego u tekstovima mnogih današnjih »dijalektičkih« materijalista. Već i u navedenim tekstovima mogu se prepoznati mnoge fraze koje još i danas pojedinci smatraju marksističkim, iako pripadaju XVIII stoljeću. Čak i one se pojednostavnjuju, pa se dolazi do nevjerojatnih vulgarizacija kako Marxa tako i samih francuskih materijalista.

Iako je Marxov materijalizam od francuskog materijalizma preuzeo niz genijalnih misli, on ipak od njega nije preuzeo ni naturalizam ni mehanicizam, ni tezu o »čovjeku-stroju«, ni »sistem prirode« od »mrtve materije« do »mozga«, nego prije svega njihovu misao o čovjeku kao društvenom biću, koja je došla do izražaja osobito kod Helvetiusa.

Marx je svoj materijalizam, kako znamo, nazvao realnim humanizmom, a »realni humanizam« je »logička baza komunizma«. Što to znači za mladog Marxa, kada realni humanizam smatra logičkom bazom komunizma? On kaže: »Ako čovjek svu spoznaju, osjete, etc. oblikuje iz osjetilnog svijeta i iskustva u osjetilnome svijetu, onda je stvar u tome da se empirijski svijet tako uredi da čovjek ono istinski ljudsko u njemu saznaje, da se navikne da on sebe doživljava kao čovjeka. Ako je opći interes princip svega morala, onda se radi o tome da se privatni čovjekov interes podudara s ljudskim interesom.« Taj citat uzet je iz *Svete obitelji*, gdje Marx govori o Helvetiusu i francuskom materijalizmu, koji, kako Marx kaže, direktno ulaze u socijalizam i komunizam, pa je njihove misli zbog toga potrebno precizirati i konzekventno dalje dopuniti. Na tom istom mjestu dalje čitamo: »Ako prilike čine čovjeka, onda se prilike moraju učiniti ljudskima. Ako je čovjek od prirode društven, onda on razvija svoju istinsku prirodu tek u društvu, a moć njegove prirode ne mora se mjeriti na moći pojedinog individuuma, nego na moći društva« (K. Marx: *Die Heilige Familie*, Berlin, 1955, str. 261.). To je misao komunizma kao realnog humanizma, a ona se, dalje kaže Marx, nalazi izražena »gotovo doslovce već kod najstarijih francuskih materijalista«, posebno kod Helvetiusa.

Marx dakle nadovezuje na tu misao francuskih prosvjetitelja i francuskih materijalista posebno. Naime, upravo u povezivanju filozofije i politike, filozofije i društva, u kritici postojećeg svijeta, tj. u teoretskoj akciji koja, po uzoru na francusku misao XVIII stoljeća, priprema i uvodi revoluciju, ali bez zapadanja u svojevrstu religiju uma i razuma, koja je u francuskom prosvjetiteljstvu došla na mjesto stare vjere i religije. Ni prosvjetiteljski zanos ni zapadanje u jednu novu religiju, pa makar ona propovijedala obožavanje razuma, nije ono što je zajedničko Marxu i francuskoj misli XVII stoljeća, nego se veza između Marxa i materijalizma francuskog prosvjetiteljstva sastoji u pripremanju revolucionarne akcije unutar samog postojećeg svijeta. Dakle, u društvenoj usmjerenosti, a ne u koncepciji čovjek-stroj ili sistem prirode sadržana je povezanost izvornog marksizma i francuskog materijalizma. Istina, Lametrijeva tvrdnja, koju smo već upoznali, »da se misao tako malo isključuje s organiziranom materijom da se čini kako je ona njezino svojstvo, kao i elektricitet, pokretačka moć, neprodornost, protežnost itd.«, a ne Helvetiusova misao o čovjekovoj društvenosti i povijesnosti nalazi se i u djelima mnogih današnjih »marksista« kao osnovna teza. Helvetiusova se teza međutim nalazi u djelima samog Marxa. Na to je važno upozoriti, jer to je ono u čemu se Marxov odnos prema francuskom materijalizmu razlikuje od odnosa onih koji skupa s francuskim materijalizmom čovjeka promatraju kao »djelo prirode«, te uopće polaze od prirodnog stava i meditiranja o »vječnoj prirodi« i »organiziranoj materiji« kao apstraktnim entitetima. Nasuprot njima Marx uzima one misli iz francuskog materijalizma koje imaju svoju humanističku usmjerenost i koje se odnose na društveni život. Jer, za Marxa su bitne one misli koje se ne odnose na prirodu, životinju ili stroj, nego upravo na povijest, na »društveni život«, kako on sam kaže kad govori o Helvetiusovu materijalizmu. To valja tim prije istaknuti što se u suvremenom marksizmu i materijalizmu ta temeljna usmjerenost Marxova materijalizma dobrim dijelom zanemarila. To se često ne vidi. U raznim shvaćanjima i oblicima »materijalističke« misli, koja u našem stoljeću ide od energetizma, dinamizma, mehanicizma, empiriokriticizma, tehnicizma, fizikalizma do raznih oblika dogmatizma i staljinizma, riječ je štoviše o vulgarizaciji francuskog materijalizma i njegove naturalističke koncepcije.

Kao treći oblik tradicionalnog materijalizma spominjemo još Feuerbachov materijalizam. Taj materijalizam zapravo Marx razvija dalje. Feuerbach je bio onaj mislilac koji je prvi antropologiju učinio centralnom filozofskom disciplinom, tj. antropologiji kao filozofskoj znanosti o čovjeku dao centralno mjesto — ono mjesto koje je do tada zauzimala opća metafizika. Marx kaže: »Od Feuerbacha datira tek pozitivna humanistička i naturalistička kritika.« Izrazi naturalizam i humanizam za Marxa su izrazi koji se nikada ne uzimaju kao entiteti, nego uvijek u posredovanom, tj. povijesnom odnosu. Feuerbachovi su spisi nakon Hegelove *Fenomenologije* i *Logike* — kaže Marx — »jedini spisi u kojima je sadržana zbiljska teoretska revolucija«. Ta revolucija sastoji se u zahtjevu da se nasuprot Hegelovoj filozofiji — kao filozofiji sa stajališta filozofije — razvija filozofija sa stajališta nefilozofije, tj. da se filozofija dovede natrag na ono odakle je i potekla. Feuerbach kaže: »filozof mora prihvatiti preuzeti u tekst filozofije ono u čovjeku što ne filozofira, ono što je štoviše protiv filozofije, što oponira apstraktnom mišljenju, dakle ono što je kod Hegela svedeno na primjedbu. Samo na taj način postaje filozofija univerzalna, nepro-

tuslovna, nepobitna, neodoljiva snaga. Filozofija treba stoga početi ne sa sobom, nego sa svojom *antitezom, s nefilozofijom* — ističe Feuerbach u svojim *Tezama za reformu filozofije*.

Naravno, mi ne možemo ulaziti u sve one pokušaje koji su se nakon Feuerbacha oduševili Feuerbachovom tezom da filozofija ne treba početi sa sobom i da se ne bavi sobom samom, nego da počne s nefilozofijom, tj. sa svakodnevnim životom, s konkretnim oblicima ljudskog života izvan filozofije. Zbog toga se ne možemo baviti svim tim pokušajima, jer mnogi takvi pokušaji nisu došli dalje od nefilozofskog svakodnevnog prirodnog stava, nego su ostali u njemu, vjerujući da im osim njega ništa više nije ni potrebno. U Feuerbachovoj tezi o odnosu filozofije i nefilozofije sadržan je međutim vrlo važan problem čovjekova konkretnog života i njegova misaonog poimanja i objašnjenja. Dakle, problem povijesnosti ljudskog življenja i mišljenja naznačen je u spomenutom Feuerbachovu zahtjevu.

Naime, već Feuerbachova »nova filozofija čini čovjeka s uključanjem prirode, kao čovjekove baze, *jednim, univerzalnim i najvišim* predmetom filozofije. Dakle, *antropologiju* s uključanjem fiziologije čini *univerzalnom znanostu*«, tj. čini onom znanostu koja treba zauzeti ono mjesto koje je kod Hegela imala logika, ontologija, metafizika. (Usp. L. Feuerbach: *Načela filozofije budućnosti*).

Hegelovskom apsolutu kao »realnosti« i »subjektu uma« Feuerbach na jednoj strani suprotstavlja čovjeka. On kaže: »*realnost, subjekt uma* je samo čovjek. Čovjek misli, a ne ja, ne um« (ibidem). Na drugoj strani Feuerbach je Hegelovoj filozofiji prirode kao ideji u njezinu drugobitku, tj. prirodi kao momentu manifestiranja ideje na njezinu putu k duhu, suprotstavio »primarnost vanjske prirode«. Marx nastavlja na oba ta motiva Feuerbachove filozofije, ali se ne gubi ni u antropocentrizmu ni u naturalizmu Feuerbachova razdvajanja čovjeka i prirode, a ni u Hegelovoj metafizici apsoluta.

Poput Feuerbacha i Marx uviđa nepremostivu teškoću Hegelove filozofije upravo u njezinu osnovnom naučavanju o prijelazu iz logike u filozofiju prirode. Jer, otkuda čistoj misli logike moć i sloboda da prijeđe u svoj drugo-bitak, u prirodu, tj. u materijalni, prirodni bitak? Hegel uči da se apsolutna sloboda ideje sastoji upravo u tome da ona »iz sebe same slobodno može da *pusti* sebe kao *prirodu*«. Pa ipak, to je najslabija točka svake idealističke filozofije prirode, točnije svakog panlogizma, jer pri tom treba pokazati kako se to ideja odlučuje da iz sebe pusti prirodu, tj. kako se ideja može pojaviti kao priroda. Isto je tako težak problem svake metafizičke materijalističke filozofije, odnosno svakog naturalizma filozofski pokazati kako se — posve jednostavno rečeno — iz prirode razvija ideja i uopće čovjek i njegove najviše sposobnosti.

Mi smo na neki način ovdje ponovno došli na onaj osnovni filozofski problem: što je primarno, a što sekundarno? Tko tu zapravo može dati odlučnu riječ? Kod teškoća kako idealističke filozofije prirode tako i metafizičkog materijalizma dovoljno se jasno vidi da su ti jednostrani oblici i stajališta metafizičke filozofije nedovoljni za istinski odgovor na osnovno pitanje filozofije, tj. na pitanje o bitku, čovjeku i načinu njegova opstanka.

Što se pak tiče Feuerbacha, koji istina, upozorava na tu teškoću Hegelove filozofije prirode, mora se istaknuti da i sam Feuerbach ostaje u horizontu

metafizičke filozofije i njezinih opreka. Hegelovskom filozofskom idealizmu prirode on suprotstavlja kao puku antitezu svoj »nefilozofski« naturalizma i »primarnost vanjske prirode«, a panlogizmu senzualizam, apsolutnom duhu čovjeka, pri čemu je čovjek određen ili kao empirijska faktičnost ili kao apstraktni ljudski rod. Tako ni kod Feuerbacha nemamo razvijenu koncepciju povijesti kao jedinstva čovjekova idejnog i materijalnog opstanka, nego nalazimo prirodu i čovjeka kao odvojene entitete.

Marx prevladava te jednostranosti svojim povijesnim razumijevanjem i čovjeka i prirode. Već u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*, zatim u *Tezama o Feuerbachu* i posebno u *Njemačkoj ideologiji* on određuje čovjeka upravo kao praktično, kao djelatno biće. Priroda i čovjek su tu shvaćeni kao povijesna zbiljnost, tj. kao čovjekov svijet ili društvo. U tom jedinstvu čovjeka i prirode izražena je ona misao na koju smo već upozorili pri odnosu Marxa prema Helvetiusu. To je misao o »ljudskom društvu« kao čovjeku svijetu, koji ujedinjuje prirodu i čovjeka u njihovu totalitetu kao povijesnoj zbiljnosti, te prevladava sve metafizičke opreke. Stoga će jedino kroz tu kategoriju Marx moći razumjeti kako »ljudski rod« tako i prirodu. Doduše i Marx je govorio o »prioritetu vanjske prirode«, ali ne da mi o njoj kao naivno materijalističkoj postavci i metafizičkoj pretenziji, možemo dogmatski nešto znati. Jer, sva priroda o kojoj bilo što možemo kazati posredovana je čovjekom. Ona je materijal njegove djelatnosti i uvjet njegova života u društvu. Zato materiju, odnosno prirodu Marx upotrebljava u istom značenju kao što upotrebljava izraze »prirodni materijal«, »predmetni momenti opstanka rada«, tj. »predmetni« ili »činjenični uvjeti rada«. U svim tim određenjima dolazi do izražaja Marxova misao da ne možemo smisljeno govoriti o nekoj materiji koja egzistira neovisno o čovjeku. S tim u vezi s pravom ističe Alfred Schmidt u svojoj knjizi *Pojam prirode u Marxovoj nauci*: »Ukoliko i ljudi čine sastavni dio te zbiljnosti (koja se zove priroda), onda je Marxov pojam prirode identičan s cjelokupnom zbiljnošću« kao ljudskim svijetom. Dakle, priroda za čovjeka nije nešto što bi bilo izvan ljudskog svijeta niti je pak ovaj neovisan o prirodi. U tom smislu, »priroda je jedini predmet spoznaje. Ona na taj način uključuje u se oblike ljudskog društva, kao što se ona naprotiv misaono i zbiljski pojavljuje samo s pomoću tih forma« ljudskog društva, tj. mi ne možemo o prirodi ništa znati mimo konkretne društvene oblike.

Dakle, Marx promatra prirodu prije svega kao moment čovjekova povijesnog svijeta u smislu dijalektike, koja je u biti Hegelova dijalektika — samo što je oslobođena čiste subjektivnosti. Priroda kao moment povijesne zbiljnosti uključuje u sebi samoj već svoju suprotnost, čovjeka, kao posredovanu, kao što na drugoj strani ovaj, tj. čovjek, uključuje u sebi prirodu također kao posredovanu, a ne kao izvana nametnutu i neovisno o njemu postojeću. Stoga su i priroda i čovjek istodobno momenti cjeline i istodobno cjelina momenata. U sebi samoj priroda je uvijek priroda za čovjeka, kaže Marx — kao što nema društva koje ne bi bilo prirodno. Naime, kao što nema povijesti koja ne bi bila prirodna tako nema prirode koja nije povijesna. To se često zaboravlja kada se Marxa svodi na Feuerbacha i ne vidi njihova razlika kao i ono u čemu je Marx nadvladao svoje prethodnike i prevladao tzv. iskonsku odvojenost prirode od čovjeka kao i njegovu podvojenost na empirijskog čovjeka i rod. U dijalektičkom odnosu i jedinstvu čovjeka i dru-

štva nalazi se jedna dimenzija koja prevladava ne samo Feuerbachove suprotnosti empirije i roda kao izoliranog apstraktuma, nego i sve druge metafizičke entitete. Još je pogrešnije svoditi Marxa na francuski materijalizam ili na nekakav besmisleni naturalizam i vulgarni materijalizam.

Istina, Marx je označivao čovjeka prirodnim bićem, a njegov misaoni proces prirodnim procesom. Mnogi koji vole ostati u shemama tradicije mogu se uhvatiti za Marxove riječi »misaoni proces« kao »prirodni proces« i protumačiti ih u smislu navedenih teza francuskih materijalista. Ali, mi sada znamo da to u Marxa nije mišljeno ni u naturalističkom ni u prirodno-znanstvenom značenju, nego sa stajališta humanističkog naturalizma ili jednog realnog humanizma, koji je ujedno »naturalizam«, kao što je provedeni naturalizam ujedno humanizam. Priroda, čovjek i njegov duh nerazdvojivo su međusobno povezani. To je jedan te isti život, tj. ljudski život. I filozofija je ljudska aktivnost, pa stoga pripada u svijet. Marx je istaknuo potrebu uključivanja filozofije u svijet i u njegove svakodnevnne borbe. Ono po čemu se već mladi Marx razlikuje od filozofa idealista jest njegov zahtjev da se, u interesu ozbiljenja ljudske slobode, filozofska misao slobode uključi u svijet, da filozofija postane praktična, a praksa prožeta filozofijom. »Do sada su filozofi nalazili rješenje svih zagonetaka za svojom katedrom, a glupi egzoterični svijet imao je samo otvoriti gubicu, pa da mu pečeni golubovi apsolutne znanosti ulete u usta«, kritički primjećuje Marx filozofskoj tradiciji, uključujući u nju i Hegelovu apsolutnu znanost. Tek s Marxom »filozofija je postala svjetovna, najuvjerljiviji dokaz za to jest činjenica da je samo filozofska svijest uvučena u nemir borbe ne samo izvanjski, nego i iznutra« (Marx: *Werke* I, S. 447).

Tu Marx nastavlja na misao iz svoje doktorske disertacije da se filozofija treba obratiti prema vani, a ne da se zatvara u se, tj. da iz ezoteričnih krugova prijeđe u egzoterični svijet svagdanjeg života. Potrebu toga prijelaza i uključivanja filozofije, a to znači slobodne misli, u svijet Marx je često izražavao. Čini nam se da je ona najbolje izražena u uvodniku »Kölnskih novina« 1842. godine, pa jedan dio toga napisao donosimo. Marx kaže: »Filozofija, prije svega njemačka filozofija, sklona je usamljenosti, sistematskoj zatvorenosti, bezstrastvenom samopromatranju, koje ona unaprijed otuđeno suprotstavlja odsječnom i dnevnoglasnom karakteru novina koji uživa samo u saopćenju. Pojmljena u svojem sistematskom razvoju, filozofija je nepopularna, njezino tajno tkanje u sebi samom ukazuje se profanu oku isto tako prenapetim kao i nepraktičnim poslom; ona vrijedi za profesora čarobnjaštva, čija zaklinjanja zvuče svečano, jer su nerazumljiva.« I dalje: »Samo što filozofi ne rastu iz zemlje kao gljive; oni su plodovi svoga vremena, svoga naroda, čiji najsuptilniji, najdragocjeniji i najneprozirniji sokovi kolaju u filozofskim idejama. Isti duh gradi filozofske sisteme u mozgu filozofa koji gradi željeznice rukama rudara. Filozofija ne stoji izvan svijeta, kao što ni mozak ne stoji izvan čovjeka zato što se ne nalazi u želucu; ali filozofija svakako prije stoji s mozgom u svijetu nego što se nogama stavila na tlo, dok su neke druge ljudske sfere davno prije ukorijenjene s nogama u zemlju i rukama beru plodove svijeta nego što slute da je i 'glava' od ovoga svijeta ili ovaj svijet svijet glave. Budući da je svaka istinska filozofija duhovna kvintesencija svoga vremena, mora doći vrijeme gdje filozofija stupa u dodir i uzajamno dje-

lovanje sa zbiljskim svijetom svoga vremena ne samo iznutra svojim sadržajem, nego također i vanjski svojom pojavom. Tada filozofija prestaje biti određeni sistem prema drugom određenom sistemu, ona postaje uopće filozofija spram svijeta, ona postaje filozofija suvremenog svijeta. Formalnosti koje konstatiraju da je filozofija postigla to značenje, da je ona živa duša kulture, da filozofija postaje svjetovna i svijet filozofski, bile su iste u svim vremenima.« Pa kako i tko uključuje filozofiju u svijet? »Filozofiju u svijet uvodi vika njezinih neprijatelja, koji unutrašnju zarazu divljim glasom nužde prokazuju za požar ideja. Ta vika njezinih neprijatelja za filozofiju ima isto značenje koje za plašljivo osluškujuće uho majke ima prvi krik djeteta; to je životni krik njezinih ideja, koje su razbile hijeroglifsku ukalupnjenu ljusku sistema i iščahurile se u građane svijeta« (K. Marx: *Werke, I*, Cotta Verlag, Stuttgart, 1962, S. 187—189).

Dakle, iako Marxovo određenje filozofije kao »samorazumijevanja vremena o svojim borbama i željama« i kao »duhovne kvintesencije svoga vremena« podsjeća na Hegelovo određenje filozofije kao »vremena shvaćenog u mislima«, Marx ipak polazi od uvjerenja da filozofija prije njega nije istinski stupila u dodir s vremenom, njegovim borbama i željama. Stoga on kritizira i Hegela, jer ni Hegelova filozofija po Marxu nije postigla zbiljski dodir s konkretnim povijesnim svijetom. Iako navedeni Marxov tekst podsjeća na spomenut Feuerbachov zahtjev iz *Teza za reformu filozofije*, već u njemu sadržano Marxovo shvaćanje nadilazi Feuerbachovo stajalište. To vrijedi posebno za kasnija Marxova djela u kojima je razvijen izvorni historijski materijalizam, a ne nikakav filozofski sistem. S Marxovim povijesnim razumijevanjem svijeta i čovjeka filozofija prestaje biti određeni sistem protiv određenih sistema i postaje usmjerena protiv svijeta, ona postaje filozofija suvremenog svijeta.

Prošla su vremena kada je filozofija zapravo po jednom receptu uvijek stajala u predobljju filozofskih salona i na neki način se po istim ili sličnim receptima odvijala i razvijala u filozofske sisteme. Treba je uvesti u svijet — to je osnovna Marxova misao.

Da bi filozofija bila istinska filozofija suvremenog svijeta, ona se prije svega mora uključiti u svijet. Ona ne može čučiti izvan svijeta i odvijati se mimo svijeta, kao da se nje ne tiče to što se zbiva u svijetu, pa može graditi svoj sistem neovisno o tom postojećem svijetu, ako uopće treba graditi sistem. To je ono što Marx kao osnovno zamjera svoj dotadašnjoj filozofiji. Jer, kao ona koja je uključena u svijet ona se mora boriti protiv postojećeg svijeta, dovodeći čovjeka i njegov svijet do samorazumijevanja. Međutim, nju u svijet unose njezini neprijatelji, tj. oni koji »unutrašnju zarazu« divljine i nužde, kako kaže Marx, izdaju kao »požar ideja«. Ti neprijatelji nisu u svim vremenima isti, ali njihova vika i dreka uvijek je ista, te za filozofiju ima isto značenje koje za bojažljivo uho majke ima prvi krik njezina dojenčeta. U tom značenju filozofija mora stupiti u dodir s vanjskom vikom svijeta i pokušati je dovesti do govora i razgovora upravo onako kao što majka pokušava učiti svoje dijete govoru. Dakle, u dovođenju do riječi osnovnih problema koji u svijetu postoje, u njihovu izražavanju, saopćavanju i diskutiranju u slobodnoj borbi misli, koja i nije ništa drugo nego izraz društvenih borba unutar svijeta, jest smisao filozofije.

Istina filozofija mora postati — kaže Marx dalje — duhovna kvintesencija svoga vremena. Ona mora biti srž, tj. bit i cjelina duha i života određenog vremena. Tako shvaćen zadatak filozofije bitno se razlikuje od svih onih koje smo do sada u povijesti filozofije upoznavali. Važno je napomenuti da to shvaćanje uloge filozofije kao i shvaćanje prirode i čovjeka kao jedinstvenog svijeta ne karakterizira samo mladog Marxa, kako se to obično misli, nego čitavo Marxovo djelo, kako prije tako i nakon 1848. Marxu je prije svega stalo do toga da ljudsku praksu, tj. povijesnu zbiljnost u cjelini razumije i da je promijeni u smislu realnog humanizma ili »čovječnog društva«. To je smisao Marxova izvornog historijskog materijalizma kao onog materijalizma koji i nama može, ali dakako ne mora, pomoći da razumijemo, pojmimo i spoznamo sebe i svoj konkretni povijesni svijet u onome što on uistinu jest. Naime, da ga spoznamo, shvatimo i razumijemo kao čovjekov svijet, tj. kao svijet čovjekova življenja i mišljenja.

Ovdje smo naznačili i ukratko izložili taj smisao Marxova izvornog historijskog materijalizma. U analogiji s Marxovim simpatijama za Epikura i Helvetiusa upoznali smo na Marxovu povijesnu misao nasuprot pokušajima preferiranja npr. Demokrita ili Holbacha u dijalektičkom materijalizmu XX stoljeća. Valja međutim istaknuti: iako su Marxove simpatije na strani Epikura, te posebno njegova nauka o »otklonu atoma od prave crte« kao slobodi pojedinačnog opstanka i shvaćanja »repulzije« kao »prvog oblika samosvijesti«, bilo bi pogrešno Marxov izvorni historijski materijalizam i njegovu misao cijeline povijesnog sklopa reducirati na bilo koji oblik tradicionalnog materijalizma. Jednako tako bilo bi pogrešno Marxov materijalizam svesti na subjektivni pravac suvremenog tzv. »stvaralačkog marksizma« ili pak na tzv. objektivni dijalektičko-materijalistički pravac, jer Marxova izvorna povijesno-materijalistička misao i njih nadilazi u smislu naznačenog ukidanja tradicionalnih pravaca idealizma i materijalizma i njihovih varijanata.