

Moses Hess i problemi idealističke dijalektike¹

Görgy Lukács

Oštri i osporavajući sud Marxa² i Engelsa o Moseru Hessu u *Komunističkom manifestu* pokušavalo se mnogostruko revidirati. Posve neovisno od pokušaja Koigensa ili Hammachera koje su Marx i Engels također žigosali kao »istinske socijaliste«, nalazi čak i Franz Mehring osudu u *Komunističkom manifestu* preoštrom. Razumije se ne u teoretskom smislu. On samo smatra da: »istinske socijaliste« a napose Hessa ne bi trebalo da se promatra isključivo u svjetlu kritike iz *Komunističkog manifesta*.

»Analogno se može kazati da je na osnovu kritike njemačkog socijalizma onog vremena koja je dana u *Komunističkom manifestu* bila određena bit ovog socijalizma, umjesto da se obrnuto iz zbilje same, kojom su bili određeni jednako autori Manifesta kao i njihovi suvremenici, njemački socijalisti, razvilo elemente kritike«.³

S druge strane upućuje Mehring na pošteno revolucionarno uvjerenje ovih ljudi (ponovno u prvom redu na Hessa) i naglašava da je upravo ova idejna orijentacija imala daleko manji broj onih koji su prebjegli u neprijateljske redove od ma koje druge.

»Od svih orijentacija unutar građanskog socijalizma i onog starijeg, a i onog današnjeg, imaju istinski socijalisti upravo po tom pitanju najčišću savjest«.⁴

Time je međutim, problem povijesnog razumijevanja i lociranja »istinskog socijalizma«, a napose Hessa, s kojim ćemo se ovdje baviti, jedva postavljen, a kamoli riješen. Jer na drugo Mehringovo pitanje koje se odnosi na časno zalaganje »istinskih socijalista« za ideale tada revolucionarne demokracije u građanskoj revoluciji ne da se nipošto odgovoriti ovim biografskim argumentom, uprkos njihovog teoretski posve pogrešnog stava prema revolucionarnoj ulozi građanske klase.

Ovaj problem koji u osnovi predstavlja pitanje odnosa građanske i proleterске revolucije postavlja se u zaoštrenom vidu u Marxovim i Engelsovim kritičkim stavovima prema lasalovskoj

1. Th. Zlocisti, **Moses Hess**. Berlin, Welt Verlag 1921. 441.; Moses Hess, *Sozialistische Aufsätze* Ebenda, 1921. 233 str.

2. Imena Marx, Engels, Hess pišu se u nastavku skraćeno M., E., H. (Mi se u prijevodu nismo držali ovog skraćivanja).

3. Ostavština II 348 str.

4. Usporedi, Mehring, **Marx** 2. Izdanje str. 120, također i ostavština II, 349 str.

agitaciji i njenom »Thory-Chartismu«, granajući se kasnije na nedijalektički shvaćenu opreku: s jedne strane na taktičko držanje menjševika u godinama 1905. i 1917., a s druge strane, na teoretsko držanje preteča »čisto« proleterske revolucije (Komunistička radnička partija, lijevi ekonomizam ekstremne škole R. Luxemburg). Ova opreka nalazi svoje zbiljsko teoretsko rješenje tek u Lenjinovoj teoriji revolucije⁵, koju mnogi još i danas ne shvaćaju.

Da je dakle, Hess u odlučnim trenucima akcije jednostavno napustio svoju teoriju, to nije samo znak njegova poštena revolucionarnog uvjerenja, već prvenstveno znak još neizdiferenciranog revolucionarnog pokreta u Njemačkoj, koji u revolucionarnim godinama nije ostavljao nikakav praktični izbor: onaj tko se nije želio boriti na lijevom krilu građanske demokracije pod uvjetom da padne u neprekidne sukobe sa građanstvom, koje se sve više pomicalo udesno, taj je po silu nužde morao komplotirati s reakcijom.

Otuda je kritika, kojoj je u *Komunističkom manifestu* podvrgnuta teorija Hessa i drugova, potpuno pravilna. Dosljedno domišljena, njihova teorija mora voditi u lager reakcije.

Kritika je ovoj teoriji učinila nepravdu utoliko, što je potcijenila neutemeljenost i ideološku bit »istinskog socijalizma«, što nije uzela u razmatranje činjenicu da je Hessova teorija u tom pogledu puka utopija, a njegova kritika građanstva samo prevođenje engleskih i francuskih rezultata u pojmovni jezik čisto idealističke dijalektike, te da bi se otuda u prvom dodiru s revolucionarnom zbiljom naprosto raspala i kao teorija bestraga propala.

Ovo »biografsko pobijanje« kritike Hessove teorije u *Komunističkom manifestu* predstavlja, dakle, potvrdu njene teoretske ispravnosti. Tamo gdje se ovaj problem ponovno realno pojavljuje, to jest, u slučaju Lassalla, tamo se ova teorija i praktički u potpunosti potvrdila.

S ovom tvrdnjom vratit ćemo se prvom Mehringovom pitanju. Ako »istinski socijalizam« želimo razumjeti kao proizvod njemačkih prilika iz 1848. g., onda moramo poći od činjenice, da je to bio pokret intelektualaca. Taj je pokret preuzeo gotove rezultate engleskog i francuskog radničkog pokreta, povezivao se s kasnijim revolucionarnim pokretom intelektualaca tamo gdje je i svijest o razrješenju staroga društva bila u intelektualnim krugovima ideološki prisutna prije nego što je ovaj proces našao primjerni izraz u formi realnog društvenog pokreta (Narodnjaci u Rusiji; pokreti intelektualaca na Istoku). Priključivanje intelektualaca uz gotove rezultate naprednih društvenih oblika potpuno je razumljivo. Zar nisu ti rezultati uvijek, a ne samo u revolucionarno vrijeme, dijelovi one socijalne sredine u kojoj intelektualci žive, elementi njihova materijalnog kao i duhovnog napretka.

Posebno u položaju »istinskog socijalizma« sastoji se samo u tome, da je otpočeo djelovati u društveno veoma neizdiferenciranom, klasno nerazloženom društvu na osnovu veoma visoko razvijene ideologije. Ova visoko razvijena ideologija nastala je s jedne strane kao društvena kritika velikih engleskih i francuskih utopista, na tlu nevjerojatnih političkih i socijalnih prevrata: građanske revolucije, grozničavo brzog razvoja kapitalizma, te nastanka pro-

5. Usporedi o tome moju knjigu *Lenjin*. Studija o strukturi njegova mišljenja. Berlin, Malikverlag, 1924.

letarijata kao i njegovih prvih ustanaka. S druge strane nadovezuje »istinski socijalizam« na najvišu ideološku formu koju je postiglo građanstvo: na klasični njemački idealizam i Hegelovu dijalektiku, uzevši aktivno učešće u rastvaranju hegelizma. Međutim, u nizu njegovih sastavnih elemenata gotovo potpuno nedostaje druga najrazvijenija duhovna tvorba građanstva — engleska klasična ekonomija. Ova se činjenica ne da objasniti jedino iz ekonomske zaostalosti Njemačke.

Međutim, da li je — apstrahirajući sasvim od stavova Marxa i Engelsa — kritika građanskog društva Rodbertusov »socijalizam« nadovezala na probleme klasične ekonomije, a napose na Sismondieu kritiku političke ekonomije?

Upravo je Hess, kojem se sada obraćamo, bio onaj, koji je nakon što se u ličnom dodiru s Marxom i Engelsom teoretski uvjerio u ispravnost njihove metode, teorije i načina agitacije, pošteno nastojao da ovo novo izboreno područje ugradi u svoj sistem i da ga duhovno usvoji. Ipak, upravo njegovi ekonomski radovi⁶ najočiglednije pokazuju koliko je on bio daleko od toga da pored sve dobre volje uopće razumije stvarno značenje »preokreta« Hegelove filozofije kojeg su izvršili Marx i Engels, a kamoli da ovaj rezultat samostalno primijeni ili dalje razvije.

Prepreka koja je Hessa u tome sprečavala bila je sama Hegelova filozofija. Ova tvrdnja izgleda na prvi pogled trivijalno i tautološki. Međutim, ona poprima svoje značenje već onim časom kada se metodološki i historijski, kao što je to nužno, dobro razumije značenje Hegelove dijalektike za nastanak marksizma, i kada se pri tom ne ostane na onim banalnostima s kojima se ovo pitanje najčešće običava likvidirati. Time se, međutim, nipošto ne želi pokušati bilo kakvo »spasavanje« Hessa. Suprotno tome, upravo će ovo pitanje dokazati da je oštra kritika u *Komunističkom manifestu* u svim bitnim tačkama bila opravdana, to jest, da Hessu ni u kom pogledu ne pripada značaj za suvremenu revolucionarnu teoriju radničkog pokreta, dapače, da je čak i njegova povijesna uloga u razvitku historijskog materijalizma mnogostruko precijenjena od njegovih poklonika kojima pripada i njegov suvremeni biograf Zlocisti. Ukoliko, uprkos svemu, sadašnju pristupačnost najvažnijih Hessovih spisa iskoristimo za njihovu analizu, činimo to zbog toga, da bi uz pomoć te opreke ukratko osvijetlili zbiljski put razvitka dijalektike od Hegela do Marxa. Sam Hess javlja se u tom svjetlu kao svakako daroviti preteča Marxa, te je stoga njegova sudbina utoliko tragičnija što nije bio samo osobno u svakom pogledu časn i revolucionar, već što je od svih idealističkih dijalektičara bio povremeno najbliži Marxovom shvaćanju dijalektike. (U izvjesnim stavovima — primjerice u nastojanju da Feuerbacha približi dijalektičkoj metodi — bio je Hess bliži Marxu čak i od teoretski kao i praktički neusporedivo darovitijeg Lassalla, koji u svojim slabostima pokazuje veliku sličnost s Hessom). Ova proturječnost Hessova mišljenja potencira se naročito onda, kada pokušava prevladati Hegela na hegelovski način, pri čemu redovito pada pod njegov nivo. Njegovo razrješavanje (*Auflösung*) Hegelove metode postaje tako razjašnjenje, ali samo u bukvalnom smislu te riječi. Elementi, koji su kod Hegela bili prisutni u pre-

6. Napose članak o *Novcu*, u Püttmannovim *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform I* (1845); u Zlocistievom izdanju str. 158.

vladanom obliku, pojavljuju se ponovo goli i neprevladani. Po prilici onako kao što Marx objašnjava odnos B. Bauera i D. F. Straussa u kojem se kod jednog samostalno ispoljila fihteanska, a kod drugog spinocistička strana Hegelova sistema.⁷

Promjena koju Hess vrši na Hegelu leži također bliže fihteanskoj orijentaciji, iako se sam Hess uvijek predstavlja kao spinocist. Hessovo fihteanstvo razlikuje se dakako, veoma radikalno od onog Bruna Bauera. Nije to jedno ponovno subjektiviranje Hegelova objektivnog stanovišta, kako to izvodi Bruno Bauer u *Filozofiji samosvijesti*, nego pokušaj da se dijalektika učini praktičkom preko prevladavanja kontemplativnog karaktera Hegelove filozofije. Ova tendencija ka praktičkom morala je nužno voditi natrag ka Fichteu, ali ne iz spoznajno-teoretskih razloga, niti zbog toga, što je kod Fichtea samo mišljenje postalo »djelatno« (Tathandlung), jer to je, iako ne terminološki, bit Fichteove dijalektike. Želi li dijalektika umjesto da se zaustavi na inertnom produktu sići u sam proces njegove proizvodnje i proslijediti do njegova razrješenja, to njeni akti mišljenja moraju, gledano posve fenomenološki, nositi u sebi djelatni karakter. U tom pogledu postoji između Fichtea i Hegela gotovo samo terminološka razlika. Pogleda li se sama bit stvari, tada se Hegelova *Logika* uprkos svoje kontemplativne terminologije javlja kao mnogo »praktičkija« od Fichteove. Da iza ove terminološke razlike stoji stvarna razlika koja proizlazi iz Fichteove metodološke sprege logike i etike, to se ovdje ne može izvoditi. Iako je kod Hessa ova strana Fichteove filozofije svjesno izbišla u prvi plan, ipak je problem filozofije povijesti tematski značajniji za namjeravanu analizu raspada hegelijanstva i približavanje Fichteu.

Zlocisti upućuje na Augusta Cieszkowskog⁸ kao na mislioca koji je prvi oštro i precizno postavio ovo pitanje, ali koji je u svim bitnim tačkama ostao hegelijanac. Cieszkowski želi Hegelovu filozofiju samo dovršiti, a ne i prevladati, pa ispušta iz vida da u Hegelovoj *Filozofiji povijesti* nije uopće postavljeno pitanje o spoznaji budućnosti.⁹ Međutim, ne smije se zaboraviti da je na pitanje koje Cieszkowski ovdje postavlja Fichte već odgovorio. Cieszkowskijevo djelo *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* dijeli povijest na pet epoha, od kojih je treća, suvremenost određena kao epoha »dovršene grešnosti«, dok dvije posljednje epohe, čiju strukturu iscrpno opisuje, pripadaju budućnosti.¹⁰ Razumljivo da ovaj dodir s Fichteom nije rezultat direktnog utjecaja, i to zbog toga, što Cieszkowski, a slijedeći njega i Hess, vide ovdje problem i pitanje, dok Fichte još naivno, dogmatski, smjesta dolazi s odgovorom. Već ovo mnogo kritičkije, neformalno i dijalektičnije postavljanje pitanja

7. Ostavština II, 247 str.

8. *Prologomena zur Historiosophie*. Berlin, Veit et. Co. 1838. Usporedi uz to anonimno djelo Moseesa Hesa *Die europäische Triarchie*. Leipzig, Otto Wigand 1841. Približno istovremeni pokušaji kruga oko *Halških godišnjaka* da se Hegel historizira ne pripadaju neposredno našoj temi. Poblje o tome u članku Gustava Mayera: *Die Anfänge des vormärzlichen Radikalismus in Preussen* (Zeitschr. f. Politik VI, 10—11).

9. Usporedi Cieszkowski na označenom mjestu str. 8—9 u Hessovoj *Evropskoj trijarhiji* postavljeno je pitanje ukidanja Hegelove filozofije, dapače ukidanja svake filozofije: »Njemačka filozofija« — tako otpočinje njegov predgovor — »je ispunila svoju poruku, ona nas je uvela u čitavu istinu. Sada moramo podizati mostove koji će nas s neba ponovno vratiti na zemlju. — Ono što ostaje podijeljeno sama istina — ukoliko ostane u svojoj visokoj odijeljenosti — pretvara se u neistinu. Kao što je loša zbilja koja nije prožeta istinom, tako je loša i istina koja se ne ozbiljuje.«

10. Djela, izdanje Medicus IV, 411 str.

pokazuje, da su i Cieszkowski i Hess usprkos dodira s Fichteom ipak težili preko njega, te otuda metodološki smisao približavanja Fichteu nipošto ne znači jednostavni povratak na njegovo stanovište. Pokušaj da se budućnost konkretno zahvati dijalektičkim tokom, da bude određena kao predmet dijalektičkog mišljenja, ili da bude učinjena mjerilom prosuđivanja prošlosti i sadašnjosti, daleko prelazi stanovište Fichteove filozofije povijesti. Jer, kod Fichtea je budućnost jedva nešto konkretnije izraz za Kantovu lošu beskonačnost — poziciju još neozbiljenog zahtjeva (natpovijesnog) uma. Budući da Cieszkowski i Hess nastoje dijalektički zahvatiti povijesni proces u njegovoj konkretnoj jednkrotnosti, to za njih i budućnost postaje jednako konkretna epoha kao što su to bile epohe prošlosti. Zbog toga im mogućnost spoznaje budućnosti postaje metodološki problem dijalektike, dok je za Fichtea periodizacija povijesti slijedila bez teškoća iz njegove etičke koncepcije apsoluta. Zbog toga čak i pojedina dalekosežna slaganja, prije svega prirodno-pravna interpretacija povijesti, ipak označavaju različite stvari: za Fichtea filozofsko domišljanje revolucionarnog prirodnog prava 18. st.; a za Cieszkowskog i Hessa pokušaj utemeljenja novog, konkretnog, prirodnog prava koje bi prodrlo danu povijesnu zbilju. (Metodološka srž *Sistema ostvarenih prava* u neku je ruku ostvarenje ovoga nastojanja). Budućnost se ovdje metodološki otkriva kao konkretni internacionalni predmet filozofije povijesti. Na taj način prispijevaju obojica, ali Hess mnogo više nego Cieszkowski, pod utjecaj Fourieove filozofije povijesti, na koju se Cieszkowski uostalom ponekad poziva. Međutim, postavljanje pitanja ostaje ipak, kako to u nastavku treba pokazati, bitno na tlu Fichteove filozofije. Jer, ma kako god bilo ovo pitanje prirodnog prava modificirano ili historizirano, ono ostaje u okvirima na čijem se tlu ne da razriješiti proturječje transhistorijskih principa i povijesne zbilje, u proturječju čije prevladavanje u okvirima pojmovne dijalektike mora nužno ostati uzaludni napor. Na taj je način proces metodološkog približavanja Fichteu, usprkos svemu, veoma jak. No, mogućnost spoznaje budućnosti, čak ukoliko se radi samo o spoznatljivosti njene biti, a ne o »bezbrotu mogućih slučajnosti«,¹¹ moguća je ipak samo onda, ako su razrađene temeljne logičko-metafizičke kategorije sistema, koji obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost, tako da zbiljska spoznaja čitavog sistema (unutrašnja dovršenost logike) mora u sebi uključivati i spoznaju budućnosti. Time je međutim, oblikovana čista aprioristička i spekulativno logička nužnost, koja po svom čisto kontemplativnom karakteru spoznaje nadmašuje i samog Hegela. Predbacujući Hegelu »a posteriorni postupak« Cieszkowski pokušava razviti »a priori nu dedukciju«. Ukoliko, paralelno s tim želi: »da u povijesti dijalektički razvije čitav sistem kategorija«; ukoliko zahtijeva »sistematsko traženje logičkog u svjetskoj povijesti« nasuprot »Hegela koji priznaje¹² samo spekulativno nalazenje je istog«; »ukoliko se i budućnost toliko približava sadašnjosti, da sva budućnost, ma kako ona bila umna i konzekventna ne ispoljava nikakvo djelovanje protiv postojećeg, već naprotiv, ono buduće mora još prije no što se o zbilji i zbiljski biti,¹³ utoliko mu je i dijalektika i preko samog Hegela ideologizirana i idealizirana.

11. Usporedi Cieszkowski na označenom mjestu str. 10.

12. Ebenda, str. 50–51.

13. Ebenda, str. 36.

Jer Hegelovo ostajanje na sadašnjosti kao na cilju na kojem je duh dohvatio samoga sebe je reakcionarno, kako sadržajno, tako i po svojim sistematskim motivima i konzekvencijama. Ipak se s metodološkog stanovišta u tome ispoljava Hegelov realizam, njegovo odbijanje svake utopije, kao i njegov pokušaj da odredi filozofiju ne kao natpovijesnu tvorbu, već kao misaoni izraz povijesti same. Ona često, djelomično s pravom, napadana Hegelova tendencija ka »pomirenju« ideje i zbilje, proizlazi metodološki iz poriva da se kategorije izvedu iz samog povijesnog procesa. Ova se tendencija kao posljedica Hegelovog reakcionarnog apsolutiziranja sadašnjosti obrće od pokretačkog i dinamičkog principa zbilje same u statički, koji treba da fiksira onu stepenicu apsoluta koja je dohvaćena u suvremenosti. Problem spoznatljivosti budućnosti ima u *Evropskoj trijarhiji*, kod Cieszkowskog i Hessa funkciju da prevlada ovu apsolutizaciju. No, budući da se ovo prevladavanje pokušava izvršiti jedino posredovanjem dijalektike mišljenja, to se Hegelova dijalektika ne odvaja samo od realnog povijesnog procesa, još više no što je to bio slučaj kod samog Hegela, nego se čini još apstraktnijom i posve idealističkom, a da tim postupkom istovremeno nije omogućeno da se iz metode eliminira reakcionarna komponenta »pomirenja«. ¹⁴ Ovo se, dajako, ne dešava slučajno. Svuda gdje se predmetni oblici povijesne zbilje pronalaze putem misaonog apriorizma mora se pretpostaviti da je zbilja ili u posljednjoj instanciji iracionalna, te da se pomoću tih kategorija može samo »metodološki« dohvatiti i pomišljati (stari Schelling) ili se pak um i zbilja, kategorije i povijest, apriorne forme i empirijski materijal moraju na neki način povezati ili »pomiriti«. No, budući da se ovdje radi o tome, da se na povijesnu zbilju primijene teoretska određenja koja nisu izvedena iz zbilje, to se u procesu povezivanja ili »pomirenja« sama stvarnost djelomično podvrgava nasilju konstrukcija, a djelomično se rađa potreba da se teoretska određenja usklade s posve površnim empirijskim oblicima povijesne zbilje, pa se tako dobivena teoretska određenja uzdižu na rang kategorija i time apsolutiziraju. Svaka apstraktna utopija mora stoga praviti najveće koncesije površnoj empiriji upravo na onim mjestima gdje je najapstraktnija i najnerealnija. Za razliku od zbiljskog dijalektičkog realizma mora apstraktni utopizam postati reakcionaran, ¹⁵ jer nužno apsolutizira prolazne oblike sadašnjosti, fiksirajući razvitak na takve momente sadašnjosti.

Problem »pomiranja« otkriva de facto najproblematičnije mjesto Hegelove filozofije, to jest, ono neplanirano odsustvo sklada između ideje i zbilje, a saobrazno ovoj opreci i neprevladani dualitet teorije i prakse, kao i »nepomirenu« suprotnost slobode i nužnosti. Govoreno s pozicije povijesti ovog problema, ovo je znak još ne sasvim prevladanog Hegelova kantijanstva. Cieszkowski tvrdi da ovaj problem »pomirenja« ima s pitanjem povijesti, odnosno u

14. Npr. *Evropska trijarhija* 9, str. 37–38. Kao što je poznato i Lassalle upotrebljava (*Die Wissenschaft und die Arbeiter*, djela II 258 str.) kategoriju pomirenja. Metodološka nužnost njene upotrebe potječe iz istih izvora kao i kod Hessa.

15. Ova veza može se studirati i kod Fouriera ili Proudhona. Za Cieszkowskog je (na označenom mjestu str. 122) karakteristično da je njegova budućnost, njegovo razdoblje djelovanja istovremeno i razdoblje »adekvatne izgradnje državnog života«. I ovo je upadljiva analogija s Lassallom (djela II, str. 241): »Ponajprije treba imenovati razvijenu ideju države, ideju radnog staleža.«

njegovoj terminologiji, s pitanjem mogućnosti spoznaje budućnosti »istu vezu kao i kantovo kritičko stanovište o nedohvatljivosti apsoluta, s tom razlikom, što je kod Kanta nužni rezultat njegova stajališta i sistema, dok je kod Hegela uneseno izvana i otuda izaziva smetnje u čitavom toku izvođenja«.16 Ovo djelomično tačno zapažanje pokazuje koliko se malo ovdje može govoriti o zbiljskom svladavanju ograde Hegelove pozicije, jer je Hegelovo ostajanje na sadašnjosti povezano s jedne strane s najdubljim motivima Hegelova mišljenja, tj. s njegovim u pravom smislu te riječi, historijsko-dijalektičkim mišljenjem. Kad Hegel primjerice u predgovoru *Filozofiji prava* izvodi:

»pojmiti ono što jest zadaća je filozofije, jer ono što jest — jest um. Što se tiče individuuma, to je ionako svaka individua čedo svoga vremena; tako je i filozofija svoje mislima obuhvaćeno vrijeme. Isto je tako ludo misliti da neka filozofija prelazi preko svog sadašnjeg svijeta, kao što je ludo misliti da individua preskače svoje vrijeme«, onda je ovo stanovište neuporedivo bliže materijalističkom shvaćanju povijesti od jedne Fichteove, Cieszkowskijeve, Hessove ili Lassallove konstrukcije, po kojoj se povijest izvodi iz slijeda epoha na osnovu jednog logički zatvorenog sistema. S druge je pak strane Cieszkowskijevo upućivanje na Kantov problem stvari po sebi čak pravilnije nego što to sam Cieszkowski zna, ali se upravo u toj tačnosti pokazuje na kojem mjestu izlaženje iz Hegela silazi s Hegelova nivoa. Jer problem stvari po sebi je i kod Kanta veoma usko povezan s problemom povijesti tj., s problemom bivanja.17 Transcendentalna dijalektika *Kritike čistoga uma* ne vodi slučajno u predvorje dijalektike, tj. ka nerazrješivim antinomijama. On time pokazuje da kontemplativno razumijevanje zbilje (pri kojem se promatralačkom ustrojstvu svijesti svako bivanje rastvara u bitak¹⁸) može u najbolju ruku dovesti do utvrđivanja proturječnih temelja opstojnosti, ali ne do njihova razrješenja. Ukoliko pak, *Kritika praktičkog uma* rješenje ovih istih antinomija kao i problema stvari po sebi prebacuje na praksu, time ona nipošto ne dopire do zbiljskog postavljanja pitanja, budući da praksa individualnog djelovanja (jedina koju Kant poznaje) može biti samo prividna. Praksa koja ne pretresa temelje zbilje i za koju stoga predmetni oblici (kontemplativno shvaćene) zbilje ostaju nepromijenjeni; praksa, čiji je stav prema zbilji samo formalan i subjektivan i koji zbilju ostavlja netaknutom, predstavlja samo jedno etičko treba da. Hegel veoma jasno naslućuje praznu, onostranu apstrakciju ovog treba da. No, budući da ni Hegel nije u stanju da konkretno pokaže realni subjekt prevratničke prakse, to ni njemu ne uspijeva da se izdigne nad puko odbacivanje ovog treba da — pri čemu ovaj Kantov pojam ostaje neprevladan. Promjenu danog bitka sadašnjosti predstavlja i Hegel u obliku trebanja. Tako on u nastavku gore navedenog stava kaže: »Ako njegova teorija doista ide preko njegova vremena, ako on sebi gradi neki svijet k a k a v ovaj treba da

16. Usporedi Cieszkowski, na označenom mjestu str. 9.

17. O ovom pitanju usporedi moju knjigu: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, naročito članak: *Postvarenje i samosvijest proleterijata*. S obzirom na Kanta kojem je u tom pitanju veoma blizak materijalizam XVIII st. usporedi Plehanova *Prilozi povijesti materijalizma* (npr. str. 9) gdje se bivanje, izvor pojavljuje kao ono nespoznatljivo.

18. Vrlo jasno i kod Feuerbacha koji se nasuprot »monarhističke tendencije vremena« kod Hegela zalaže za »liberalizam prostora«. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Djela, izd. Jodl II, 160—161 str.

bude, onda on, doduše egzistira, ali samo u njegovom mišljenju — nekom elementu u koji se daje utisnuti štogod mu drago.»

Dakako da je ovo Hegelovo konkretno shvaćanje sadašnjosti kao sadašnjosti tj., ne više kao jednog u biti nepromjenljivog bitka, već kao proizvoda povijesnog procesa, veoma značajan korak preko Kanta.

Ova Hegelova veoma rana nastojanja da u opreci prema Fichteovoj revolucionarnoj utopiji prvenstveno »razumije ono što jest« izvorno pokazuju njegovo energično upućivanje na budućnost, njegovo nastojanje da sadašnjost shvati istovremeno i kao rezultat i kao proces, kao što je to izrečeno u jednom Hegelovom epigramu iz Jenskog perioda:

»Nastoj i teži da budeš više od sadašnjice i od prošlosti,

Time nećeš postati bolji od vremena, ali ćeš ići ukorak s njime.«

Ovdje je bila sadržana klica zbiljske povijesne dijalektike (dijalektike povijesti shvaćene u mišljenju). Jer se upravo u sadašnjosti može konkretno razotkriti procesualnost svake predmetnosti, budući da u sadašnjosti dolazi najjasnije do izražaja jedinstvo ishodišta i rezultata svakog procesa. Tako se u otklanjanju svakog »treba da« utopijskog mišljenja budućnosti filozofija koncentrirala na spoznaju — dijalektički shvaćene — sadašnjosti kao na jedini mogući način da se ono što je na budućnosti zbiljski spoznatljivo otkrije u tendencijama koje u sadašnjosti konkretno i realno teže ka budućnosti.

Ipak je u toj istoj tendenciji tj. u Hegelovom realizmu kao i njegovom otklanjanju svake utopije i svakog formalnog »trebanja« ležala prepreka koja ne samo da je Hegela sprečavala u daljnjem napredovanju, već ga i gurala na sve reakcionarniju poziciju. Na taj je način Hegelova »sadašnjost« sve više gubila onu tendenciju koja je upućivala na budućnost i pretvarala se sve više u neelastični gotovi rezultat. Time je ona prestala biti dijalektička. Temeljni zadatak filozofije prava toga vremena bio je usredotočen na pokušaj da se ustavne promjene na koje je prisiljavala revolucija, riješe ustavnim putem, dakle u okviru prava ili gledano sa socijalnog stanovišta, u okvirima građanskoga društva.¹⁹ Međutim, ukoliko se zbog toga moralo napustiti »vječno« revolucionarno pravo uma, utoliko je ovaj razvitak sve jače vodio u pravcu reakcionarnog negiranja razvitka. Dok je Fichteova filozofija prava tražila garancije pomoću kojih bi u empirijskoj zbilji provela pravo uma nasuprot stvarnih vlastodržaca, dotle Hegel u samom razvitku sadašnjosti pokušava naći tendencije daljnjeg razvitka. Međutim, što je god Hegel realističniji u shvaćanju sadašnjosti, što se više približava realnosti pruske staleške države, to sve manje uspijeva da uoči konkretne razvojne tendencije, te na taj način biva prisiljen da prusku državu apsolutno prizna i time u okviru svoje filozofije povijesti u sadašnjosti zaustavi povijesni proces.

Tako se u rezultatu Hegelove filozofije ukida ono procesualno u procesu. Dok se s jedne strane i povijesno i logički svaka apstraktna statičnost i opredmećenost razriješila u konkretno bivanje (werden) u proces, dotle se, s druge strane, proizvod procesa, tj. sadašnjost pretvara u puki statički predmet, u stvar. Dijalektika tako ponovno postaje metafizika. To je zaokret koji dopire

19. Pomislimo na Condorceta, Sieyesa itd. Ovaj razvojni niz građansko-revolucionarne filozofije prava kulminirao je u Lassallovom sistemu postignutih prava.

veoma duboko u strukturu Hegelove logike, te i u posve logičkoj sferi rastvara dijalektiku u puki privid ili je preokreće u neku vrst estetike, budući da i sam Hegel vrhunac svoje dijalektike, tj. dijalektiku pojma (za razliku od realnog kretanja) kao i dijalektiku bitka i bivanja srozava na nivo prividnog kretanja, smatrajući istovremeno da je podiže na nivo čistog kretanja nje same: »Kretanje pojma« naglašava Hegel²⁰ »treba istovremeno promatrati samo kao igru«. »Pomirenje« u kojem konkretno i povijesno dolazi do izražaja struktura Hegelova sistema, manifestira se, dakle, u dva vida. Gledano unatrag »pomirenje« predstavlja rješenje Kantovih antinomija, okrenuto prema naprijed ono predstavlja reprodukciju istih antinomija na višem nivou. Ovostranost filozofije može samo onda ostati sačuvana ako filozofija u sadašnjosti otkriva realne dijalektičke tendencije kao i pravac dijalektičkog procesa, ako pokaže kako je sadašnjost preko sebe same realno dijalektički usmjerena na budućnost. Ovo Hegel nije mogao pokazati. »Pomirenje« je stoga po motivima zbog kojih je postavljeno očito rezignirani izraz Hegelove samokritike i njegova realizma spram povijesti, ali u svojim metodološkim, sistematskim i faktičkim konzekvencijama ipak fiksiranje sadašnjosti kao apsoluta, stoga je »pomirenje« ukidanje dijalektike i reakcionarni princip.

Posve je razumljivo da se filozofski radikalni mladohegelijanci nadovezuju na ovaj problem. No, budući da su oni logičku ogradu Hegelova sistema koja je očigledno nužna posljedica njegova stava prema povijesnom procesu pokušavali logički prevladati u okvirima logike (stav da bi logika trebalo da bude logika povijesti ne mijenja ništa bitno na stvari) to je za njih budućnost, koja za nas tek kroz praksu postaje nešto realno i konkretno, i koju je stoga moguće spoznati jedino kao predmet prevratničke prakse, postala predmet pukog promatranja. Prošlost, sadašnjost i budućnost pojavljuju se tako na istoj razini spoznatljivosti koja nije ništa drugo do odvijanje »čiste« spoznaje, gole logičko-sistematske dijalektičke trijade. Ovakvom »spoznajom« budućnosti propao je rezultat Hegelova napora tj. dijalektička veza prošlosti i sadašnjosti. U učenju o slobodi koje Hess formulira u *Evropskoj trijarhiji* potpuno se jasno pokazuje taj pad natrag na Fichtea, a preko njega i na Kanta. *Evropska trijarhija* je upravo zato ilustrativna za ovaj problem jer se po njoj sloboda mora objaviti upravo u pozitivnom odnosu prema budućnosti. Kod Hegela je prema Hessu »samo prošlost kao takva uvučena u carstvo spekulacije, pa stoga kod njega prevladava nužnost«. »Što se dogodilo prije nas« — naglašava Hess²¹ — »to je iako za sebe slobodno, za nas nužno, jer se nije dogodilo po nama. Samo ono što je od nas proizvedeno zbiva se za nas slobodno iako po sebi nužno, budući da ga određuje naša najdublja bit, naša svijest«. Svaki poznavalac Kantove etike mora odmah uvidjeti da su ovdje Hegelovim riječima, ali inače, posve u Kantovom smislu formulirane kontradiktorne opreke slobode i nužnosti, te da je preko posve subjektivnog karaktera slobode kategorijalni par slobode i nužnosti prebačen u dvije sfere²² koje se međusobno uopće ne dodiruju. Stoga Hess ovdje pada daleko pod nivo koji je već Hegel postavio logičkim sjedinjenjem slobode i nužnosti.

20. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 161. dodatak.

21. *Evropska trijarhija*, str. 14.

22. *Kritika praktičkog uma*, *Philosophische Bibliothek* 121/23.

Na tom temeljnom pitanju mora propasti ovaj pokušaj historiziranja dijalektičkih kategorija koji bi želio ići preko historiziranja koje je izvršio sam Hegel. Takvo historiziranje pretvara se u proizvoljno kalamljenje kategorijalnih tipova uz određene povijesne epohe, pri čemu ne postaje vidljiva ni nužnost njihova povezivanja, niti razvitak povijesnih epoha jedne iz druge. Dakako da je i ovdje prisutna poštena namjera da se iziđe iz Hegelovih okvira. Radikalni mladohegelovci naslućivali su posve jasno da će proširenje važnja je dne u biti ahistorične logike na povijest učiniti iluzornom svaku unutarpovijesnu promjenu. Oni, međutim, nisu bili u stanju da povuku radikalne konzekvence ovoga stava, niti su znali da i na logiku konkretno primijene Hegelov stav o filozofiji kao »vremenu koje je obuhvaćeno mislima.« Tako kod Cieszkowskog²³ nalazimo posve hegelovski stav: »Kao što je sve u svijetu podložno povijesti, tako je i povijest podložna bogu.« Ovaj isti problem poprima kod Hegela spinocistički akcent, što, međutim, ništa ne mijenja metodološku stranu pitanja.²⁴

Predaleko bi nas odvelo da ovdje iscrpno analiziramo Cieszkowskijeve i Hessove konkretne povijesne konstrukcije, jer sa staništa prevladavanja Hegelove filozofije kao i pokušaja zbiljskog historiziranja dijalektike posve je svejedno je li Cieszkowski Hegelove logičke kategorije: mehanizam, kemizam i organizam primijenio na stari, srednji i novi vijek, ili je Hess na osnovu istog podijelio svjetsku povijest na tri perioda; od progonstva iz raja do seobe naroda; od seobe naroda do francuske revolucije s kojom počinje ovo doba. U svakom slučaju ovdje se kao i u Fichteovoj filozofiji povijesti radi o apriorno konstruiranim logičkim obilježjima povijesnih epoha, — dakle o pojmovnim razlikovanjima — koje se tada nasilno primjenjuju na povijesnu zbilju, pri čemu se razumljivo izbijaju na vidjelo sve proturječnosti ovakve primjene logičke kategorije. I dok je dakle nedosljednost u odnosu povijesnog i logičkog određenja kategorija imala kod Hegela barem djelomični, inozemski karakter, kod Hessa i njegovih mladohegelovaca njegove konstrukcije, dokle su radikalni mladohegelovci do kraja 19. stoljeća držali ovu formalističku i idealističku stranu Hegelove filozofije, ovaj je doduše nekonzekventno proveden već bio prikladno povijesne i pojmovne dijalektike.²⁵

Iz filozofija povijesti veća konstrukcija, ukoliko je za s povijesnom zbiljom, utoliko i njena temeljna struktura mora biti kontemplativna; tim manje može tretirati kao svoj glavni problem postati zbiljska stvarnost. Ako povijest mijenjala samu zbilju, a dosljedno tome mora i biti, onda mora pasti na pozicije Kantova metodološkog dualizma. Ovo Hessovo padanje preko Fichteovu poziciju mogli smo utvrditi već kod pro-

23. ...str. 69.

24. ...triarhlja, str. 148—9. gdje se Spinoza javlja kao onaj koji je pre-

25. ...lizam djeluje preko Grüna na Proudhona. Njegove proturječnosti filozofije, str. 96 i dalje).

26. ...svojoj polemici protiv Rosenkrantza nasuprot Cieszkowskog mehanizam obrađuje kao opće logičke kategorije koje se mogu primijeniti od de facto prevladava Cieszkowskijeve apstraktne konstrukcije ali nosa logike i povijesti na nivo Hegelove logike (a ne na fenomenovjesnija, niti na pojedina područja sistema). Usporedi Lassall djela

blema slobode u *Evropskoj trijarhiji*, no ovo apstraktno odvajanje teorije i prakse dolazi još jače do izražaja onda kada se Hess trudi da svoje filozofsko prevladavanje Hegela iskoristi za filozofsko utemeljenje socijalizma. Razdvojenost teorije i prakse poprima ovdje formu dvostrukosti povijesnog događanja koje bi trebalo da bude pozvano da realno ostvari socijalizam, dok bi filozofska teorija koja ovom događanju daje smjer i jasnoću trebalo da razjasni stvarne ciljeve ovog kretanja.

Ova je razdvojenost bila prisutna u tadašnjem radničkom pokretu, jer se u ono vrijeme još nije našla veza između teorije društvene revolucije i revolucionarne prakse i to se stanje jednako odnosi na društveno nerazvijenu Njemačku kao i na razvijenu Englesku i Francusku. Ni jedan teoretičar socijalizma prije Marxa i Engelsa nije uspio da u samom društvenom bitku proletarijata sagleda onaj proces čija realna dijalektika mora biti samo osviještena da bi se pretvorila u teoriju revolucionarne prakse.²⁷ Na ovoj tački, na ovom centralnom problemu na kojem se 40-tih godina razvila teorija socijalizma najbolje se pokazuje teoretski ćorsokak u koji je pri svom prevladavanju Hegela zapao Hess. Hess je pogrešno pretpostavljao da će teoretski izići iz okvira Hegelove filozofije time što će budućnost uključiti u trijadični ritam Hegelove logike. O tako shvaćenju budućnosti mogao je Hess u najboljem slučaju davati samo apstraktne i utopijske izjave, a i zato je morao platiti visoku cijenu: dualizam teorije i prakse njegova je teorija morala podići na rang kategorije i ovjekovječiti u formi dualiteta socijalizma i proletarijata (to je bila ideologijska posljedica tada nerazvijenog radničkog pokreta) čime je filozofija bila prisiljena da se »pomiri« s danom zbiljom. Kada Hess u svom prvom pokušaju filozofskog utemeljenja socijalizma dolazi na to da govori o preokretanju starog dualizma u religiji i politici, onda za njega »revolucija i kriticizam«²⁸ otpočinju, i da on toga nije svjestan, ponovno s reproduciranjem starog dualizma. Naprotiv, Hess se trudi da spasi čistoću, znanstvenost, objektivnost ove filozofije koja svakako treba da pređe i na »djelo«. U svojoj inače zaslužnoj kritici Lorenza Steina polemizira protiv »pretjeranog ponavljanja veze između komunizma i proletarijata«. »To je« — nastavlja Hess²⁹ — »jedina životna strana koju je Stein uspio zadobiti od komunizma. Tamo gdje se, međutim, radi o opravdanosti proleterskih zahtjeva, preko toga Stein prelazi s nekoliko filozofskih floskula a po neodrživosti njegova rezoniranja vidi se njegova nesposobnost da u tom pogledu dopre do razumijevanja same stvari. Do ovog razumijevanja moglo bi se doprijeti tek uz pomoć uvida u bitnu vezu komunizma sa socijalizmom i znanošću. No, ovaj mu uvid, kao što je rečeno, posve nedostaje«.

27. Marx opisuje ovo razdvajanje, njegove društvene uzroke kao i njegovo rješenje u *Bijedi filozofije*, str. 109.

28. *Die Philosophie der Tat*, u Herweghovom 21 arku iz Švicarske, 1843. (Zlocistijevo izdanje str. 47).

29. *Sozialismus und Kommunismus*, ebenda, str. 72. Ovo se gledanje ne mijenja ni poslije upoznavanja Marxovih i Engelsovih članaka iz *Njemačko-francuskih godišnjaka*. Usporedi izvođenje nastanka socijalizma »izvana« iz prirode proleterijata te »iznutra« pomoću znanstvene teorijske nužnosti s Marxovom »Kritikom Hegelove filozofije prava« na koju se Hess u članku *O socijalističkom pokretu u Njemačkoj* (Grünove *Neue Anekdoten*, 1845, ebenda str. 106) izričito poziva, kao i na polemiku protiv socijalizma kao »pitanja želucas«, ebenda str. 129, zatim na *Uvod za društveno ogledalo* (1845, citirano od Struvea u *Neue Zeit* XV/2: str. 269 itd.

Ova Hessova čvrsta povezanost s metodom čija mu problematika — kao što to dokazuju njegova neprekidna preinačavanja »sistema« kao i ponovljeni pokušaj naslanjanja na Marxa — ni pošto nije mogla ostati posve skrivena, ima dakako svoj klasni razlog. Hess filozofira sa stanovišta revolucionarne inteligencije, koja je simpatizirala s nadolazećom revolucijom. Patnje proletarijata predstavljaju ishodišnu tačku njegova filozofiranja. Proletarijat je predmet njegove brige i borbe. Kasnije će borba za emancipaciju proletarijata biti čak priznata i kao važni sastavni dio nadolazećeg oslobođenja čovječanstva od kapitalističkog jarma. No, uz to — ili preko toga — ipak lebdi teorija, spoznaja, da će filozofija nepristrano i nesebično preuzeti na sebe duhovno vođenje dobre stvari.³⁰ Ova vjera u mogućnost da se bude iznad klasnih suprotnosti i svih egoističkih ljudskih interesa, predstavlja tipično stanovište intelektualca koji ne uzima neposredno učešće u proizvodnom procesu, i iz čije se egzistencijalne baze, kako materijalne tako i duhovne, pričinja kao da se »čitavo« društvo nalazi bez klasnih razlika (što su klasne suprotnosti u nekom društvu nerazvijenije, to lakše dolazi do ovog privida koji je tim teže rasvijetliti). Intelektualac, koji pošteno nastoji da spozna i objasni istinu, ne smije, stoga, ispustiti iz vida društvenu bazu na čijoj će osnovi izgraditi svoju »istinu«. Ova iluzija o onostranosti klasa mogla je 40-tih godina to lakše nastati u Njemačkoj, budući da zbog nerazvijenih klasnih diferencija nije postojala ni »inteligencija« kao samostalni sloj s vlastitim neovisnim interesima, kao što je to bio slučaj u doba nastanka i cvata ruskog socijalno-revolucionarnog pokreta. Dakako, da se i u Rusiji pojavila ta ista iluzija i ideologija o onostranosti klasa s tom velikom razlikom da je socijalno-revolucionarna ideologija bila na kraju svog razvitka do kraja prožeta buržoaskom licemjernom ideologijom o »natklasnom« položaju države itd.; dok su stvarni ideolozi građanstva u razdoblju »istinskog socijalizma« bili ipak barem djelomično jasni i otvoreni preteče građanskih klasnih interesa. (Imajmo pri tome u vidu značajne francuske historičare toga vremena).

Ukoliko se, međutim, teorija na taj način postavi iznad stvarne borbe različitih grupa, staleža i klasa, onda otuda nužno proizlazi i njen moralni i moralizatorski stav prema sadašnjosti, a napose prema onim strujama koje se neprijateljski suprotstavljaju socijalnoj revoluciji. Ako, naime, komunizam nije klasna istina proletarijata, niti misaoni izraz njegova klasnog položaja, već naprotiv »objektivna istina« historijskog procesa, onda motivi suprotstavljanja »istini« mogu biti samo neznanje ili moralna hipokrizija. Prvi je motiv igrao veoma značajnu ulogu kod utopista. Hess i drugovi kritizirali su građansko društvo i kapitalističke proizvodne odnose time, što su njegove ekonomske osnove subsumirali pod etičku kategoriju »egoizma« i onda ih moralno osudili.³¹

Dakako, da je »egoizam« igrao stvarno veliku ulogu u doba nastajanja građanske ideologije, i u tom pogledu nije bilo posve neprimjereno povezati kritiku građanske klase uz ovaj problem, ali za prve velike predstavnike ove ideologije (Hobbes, Mandeville,

30. I odavde je mnogošta imalo odjeka kod Lassalla. Npr. u poznatom govoru: *Znanost i rad*, gdje ih Lassall naziva »dva suprotna pola društva« (djela II, str. 248).

31. Usporedi *Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe* u Püttmannovom *Bürgerbuch* (1845), kod Zlocistia, str. 138; *Über das Geldwesen* u Püttmannovom *Rheinischen Jahrbüchern* (1845); kod Zlocistia, str. 164 itd.

Bayle itd.) bila je borba za novi moral nešto veoma realno. Pobjanje feudalnog morala (a također i puritanskog u doba nastajanja građanske klase) nije bilo samo najuže povezano s izgradnjom teoretskih osnova čitave građanske ideologije tj. klasične ekonomije, već je ta ideologija istovremeno davala veoma važna oružja za klasnu borbu. No, činjenica da je u Hessovo doba buržoazija počela napuštati otvoreno proklamiranje moralnog egoizma, povezana je s okolnošću da su rastuća proturječja kapitalističke proizvodnje prisiljavala buržoaziju i na moralnom planu na dvoličnost, djelomično i zbog toga, što je ova moralna teorija zbog razvitka klasične ekonomije izgubila mnogo od svog praktičnog značenja za građansku klasnu svijest. Smith i Ricardo su ekonomski konkretizirali ono što je Mandeville mogao izraziti tek u veoma ideologiziranoj formi. »Egoizam djelovanja« mogao je u Smithovoj ekonomiji biti već potpuno nemitološki izražen, a s etikom velikog razvojnog perioda građanske ideologije povezalo se samo ono, što je prema ekonomistima ostalo »izvan ekonomske sfere života. Tako su se npr. povezale Smithova ekonomija sa Shaftesburyevom etikom.

Za Hessov teoretski razvitak bilo je sudbonosno da nije uspio ići dalje od moralne osude »egoizma«, kojega doduše prikazuje kao nužni proizvod građanskog društva, ali je istovremeno u mnogo čemu išao paralelno s građanskom ideologijom, jer je veoma površno razumio ekonomske temelje građanskoga društva. Iako je Hess »egoizam« promatrao kao nužni proizvod građanskoga društva, on ga je ipak shvatio metafizički a ne dijalektički. Zbog toga se prema njemu mogao postaviti samo moralizatorski. No, budući da ni Hessov socijalizam kao ni njegova logičko-dijalektička »spoznaja budućnosti« nisu izvedeni iz realnog tla konkretnih klasnih borbi sadašnjosti, već su logički sublimirani iz suprotnosti koje se u toj borbi proizvode (pri čemu su se suprotnosti koje su pretvorene u čiste misli morale posve idealistički oblikovati u samostalno nepokretne čiste biti) to budućnost kao gotova stvar predstavlja »rješenje problema« sadašnjosti. Između sadašnjosti i budućnosti nema zato nikakvog realnog posredovanja, jer u elementima sadašnjosti nisu spoznate ni tendencije koje su je proizvele i problematizirale, ni realne snage koje upućuju preko nje same. Ovo Hessovo shvaćanje veoma se jasno vidi u njegovoj kritici Lorenza Steina.³²

»Gruba zabluda« — naglašava Hess u toj kritici — u koju Stein ponajprije zapada proizlazi iz njegovog pogrešnog razumijevanja francuskog duha, pa zbog toga u težnji za jednakošću vidi samo posve izvanjski zahtjev za materijalnim užitkom. I dok Stein opravdava takozvani materijalizam našega doba gledajući u njemu samo prvi posao apstraktne osobe da sebi pribavi neki konkretni sadržaj, dotle on u komunizmu vidi samo težnju proletarijata da sebi pribavi isti užitak koji imaju kapitalisti. Međutim, jedna od bitnih prednosti komunizma je upravo nestajanje suprotnosti između rada i užitka. Samo u stanju privatnog vlasništva nalazi se rad odvojen od užitka. U društvenom stanju ostvarena je filozofska etika koja najveće dobro i jedini istinski užitak vidi u slobodnoj djelatnosti, kao što obrnuto u stanju privatnog vlasništva vidi ostvarenje egoizma i nemorala koji s jedne strane negira slobodu

32. Zlocistijevo izd. str. 70—71.

djelatnost, snižujući je na nivo ropskog rada, a s druge strane na mjesto najvećeg ljudskog dobra postavlja životinjski užitak kao dostojnu svrhu jednako životinjskog rada. Stein se nalazi još usred ovih apstrakcija rada i užitka, dok je komunizam već davno izišao iz ovih proturječnosti — dakako u duhu svojih prvih predstavnika — i postao ono što bi jednom trebalo zbiljski da bude: praktička etika.« Na taj je apstraktno moralizatorski način osuđena sadašnjost.

»Mi dobro znamo — naglašava Hess u Filozofiji čina³³ — da postoje krotki i mlohavi filozofi koji budući da im je ponestalo gnjeva za djelom, s Diogenovom lampom njuškaju naokolo po hrpama prljavštine, religioznih i političkih laži ne bi li možda tu napabirčili još neke upotrebljive predmete. Ali ne vrijedi truda izvlačiti na vidjelo ove bijedne prnje iz razvalina prošlosti...« U skladu s tim stavom prema sadašnjosti može most u budućnost biti samo nova etika provedena u čin i djelo. »Bilo vam je rečeno — nastavlja Hess — da se istovremeno ne može služiti dva gospodara: boga i Mammona. Mi vam, međutim, kažemo da nije potrebno služiti ni jednome, ako se ljudski misli i osjeća. *Ljubite se međusobno sjedinite se u duhu i imat ćete u svom srcu onu blaženu svijest koju ste tako dugo uzaludno tražili iznad sebe u bogu. Organizirajte se i sjedinite u zbilji i posjedovat ćete svu moć — koju ste tako dugo tražili izvan sebe, u novcu, — u vašim činima i djelima.*«³⁴)

Ovdje je vidljiv odlučujući utjecaj Feuerbacha i na »istinski socijalizam« i na Hessa. Feuerbach im je dao novi pozitivni moral koji se mogao suprotstaviti »moralu egoizma«. Dok su Marx i Engels od Feuerbacha u najbolju ruku dobili samo konačni poticaj da iz svoga mišljenja istrijebe posljednje ostatke Hegelova idealizma, te da konačno i potpuno materijalistički preoblikuju dijalektiku, dotle su Hess i drugovi (Hess ni izdaleka kao Grün i Kriege) nadovezali upravo na onu Feuerbachovu stranu koja je u biti ostala idealistička,³⁵ i prema kojoj su se Marx i Engels već onda odnosili odbojno i ravnodušno. Za ovu je razliku veoma ilustrativno Engelsovo pismo Marxu od 19. 9. 1844. g.³⁶ dakle iz vremena njihove suradnje s Hessom, koji je tada upravo pisao svoju brošuru *Posljednji filozofi* usmjerenu protiv Bauera i Stirnera. Hess ovdje govori o Stirneru:

»Mi moramo prihvatiti ono što je u principu istinito. A istinito je, u svakom slučaju, da stvar moramo najprije učiniti našom vlastitom, egoističnom stvari, prije no što možemo stupiti u akciju. U tom smislu mi moramo htjeti da bez obzira na makakve materijalne nade iz egoizma budemo komunisti, iz eogizma *ljudi*, a ne puke individue.«

Dakako da se i Hess kritički odnosi prema Feuerbachu i njegova kritika ponekad smjera upravo na ono bitno. Tako primje-

33. Ebenda, str. 43.

34. *Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe*, ebenda, str. 149.

35. Idealističko u onom smislu kako Plehanov naziva shvaćanje povijesti kod materijalista u XVIII st.

36. Prepiska I, VII. Usput se može primijetiti da je nužna povezanost »ideje« i »egoističkih interesa« spoznata već od Hegela iako u ponešto mitologiziranom obliku, dok je od Hegelovih sljedbenika ponovno napuštena. (Usporedi ulogu »strasti« u njegovoj *Filozofiji povijesti* ili tretman »korisnosti« u *Fenomenolgiji duha*). Ono zdravo kod Stiernera što Engels priznaje u navedenom pismu — naglašavajući Stiernerovu vezu s Beuthamom — je isto to mitologizirajuće nadovezivanje na — građansku — teoriju građanskog društva.

rice onda kada primjenjuje Marxovu kritiku njemačkih prilika na Feuerbacha i piše:³⁷

»Feuerbachova Filozofija budućnosti nije ništa drugo do filozofija sadašnjosti i to takve sadašnjosti koja se Nijemcima pojavljuje još kao budućnost i kao ideal. Ono što je u Osnovnim načelima filozofije budućnosti izrečeno filozofski i teoretski, to je u Engleskoj, Francuskoj, Sj. Americi i drugdje već prezentna zbilja, tj. moderna država s građanskim društvom koje joj kao dopuna stoji nasuprot.«

Hess istovremeno uviđa da ograničenje Feuerbachova mišljenja leži u njegovu preskakivanju društvene biti čovjeka, zbog čega »čovjek« Feuerbachove antropologije ne može biti zbiljski konkretan. Tako Hess u svom članku *O socijalističkom pokretu u Njemačkoj* izvodi:³⁸ *»zašto Feuerbach nije dopro do ovih važnih praktičkih konzekvencija svoga principa? — Bitak božji, kaže Feuerbach, je transcendentni bitak čovjeka. Istinska nauka o božjoj biti je nauka o ljudskoj biti: teologija je antropologija — to je istina — ali to nije čitava istina. Ovome treba dodati da je bitak čovjeka društveni bitak, tj. zajedničko djelovanje različitih individuuma za istu svrhu i identične interese. Istinska nauka o čovjeku, istinski humanizam je nauka o podružtvovljenju čovjeka, tj. antropologija je socijalizam.«* A neposredno iza toga Hess predbacuje Feuerbachu, da doduše prevladava poziciju individuuma, ali istovremeno nalazi da je »ljudski akt rađanja« ako ne isključivo, a ono u bitnome sadržan u »mišljenju«. Hess s pravom osuđuje zbog nekonzekventnosti Feuerbachove pokušaje da prevlada puki promatralački karakter svoje filozofije priznavanjem i drugih područja na kojima se »akt rađanja« ispoljava. Jer, *»nije jasno zašto Feuerbach ovo dodaje kada nigdje nije dopro do drugih filozofskih konzekvencija, od onih koje proizlaze iz tačnog shvaćanja mišljenja.«*

Usprkos tačne kritike — koja se mjestimice veoma približava stavovima Marxa i Engelsa — Hess ipak podliježe upravo najslabijoj idealističkoj strani Feuerbachove filozofije, njegovoj etici ljubavi. Gore su naznačeni socijalni razlozi koji su u tom pogledu odredili Hessovo mišljenje. Hess je kao intelektualac zaključio samo »alijansu« s revolucionarnim proletarijatom, ali nikada nije uspio da misli s pozicija klasnog položaja proletarijata. Filozofski se to ispoljava na taj način, što je Hess posve nekritički usvojio u osnovi pogrešni Feuerbachov stav prema Hegelovoj dijalektici, a napose Feuerbachovo učenje o odnosu između neposrednosti i posredovanja. *»Feuerbach polazi«* — kaže Hess³⁹ — *»od tačne pretpostavke da je čovjek koji se razvija ili koji ispoljava svoju bit proizvođač svih proturječja, suprotnosti i sudara, te da otuda ne može biti govora o nekom spekulativnom posredovanju, budući da se u biti nema u čemu posredovati; nikakvo je dinstvo proturječnosti, nego se svugdje treba uspostaviti samo jedinstvo čovjeka sa samim sobom. Suprotnosti i proturječja opstojaju samo u predodžbi spekulativnog mistika.«*

Nakon što je Feuerbach pokazao da je otuđenje čovjeka bit kršćanstva, on je pokazao i »osnov svih teoretskih zabluda i proturječja, iako nije sistematski izveo kako iz biti čovjeka koji se otu-

37. *Die letzten Philosophen*, na označenom mjestu, str. 192.

38. U Grünovom *Neue Anekdoten*, na označenom mjestu, str. 115—116.

39. Na označenom mjestu, str. 114.

đu je nastaju sva ova proturječja i suprotnosti.« Ovdje je posve jasno vidljivo kako Hess i pored toga što uočava da Feuerbachu nedostaje društveni element, nije u stanju da otkrije temeljnu zabludu čitavog Feuerbachova pitanja. Mi ovdje dakako mislimo na Feuerbachovo apstrahiranje od povijesnog toka, a konzekventno tome i na njegovo nekritičko držanje prema društveno-povijesnom karakteru religioznih predodžbi koje Feuerbach nastoji kritizirati i antropološki razriješiti. U svojoj sedmoj tezi o Feuerbachu, Marx s najvećom preciznošću formulira ovaj prigovor: »Feuerbach stoga ne vidi da je samo religiozno osjećanje društveni proizvod i da apstraktni individuum koji analizira, u stvari pripada jednom određenom društvenom obliku«.

Stoga je građansko društvo prema Marxu pravo stanovište staroga materijalizma kojem se na taj način mora pribrojiti i Feuerbach (9. i 10. teza o Feuerbachu). Budući da Hess najslabije strane Feuerbachova mišljenja ugrađuje u svoju filozofiju, to njegova kritika Feuerbacha za kojom on teži identificirajući njegovu *Filozofiju budućnosti* s razvijenim građanskim društvom, u Engleskoj i drugdje, mora zatajiti u svim odlučnim trenucima kada bi trebalo da postane konkretna.

Feuerbachovo odbacivanje Hegelova pojma posredovanja kao i pokušaj da se neposrednom znanju vrate njegova prava bili su ono pogrešno metodološko tlo na koje se Hess dao namamiti od Feuerbacha. Feuerbach se de facto zaštitio od toga da se njegovo neposredno znanje zamijeni s nekim ranijim tumačenjima istog problema npr. sa shvaćanjima Jacobija.⁴⁰ Ukoliko se u tom pogledu možemo s Feuerbachom potpuno složiti, to ipak treba imati na umu, da je ovim njegovim stavom propala jedna od najvažnijih tekovina Hegelove filozofije, njena mogućnost da se razvije u materijalističku dijalektiku, to jest, metodološka mogućnost da se društvena stvarnost sadašnjosti prizna i spozna u svojoj zbiljnosti, a da se istovremeno prema njoj zadrži i kritički odnos (ali ne kao moralizatorsko-kritički odnos, nego kao praktičko-kritička djelatnost). Dakako da je kod Hegela u tom pogledu bila prisutna samo mogućnost. Za razvitak socijalističke teorije bilo je, međutim, odlučno da se Marx upravo na ovoj tački direktno metodološki nadovezao na Hegela očistivši njegovu metodu od idealističkih nekonzekvencija i iskrivljavanja »postavivši je na noge« — jednako kao što je značajno i Marxovo odbacivanje Feuerbachove »korekture« Hegela, ma koliko inače i Feuerbachu može zahvaliti za mnoge poticaje. Nasuprot ovog Marxovog stava »istinski socijalizam« (i Hess) je ovdje posve nekritički slijedio Feuerbacha. Upravo zbog toga jer su »istinski socijalisti već u samom početku idealistički razvodnili Hegela pretvorivši njegovu objektivnu dijalektiku povijesnog događanja u puku dijalektiku mišljenja, morala je za njih Feuerbachova kritika Hegela djelovati kao konačno pronađeni put iz ćorsokaka u koji su se zatrčali. (Činjenica da je Lassalle usprkos svoje idealističke dijalektike na mnogim tačkama bio nadmoćan »istinskom socijalizmu« počiva mnogostruko na njegovom ortodoksnom hegelijanstvu.)

Veliki Feuerbachov utjecaj na radikalne mladohegelovce počiva dakle na činjenici da je on u tom pitanju iako je stajao metodološki na istom tlu kao i oni veoma često pri vrednovanju

40. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, djela II, 168.

sastavnih dijelova metode davao drugi predznak. Za problem koji sada obrađujemo treba to ovako formulirati: i jedan i drugi tretirali su posredovanje kao subjektivnu kategoriju; braća Bauer da bi od svoje *Filozofije samosvijesti* učinili misaoni fetiš istinskog pokretača svjetske povijesti;⁴¹ Feuerbach zato da mu negira svaku realnu objektivnost. U *Osnovnim načelima filozofije budućnosti* Feuerbach izvodi:⁴² *istinsko i božansko je samo ono čemu nije potreban nikakav dokaz, što je neposredno samim sobom izvjesno, što neposredno i za sebe govori i osvaja, što neposredno povlači za sobom tvrdnju da postoji — ono prosto naprosto nesumnjivo... Sve je posredovano kaže Hegelova filozofija. Ali istinito je nešto samo ako nije više posredovano, već neposredno... Istina koja sebe posreduje je istina koja je još obuzeta svojom suprotnošću. Sa suprotnošću se počelo; ali ona se potom ukida. No, ako je ona nešto što se mora ukinuti, negirati, zašto da onda počnem s njom, zašto da ne počnem odmah s njenom negacijom?... Zašto ono što je preko sebe samog izvjesno i osvjedočeno ne treba da bude više od onoga što je izvjesno preko ništavnosti svoje suprotnosti? Tko dakle može uzdići posredovanje do nužnosti, do zakona istine? Samo onaj koji je sam još zapleten u ono što ima da negira, koji se još sa sobom bori i spori, koji još nije sa sobom potpuno načisto».*

Oдавде slijedi jedinstvo bitka i biti kao u neku ruku spoznajno teoretsko načelo jedino istinitog neposrednog znanja, pri čemu se Feuerbach kao poštenu mislilac osjeća prisiljen da doda kako »se u ljudskom životu«, »kao i isključivo nenormalnim nesretnim slučajevima« odvaja bitak od biti; »ako se dogodi da nemamo svoj bitak tamo gdje i svoju bit onda upravo zbog te odvojenosti nismo ni svojom dušom tamo gdje je naše tijelo.

41. Hess neprekidno odbacuje filozofiju samosvijesti, ali joj se veoma često približava više nego što i sam zna. Tako npr. u metodološkom utemeljenju svoga djela *Filozofija čina*: »Promjena kao i različitost života ne može se shvatiti kao promjena zakona djelatnosti, kao objektivno različiti život, već samo kao različitost samosvijesti. Refleksija koja sve stavlja na glavu, kaže obrnuto: »Objektivni život je različiti Ja je uvijek isto« (na označenom mjestu, str. 39). Činjenica da Hess ovdje vidi dilemu, a da istovremeno ne razmatra čak ni metodološku mogućnost da oba ova faktora mogu stajati u međusobnom dijalektičkom odnosu, obilježava njegov kantovsko-fichteanski idealizam.
42. Na označenom mjestu, str. 301 (naš prijevod, Feuerbach Izbor iz djela, *Načela filozofije budućnosti*, par. 38). Citiram ovdje samo ono što se odnosi na problem neposrednosti i posredovanja. Feuerbachovo identificiranje neposrednosti i osjetilnosti objašnjava njegov velik utjecaj na Hessa, no ovdje gdje se radi o razlikovanju dijalektičkog i nedijalektičkog mišljenja a ne o razlici između materijalizma i idealizma postaje ovo pitanje nebitno. Ovo pitanje postaje odlučno tek kod Marxa gdje pitanje amterijalizma predstavlja također graničnu crtu između njega i Hegela, kao što ovdje problem dijalektike predstavlja razliku između Marxa i Feuerbacha. Odnos između Marxa i Feuerbacha (kao uostalom i odnos Hegela i Marxa) nije još ni teoretski ni historijski razjašnjen. Po mom sudu Mehring precjenjuje Feuerbachov utjecaj. On se pri tom može pozivati na pojedine Marxove izjave koje, međutim, ni izdaleka ne dokazuju da je stvarni utjecaj bio doista tako velik kao utisak koji sam Marx priznaje. Odjeljci iz *Svete porodice* na koje se poziva npr. B. Hammacher kada pretpostavlja da je Marx barem povremeno poput »istinskih socijalista« prihvatio Feuerbachovu etiku ljubavi, pokazuju pri tačnijoj analizi upravo suprotno. Meni se čini da je mladom Marxu, u vrijeme kada je pokušavao da iz pojmovnog šipraga mladohegelijanstva pronađe put do realiteta, Feuerbachov materijalizam — usprkos dubokih diferencija — morao zbog istih razloga biti simpatičan kao što su npr. i mladom Hegelu u doba njegovih velikih razračunavanja s Kantom i Fichteom bili simpatični naturalistički filozofi prava (prije svega Hobbes) koje je tada obrađivao s većom simpatijom nego ikada kasnije i polemički mnogo blaže nego Kanta i Fichtea. Marx je veoma rano jasno prozreo Feuerbacha. Kasnije su oni dijelovi *Svete porodice* u kojima se hvali Feuerbach djelovali Marxu »veoma smiješno« iako se u cjelini nije prema Feuerbachu odnosio negativno (pismo Engelsu od 24. IV 1867. Prep. III, 370).

Samo gdje je tvoje srce tamo si i ti. Ali sva su bića — izuzevši neprirodne slučajeve — najradije tamo i najradije ono, što jesu, to znači, njihova bit nije odvojena od njihova bitka, niti njihov bitak od biti.⁴³ Posredovanje tada nije više misaoni izraz dijalektičke strukture samog bitka koji se sastoji od proturječja koja razrješava i ponovno proizvodi, niti je bitak više logička forma u kojoj se misaono reproducira njegova — dijalektička — procesualnost. Zbog toga se o rezultatima procesa (koji su promatrani izolirano dani kao nužno ukrućeni proizvodi, koje je moguće jedino metafizički zahvatiti) ne može kao kod Hegela u svako doba misliti kao o zbiljskim rezultatima, — dakle ne kruto metafizičkim, već u jedinstvu s procesom — nego samo pomoću formalističkog sredstva saopćavanja neposredno evidentnih sadržaja mišljenja. Feuerbach ovo izražava posve jasno u svojoj *Kritici Hegelove filozofije*:⁴⁴ »Mišljenje je neposredna djelatnost ukoliko je samo djelatnost. Demonstracija nije ništa drugo do pokazivanje da je istinito ono što kažem; ništa drugo do povratak otuđenog mišljenja u praizvor mišljenja... Demonstracija ima svoj razlog jedino u posredujućoj djelatnosti mišljenja za druge. Želim li nešto dokazati, onda to dokazujem drugima... Ni jedna demonstracija nije otuda posredovanje mišljenja u mišljenju i za mišljenje,⁴⁵ već posredovanje putem govora ukoliko je to moj govor mišljenju drugoga ukoliko je i njegov...«

»Hegelovoj filozofiji — kaže Feuerbach —⁴⁶ nedostaje neposredno jedinstvo, neposredna izvjesnost, neposredna istina«.

Time nipošto nije do kraja prevladan Hegelov idealizam kako je to smatrao Feuerbach, naprotiv, ovim spoznajno-teoretskim utemeljenjem etičkog utopizma podignut je moralizirajući utopizam na svoju filozofski sigurno najvišu misaonu razinu, jer se do neposredno izvjesnog jedinstva kao i neposredno očigledne istine može doprijeti samo na dva načina. Prvo, nama su u neposrednoj evidenciji dani osnovni društveni oblici naše sadašnjosti. Što su ti društveni oblici zapleteniji (po Hegelovu shvaćanju što su na višem stupnju posredovanja) to su neposrednije evidentniji. U društveno-ekonomskim temeljima može se sa stanovišta proletarijata ova neposrednost proniknuti kao puki privid (Na veliko djelo Marxa i Engelsa, koje su oni dali rješavajući upravo ovaj problem, mi ćemo se još vratiti.) Ovaj uvid ne mijenja doduše ništa na neposredno očiglednoj izvjesnosti da su to egzistencijalni oblici

43. Ebenda, str. 286. (potcrtao G. L.). Ova veza između bitka i biti s karakterističnim načinom ograničenja, predstavlja logičku formulaciju istog utopizma kojega nalazimo u Hessovom podudaranju rada i užitka. Sličnost nije nipošto slučajna. Ona nužno proizlazi iz položaja mislioca koji pokušava da društveno danu antinomiju riješi pojmovno. Pri tome se na vrlo interesantan način, koji ovdje nije moguće pobliže analizirati, izjednačuju čisto logičke konsekvencije utopizma i apologije. Tako je vulgarna ekonomija natjerana na izjednačavanje proizvodnje i potrošnje (kao što će biti pokazano ovo su stanovište preuzeli Grün i Hess); tako mora i sam Hegel prostu ideologijsku činjenicu građanskoga društva kao što je opreka legaliteta i moraliteta prevladati na sličan utopijski način itd. Za Fichteovo djelovanje u procesu razrješavanja hegelijanstva bilo je veoma značajno da su u ovoj tački — dakako ostajući na ovoj strukturi kao na činjenici sadašnjosti — Kant i Fichte zastupali nasuprot Hegelu realističko stanovište. Izvoditi u pojedinostima odnose između Fichtea i Hegela prelazi okvire ovoga članka.

44. Na označenom mjestu, str. 169/171.

45. Ovaj zaokret u problematici pokazuje kako Feuerbach Hegela razumije i interpretira u duhu mladohegelovaca i Fichtea.

46. Prethodne teze za reformu filozofije (na označenom mjestu, str. 227).

naše sadašnjosti, ali ovaj uvid može našem *praktičkom držanju* prema njima dati pravac koji ima povratno djelovanje na naše neposredno držanje. Naprotiv, kod zapletenijih i mnogostruko posredovanih tvorbi ispoljava se — neposredno praktički — mnogo slabije ovo dijalektičko razvijanje neposrednosti u pravcu posredovanja. Proces posredovanja izgleda stoga kao puki misaoni proces, ili teoretska odnosno logička operacija. Ma kako mi oštro, kao izolirani individuumi spoznali naš bitak — koji nam je u kapitalističkom društvu dan neposredno evidentno — kao rezultat razvitka kapitalizma, to ipak zbog čisto teoretskog karaktera ove spoznaje ostaje u našoj osjetilnosti i dalje na djelu neuzdrmana neposrednost individualističke strukture, jednako kao što (ovo posljednje neka dakako služi samo kao psihološka ilustracija) i potpuni uvid u ispravnost kopernikanske astronomije ništa ne mijenja na neposrednom doživljaju da sunce izlazi i zalazi itd. Samo praktička tendencija ka promjeni realne društvene baze ove neposrednosti — koja i sama nije svugdje odmah vidljiva — može ovdje pridonijeti promjeni držanja.

Ovakva struktura stanja stvari veoma je utjecala i na Hegelovo kao i na Feuerbachovo mišljenje. Hegela je ovo stanje zavelo — usprkos njegovih ozbiljnih pokušaja da problem upravo ovdje zahvati i riješi (o čemu će još biti govora) — na to da ovaj problem kao posve teoretski logički obradi. Zbog toga mu se kategorije posredovanja odvajaju od realnog povijesnog procesa, od tla gdje mogu biti zbiljski spoznatljive, i osamostaljuju u realne »biti« koje kroz to zamiru u novu neposrednost. Feuerbach naprotiv nadovezuje u svojoj polemici upravo na ovoj propalnoj strani Hegelova pokušaja, čime ne previđa samo činjenicu da je Hegel već gotovo dopro do tačnog pitanja i rješenja, već i sam problem stvari. Zbog toga on čitavo pitanje posredovanja obrađuje kao problem čiste logike⁴⁷ koji se djelomično može riješiti posve logički, a djelomično uz pomoć rekursa na neposredno osjetilno predočavanje. Time je međutim Feuerbach dospio u posve nekritičku poziciju. On predviđa — kako to Marx⁴⁸ u *Njemačkoj ideologiji* izvodi — da »ovaj osjetilni svijet nije neposredno dan od vječnosti, da nije neprekidno isti, već da je proizvod generacija od kojih svaka stoji na ramenima prethodne.«

S ovim oblikom neposredne evidencije usko je povezana i njena druga forma: neposredna evidencija etičke utopije. Kratko rečeno, etička utopija počiva na tome, da su čovjeku neposredno dani objektivni predmetni oblici njegove sredine, no, stupanj njihove neposredne evidencije ne daje ni izdaleka mjerilo njihove nathistorijske biti, već je neposredna evidencija s jedne strane posljedica objektivne snage onih ekonomskih sila koje su je proizvele, a s druge strane, posljedica klasne zainteresiranosti i uklopljenosti čovjeka u strukturu socijalne sredine. Time je čovjeku objektivno dan i konkretni prostor za njegove neposredne emocionalne reakcije prema toj socijalnoj sredini, tj. on se prema ovim svojim stavovima koji su mu ovdje dani odnosi jednako neposre-

47. On joj u najbolju ruku pripisuje — negativno vrednovanu — mitološku funkciju u proizvodnji realnih promjena čovjeka. Npr. »Hegelova filozofija je otuđila čovjeka od samog sebe« itd. (na označenom mjestu, str. 227).

48. Za jasnu spoznaju ovoga perioda predstavlja težak gubitak činjenica da ovo važno djelo (*Njemačka ideologija*) još uvijek nije objavljeno. Vjerovatno će uskoro postati pristupačno — i na njemačkom jeziku — u izdanju Instituta Marx—Engels u Moskvi. Ja citiram prema izvatku Gustava Mayera iz *Friedrich Engels, I, 247.*

dno kao i prema samoj socijalnoj sredini. Razdvojenost »subjektivnog« od »objektivnog« upravo najjasnije pokazuje da su i jedno i drugo proizašli iz istog društvenog korijena i da je neposredni karakter i subjektivnog i objektivnog njihova fundamentalna uzajamna povezanost i djelovanje. Kod stava koji jednostavno prihvaća postojeću zbilju nije potrebno ovu uzajamnu vezu temeljitiije analizirati. Radi li se, međutim, o utopiji, o stavu etičkog zahtjeva, onda njena neposredna bit izgleda na prvi pogled manje očigledna. Ne treba, međutim, zaboraviti da se ovdje radi u prvom redu samo o prividu prakse, to znači, o takvoj praksi koja ostavlja strukturu objektivne zbilje principijelno nedirnutom, dakle, koja ne prevladava već potvrđuje onaj promatralački odnos prema stvarnosti (Kantovo *treba da*) ili pak prijelaz postojeće u »promijenjenu« zbilju ne može postaviti kao konkretni problem (utopizam). Pri tom se »promijenjena« zbilja tretira kao stanje, dakle, kontemplativno i utvrđuje kao neposredno dana objektivna stvarnost, a da nije nekako osvjetljen put koji vodi od jedne k drugoj stvarnosti. Drugo, ni u jednom od oba slučaja ne pokušava se konkretno pokazati geneza etičko-utopijskog odnošenja. Geneza se preuzima na isti način kao što je preuzeta i kontemplativno shvaćena objektivna zbilja (ili njen takozvani »posljednji princip«). Kant u *Kritici praktičkog uma* polazi također od »činjenice« savjesti kao što u *Kritici čistog uma* polazi od »činjenice« sintetičkih sudova apriori. Za Smitha ekonomistu su objektivni ekonomski zakoni slobodne konkurencije jednako neposredno dana činjenica kao i »osjećaji simpatije« za njega kao etičara.

Feuerbach izgleda upravo ovdje označava napredak. Njegovo razrješenje teologije u antropologiji, te razrješenje »otuđene« biti čovjeka, izgleda kao da označava zbiljsku genezu. To je, međutim, ipak samo privid. Prije svega zato, što na mjesto jedne apstraktne predodžbe (bog) postavlja jednako apstraktnu (rod) i time pravi iluzornim izvođenje predodžbe iz realnosti. (Napredak koji njegova teorija usprkos svega označava ne da se time negirati, ali taj napredak ne dolazi u ovom kontekstu u obzir.) U svojim *Tezama o Feuerbachu* Marx naglašava: »Feuerbach svodi religioznu bit na ljudsku bit. Ali ljudska bit nije neki apstraktum koji je svojstven pojedinačnom čovjeku. U svojoj stvarnosti ona je sveukupnost društvenih odnosa. Feuerbach ne ulazi u kritiku te stvarne biti. Stoga kod njega ljudska bit može biti shvaćena samo kao »vrsta«, kao unutrašnja, nijema općenitost koja mnoge individuumne ujedinjuje naprosto prirodnim sponama.«

Ako je, međutim, ova geneza kao i ovo otkrivanje realnog korijena misaonih predodžbi samo privid geneze, tada se oba osnovna načela Feuerbachove slike svijeta — »otuđeni« čovjek i razrješenje njegova »otuđenja« — stapaju u međusobno suprotstavljene nepokretne biti. On ne razrješava jednu u drugoj, već odbacuje jednu da bi prihvatio (moralno) drugu. On suprotstavlja jednu dovršenu zbilju drugoj dovršenoj zbilji umjesto da pokaže kako u — dijalektičkom procesu — jedna nastaje iz druge. Feuerbachova »ljubav« ostavlja da »otuđena« ljudska zbilja postoji nepromijenjena jednako kao što ni Kantovo *treba da* (sollen) ne može ništa promijeniti na strukturi njegova svijeta bitka (Sein).

U tom slučaju »praksa« postoji samo kao »vrednovanje«. Kod Feuerbachova posve kontemplativnog stava ne dolazi ova nužna

konzekvencija njegovih metodoloških ograničenja tako napadno do izražaja kao kod njegovih sljedbenika »istinskih socijalista«. Kada Hess Feuerbachov obrazac o »otuđenju« primjenjuje na društvo, a Feuerbachovom bogu suprotstavlja novac kao društveno otuđenu bit;⁴⁹ »novac je produkt uzajamno otuđenih ljudi, o t u đ e n i č o v j e k«, tada ga ova tvrdnja vodi samo do moralne osude »otuđenog« svijeta kojem suprotstavlja svijet u kojem je otuđenje utopijski ukinuto. L a ž n o m v l a s n i š t v u i s t i n s k o v l a s n i š t v o. »P o s t o j e ć e v l a s n i š t v o n i j e z a o d b a c i v a n j e j e r j e l i č n o, i n d i v i d u a l n o, s r a s l o s p o j e d i n c e m, s t o g a p r i j e s v e g a t r e b a o d b a c i t i u k o l i k o n i j e l i č n o, u k o l i k o n i j e s r a s l o s p o j e d i n c e m, v e ć j e o d n j e g a o d v o j e n o, i p o s v e i z v a n j s k i s u p r o t s t a v l j e n o i n d i v i d u u m u, k a o p o s v e o t u đ e n o, o p ć e n i t o ž i v o t n o i p r o m e t n o s r e d s t v o, k a o v a n j s k o v l a s n i š t v o, k a o n o v a c.«⁵⁰

Na pojedinim mjestima u svojim studijama Hess uspoređuje Feuerbacha s Proudhonom. Bez namjere da ovdje diskutiramo o održivosti ovih povijesno-razvojnih paralela (naime, nužna je posljedica Hessove metode da neprekidno operira s ovakvim paralelama, npr. Babeuf—Fichte, Saint-Simon—Schelling, Fourier—Hegel, pri čemu mu kao metodološki uzor služi Heine) u ovoj se primjeni Feuerbachovih načela na društvo u svakom slučaju pokazuje Proudhonovo prisustvo. To se prisustvo očituje u suprotstavljanju »dobrih« i »loših« strana neke društvene pojave pri čemu se napredak, tj. razrješenje dane antinomije sastoji u tome, da se »dobra« strana očuva, a »loša« iskorijeni. Da se Feuerbachu ne čini nikakva nepravda ako se ova malograđanska etička utopija predstavlja kao rezultat njegove metode, pokazuje među ostalim i Engelsova kritika Feuerbachove etike. U toj kritici Engels Feuerbachovom postupku sa suprotnostima dobra i zla suprotstavlja dijalektičku obradu ovog problema kod Hegela.⁵¹

Nije nipošto slučajno da i Marx u svom pobijanju Proudhonovih »dobrih« i »loših« vremena ukazuje jednako kao i Engels — u svojoj kritici Feuerbachove etike— natrag na Hegela, budući da Feuerbach jednako kao Proudhon i Hess padaju kod ovoga problema daleko ispod Hegelova nivoa. Oni su u svojim stavovima prema osnovnom fenomenu građanskog društva daleko nekritičniji i neposredniji od samoga Hegela iako i Hegel »otuđenje« tretira kao općefilozofski problem. Hegel, međutim, u svom najznačajnijem prikazu učenja o svijesti u *Fenomenologiji duha* postavlja ovo pitanje kao problem društvene strukture iz koje se ljudska svijest uzdiže nad svoju vlastitu društvenu bit. Ovdje nije mjesto da makar u natuknicama opisujemo Hegelov stav o ovom problemu. Da bi se razumjelo stanje metodologije u doba nastanka komunističke teorije u Njemačkoj, naprosto je potrebno kratko ukazati da najvažnija poglavlja *Fenomenologije duha* ispunjava problem ljudskog »otuđenja« ili »ospoljenja« kao povijesno i filozofski nužna stepenica na putu konačnog povratka čovjeka, k sebi

49. Über das Geldwesen u Püttmannovim Rheinischen Jahrbüchern (na označenom mjestu, str. 167). Slično je u *Filozofiji čina*, ebenda, str. 58 i dalje. Naizgled srodno mjesto u *Zidovskom pitanju*: »Novac je čovjeku otuđena bit njegova rada i njegova opstanka« — (ostavština I, 428) trpi de facto od apstraktno neposredne kategorije »rada« ali već sadrži snažnu tendenciju ka konkretizaciji i realnoj dijalektici. Potpuno u ovim tokovima kreće se mišljenje mladog Lassalla (usporedi njegovu ostavštinu izdanu od G. Mayera, Tom. I, 216).

50. Über die Not in unserer Gesellschaft, itd. (na označenom mjestu 153; slično i u *Über das Geldwesen*, ebenda, str. 179). Veza sa Proudhonom ovdje je očigledna.

51. Feuerbach, 30—31.

samom. Opće je poznata stvar da je »ospoljenje« (otuđenje) Hegelov termin. Feuerbach je u polemici s Hegelom ovo pitanje djelomično prikazao kao problem svake idealističke logike, a dijelom sveo na pitanje Hegelove filozofije prirode, na problem prirode kao »drugobitka« ideje, tj. bitka izvan sebe.⁵² Budući da su Hess i drugovi — iako su neki od njih temeljito poznavali Hegela — zbog svog stava u ovom pitanju slijedili Feuerbacha primijenivši ponovno njegovu teoriju otuđenja na društvo, to su istovremeno morali previdjeti osnovno društveno-povijesno obilježje ove problematike u Hegelovoj filozofiji. Ona značajna i fascinirajuća, a istovremeno i zbunjujuća bit *Fenomenologije duha* leži u tome, da su u njoj po prvi puta kao povijesni problemi obrađena tzv. posljednja pitanja o subjektu i objektu, o ja i svijetu, o svijesti i bitku, i to ne u smislu nekog apriornog (dakle bezvremenskog) pitanja ili tipologije koja bi se »primjenjivala« na povijest kao na empirijski materijal (kao kod Kanta ili Fichtea), već na taj način da su ovi problemi kao filozofski u svojoj »apriornosti« i svojoj čisto filozofskoj osebnosti istovremeno oblici povijesnog razvitka ljudske svijesti. Dakako da ni Hegel nije ovdje ostao do kraja konzekventan. Ono zbunjujuće u *Fenomenologiji duha* obično se vidi u tome, da se u njoj povijesna i natpovijesna tvorba pojmova međusobno križaju i prevladavaju. Kao i kod drugih problema, tako se i ovdje istovremeno vidi kako Hegelova snaga tako i njegova ograničenost. Kada Hegel *Fenomenologiju duha* tretira kao uvod u pravu filozofiju, kada stupnjeve svijesti koji iz nje proizlaze zamišlja kao apriorne stupnjeve koje »duh« mora proći da bi se od obične svijesti uzdigao do filozofske svijesti identiteta subjekta i objekta, tada on s jedne strane čitav napredak subjektivizira (dakako ne u smislu empirijske psihologije) a s druge strane srozava čitavu povijesnu građu na rang puke ilustracije. Hegel, međutim, ne zloupotrebljava ovaj idealistički program. Pripajanje stupnjeva svijesti uz historijske epohe — kao što ćemo odmah vidjeti na jednom očiglednom primjeru — neuporedivo je dublje. Aprioristički postupak izgleda uprkos posve idealističke terminologije kao puko odražavanje, kao puki misaoni izraz povijesne materije, one historijske epohe koja mu leži u osnovi, i koja treba da služi kao ilustracija za tu apriornu stepenicu svijesti. No, *Fenomenologija duha* ne prerasta samo u pojedinostima preko položaja kojeg joj je Hegel u sistemu odredio. Ni kao cjelini nije joj Hegel mogao naći ono mjesto u sistemu koje bi odgovaralo njegovom programu. Fenomenologija, koju je Hegel u *Enciklopediji* smjestio između psihologije i antropologije kao drugu stepenicu subjektivnog duha, ima upravo kod odlučujućih problema veoma malo zajedničkog s *Fenomenologijom duha*. *Fenomenologija duha* sadrži u sebi čitavu Hegelovu filozofiju. Ona predstavlja jedan od njegovih pokušaja da stvori jedinstveni pogled na svijet. U toj perspektivi pokazuje »subjektivitet« *Fenomenologije duha* (jednako kao ranije »pomirenje«) dvostruko lice. S

52. Enciklopedija, par. 247. O tom pitanju ne možemo ovdje raspravljati. Treba samo napomenuti da specijalno Engels nije nikada napustio Hegelovu filozofiju prirode do kraja. U pismu F. A. Langeu od 29. III 1865. (*Neue Zeit* XXVIII/1, 186) kao i u jednom drugom pismu Marxu od 21. IX 1874. (Prepiska IV, str. 368) označava Engels drugi dio **Logike**, tj. učenje o biti kao stvarnu srž prirode. U učenju o biti leži po mom mišljenju stvarna srž Hegelove dijalektike koja je bila sposobna za daljnje razvijanje. Ta srž nije odlučno djelovala samo na Engelsovo shvaćanje prirode, već i na Marxovu i Engelsovu dijalektiku povijesti, na njihovo shvaćanje strukture kapitalističkog društva.

jedne je strane od samog početka oslabljen karakter zbiljnosti »likova svijesti« koji ispunjavaju *Fenomenologiju*; s druge strane, međutim, upravo to oslabljivanje pokazuje veličanstvenu, iako još neosvijestenu društveno-povijesnu samokritiku. Fenomeni koje Hegel ovdje obrađuje, tj., postanak građanskog kapitalističkog društva s njegovim političkim klimaksom »strahovladom« francuske revolucije bili su za ondašnju Njemačku ipak samo likovi svijesti, a ne konkretna i realna povijesna zbilja. U takvoj situaciji mogao se misaoni sadržaj francuske revolucije suprotstaviti njemačkoj u formi prirodno-pravnog etičkog zahtjeva (kao što je to učinio mladi Fichte), pri čemu bi ostao neriješen upravo osnovni filozofski problem vremena, tj., razumjevanje zbilje kao »ljudskog proizvoda«, ili se rješenje moralo tražiti u pravcu Hegelova mišljenja.

Centralna tačka Hegelove obrade ovog pitanja sadržana je u njegovom uspostavljanju o v o s t r a n o s t i društvene zbilje. Poglavlje o *Istini prosvjetiteljstva* kao prijelaz na obrađivanje francuske revolucije završava riječima:⁵³ »Oba su svijeta međusobno izmirena, a nebo presađeno na zemlju«. Ova tendencija ne leži za Hegela samo na području ideologijskoga. Odlučujuća kategorija koja (iako u mitologiziranom obliku) posreduje ovu ovostranost je ekonomska, tj., korisnost. Ova korisnost sadrži već u sebi veoma jako naglašeni dvostruki karakter robe, jedinstvo upotrebne i prometne vrijednosti, kao i privid predmetnosti pri unutarnjem karakteru odnošenja. U nastavku Hegel kaže:⁵⁴ »Ono je po sebi postojeće ili stvar. Po sebi postojeće je istovremeno puki momenat i na taj način apsolutno za nešto drugo, ali ono je za nešto drugo ukoliko je po sebi. Ovi suprotstavljeni momenti vraćaju se u nerazdvojno jedinstvo bitka za sebe«. Posredovanjem korisnosti zadobiva ovaj stupanj svijesti ono što je prethodnom nedostajalo — zbiljnost. »Ono što je nedostajalo zadobiveno je korisnošću, ukoliko je pri tom čisti uvid dobio pozitivnu predmetnost. Taj uvid postaje time zbiljska u sebi zadovoljena svijest. Ova predmetnost sačinjava njen svijet, a svijet je postala istina prethodne cjeline realnog kao i idealnog svijeta.«⁵⁵ Ovaj svijet je za Hegela svijet »otuđenja« »ospoljenja«, svijet građanskog društva shvaćen u mišljenju. Nasuprot svijesti stoji objektivni zakonomjerni svijet koji je usprkos svoje stranosti i samovoljnosti ili upravo zbog toka njen vlastiti proizvod. »No, duhu« — kaže Hegel u uvodnim napomenama ovog odjeljka⁵⁶ — čija je vlastitost apsolutno diskretna suprotstavlja se njegov sadržaj kao jednako opora zbilja, a svijet je ovdje određen kao nešto za samosvijest vanjsko i negativno. Ali ovaj svijet je duhovna bit (wesen) on je po sebi prožetost bitka i individualiteta, taj njegov opstanak je djelo samosvijesti, ali istovremeno njoj strana neposredno prisutna zbilja koja ima svoj osebujan bitak u kojem se samosvijest ne prepoznaje... Svijet dobiva svoj bitak od ospoljenja i obezbićenja (Entwesung) samosvijesti s a m e...«

Terminološka srodnost ovih Hegelovih i mladohegelovskih izvođenja je toliko očigledna te nije potrebno da to iscrpno analiziramo. Iz dosadazanog također je vidljivo da se ovdje ne radi samo o terminološkom srodstvu, već o tome, da su malohegelovci nadovezali na Hegela upravo ovdje na subjektivnoj, idealističkoj i

53. Djela II, 440 str.

54. Ebenda, 438.

55. Ebenda, 440.

56. Ebenda, 365.

ograničenoj strani njegovih izvođenja. Pri tom su oni previdjeli ono bitno, tj., da je Hegel predmetne oblike građanskog društva shvatio u njihovoj dvostrukosti, u njihovoj proturječnosti, kao momente procesa u kojem se čovjek (kod Hegela mitološki duh) kroz otuđenje vraća k sebi, do tačke gdje se proturječnosti njegova opstanka zaoštavaju do one krajnosti gdje proizvode objektivnu mogućnost preokreta i vlastitog prevladavanja.⁵⁷ Ospoljenje ili apstrahiranje od samog sebe je doista privid koji se kao privid otkriva u tački gdje »duh« dohvaća samoga sebe. Ali, otuđenje je kao privid istovremeno objektivna zbilja. »Bitak nije iščezao« — naglašava Hegel⁵⁸ u svom kasnijem sistemu, gdje isti problem pokušava logički prikazati — »već je bit kao jednostavni odnos sa samim sobom ponajprije bitak. Za druge je, međutim, bitak u svojem jednostranom određenju kao neposrednost ponižen do negativiteta ili privida. — Bit je time bitak kao privid i o draz (Scheinen) samoga sebe«.

Ovdje nije moguće čak ni fragmentarno analizirati različite forme u kojima se Hegel rva s ovim problemom (pored učenja o biti iz *Logike* kao i iz *Enciklopedije* ovamo spada prije svega i prikaz građanskog društva u *Filozofiji prava*). Ono o čemu se ovdje metodološki radi može se rasvijetliti i na osnovu ovih malobrojnih nagovještaja. Prvo, za Hegela »ospoljenje«, »apstraktne« forme života, apstrakcija i otuđenje nisu bile niti misaone utvare niti »odbačena« zbilja, već neposredno dani oblici opstojnosti sadašnjice kao prelazne forme njihova samoprevladavanja u povijesnom procesu. (*Filozofija prava* završava s prijelazom na svjetsku povijest). Ova proturječja ne daju se otuda prevladati niti spoznajno-teoretski niti etičko-utopijski, nego mogu dospjeti do razrješenja samo preko samoprevladavanja u povijesnom identitetu subjekta i objekta. Drugo, time se »ospoljenje« pojavljuje kao neposrednost, kao neposredno »ospoljenje« čime je Hegel unaprijed pobio Feuerbachovu kritiku svoje filozofije. Treće, time je neposrednost i povijesno i metodološki relativirana, jer se na svakoj razvojnoj stepenici rezultat dotadašnjeg procesa pojavljuje kao neposrednost. Neposrednost rezultata je privid, koji ostaje kao ono nepoznato, kod kategorija posredovanja iz kojih je u procesu proizišao da bi postao ova — nova — neposrednost. Četvrto, ovaj je privid, međutim, i sam — dužna i objektivna — forma bitka, koji može samo onda biti pravilno spoznat ako se njegov dvostruki karakter pojmi u njegovom dijalektičkom uzajamnom djelovanju, tj., ako se pokažu one kategorije posredovanja pomoću kojih je kao nužni privid biti (wesen) proizveden, ako ga se dakle shvati ne samo kao proizvod, već istovremeno i kao moment procesa. I konačno, time se metodološki sjedinjuje povijesni i filozofski način promatranja, jer postaje jasno da svako od ovih promatranja uzeto posebno mora ostati u neposrednosti. Pokazalo se, naime, da zbiljska filozofska »dedukcija« nekog pojma ili kategorije može postojati samo u njenoj »proizvodnji«, u demonstraciji njene povijesne geneze, i da s druge strane i povijest postoji u neprekidnom mijenjanju onih formi koje je dosadašnje, nedijalektičko mišljenje (koje je zapalo u neposrednosti svoje sadašnjosti) promatralo kao vječne vanpovijesne forme.

57. Usporedi o tome, ebenda, 439.

58. *Enciklopedija*, par. 112.

U svakom slučaju i Hegelova filozofija završava u neposrednosti sadašnjosti. Dijalektički proces u kojem se za nju sve razrješava na kraju sustaje i time se kao proces ukida dajući metafizički a ne dijalektički predmet. Ipak je na putu ovog neuspjeha utemeljena metodološka osnova za novo kritičko (praktičko-kritičko, povijesno-kritičko) stanovište prema sadašnjosti kao momentu povijesnog procesa. Stanovište u kojem je prevladan dualitet teorije i prakse time što je sadašnjost s jedne strane shvaćena konkretno i neposredno, ali istovremeno kao i rezultat povijesnog procesa, dakle, genetički pomoću pokazivanja svih posredovanja koja leže u temelju njene neposrednosti, a s druge strane što je istovremeno taj isti proces posredovanja, tj., sadašnjost izveden kao puki moment procesa koji ga nadilazi. Upravo ovo kritičko stanovište prema neposrednoj sadašnjosti dovodi sadašnjost u odnos prema ljudskom djelovanju, jer su u onim momentima sadašnjosti koji nadilaze same sebe dane smjernice kao i realni prostor za praktičko-kritičku djelatnost prevratničke prakse.

Ipak ovo vrijedi samo za onoga koji stoji na stanovištu da se ove pokretačke potencije sadašnjosti preobražavaju u proces koji je usmjeren prema naprijed, a ne samo prema natrag, ovo je pak stanovište za Hegela ostalo nedostižno. Hegel je mogao doprijeti samo do najvišeg misaonog sažimanja građanskog društva, do dijalektičkog, povijesnog, procesualnog shvaćanja njegove strukture.⁵⁹ Iz antagonističke strukture građanskog društva slijedi da je Hegel na osnovu svog adekvatnog razumijevanja građanskog društva jednako kao i Ricardo bio misaono tjeran preko njegovih granica. To Hegelovo izlaženje iz okvira građanskog društva bilo je, međutim, samo logičko i metodološko. Budući da je Hegel za razliku od Ricarda živio u manje razvijenom kapitalističkom društvu u kojem su postojeći oblici društvene sredine bili mnogo jače pomiješani s ostacima prošlih epoha, vidio je Hegel građansko društvo u njegovom nastajanju, a ne u njegovoj dovršenosti, te se stoga mogao mnogo slobodnije odnositi prema oblicima opstojnosti koje je ono stvaralo. Hegelova metoda mišljenja koja je bila pronađena u svrhu spoznaje ove sadašnjosti skrivala je stoga u sebi sve ove proturječnosti u formi metodoloških problema, a te su je proturječnosti tjerale preko sadašnjosti i preko građanskog društva. Ali ta se metoda — iz istih razloga — nije mogla konkretizirati do zbiljske kritike građanskog društva. Hegel se ovom kritikom ili zaustavlja pred sadašnjošću (pomirenje), ili djelatno napredovanje dijalektičkog kretanja dovodi — u posve kontemplativnoj sferi društveno posredovanih oblika — do formalnog zaustavljanja, (apsolutni duh). Ovo skretanje od dijalektičkih tendencija dijalektike ne pokazuje se samo na ovim tačkama gdje to mora postati posve konkretno i očigledno, nego djeluje na temelje i zgradu čitave metode, oblikujući problematičnost čitave Hegelove dijalektike. Daljnji razvitak, tj., pokušaj da se izađe iz građanskog društva, ne može se dakle sastojati u jednostranom unapređivanju Hegelove dijalektike — s tim je pokušajem Lassalle metodološki propao — niti se pak, taj proboj može ostvariti time, da se ograničenja Hege-

59. Općenito je malo poznato da je Hegelovo poznavanje ekonomske teorije bilo na najvišem historijski mogućem nivou. Na žalost ova su pitanja još premalo obrađena, a dobar materijal za jednu veoma poželjnu specijalističku obradu ovoga pitanja nalazi se kod F. Rosenzweiga u knjizi *Hegel und der Staat*. München i Berlin, R. Oldenbourg, 1920. I, 131—132, 148; II, 120; s uputstvima na stariju literaturu npr. na Rosenkrantzove primjedbe o Hegelovom komentaru Steuarta iz mladenačkog perioda.

lova mišljenja učine sistematskim temeljima, (Bruno Bauer) ili da se u jednostranoj polemici protiv tih ograničenja jednostavno odbaci sve ono što je Hegel time postigao (Feuerbach), ponajmanje pokušajem, da se obje okoštale suprotnosti (Feuerbach — Bauer) međusobno pomiješaju kako je to poduzeo Hess. Činjenica da ni jedan od radikalnih mladohegelovaca nije ni izdaleka posjedovao Hegelovo poznavanje ekonomije, da ne govorimo o poznavanju onih ekonomskih spoznaja koje su nastajale u godinama koje su ih dijelile od Hegelove smrti, predstavlja simptom njihova nedostatnog razumijevanja izvora Hegelove povijesne dijalektike, dokaz koliko im je ostalo nejasno u kojem se Hegelovom problemu nalazi ono plodonosno, sposobno da se dalje razvije.

Mi smo nedostatak realnih ekonomskih znanja kao i nedostatno poznavanje daljnjeg razvitka ekonomske teorije nazvali simptomom. Ovaj je nedostatak bio — kako treba dodati — u stvari s jedne strane simptom i posljedica pogrešno postavljeno pitanja od strane Hessa i drugih radikalnih mladohegelovaca, a s druge strane potječe pogrešno postavljanje pitanja od njihove revolucionarne intelektualštine. Hegel je, dakle, kao ideološki otac građanskog razvitka nadmoćniji od mladohegelovaca već i zbog ovog prolaznog položaja.⁶⁰ Nastojeći da ideološki iziđu iz građanskog razvitka mladohegelovci su principijelno odbacili zajedno s teologijom kao klasnom naukom junkerskog apsolutizma i ekonomiju, tipičnu klasnu nauku građanske klase,⁶¹ tražeći oslobođenje na putu Feuerbachove nedijalektičke i ahistorijske geneze, tj., u raskrinkavanju »otuđene« neljudske biti ovih sfera. No, odavde kao pravilna reakcija može slijediti samo racionalni uvid ili samo svjesno nalaženje »čovjeka«.⁶² Nasuprot toga Hegelova je spoznaja ekonomskih pojava oblikovala integrirajući sastavni dio njegove sistematske orijentacije. Dakako da je i Hegelovo stanovište imalo nepremostive zapreke: ponajprije stoga što i Hegelu koji pušta da spoznaja građanskog društva kulminira u državi, (dok filozofiju potiskuje preko realiteta u »čiste« regione apsolutnog duha), ekonomija samo utoliko služi »mišljenju« ukoliko mu »čini čast da iz mnoštva slučajnosti pronalazi zakone«.⁶³ Time ekonomski elementi postaju djelomično samo nesvjesno, sastavni dijelovi sistema njegova mišljenja, a Hegel nije više u stanju da ovu svoju upravo izloženu, društveno-povijesnu spoznaju zadrži i iskoristi. S druge ga, međutim, strane njegovo građansko stanovište sprečava da makar metodološki otkrije ograničenja ekonomije. Pored izvanrednih opažanja⁶⁴ koja djelomično nadilaze onu ekonomiju koju je obrađivao, nalazimo da Hegel i Saya, pored Smitha i Ricarda, naziva jednako vrijednim predstavnikom ekonomske znanosti, da dakle, uopće ne primjećuje njihove razlike u nivou.⁶⁵

60. Kako se Hegel sve jače razvijao u tom pravcu može se studirati na njegovim različitim prikazima građanskog društva. Tako Rosenzweig s pravom ukazuje (na označenom mjestu II, 120) da je određenje »staleža« u toku Hegelova razvitka sve više poprimalo ekonomska obilježja. Čudoređe staleža postaje u **Filozofiji prava** proizvod, a ne više pretpostavka staleža kao što je to bilo u Hegelovoj mladosti.

61. Hess uspoređuje obojicu u svom članku **Über das Geldwesen** (na označenom mjestu str. 167).

62. Ebenda, str. 163.

63. **Filozofija prava**, par. 189. dodatak.

64. »Ovdje dolazi na vidjelo da pri svom obilju bogatstva građansko društvo nije dovoljno bogato tj. da ne posjeduje dovoljno vlastitog bogatstva da bi obuzdalo obilje siromaštva i proizvodnju sirotinje.« Ebenda, par. 245.

65. Ebenda, par. 189.

Ovdje otpočinje Marxova i Engelsova kritika. Članci u *Franusko-njemačkim godišnjacima* bili su prethodnica uvodenju jedne posve nove metode kritike u mišljenje, kritike koja je ukazivala na društvene osnove svakog problema kao i na društvene pretpostavke za njegovo rješenje. Tek ovakvo postavljanje pitanja omogućilo je pokretanje dijalektike s mrtve tačke u koju je od Hegela zapala. Usprkos svih prividnih srodnosti sa suvremenicima već ovdje se put Marxa i Engelsa dijeli kako od radikalnih mladohegelovaca, tako i od socijalističkih sljedbenika L. Feuerbacha, koji su se bez izuzetka, hvaleći ili kritizirajući, tajno nastanili u Hegelovom ćorsokaku umjesto da su do kraja pošli Hegelovim putem i izveli mišljenje o društvu i povijesti iz ćorsokaka u koji je prispjela Hegelova filozofija. Na ovom mjestu nije moguće skicirati ni obrise ovog zaokreta koji su Marx i Engels učinili s dijalektičkom metodom. Na Mosesu Hessu kao protuprimjeru trebalo je samo pokazati metodološku nužnost koja je pokušaje jednog tako poštenog mislioca kakav je bio Hess od početka osudila na žalosni neuspjeh. Često se kaže da su mladohegelovci željeli filozofski razriješiti Hegelove filozofske proturječnosti i da na tom zadatku nisu uspjeli. To je tačno. No, potrebno je dodati jednu napomenu. Naime, neophodno je razlikovati koliko duboko motivi ovog neuspjeha ulaze u samu filozofiju, a koliko je Marxov i Engelsov zaokret stvorio teoriju potpuno novog tipa — iako duboko povezanu s Hegelovom dijalektikom — kritiku političke ekonomije.

Kritika političke ekonomije zasnovana je na Hegelovu učenju o prevladavanju neposrednosti pomoću pokazivanja povijesnih kategorija posredovanja i konkretne povijesne geneze. Marx i Engels mogli su izvršiti ovaj zaokret jer su građansko društvo promatrali sa stanovišta proletarijata s kojeg se nadaje ne samo dijalektičko jedinstvo neposredne zbilje kapitalističkih kategorija, već istovremeno i razrješenje njihove inertnosti i fetišizma.⁶⁶ Borniranost građanske ekonomije leži u tome da ona sve fenomene zbilje koji joj leže u osnovi uzima u neposredno nađenim oblicima, te stoga — kod velikih predstavnika klasične ekonomije — u njihovoj teoriji nesvijesno održava one proturječnosti koje iza ove neposrednosti djeluju realno, dok plitki, vulgarni ekonomisti kao i zaneseni apologeti kapitalističkog društva pokušavaju — teoretski — prevladati ove proturječnosti. Idealizam njihovih — manje ili više svjesnih — proleterskih kritičara zasniva se na njihovoj nemoći da prozru taj dvostruki dijalektički karakter (posredovanja i neposrednosti). U ovaj idealizam nisu zapali samo »istinski socijalisti« u Njemačkoj (iako se ovaj idealizam kod njih najdrastičnije ispoljava, zbog njihove hegelijanske izvanjski dijalektične forme mišljenja) nego i kod Proudihona, Braya i engleskog socijalističkog kritičara Ricarda. Tako Marx nasuprot Hodgskina kojega npr. također označava⁶⁷ »kao socijalistu« naglašava: »Hodgskin dakle, drugim riječima kaže: Djelovanja neke određene društvene forme rada pripisuju se stvari, proizvodima toga rada, a sam odnos poprima fantazmagorični postvaren i lik. Vidjeli smo da je to specifično obilježje rada koji je zasnovan na robnoj proizvodnji, na prometnoj vrijednosti i da se taj quid pro quo ispoljava u robi, novcu (što Hodgskin ne vidi) i još više u kapitalu. Djelovanja koja imaju stvari kao predmetni momenti radnog procesa pripisuju im se u kapitalu kao

66. Ovu vezu iscrpno sam pokazao u mom članku: *Postvarenje* itd.

67. *Teorije o višku vrijednosti*, III, str. 318. Ebenda.

djelovanja koja one imaju kao osobe, u svojoj samostalnosti prema radu. Stvari bi izgubile ta djelovanja kad se prema radu ne bi više odnosile u tom otuđenom obliku.

*Kapitalist kao kapitalist samo je personifikacija kapitala. On je s vlastitom voljom i ličnošću obdareni proizvod rada koji je radu suprotstavljen. Hodgskin ovo shvaća kao posve subjektivnu obmanu iza koje se krije prevara i interes eksploatatorskih klasa. On ne vidi da način predočavanja proizlazi iz samog realnog odnosa da ovo zadnje nije izraz onog prvog, već obrnuto.*⁶⁸ Marx razlikuje — relativnu, povijesnu — opravdanost ovog Hodgskinovog⁶⁹ subjektivističkog stanovišta naspram ekonomskog fetišizma, ali izričito naglašava da je ovo neprepoznavanje faktora zbiljnosti u fetišiziranim tvorbama kapitalističke proizvodnje i njenim teoretskim odrazima utemeljeno s jedne strane time što Hodgskin ekonomske kategorije (i zbilju koja im leži u osnovi) uzima onako kako ih nalazi (npr. razlikovanje fiksnog i varijabilnog kapitala⁷⁰) što ga s druge strane ipak vodi na to da previđa procesualnost čak i u »jednostavnim« pojavama kapitalističkog društva (npr. u pitanju »kamata na kamate« gdje ne primjećuje da se »jednostavni profit« u stvari obrazuje na isti način kao i složeni, te da se dakle u »procesu« ne nalazi »stvar« već da je »predmetnost« — Dingheit — samo način na koji se proces pojavljuje⁷¹).

»Istinski socijalizam« nalazi se kod ovog odlučujućeg pitanja na strani bornirane građanske ekonomije. Kada James Mill npr. suprotno »istinskim socijalistima« naglašava: »da istinski socijalizam jedinstvo suprotnosti čini neposrednim identitetom tih suprotnosti«,⁷² tada on nastavlja svoju raniju polemiku protiv ekonomije »istinskog socijalizma« gdje podrugljivo prebacuje Grünunu neukusno vulgarno-ekonomističko shvaćanje »jedinstva proizvodnje i potrošnje«;⁷³ jer je vidljivo kako iz ove pretjerane manire ne proizlazi ništa drugo do apologija postojećih prilika«. Oštra kritika u *Komunističkom manifestu* samo je konzekventna dopuna ove kritike: tamo je kod vulgarnih ekonomista bila ekonomska struktura građanskog društva teoretski jednostavno preuzeta u svojoj neposrednosti, ovdje sa stanovišta »istinskog socijalizma« prema revolucionarnim kretanjima građanstva bila je konkretna revolucionarna bit društvenog razvojnog procesa apstraktno utopijski promašena — zapevši na neposrednosti jednako kao i vulgarna ekonomija. Oba ova — prividno suprotstavljena i stvarno proturječna — shvaćanja metodološki su veoma usko povezana. Ta su shvaćanja nužna posljedica idealističkog nazora »istinskih socijalista«: tj. raskoraka između teorije i prakse a otuda i između teoretskog i povijesnog promatranja društvenih fenomena. Ogromna

68. Ebenda, 354—355 str. Prijevod 310.

69. Ebenda, 328—329. str. Uopće je čitav ton Marxove polemike protiv Hodgskina u osnovi drugačiji od njegova stava prema mladohegelovcima. Ovo ne počiva samo na tome, što je Marxova polemika pisana nakon njegove spoznaje stvari, a ne kao put do njenog razumijevanja, već prvenstveno na tome što pamfletist Hodgskin itd. predstavlja zbiljski napredak preko Ricarda, dakle, objektivno prethodi Marxu, dok na Hessa i drugove ne možemo gledati kao na karike između Hegela i Marxa.

70. Ebenda, 318—318. str.

71. Ebenda, 364. str.

72. Ebenda, 99. str.

73. Usporedi njegovu kritiku Grünove *Povijesti socijalizma* (*Neue Zeit*, XVIII/1, 138—9 str.). Ovo shvaćanje nalazimo i kod Hessa, npr. u članku *Über die Not*, itd. (na označenom mjestu 153). O izvedenoj dijalektici ovih kategorija usporedi *Prilog kritici političke ekonomije*, uvod.

Hegelova duhovna tvorevina sastoji se u tome da je on teoriju i povijest međusobno dijalektički relativirao shvativši ih u međusobnom dijalektičkom prožimanju. No, i ovaj je Hegelov rezultat — na kraju — ostao samo propali pokušaj. Hegel nije nikada mogao doprijeti do zbiljskog jedinstva teorije i prakse, nego je morao ili logički slijed kategorija prožeti bogatim historijskim materijalom ili podići povijest na nivo kategorijalne dedukcije i time racionalizirati, sublimirati i apstrahirati oblike, strukturalne promjene, epohe itd. Tek je Marx mogao prozreti ovu pogrešnu dilemu time što redosljed kategorije ne izvodi ni iz njihovog »logičkog niti iz historijskog slijeda već što taj redosljed određuje iz međusobnog odnosa koji kategorije imaju u građanskom društvu«.74 Time Marx nije dijalektici dao samo realni temelj kojeg je Hegel uzalud tražio, nije dijalektiku samo postavio na noge, nego je kritiku političke ekonomije kojoj je dijalektika postala osnov podigao iz fetišističke učmalosti i apstraktne skućenosti u koju je ekonomija morala zapasti čak i kod njenih najvećih građanskih predstavnika. Kritika političke ekonomije ne stoji više kao »jedna« znanost pokraj drugih, niti je kao »temeljna znanost« drugima nadređena, već obuhvata cjelokupnu svjetsku povijest »oblika opstojnosti« (kategorija) ljudskog društva.⁷⁵

S ovim utemeljenjem materijalističke dijalektike izgubio je »istinski socijalizam« svako opravdanje svog samostalnog opstanka.⁷⁶ Hess je to kao poštenu mislilac i revolucionar sam priznao nakon teških unutrašnjih borbi. Mehring navodi jedno Hessovo pismo iz 1846. g. u kojem on to bezuvjetno priznaje.⁷⁷ Hess nije bio u stanju da zbiljski usvoji novo stanovište. Njegov članak objavljen u *Njemačkim briselskim novinama* 1847. g. približava se terminološki Marxu i nastoji da primijeni Marxov način mišljenja, ali već i sama tema: *Posljedice proleterske revolucije* pokazuje da je Hess i u doba svoje najveće bliskosti s Marxom ostao onaj stari idealist i utopist. I u svom djelu koje je izašlo odmah poslije revolucije 1848. g. *Jugement Dernier Du Vieux Monde Social* vraća se on opet starom stanovištu. On ovdje govori o Marxu i Engelsu:

»Oni izvrsno razumiju unijeće seciranja tijela našega društva, znaju razvijati njegovu ekonomiju i objasniti njegovu bolest, ali oni su i suviše materijalisti da bi posjedovali onaj zamah koji zanos i elektrizira narod. Nakon što su napustili idealističku filozofiju, bacili su se u ruke materijalističke ekonomije. Oni su maglovito stanovište njemačke filozofije zamijenili za usko i sitničavo stanovništvo engleske ekonomije.«⁷⁸

No, zbiljski povratak na staro stanovište nije bio više moguć. Ekonomski način promatranja ostao je i dalje mjerodavan za Hessovu teoriju, samo što je ekonomija u njegovom mišljenju koje je i dalje ostalo idealističko metodološki djelovala kao strano tijelo. I gore citirana brošura sadrži poneku bliskost s historijskim ma-

74. **Prilog kritici političke ekonomije.** Da »istinski socijalizam« nikada nije mogao pronaći, ali niti ozbiljno tražiti izvođenje svijesti iz društvenog bitka a ne obrnuto slijedi nužno iz — dijalektičkog — shvaćanja kategorija kao »oblika opstojnosti egzistencijalnih određenja«. Ebenda, 43.

75. Ovo je jasno vidljivo iz Marxove podjele koju daje u uvodu. Ebenda, 45—46.

76. Marx ovo priznaje za Hessove početke. Usporedi kritiku Grüna (na označenom mjestu, str. 10).

77. Literarna ostavština II, str. 371.

78. F. Melly. Geneva, 1851. U izzacima objavljeno u Bernsteinovim **Dokumentima socijalizma**, I, 540.

terijalizmom, samo što Hess ostaje stalno na pola puta (ponekad na tri četvrt) da bi mogao sve to povezati sa svojim starim moralističkim idealizmom, a ovaj pak poduprijeti s fantastično-mitološkim ili rasnim teorijama. U gore citiranoj brošuri on npr. piše: *»Rad je uvijek bio organiziran za napredak, uvijek je napredak rada usavršavao i uvećavao proizvodne snage, i uvijek su velike revolucije izbijale sa svrhom da se način proizvodnje podigne na nivo proizvodnih snaga, da se rad organizira za napredak.«* Kad govori protiv Saint-Simona tada ekonomiju budućeg socijalističkog društva formulira: *»Od svakoga prema njegovim snagama, svakome prema njegovim potrebama«*. Usprkos svega, ostaje čitav prikaz ipak ideologijski. Stara statička suprotstavljenost nužnosti i slobode, neposredno uzetog svijeta i jednako neposrednog etičkog zahtjeva (i moralizatorskog prosuđivanja bitka) ostaje nepromijenjena (u najboljem slučaju u prividno manjoj statičnosti, podijeljena na prošlost i sadašnjost). Tako Hess npr. nakon što je za prošlost priznao objektivnu nužnost postojanja klasnih antagonizama kaže: *»Danas prosječni ljudi imaju u svakom slučaju pravo kada daljnje postojanje ovog antagonizma pripisuju zloj volji šačice privilegiranih.«*⁷⁹

Može li se lošije formulirati preokret koji treba nastupiti u revolucionarnoj situaciji?

Budući da Hess nije bio u stanju da održi svoje staro stajalište, niti je umio da novo stajalište pravilno razumije i primijeni to je njegova literarna djelatnost nakon njegova »obraćanja«, posredstvom Marxa, ostala samo bespomoćno posrtanje između posve praznih i apstraktnih misaonih konstrukcija, fantastičnih koncepcija filozofije prirode, te rasno-teoretskog-filozofsko-povijesnog zasnivanja cionizma itd.⁸⁰ Hess je kao poštenu revolucionar uzeo učesća u Lassallovom radničkom pokretu i ostao do svog kraja u redovima borbenog proletarijata. Kao teoretičar on je propao u dodiru s materijalističkom dijalektikom. Osobitost ove sudbine, ovaj gotovo nepremostivi jaz između teorije i prakse, kao i anonimno djelovanje teoretski pogrešno postavljenih pitanja i nakon što ih je i sam Hess — barem nesvjesno — napustio, zatim mogućnost da jedan tipično filozofski nadaren revolucionar u odlučnim momentima djeluje posve neovisno od svojih teorija dade se objasniti samo iz nerazvijenosti klasnih suprotnosti ondašnje Njemačke. Svugdje gdje su se kasnije pojavljivale, slične su misli s izvjesnom prisilom vodile iz tabora proletarijata u tabor buržoazije. Slučaj Hess je i po svom potpunom neuspjehu u teoriji (usprkos sve nadarenosti te pravilnih zahvata pojedinih problema) kao i po svom ličnom opredjeljenju za stvar revolucije jedan od najinteresantnijih primjera za osvjetljavanje duhovne situacije u Njemačkoj u doba nastajanja teorije proletherske revolucije.

Hess će kao tipični predstavnik tog prijelaza i po svojim greškama i po svojim vrlinama — a nipošto kao teoretska spona između Hegela i Marxa — zadržati svoje mjesto u povijesti radničkog pokreta.

(Preveo Davor Rodin)

79. Na označenom mjestu, str. 547, 549. i 545.

80. O ovom Hessovom razvitku usporedi Zlocistievu biografiju Mosesa Hessa, koja je pisana doduše marljivo ali principijelno zbrkano i pristrasno.