

HISTORIJSKI ZBORNIK

Godina III

Zagreb 1950

Broj 1 — 4

MATERIJALISTIČKO SHVAĆANJE HISTORIJE U MARX-ENGELSOVU DJELU »SVETA PORODICA«

Predrag Vranicki

I.

Materijalističko shvaćanje historije, to najviše dostignuće u razvoju filozofske misli, koje su Marx i Engels, u još nesistematskom i ne potpuno dovršenom obliku, postavili u svom prvom zajedničkom djelu »Sveta porodica«, odmah je ukazalo da se i njegova klasna osnova potpuno razlikuje od klasne osnove bivših teorija društvenog razvoja. Kao što je u tom djelu socijalizam dobio prvi put svoje naučne filozofske osnove, tako je i to shvaćanje bilo filozofski izraz onih mislilaca, koji su stajali dosljedno na pozicijama nove društvene klase, proletarijata, koji je već u to vrijeme postao klasa za sebe, t. j. postao svijestan svojih klasnih interesa, koji su se poklapali s interesima društvenog razvoja.

Veliki i značajni naponi u pokušajima objašnjavanja društvenog razvoja, koji su učinjeni do Marxa i Engelsa, izvršeni su i sa sasvim drugih klasnih pozicija, tj. sa pozicija građanske klase u njenom razvoju, što je i bio jedan od osnovnih razloga metafizičnosti njihovih shvaćanja; građanska klasa, koja je bila njihova osnova, bila je i njihova granica.

Ti naponi u osvjetljavanju društvene historije i njene zakonitosti datiraju u novom vijeku sa samom pojavom novovjeke filozofije, sa sve većim jačanjem građanske klase i njenom borbom za društveni

i naučni napredak. Građanski ideolozi i filozofi, zastupajući interese novog i revolucionarnog građanstva, tj. ekonomski i politički progres te klase, nastojali su na svim područjima i filozofije i posebnih nauka da učvrste i pripreme društvenu akciju svoje klase i da joj dadu teoretsku podlogu i opravdanost.

Filozofija, koja u to doba (16., 17. st.) još obuhvata i veći dio ostalih nauka, počinje postavljati na dnevni red sasvim nove probleme; njezin predmet, a naročito njezini zadaci, koji stoje u nepomirljivoj suprotnosti sa dotadašnjom filozofijom u feudalnom društvu, bili su idejni odraz isto takve ekonomske i političke suprotnosti građanstva prema feudalnoj stvarnosti. Dok je skolastika imala osnovni zadatak da filozofski objasni i opravda teologiju, tj. opravda i samu feudalnu svjetovnu i crkvenu hijerarhiju, novovjeka filozofija je postavila svoj osnovni zadatak: da religioznu problematiku pretvori u ovozemaljsku, da iluzije o bogu pretvori u misli o čovjeku, i, konačno, da u materijalizmu i ateizmu pokaže da je božansko stvorenje čovjeka fantastičan izraz prirodno stvorenog čovjeka; da, nadalje, čitavom tom materijalizmu dade svu moguću ontološku i gnoseološku osnovu i da stvori novi, antiskolastički metod mišljenja i istraživanja, koji treba da izvrši prevrat u razvoju nauke, na kojem je tadašnja građanska klasa bila neobično zainteresirana. Jednom riječi, sva tadašnja filozofija, koja je u Srednjem vijeku bila u potčinjenom položaju, trebala je da posluži progresu čovječje svijesti, ujedno ekonomskom i političkom jačanju same građanske klase.

Jer, kritika ideologije je u svakoj historijskoj periodi značila predigru kritici oružjem. A pošto je crkva sa svojom vjerskom ideologijom bila ona institucija, koja je davala feudalnom društvenom uređenju ne samo političku pomoć, nego i samouvjerenost u božansko porijeklo i misiju, napredna filozofija započinje svoj prvi samostalni akt upravo u odvajanju filozofije od religije, u prenošenju osnovne problematike na prirodu, čovjeka i društvo.

Dalji korak u tom osamostaljivanju filozofije, koja prati u stopu osamostaljivanje i jačanje građanske klase, jest upravo u tome, da se priroda i čovjek postave u središte proučavanja, da se iz čovjekove vlastite prirode objasni samo društvo i njegov razvoj i pronađe kriterij za novo društveno uređenje, kojem se težilo.

Da su sadržaj i forma tog društvenog uređenja, koje je građanskim ideolozima i filozofima izgledalo kao jedino koje odgovara ljudskoj prirodi, proizlazili iz specifičnih uslova i stanja klasne borbe onih stoljeća, kao i razvoja nauke, pokazuju očigledno filozofske koncep-

cije tog vremena. Jer, isto tako kao što Hobbesovo djelo »De cive« i »Leviathan« izražavaju, makar i ne sa pozicija građanske klase, potrebu jake centralne vlasti u burnim periodima engleske historije za dalji ekonomski i politički razvoj engleskog građanstva i naprednog plemstva, tako i Spinozino teoretsko zasnivanje demokratske republike odražava filozofovo pristajanje uz mladu nizozemsku republiku nakon uspješne građanske revolucije; isto kao što Lockeova teorija društvenog ugovora i konsekvence, koje iz nje izvlači u smislu konstitucionalne monarhije, odražavaju kompromisnost engleske buržoazije s monarhijom koncem 17. stoljeća, tako isto konsekvencije Rousseau-a u smislu republikaniza, na bazi iste teorije društvenog ugovora, odražavaju specifično revolucionarno stanje Francuske u drugoj polovini 18. st. i revolucionarne težnje francuskog liberalnog malograđanstva i t. d.

Jedan od važnih zadataka naprednih građanskih filozofa Novoga vijeka bio je upravo taj, da se i na historijskom području dađe jako teoretsko oružje naprednim snagama u borbi protiv reakcije. A to je značilo prirodno, a ne vanprirodno, objasniti i samo društvo, državu i njihov razvoj, dati njihovim koncepcijama društvenog razvoja čim stvarniju podlogu i opravdanje.

Sasvim je razumljivo, da će ista ona metafizičnost, mehanicizam i nehistorizam, koji su karakteristični za svu tadašnju filozofiju, prožimati i njihove pokušaje da objasne postanak države, društva i njihov razvoj. Oni će, polazeći od interesa i shvaćanja svoje klase, nastojati da »pronadu« ono društveno uređenje, koje najbolje odgovara čovjekovoj »prirodi«; isto tako pokušat će štaviše teoretski potkrijepiti tu svoju osnovnu ideju i cilj.

Polazna tačka svake teorije društvenog razvoja je čovjek. Teolozi su ga spiritualizirali i učinili ovisnim o božjoj providnosti i volji, novovjekci filozofi ga opet materijaliziraju i pretvaraju u dio prirode. Ali tu već izbija njihova nedijalektičnost; oni ne uviđaju posebne zakonitosti društvenog razvoja, oni čovjeka tretiraju, što je slučaj sve do Marxa i Engelsa, apstraktno, kao čovjeka uopće, svrstavajući ga, kao i sve ostalo, u fizičku prirodu.¹ A kada su tako izjednačili čovjeka s ostalim prirodnim bićima, onda je trebalo odrediti sva njegova osnovna svojstva, tj. njegovu prirodu, i time zasnovati teoriju pri-

¹ Tako Holbach piše u svom glavnom djelu »Système de la nature«: »Očigledno se zloupotrebila distinkcija, koja se tako često učinila između čovjeka fizičkog i čovjeka moralnog. Čovjek je potpuno fizičko biće; moralni čovjek je samo to fizičko biće promatrano sa izvjesnog gledišta...« (Système de la nature, London 1781 I. dio, str. 2).

rodnog prava, koja će biti temelj i idealne, apstraktne društvene zajednice. Vjera u progres i snagu ljudskog uma bila je zalag da se ta priroda čovjeka i prirodno pravo mogu otkriti.² (To mišljenje vlada sve do 19. st., uključivši i teorije utopijskih socijalista.)

Jasno je da će iz ovako metafizički shvaćene prirode čovjeka i prirodnog prava svaki filozof povući one konsekvence u smislu organiziranja razumne društvene zajednice, koje će se najbolje poklapati, kao što je gore na nekim primjerima pokazano, s položajem, težnjama i realnim političkim mogućnostima njihove građanske klase u tadašnjim historijskim uvjetima.

Prirodno pravo čovjeka nužno je pretpostavljalo i neko prirodno prastanje, koje je bilo apsolutan izraz toga prirodnog prava. Tako je teorija prirodnog prava i prirodnog prastanja koje nužno isključuje svaku organiziranost, dakle, po njima, i svaku državu, postala — uz težnju građanske klase da rušenjem religiozne predrasude o državi i vladarevoj moći filozofski zasnuje svoju borbu za vlast — osnova daljnje jedne teorije, tj. teorije društvenog ugovora.³

² Po tom prirodnom pravu čovjeku je, po Hobbesu, bilo dopušteno sve. »U ratu svih protiv svih ne može se također ništa nazvati nepravednim. U takvom stanju nemaju čak ni imena pravedan i nepravedan nikakvog mjesta.« (Leviathan, Zürich, Leipzig 1936. god., str. 165).

O tom istom problemu piše Spinoza:

»A jer je cjelokupna moć čitave prirode samo suma moći svakog pojedinca, to proizlazi, da svaki pojedinac ima najviše pravo na sve što on može, ili da se pravo svakog pojedinca toliko proteže, koliko seže njegova posebna moć.« (Theologisch-politische Abhandlung, Berlin 1870, str. 208—209). Ili nešto dalje: »Šta prema tome svaki, za koga uzimamo da je samo pod vlašću prirode, smatra za sebe korisnim, bilo pod upravljanjem zdravog razuma, bilo u porivu njegovih požuda, to on traži s najvišim prirodnim pravom, i smije to prisvojiti na bilo koji način, silom, lukavstvom, molbama, ili kako je inače najlakše, i zato smije držati za neprijatelja onoga, koji ga sprječava u izvršenju njegovih namjera. Iz toga slijedi, da pravo i uređenje prirode, po kojima su svi rođeni i većinom žive, samo ono zabranjuju, što nitko ne traži i nitko ne može; oni ne zabranjuju niti prepirku, niti mržnju, niti srdžbu, niti lukavstvo, niti bilo šta što zahtijeva požuda.« (Isto djelo str. 210). Prema tome je, zaključuje Spinoza »opći zakon ljudske prirode, da nitko ne zanemaruje ono što drži za dobro, tj. svaki će od dva dobra izabrati po njegovu mišljenju veće, a od dva zla po njegovu mišljenju manje... I taj zakon je tako čvrsto utisnut ljudskoj prirodi, da se mora ubrajati u vječne istine, koje svaki zna.« (Isto djelo str. 211).

³ Tako je za Hobbesa izlaz iz nepodnosivog stanja rata svih protiv svih moguć samo tako »da svaki prenese svoju moć ili silu na jednog ili više ljudi, tako da taj jedan čovjek, ili to jedno društvo postane zastupnik svakog pojedinca...« (Leviathan, str. 205).

Teoriju društvenog ugovora zastupali su još mnogi pisci, kao Altusius, Spinoza, Rousseau, Holbach itd. Tako Spinoza piše, da bi život u prirodnom prastanju bio za svakog pojedinca nesnosan, da se ljudi nisu složili na zajednički život. »Ipak bi to uzalud pokušavali, piše Spinoza, da su htjeli slijediti samo porive svojih požuda, jer njihovi zakoni gone svakoga prema različitom; zato su morali čvrsto odrediti i složiti se, da sve vode po sudi uma, kome se nitko pri zdravom razumu ne usudi protivriječiti...« (Theologisch-politische Abhandlung, str. 211).

Kolikogod je ta teorija i metafizička i idealistička, ona u 16, 17. i 18. st. označava veliki progres u filozofiji historije i uperena je protiv feudalno-religiozne teorije države, koja je, posvećujući vlast vladara božanskim predodređenjem i milosti, nastojala da ovjekovječi feudalno-crkveni poredak.

Dosad navedene teorije pokušavale su da odrede mjesto čovjeka, da objasne njegovu prirodu i dadu odgovor na pitanje o postanku države i društvene zajednice. U daljnjem razvoju filozofije historije, naročito u 18. st., sve jače iskrsava i problem pokretnih snaga društvenog razvoja. Montesquieuova teorija geografskih faktora, kao značajan korak u daljnjem produbljivanju te problematike, dijelila je, u krajnjoj konsekvenciji, unatoč ukazivanju na konkretne, geografske faktore, sudbinu idealističkih koncepcija, prema kojima je razvoj ideja osnovni pokretač i društvenog razvoja (Voltaire, Holbach, Condorcet, Rousseau i drugi). Međutim, u istom 18. st. daju Diderot i Helvetius pravilnu kritiku Montesquieovih postavaka.⁴

Daljnji stupanj u razvoju problematike historijskog razvoja predstavljaju pokušaji francuskih materijalista da teorijom društvene sredine objasne i društvene ideje i društveni razvoj. Primjenjujući konsekventno Lockeov empirizam, njegovu kritiku urođenih ideja i postavke o uvjetovanosti ideja iskustvom, na problematiku društva, francuski materijalisti, u prvom redu Helvetius, približili su se shvaćanju o društvenoj uslovljenosti čovjeka, ovisnosti njegovih ideja o društvenoj sredini i društvenom sistemu. Međutim, i ti pokušaji, koliko god bili značajni, svršavali su, kako su pokazali Marx i Engels, a kasnije Plehanov, u idealizmu.⁵

»Na taj način, nastavlja Spinoza, može se izgraditi društvo i svaki ugovor vjerno održavati, bez ikakvog zadiranja u prirodno pravo; ako naime svako prenese na društvo svu svoju moć, koje će time samo zadržati najviše prirodno pravo na sve, tj. najvišu vlast, a svaki će slušati ili slobodnom voljom ili iz bojazni od stroge kazne. Pravo takvog društva zove se demokracija... (Isto djelo str. 213).

Kod Holbacha nalazimo slično: »Ljudi, međusobno se zbližujući da bi živjeli u društvu, učinili su, bilo izričito bilo šutke, ugovor, po kojem su se obvezali da sebi čine usluge i da sebi ni u čemu ne škode.« (Système de la nature, I. str. 121).

⁴ U vezi s tim pitanjem Helvetius postavlja problem i odgovor ovako: »Fizički položaj Grka je uvijek isti: zašto se današnji Grci toliko razlikuju od nekadašnjih Grka? Zato što se promijenila forma njihove vlasti...« (De l'esprit 1909, str. 136.)

⁵ Tako za Helvetiusa na jednoj strani zakonodavstvo određuje čovjeka i njegove ideje: »Iskustvo dakle dokazuje da se karakter i duh naroda mijenjaju sa formom njihove vlasti; da različita vlast daje naizmjenice istoj naciji karakter uzvišen ili nizak, stalan ili lakomislen, hrabar ili plašljiv.« (De l'homme, Paris 1909, str. 206). A na drugoj strani, stvar je obrnuta. Helvetius se pita da li je moguće zakonodavstvo koje povezuje privatni interes sa općim. »Ali da li je to zakonodavstvo moguće? Zašto ne. Horizont naših ideja se iz dana u dan proširuje; i ako zakonodavstvo, kao ostale znanosti, učestvuje u progresu ljudskog duha, zašto treba očajavati o budućoj sreći čovječanstva?« (De l'homme, str. 244).

Još nisu postojali mnogi preduvjeti ni na naučno-filozofskom području, ni u klasnoj izdiferenciranosti društva, da bi se dalo materijalističko objašnjenje historije. Ali, razvoj trgovine i industrije u 18. st., ekonomske teorije merkantilista i fiziokrata, kao i klasna borba francuske građanske klase, uvjetovali su da mnogi francuski mislioci, bliski krugu francuskih materijalista, uoče važnost ekonomskih uvjeta u društvenom razvoju.

G. Reynal, član Holbachova i Helvetiusova salona, uočava da ekonomski procvat uvjetuje kulturni i dokazuje to na primjerima renesanse u Italiji i Nizozemskoj. Prema tome, u historijskom djelu Reynala postoje neke crte »ekonomskog materijalizma«. ⁶ Tu materijalnu osnovu čovjekova života i njegova razvoja, kao zemljoradnju, trgovinu, moreplovstvo, pa čak i ulogu klasa, uočava i Volney u svojoj »Leçons d'histoire«. Reynalove misli nastavlja A. Barnave; za nj je razvoj vlasništva osnova društvenog razvoja, na temelju kojeg i pokušava da dade podjelu trećeg staleža na tri klase. ⁷ Ipak ni on nije prekinuo s historijskim idealizmom, i to baš u samom tretiranju vlasništva. »Vlasništvo shvaća Barnave kao stvarni izraz juridičkih normi, ispustivši iz vida realni proces postanka vlasništva na osnovi razvoja proizvodnih sila i proizvodnih odnosa.« ⁸

Oštre klasne borbe u Francuskoj revoluciji, kao i sve jasnija klasna diferencijacija, uvjetovali su da se društvena sredina sve više shvati kao klasna sredina i da se tok historijskog razvoja shvati kao klasni razvoj. Građanski historičari perioda restauracije, Guizot Thierry, Mignet učinili su ozbiljne pokušaje da se političke ustanove shvate kao odraz klasnih odnosa, koje dalje nisu mogli da objasne. ⁹

Objašnjavanje osvajanja, građanskim stanjem društva i t. d. značilo je više ili manje povratak na stare koncepcije francuskih materijalista, u kojima su ličnost, ideje bili osnovni pokretači. Taj danak platio je i Saint-Simon, s ostalim utopijskim socijalistima, francuskom

⁶ Staroseljskaja-Nikitina: »Očerki po istorii nauki i tehniki perioda francuzskoj buržoaznoj revolucii 1789—1794«, Moskva 1946, str. 131.

⁷ »Oblici vlasništva — zemljišno i pokretno i njihov razvoj i borba leže u osnovi društvene i historijske koncepcije Barnavea. Zemljišno vlasništvo, po njegovom mišljenju — je osnova aristokratskog sistema, pokretno, tj. buržoasko, — osnova demokratskog poretka.« (Staroseljskaja-Nikitina, cit. djelo, str. 263—264).

⁸ Istorija filosofii, II, Moskva 1941, str. 321.

⁹ Tako piše Guizot: »Da bi shvatili političke ustanove, treba proučiti različite slojeve, koji postoje u društvu i njihove uzajamne odnose. Da bi se shvatili ti različiti društveni slojevi, treba poznavati prirodu zemljišnih odnosa.« (Essais, 1860, str. 75—76, cit. po Plehanovu).

materijalizmu.¹⁰ U pokušajima sistematiziranja svjetske povijesti, kao i u pokušajima utvrđivanja historijskih epoha Saint-Simon i Fourier nisu uspjeli otkriti materijalnu zakonitost historijskog razvoja. Unatoč tome, Saint-Simonovo tumačenje historijskog razvoja kao nužnog razvoja (a time i njegova ocjena Srednjeg vijeka za razliku od francuskih materijalista 18. st.), njegovo uočavanje značaja proizvodnje u historijskom razvoju, izvrsna Fourierova kritika buržoaskog društvenog sistema i t. d. značajni su doprinos razvoju nauke i filozofije i vrše pozitivan utjecaj na francuske građanske historičare epohe restauracije, a isto tako i na razvoj Marxa i Engelsa.

Tako su u razvoju materijalističke filozofije do Marxa i Engelsa bile učinjene ozbiljne teoretske pripreme za daljnje rješavanje tih problema. otkrile se mnoge strane društvenog života, veze i ovisnosti, utjecaji na čovjeka, klasna i materijalna osnova mnogih pojava i zbivanja. Upravo u tim dostignućima na području teorije društvenog razvoja ima francuski materijalizam prednost pred njemačkom filozofijom historije toga vremena, koja je bila opterećena idealizmom, njemačke spekulativne filozofije. S druge strane, u rješavanju problematike zakonitosti razvoja historije i njene dijalektike, njemačka spekulativna filozofija učinila je, unatoč svom ekstremnom idealizmu, značajan korak dalje.

Njemačka građanska klasa, nesposobna za bilo kakvu konkretnu revolucionarnu historijsku akciju, provodila je u drugoj polovini 18. st. i početkom 19. st. svoju »revoluciju« u sistemima Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela na najapstraktniji idealistički način. Njena ekonomsko-politička nemoć odrazila se i u filozofskoj nemoći da prekine s dotadašnjim idealizmom i teologijom, tako da su i njezini ideolozi sav svoj napredni sadržaj i dostignuća (prvenstveno dijalektiku) proveli na liniji vladajuće filozofije, tj. idealizma. To provođenje idealističke linije doseglo je takav stepen, da su Fichteova ideja i Hegelov apsolutan duh poprimili sve attribute svemogućeg božanskog duha. Što je kod Francuza i Engleza bio individualan duh, to je kod Njemaca bio duh otrgnut od njegove prirodne materijalne osnove — čovjeka, i pretvoren u samostalan apstraktum, tj. apsolutan duh. Međutim, dok u prvom slučaju, u krajnjoj liniji, taj ljudski duh nije imao nikakve

¹⁰ »Vrhovni zakon progresa ljudskog razuma, piše Saint-Simon, potčinjava sebi sve, vlada nad svim i ljudi su za njega samo oruđa. I premda ta sila (tj. taj zakon) potiče od nas (dérive de nous), mi se isto toliko malo možemo osloboditi njenog utjecaja ili je potčiniti sebi, koliko malo možemo po svojoj volji izmijeniti djelovanje sile, koja primorava zemlju da se okreće oko sunca.« (L'organisateur, str. 119, cit. po Plehanovu).

zakonitosti, u ovom drugom se on razvijao po nužnim zakonima svoje dijalektike.

Kod Fichtea, koji već pokušava da dade shemu razvoja historije i utvrdi njenu zakonitost, prevladava još Kantov apriorizam. Život čovječe vrste ne ovisi o slijepim slučajnostima, nego se razvija po čvrstom planu koji se mora bezuslovno ispuniti, a taj je plan: »da se vrsta u ovom životu slobodom izgrađuje u čisti otisak uma«. ¹¹ A taj razvoj vrste nije ništa drugo nego razvoj ideje kao samostalne misli koja oživljuje sve; ne ideje kao samostalnog mišljenja jednog posebnog individua, »nego jednog i vječnog mišljenja, u kojem su svi individui samo misleno«. ¹²

Hegel će, isto tako u vidu samorazvoja objektivnog duha, koji je pravi demiurg historijske stvarnosti i njezina razvoja, dati daleko veće bogatstvo i sistematizaciju historijskog sadržaja. Ali i kod njega je osnova idealna i sav razvoj i njegova zakonitost postavljeni su na glavu. ¹³ Tri su osnovna stupnja samorazvoja objektivnog, svjetskog duha; orijentalni, grčko-rimski i germanski, koji u novom svijetu ima kao svoj osnovni zadatak izgradnju konstitucionalne monarhije; a najviši tip monarhije bio je za Hegela oličen, — što najbolje odražava položaj njemačkog građanstva početkom 19. st. — u pruskoj monarhiji njegova doba. ¹⁴ Međutim daleko je važnija Hegelova dijalektika koja je dala mogućnost da se i historijski proces shvati kao zakonomjeran, a svi njegovi oblici kao nužni i prolazni stupnjevi; da se, ujedno, i svaki ostali, bilo sadašnji bilo budući, samo tako shvati. ¹⁵

Iz ovoga kratkog pregleda problematike teorija društvenog razvoja i njihova rješavanja proizlazi jedno osnovno: da one nisu mogle dati

¹¹ Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Leipzig, Sämtliche Werke, III Abt. II Bd., str. 17.

¹² Fichte, isto djelo, str. 55.

¹³ Hegel piše: »Element postojanja općeg duha, koji je u umjetnosti opažanje i slika, u religiji osjećanje i predodžba, u filozofiji čista slobodna misao, jest u svjetskoj povijesti duhovna stvarnost u njezinom čitavom opsegu unutrašnjosti i spoljašnjosti.« (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig 1930, str. 271).

¹⁴ O tom pitanju piše Hegel: »Izgradnja države u konstitucionalnu monarhiju je djelo novijeg svijeta, u kojem je supstancijalna ideja dobila beskrajnu formu.« (Hegel, isto djelo str. 221).

A u Filozofiji historije, u vezi s najvišom formom monarhije, i o tadašnjoj Njemačkoj piše: »Ukinute su feudalne obaveze, principi slobode vlasništva i ličnosti su postali osnovni principi. Svaki građanin ima pristup u državna zvanja; ipak je spretnost i upotrebljivost nužni uvjet. Vlada počiva na činovništvu, a na čelu stoji lična odluka monarha; jer zadnja odluka je, kako je prije spomenuto, bezuvjetno nužna.« (Hegel, Philosophie der Geschichte, Leipzig 1923., str. 937).

¹⁵ Vidi o tom u Engelsovoj knjizi »L. Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije«, Kultura 1947., naročito glava I. i IV.

odgovor na zbivanja četrdesetih godina u Njemačkoj koja se nalazila pred buržoaskom revolucijom, a naročito ne na pitanja i zahtjeve koje je proletarijat već glasno i praktički postavljao. Upravo zbog toga što su, potpuno ili u krajnjoj konsekvenci, sve teorije društvenog razvoja do Marxa i Engelsa bile idealističke, one nisu ni mogle da utvrde zakone historijskog razvoja. Logičan rezultat teorije vladavine ideja bio je slučajnost u historijskim događajima. A ako se pokušalo da se i sama ideja ukalupi u zakonitost (Fichte, Hegel), onda se imao dvostruki rezultat: u prvom redu je sva apriorna ili spekulativna konstrukcija samorazvoja ideje, ideje, koja »sama u sebi živi, i sama iz sebe živi«,¹⁶ bila ustvari filozofsko uopćavanje i izvrtanje već danog empirijskog materijala, u drugom redu, prisiljavao se veoma često i sam empirijski materijal, historijske činjenice, da se razvijaju po zakonitosti idejnih kategorija, dapače silila se i sama historija da stane sa svojim razvojem upravo ondje, gdje je i sam razvoj apsolutne ideje stao.

Nesuglasnost stvarnosti i ideje u hegelovskom obliku bio je upravo onaj bitni dokaz, koji je pokazao još jednom, da se objektivna stvarnost ne ravna po subjektivnim zamislama ma kako genijalnog uma, nego da je ona upravo osnova, na temelju koje i sama ideja mora dobiti svoj puni dijalektički sadržaj.

Tako je pred filozofe i revolucionere u Evropi četrdesetih godina bio postavljen zadatak: a) da se konsekventno primijeni materijalistički princip na historiju i pronađe zakonitost društvenog razvoja, b) da se pronađe materijalna osnova klasa, koje su poluge društvenog razvoja, c) da se time dade naučna osnova socijalizmu.

Za izvršenje tog zadatka trebalo je ne samo stajati na pozicijama najrevolucionarnije klase, proletarijata, čija klasnost i klasna borba ne će više biti prepreka materijalističkoj dijalektici, nego imati i značajne predradnje na idejnom području, kakve su bile ekonomske teorije engleskih mislilaca, francuske materijalističke teorije i socijalizam, i naročito Hegelova dijalektika, konačno trebalo je imati sposobnost da se takav golemi zadatak uspješno izvrši.

Marx i Engels su taj zadatak izvršili postepeno, makar u veoma kratkom roku, u kojem redosljedu »Sveta porodica« označava onaj početak, u kojem je dobar dio osnovnih misli materijalističkog shvaćanja historije postavljen, da kasnije u »Njemačkoj ideologiji«, »Bijedi filozofije« i daljnjim djelima dobiju svoje završne oblike.¹⁷

¹⁶ Fichte, citirano djelo str. 62.

¹⁷ Citati iz »Svete porodice« dani su po originalu: »Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik« gegen Bruno Bauer und Konsorten von Friedrich Engels

II.

Revolucionarno stanje u Njemačkoj četrdesetih godina, koje je diskreditiralo dotadašnje filozofske principe i dogme, tražilo je naučno rješenje problema historijske zakonitosti.¹⁸ Feuerbach u svom materijalizmu taj zadatak nije izvršio, nego je na području problematike društvenog razvoja ostao idealist, kao i svi dotadašnji materijalisti; on je, nasuprot spekulativnoj filozofiji opet »materijalizirao« čovjeka, »ali kod njega nema apsolutno ni govora o svijetu, u kome taj čovjek živi, i tako taj čovjek ostaje uvijek isti onaj apstraktni čovjek, koji je vodio riječ u filozofiji religije.«¹⁹

Na drugoj strani, nastavljanje Hegelove filozofije na mladohegelijanski, Bauerov način, doveo je do plitkih i površnih ponavljanja Hegelove spekulacije u nešto drugačijem obliku. Mjesto apsolutnog duha, koji je ustvari bio nešto tuđe pojedincu i koji je vladao nad pojedincem, mladohegelijanci su, ustavši u obranu čovjekove aktivnosti, i samog čovjeka pretvorili u »samosvijest«, koja je sada postala tvorac svega, postala je, jednom riječi sve. Time je Bauerov krug opet spiritualizirao čovjeka, i umjesto Hegelove spekulacije, koja je, kako se Marx izrazio, često pogadala i suštinu stvari, uspostavili praznu spekulaciju bez sadržaja. Tako su oni, pretvarajući »konkretno u apstrakt-

und Karl Marx. Djelo je štampano u zborniku u četiri sveska: »Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle« u izdanju Franza Mehringa, II. svezak, II. izdanje Stuttgart 1913.

¹⁸ U ovoj studiji nećemo obrađivati društveno-ekonomske uvjete onoga doba, koji su djelovali na takav razvoj Marxa i Engelsa, jer to nije zadatak ove teme. Zbog boljeg uvida u samo djelo navodimo neke okolnosti koje su bile neposredni povod samom djelu. Sveta porodica je izašla iz štampe početkom 1845. god. U decembru 1843. god. Bruno Bauer, mladohegelijanac, izdaje »Sveopće literarne novine« (Die allgemeine Literaturzeitung). U njima Bruno Bauer i njegovi saradnici Edgar Bauer, Junguitz, Szeliga, Faucher zaštićuju Hegelov idealizam preformiran u mladohegelijanskom vidu, a indirektno i pruski apsolutizam. U tim literarnim novinama, od kojih je izišlo samo osam brojeva, istupa Bauerov krug otvoreno također protiv »Rajnskih novina« i »Njemačko-francuskih godišnjaka« koje je Marx redigirao. To je neposredno potaklo Marxa i Engelsa da povedu oštru borbu protiv reakcionarnog idealizma, a i da raščiste sa svojom »filozofskom savjesti« kao i kasnije u »Njemačkoj ideologiji«. Tako se Engels, na svom putu iz Manchesteru u Barmen (Njemačka) u septembru 1844. god. zadržao desetak dana u Parizu, posjetio Marxa i složio se s njim u pogledima na filozofske i političke probleme. Ujedno se slože da napišu kritiku mladohegelijanske filozofije. Engels još u Parizu napiše nekoliko poglavlja za knjigu, ostalo dovrši kasnije Marx. Velika većina knjige napisana je od Marxa (oko 200 str. nasuprot Engelsovih dvadesetak). Prvi naslov djela bio je »Kritika kritičke kritike«, jer su se Bauer i suradnici nazivali kritičkim kritičarima. Konačni naslov bio je, na prijedlog nakladnika, »Sveta porodica ili kritika kritičke kritike. Protiv Bruna Bauera i drugova.

¹⁹ Engels, L. Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije, Kultura 1947, str. 34.

no, a apstraktno u konkretno»,²⁰ Hegelovom spekulativnom metodom i mogli svu društvenu problematiku rješavati na taj način, da su sve konkretne probleme pretvarali u idealne, objektivne »van mene egzistirajuće lance u čisto idealne, u čisto subjektivne«²¹ i sve realne borbe u misaone borbe. Takva filozofija je četrdesetih godina bila izrazito reakcionarna i zahtijevala je u interesu pravilne orijentacije radnih masa, što oštriji obračun. Bauerov krug je u značajnom radničkom pokretu, čartizmu i francuskom proleterskom pokretu, vidio površnu i filozofski neosnovanu akciju, jer je samo kritička misao bila pozvana da oslobodi čovjeka. To su bili osnovni razlozi, uz obračunavanje sa spekulativnom filozofijom uopće (naročito Hegelovom) i svojom filozofskom prošlosti, da su Marx i Engels toliko mjesta posvetili toj već »karikaturi« filozofije.

Trebalo je, dakle, polaznu točku svakog istraživanja o društvu i društvenom razvoju pravilno, materijalistički riješiti, tj. riješiti problem čovjeka. Nasuprot Feuerbachovu apstraktnom čovjeku i Bauerovu spiritualiziranom, apstraktnom čovjeku, za Marxa i Engelsa je čovjek ne samo konkretno biološko biće, nego i društveno. Članovi društva nisu atomi, koje država drži na okupu, kako je to Bauer pisao. Atom, po Marxu u »Svetoj porodici«, ima to svojstvo, da nema nikakvog svojstva i prema tome ni potrebu odnosa prema drugima. Atom je samodostatan, svijet je oko njega prazan, besmislen, jer je upravo on sve što postoji. Egoistički individuum može se u svojoj predodžbi pretvoriti u atom, tj. biće potpuno samodostatno, puno i blaženo. Ali »nesretna čulna stvarnost ne brine se za njegovo uobraženje. svako njegovo čulo sili ga da vjeruje u smisao svijeta i individua van njega, i čak njegov profani želudac potsjeća ga svaki dan na to, da svijet van njega nije prazan, nego da je on upravo ono što ispunja (das eigentlich Erfüllende)... Dakle prirodna nužnost, čovječja bitna svojstva, koliko god možda tuđa izgledaju, interes vežu članove građanskog društva, njihova realna veza je građanski, a ne politički život.«²²

Pošto je čovjek konkretan čovjek, to su i njegovi odnosi prema stvarima i pojavama stvarni odnosi. Ne radi se dakle o pretvaranju tih predmeta u misaone suštine (po Baueru i mladohegelijancima), i o njihovom prevladavanju u mišljenju; neimaština nije prema tome

²⁰ Die heilige Familie, str. 117

²¹ Isto djelo, str. 183.

²² Isto djelo, str. 227.

obična kategorija, prema kojoj će se i čovjek spekulativno odnositi i spekulativno je prevladavati, nego bezutješna stvarnost, stvarnost gladi bolesti, nečovještva i neprirodnosti — koje su realna stanja čovjekova i koje zahtijevaju društveni, konkretni, čulni odnos i akciju, a ne spekulativno prevladavanje.²³

Bauerov mladohegelijanski krug, objavivši svoju »kritičku kritiku« za apsolutni duh, a sebe za »kritiku«, uzdignuvši se na visinu aktivne, stvaralačke »samosvijesti«, »postigao« je da se stvarna nemoć i uobraženost njemačke inteligencije četrdesetih godina prikaže kao herojsko stvaralaštvo historije. Na taj način, kako se Marx rugao mladohegelijancima, Bauer otstranjuje Hegelovu nedosljednost što »prvo, on proglašava kritiku apsolutnim duhom, a sama sebe kritikom. Kao što je element kritike progнан iz mase, tako je element mase progнан iz kritike. Kritika ne vidi prema tome svoju inkarnaciju u masi, nego isključivo u maloj šaćici izabranih ljudi, u gospodinu Baueru i njegovim učenicima.

Gospodin Bruno otstranjuje nadalje drugu nedosljednost Hegelovu time što on više ne stvara historiju post festum u fantaziji kao Hegelov duh, nego svijesno igra ulogu svjetskog duha, nasuprot masi ostalog čovječanstva, stupa u sadašnji dramatski odnos prema njoj, i pronalazi i stvara historiju namjerno i nakon zrelog razmišljanja. Na jednoj strani stoji masa kao pasivni, neoduhovljeni, nehistorijski, materijalni element historije; na drugoj strani stoje: duh, kritika, gospodin Bruno i kompanija kao aktivni element, od kojeg potječe sva historijska akcija. Preuređenje društva reducira se na moždanu djelatnost kritičke kritike.

²³ Zbog boljeg uvida u ovu izvrsnu kritiku, navodimo odjeljak u cjelini. »Oni (misli se radnici - V. P.) osjećaju veoma bolno razliku između bića i mišljenja, između svijesti i života. Oni znadu, da vlasništvo, kapital, novac, najamni rad i slično nisu nipošto idealne utvare, nego vrlo praktički, vrlo predmetni proizvodi njihovog samootuđenja, koje se dakle mora dokinuti također na praktičan, predmetni način, zato da čovjek postane čovjek ne samo u mišljenju, u svijesti, nego u masovnom biću, u životu. Kritička kritika ih naprotiv uči, da oni prestaju biti u stvarnosti najamni radnici, ako misao najamnog rada ukinu u misli, ako u misli prestanu da se smatraju najamnim radnicima i da prema tom pretjeranom uobraženju ne dadu više naplaćivati svoju osobu. Kao apsolutni idealisti, kao eterska bića zatim mogu naravno također živjeti od etera čiste misli. Kritička kritika ih uči, da oni ukidaju stvarni kapital, ako prevladavaju u mišljenju kategoriju kapitala, da se oni zaista mijenjaju i sebe čine stvarnim ljudima, ako svoje apstraktno Ja mijenjaju u svijesti, i ako preziru kao nekritičnu operaciju svaku stvarnu promjenu svoga stvarnog života, promjenu stvarnih uvjeta svoga života, to jest svoga stvarnog Ja. »Duh«, koji vidi u stvarnosti samo kategorije, reducira naravno i svu ljudsku djelatnost i praksu na dijalektički misaoni proces kritičke kritike. Upravo to razlikuje njihov socijalizam od masovnog socijalizma i komunizma.« (Die heilige Familie, str. 151—152).

Štaviše, odnos kritike, dakle također inkarnirane kritike gospodina Bruna i kompanije prema masi, ustvari je jedini historijski odnos današnjice. Čitava današnja historija reducira se na gibanje tih dviju strana jedne prema drugoj. U toj kritičkoj suprotnosti riješile su se sve suprotnosti.«²⁴

Prema tome, vratili smo se opet na stari idealizam u kojem misao i duh stvaraju historiju, i to, u ovom slučaju, kritički duh, potpuno svijestan svoje uloge i veličine. Da je time svoj ostaloj nekritičkoj masi bila uskraćena historijska akcija, nužno slijedi iz ovakvog dualističkog stanovišta. Svoju nemoć pretvoriti u fiktivnu, spekulativnu svemoć, izboriti sebi mjesto makar i u fiktivnoj historiji, ako nije bilo moguće u stvarnoj, konkretnoj, masovnoj — bio je osnovni cilj tog idealizma, koji je nužno svršio u poklonstvu pred drugim jednim posvećenim forumom, isto tako tuđim masi, tj. pred pruskim apsolutizmom.

Marx i Engels suprotstavljaju toj reakcionarnoj koncepciji o odnosu mase i ličnosti i o ulozi mase u historijskom razvoju, svoju pravilnu materijalističku koncepciju; ukazuju, u prvom redu, da je otkriće Bruna Bauera o odnosu »duha i mase«, samo »Hegelovo shvaćanje historije dotjerano do kritički karikiranog savršenstva, a ono opet nije ništa drugo, nego spekulativni izraz kršćansko-germanske dogme o suprotnosti duha i materije, boga i svijeta. Ta suprotnost izražava se naime u povijesti u svijetu ljudi tako, da se nekolicina izabranih individua suprotstavljaju kao aktivni duh ostalom čovječanstvu, kao masi bez duha, kao materiji.«²⁵

U vrijeme kada se radnička klasa već svijesno počela boriti za svoja prava, i ne samo za to, nego i za preporod čovjeka i društva, ovakvo idealističko obescjenjivanje revolucionarnih snaga išlo je, kako Marx i Engels ukazuju, na ruku samo reakcionarnim snagama, išlo je na ruku svima onima, kojima je bila u interesu dezorijentacija i pasivizacija masa i jednog dijela inteligencije. To preziranje običnog čovjeka, čovjeka radnika i stvaraoca, išlo je dotle, da je Edgar Bauer tvrdio da »radnik ne stvara ništa«, jer za djelovanje treba jača svijest od radničke; on ne producira ništa, jer je njegov rad pojedinačan, jer on stvara samo neduhovne i nekritičke predmete. Sve stvarno, živo, kako je Engels pisao u tom djelu, jest za mladohegelijance nekritičko, masovno, zato »ništa«, a samo idealne, fantastične kreature kritičke kritike su »sve«.

²⁴ Die heilige Familie, str. 187—188.

²⁵ Isto djelo, str. 186.

Naprotiv, odgovara Engels, »kritička kritika ne stvara ništa, radnik stvara sve, dapače u tolikoj mjeri sve, da on čitavu kritiku posramljuje i u svojim duhovnim tvorevinama; engleski i francuski radnici mogu to posvjedočiti. Radnik štaviše, stvara čovjeka; kritičar će uvijek ostati nečovjek, za što on dakako ima tu zadovoljštinu, da je kritički kritičar.«²⁶

Ovakvo trefiranje čovjeka, postavivši ga opet u konkretnu historiju i međusobne odnose sa drugim individuima, zahtijevalo je konsekvantno da se ideje i novo društveno uređenje ne objašnjavaju iz neke apstraktne prirode čovjeka, nego da se i sama čovječja priroda, njegove ideje i njegova psihologija, konačno i rješenje društvene problematike potraži u uvjetima društvenog života, da se analizom same društvene sredine otkrije stvarno rješenje i idejne strane i historijskog zadatka. Time se svako proizvoljno rješenje historijske problematike u osnovi pokazalo kao jalova spekulacija i iluzija.

Rješavajući na ovaj način problem čovjeka, te osnove historije, Marx i Engels nastavljaju već započeta rješavanja tog pitanja u ranijim radovima.²⁷ Teorija društvene uslovljenosti čovjeka tražila je dalju analizu i razjašnjenje same društvene sredine, ako se htjelo da se prevlada cirkulus francuskih materijalista. A već ovakvo, gore spomenuto, rješavanje antiteze ličnost-masa sadržavalo je u sebi dalekosežne posljedice. Jer, ako ideje nisu osnovni pokretači historijskog razvoja, ako ličnost nema tako apsolutnu i svemoćnu ulogu, kako se do tada mislilo, ako »radnik stvara sve, a kritika ništa«, onda se periode historije trebaju razjašnjavati stvarnim djelovanjem narodnih masa, a ne apstraktnim i sekundarnim idejama; a šta će biti to stvarno djelovanje, ako ne stvarna, masovna, društvena proizvodnja.²⁸

²⁶ Isto djelo, str. 114.

²⁷ Već u Njemačko-francuskim godišnjacima (1844) u člancima »Prilog židovskom pitanju« i »Kritika Hegelove filozofije prava« Marx prevladava apstraktno rješavanje Feuerbachovo i zahtijeva da se proučava »stvarni, svjetski Židov, a ne sabat-židov«, zahtijeva da se tajna židovske religije traži u »stvarnom Židovu« itd. A u spisu »Nacionalna ekonomija i filozofija« (1844) ide i dalje, pokušavajući da osnovu društvenog čovjeka i njegove psihologije pronade u »historiji industrije«. Taj spis, koji je prvi put objavljen tek u ovom stoljeću, ono je Marxovo djelo, u kojem se, od svih spisa do »Svete porodice« nalazi najviše elemenata dijalektičkog i historijskog materijalizma. U »Svetoj porodici« Marx i Engels idu još mnogo dalje u pitanju materijalističkog shvaćanja historije, i po širini problematike i po dubini i preciznosti rješavanja. U tome je i tako veliki značaj toga djela u razvoju Marx-Engelsove misli, makar to djelo još ne predstavlja završnu i zrelu fazu njihova razvoja i formiranja njihove filozofske koncepcije.

²⁸ Postavivši tako pitanje uloge masa u historiji ne znači da su Marx i Engels tada nepravilno gledali na ulogu ličnosti u historijskom razvoju. Na primjerima Robespiera, Saint-Justea, Napoleona oni daju duboku analizu njihova djelovanja,

Građansko društvo (bürgerliche Gesellschaft) se do sada pokazalo kao ona osnova, koja uvjetuje modernog čovjeka, njegovu psihologiju (a kasnije ćemo vidjeti i njegove ideje); a zatim će ono biti osnova i same države. Radilo se o tome da se dade »anatomija« tog građanskog društva, da se materijalistički riješi taj bitni problem, da se, konačno, pronađe zakonitost tog društva (a zatim i svakog drugog), time i nužno, zakonomjerno, ne proizvoljno, rješenje onih društvenih protivrječnosti, koje to građansko društvo u sebi nosi. Ta analiza i rješenje označava prelomni momenat ne samo u filozofiji i teorijama društvenog razvoja, nego i prelomni momenat ljudske prakse, čovjekove društvene akcije.

Pokazalo se, u Marx-Engelsovoj analizi, da to društvo nije, kako je mislila »kritika«, društvo privilegija (misli se staleških, feudalnih) »nego društvo sa ukinutim i razriješenim privilegijama, razvijeno građansko društvo, u kojem su oslobođeni životni elementi, koji su još politički vezani u privilegijama. Ovdje se ne suprotstavlja »nikakva privilegirana zatvorenost« niti drugoj, niti javnom poretku.«²⁹ Tu privilegiranu zatvorenost starog društva ukinula je »slobodna industrija i slobodna trgovina«, i tako je čitavo to građansko društvo bespoštedna međusobna borba, u kojoj čovjek nije više čovjek nego roba, u kojoj se čovjek otuđio od sama sebe i postao rob svoje vlastite djelatnosti i odnosa³⁰ »U modernom svijetu svako ujedno pripada ropstvu i društvu. Upravo ropstvo građanskog društva je prividno najviša sloboda, jer je prividno potpuna neovisnost individua, koji svojom vlastitom slobodom

određuju značaj njihove uloge u tim zbivanjima, ali ujedno naglašavaju, da su i te ličnosti nužno morale propasti, čim su došle u sukob sa društvenim snagama svoje zemlje, kada su potcijenili ili krivo ocijenili one društvene snage i situaciju, koja ih je upravo učinila velikim. U vezi s tim piše Marx, da je »Napoleon bio zadnja borba revolucionarnog terorizma protiv također revolucijom proklamiranog građanskog društva i njegove politike. Napoleon je svakako već imao uvid u suštinu moderne države, da ona počiva na nesmetanom razvoju građanskog društva, na slobodnom gibanju privatnih interesa i t. d., kao na svojoj osnovi. On je odlučio, da prizna i zaštititi tu osnovu. On nije bio nikakav zaneseni terorist. Ali Napoleon je uz to smatrao državu i samu sebi svrhom, a građanski život samo kao rizničara i svoga podčinjenog, koji ne smije uopće imati svoju volju. On je proveo terorizam time što je na mjesto permenutne revolucije postavio permanentni rat. On je zadovoljio do punog zasićenja egoizam francuske nacionalnosti, ali je također zahtijevao žrtvu građanskih poslova, užitka, bogatstvo i t. d., koliko god je to tražio politički cilj osvajanja. Ako je on despotiski potlačio liberalizam građanskog društva — politički liberalizam njegove svakodnevne prakse —, nije ništa više štedio ni njegove najosnovnije materijalne interese, trgovinu i industriju, kad god su došle u konflikt s njegovim političkim interesima... Nato su francuski trgovci pripremili događaj koji je prvi put uzdrmao Napoleonovu moć. Pariški ažioteri prisilili su ga umjetno stvorenom gladi, da započne ruski vojni pohod skoro dva mjeseca kasnije i time da ga prenese u prekasno godišnje doba...« (Die heilige Familie, str. 230—231).

²⁹ Die heilige Familie, str. 222.

³⁰ Kraći citati iz »Svete porodice« bit će naznačeni u tekstu samo brojem strane.

smatra neobuzdano gibanje svojih otuđenih životnih elemenata, koji nisu više vezani općim vezama niti ljudima, kao na pr. vlasništvo, industrija, religija i t. d., dok je ona (neovisnost - V. P.) ustvari njegovo potpuno kmetstvo i nečovještvo. Na mjesto privilegija stupilo je ovdje pravo.«³¹

To građansko društvo nije više apstrakcija ili skup duhovnih vrednota, nego »neobuzdano gibanje duhovnih i materijalnih elemenata«, u kojem će upravo ovi zadnji pretegnuti svojom važnošću. U daljnjoj analizi osnova tog društvenog uređenja, Marx i Engels naročito naglašavaju upravo te materijalne momente kao odlučujuće za konstituiranje bilo kojeg društva, i tako ono, što posebno karakterizira moderno građansko društvo, jest upravo to što je ono društvo »industrije, sveopće konkurencije, privatnih interesa, koji slobodno slijede svoje ciljeve« (str. 229). Na taj način već jasno uočavaju ekonomsku osnovu građanskog društva, iako još ne dolaze do završnih formulacija, kao u »Njemačkoj ideologiji« i »Bijedi filozofije«. Oni ističu mišljenje da je bitna karakteristika tog modernog građanskog društva anarhičnost, da je »anarhija zakon građanskog društva emancipiranog od privilegija, koje ga raščlanjuju, a anarhija građanskog društva je osnova modernog javnog poretka, kao što je opet sa svoje strane javni poredak jamstvo te anarhije. Koliko se god oboje jedno drugom suprotstavljaju, toliko se i uzajamno uslovljavaju.«³²

Klasna diferencijacija i uprošćavanje te diferencijacije doseglo je početkom 19. st. već toliki stupanj, da su klasni karakter tog društva osnovanog na privatnom vlasništvu i interesima, uočili već neki teoretičari, kako je u uvodu sponenuto, i prije Marxa i Engelsa, za koje je građansko društvo »pozitivno reprezentirano buržoazijom. Buržoazija započinje dakle svoju vladavinu« (str. 230).

Moderna država prema tome nema ništa drugo za svoju osnovu nego upravo to klasno građansko društvo, kao što antička država ima svoju osnovu u robovlasništvu. Postavivši tako pitanje klasnog građanskog društva sa njegovim čovjekom, »vezanim sponom privatnog interesa« i »robom plaćenog rada i njegove vlastite kao i tuđe sebične potrebe« (str. 218), Marx i Engels su dali i prve znanstvene osnove za materijalističku teoriju države. Nije država nadnaravna sila, utjelovljenje objektivnog duha kao kod Hegela, niti ona sila koja drži građansko društvo na okupu; nije ona nad individuima i nad društvom,

³¹ Die heilige Familie, str. 222.

³² Isto djelo, str. 223.

kako misle mladohegelijanci, nego je upravo obratno, prirodna osnova moderne države — građansko društvo. A kako je to moderno građansko društvo ustvari klasno kapitalističko, društvo kapitalističkih privatnih interesa, borbe i neobuzdane konkurencije, tog simbola građanske »slobode«, to je i moderna država priznala »tu svoju prirodnu osnovu kao takvu u općim pravima čovjeka« (str. 219).

Prava čovjeka, ta velika nada racionalizma i prosvjetiteljstva 18. st., pokazala su se u historijskom razvoju kao prava one klase, koja je provodila revoluciju tj. građanske klase. A proklamiranjem tih čovječjih prava, kao prava čovjeka uopće, priznala je ustvari buržoazija i buržoaska država sa svoje strane svoje »vlastito rodno mjesto i osnovu« (str. 219) tj. kapitalistički način proizvodnje. I tako, slijedeći polemiku Marxa i Engelsa protiv Bauerova kruga i idealističke filozofije uopće, prateći njihovo sve veće i veće produbljivanje historijske problematike, došli smo i do jedino pravilnog rješavanja osnovnog filozofskog problema, odnosa bića i mišljenja, na problematici historije i njene zakonomjernosti.

Materijalna proizvodnja, kapitalistička konkurencija i interes su osnova i suština moderne buržoaske države. Način proizvodnje, »gruba materijalna proizvodnja« (Marx), dakle, uvjetuje u zadnjoj instanci, i karakter samog društva, njegove klasne odnose i državu; da će u razvoju te proizvodnje naći osnovni uzrok razvoju društvenih i državnih oblika, jasan je zaključak, koji su Marx i Engels već tada izveli, na temelju svog dijalektičko-materijalističkog promatranja svijeta i historije. Radi izvanredne važnosti tog mjesta u »Svetoj porodici«, u kome Marx dolazi do tih spoznaja, prevazilazeći sve što su oba do tada napisali po tom problemu, navest ćemo taj pasus u cjelini: »Ili zar kritička kritika vjeruje, da je u spoznaji historijske stvarnosti došla i samo do početka, sve dotle dok isključuje iz historijskog gibanja teoretski i praktički stav čovjeka prema prirodi, prirodnu znanost i industriju? Ili misli li ona, da je bilo koju periodu uistinu već spoznala, a da nije spoznala na primjer industriju te periode, neposredni način proizvodnje samog života? Doduše spiritualistička, teološka kritička kritika poznaje samo — poznaje barem u svojoj mašti — politička, literarna i teološka burna zbivanja historije (u orig. Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte). Kao što ona odvaja mišljenje od čula, dušu od tijela, samu sebe od svijeta, tako odvaja i historiju od prirodne znanosti i industrije, tako ne vidi u grubo-materijalnoj produkciji na

z em lji (potcrtao V. P.), nego u gustim oblacima na nebu rodno mjesto historije.«³³

Na taj način je konačno i problem uloge ideja i ličnosti pravilno riješen; konsekvcentno primjenjujući materijalistički princip i na društvenu problematiku, Marx i Engels pokazuju da isto tako kao što je naše mišljenje odraz materijalnog bića, objektivne stvarnosti, koja neovisno od nas postoji, tako isto i društvene ideje nisu demiurg društvene stvarnosti, nego njezin odraz, koji sa svoje strane i povratno djeluje na nju. Tako Marx polemizirajući protiv Bauerova shvaćanja da ideje, koje je postavila francuska revolucija, nisu prevladale staro stanje, koje je ona htjela silom da obori, naglašava, da »ideje ne mogu nikada prevladati jedan stari svjetski poredak, nego samo ideje starog svjetskog poretka. Ideje ne mogu uopće ništa izvršiti. Da bi ideje nešto prevladale, potrebni su ljudi, koji upotrebljuju praktičku silu.«³⁴

Tako je svaka pojava i borba društvenih ideja odraz specifičnih društvenih prilika; svaka društvena ideja je vezana uz stanje, težnje i interese pojedinih društvenih klasa i upravo zato se »ideja blamirala uvijek, ukoliko se razlikovala od »interesa« (str. 182). Borba na pr. materijalističke teorije 18. st. protiv metafizike 17. st. i propast te metafizike u 18. st. može se samo utoliko razumjeti, ukoliko se »sam taj teoretski pokret (misli se materijalizam 18. st. V. P.) objasni iz praktičkog uređenja ondašnjeg francuskog života« (str. 234). A pošto je taj život, tj. život revolucionarne građanske klase bio usmjeren na zemaljske interese, na ovaj svijet, to je i metafizika izgubila »svaki kredit«, jer su »antiteološkoj, antimetafizičkoj, materijalističkoj praksi (građanske klase V. P.) morale odgovarati antiteološke, antimetafizičke, materijalističke teorije.«³⁵

Kao što je slučaj sa filozofskim idejama, tako je i sa svom ostalom ideologijom. Marx to pokazuje u pitanju religije, nastavljajući osnovne misli iznesene protiv Bauera u prilogu »K židovskom pitanju« (1844). Ukazujući na taj svoj raniji spis, Marx pokazuje da Bauer shvaća samo »religiozno biće židovstva, a ne svjetsko, realnu osnovu tog religioznog bića« (str. 213). Ne radi se dakle o tome da se treba boriti protiv religiozne svijesti kao samostalnog bića, i time objašnjavati stvarnog ži-

³³ Isto djelo, str. 259—260.

³⁴ Isto djelo, str. 225. Zbog teškoće prevoda navodimo original: »Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt Nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt anbieten.«

³⁵ Isto djelo, str. 234.

dova iz židovske religije, nego treba »tajnu židovske religije objasniti iz stvarnog Židova« (str. 213). Bauer, prema tome, razumije Židova samo utoliko, ukoliko je on predmet teologije, i time shvaća religiozno pitanje samo kao religiozno pitanje. »Gospodin Bauer stoga ni ne slutiti, da stvarno, svjetsko židovstvo, a zato također i religiozno židovstvo stalno nastaje iz današnjeg građanskog života i da ga novčani sistem konačno izgrađuje. On nije to mogao slutiti, jer je poznavao židovstvo samo kao dio svoga svijeta, teologije, a ne kao dio stvarnog svijeta, jer on, kao pobožan i bogu odan čovjek, nije vidio pravog Židova u djelatnom svakdašnjem Židovu, nego u licemjernom sabatžidovu.«⁸⁶

Već je, dakle, ovdje cirkulus francuskih materijalista, utopijskih socijalista i građanskih historičara periode revolucije prevladan, i pokretačke snage, osnova historijskog razvoja materijalistički protumačena. Još terminologija nije sva razrađena, još pojam građanskog društva nije dovoljno određen i raščlanjen, još nije dana cjelovitost niti primjena materijalističke dijalektike na još mnoge društvene probleme, ali je već dana osnovna primjena dijalektičkog materijalizma na historiju, osnovni elementi materijalističkog shvaćanja historije, daleko razrađeniji i primjenjeni na više područja nego i u jednom ranijem spisu, u kojem se nalaze začeci tog shvaćanja.

Ne samo da su Marx i Engels (naročito Marx) u »Svetoj porodici« svojom dubokom analizom društvene problematike došli do toga, da je »gruba materijalna proizvodnja na zemlji« rodno mjesto historije tj. drugim riječima, osnova historijskog razvoja, nego Marx postavlja i daljnju tezu, po kojoj je razvoj produkcije, industrije i t. d. (što će kasnije dobiti svoje pravo određenje kao razvoj proizvodnih snaga) nužni i zakonomjerni proces. Analizirajući moderno građansko društvo, kapitalističko društvo privatnog vlasništva, dolazi Marx do zaključka da »privatno vlasništvo svakako tjera, u svom nacionalno-ekonomskom gibanju, samo sebe u raspadanje, ali samo jednim, po prirodi same stvari, uvjetovanim razvojem koji se od njega odvija neovisno, nesvjesno i protiv njegove volje, samo ukoliko ono proizvodi proletarijat kao proletarijat...«⁸⁷

Prema tome, današnje društvo i razrješenje njegovih unutarnjih protivrječnosti ovisno je primarno o samom »nacionalno-ekonomskom« razvoju, koji se odvija nužno i mimo volje pojedinaca. A kasnije ćemo vidjeti, da i historijska akcija proletarijata nije uvjetovana lijepim

⁸⁶ Isto djelo, str. 214.

⁸⁷ Isto djelo, str. 132.

predodžbama i t. d. proletarijata, nego njegovim historijskim položajem, društvenom situacijom, koja mu nameće upravo takvo i jedino moguće rješenje društvene problematike.

Od velikog značaja, ne samo za ondašnju i današnju borbu proletarijata, nego i za razumijevanje evolucije Marxa i Engelsa, jest Marxova analiza protivrječnosti kapitalističkog društva, koja pokazuje, da Marx i u to vrijeme ne odbacuje revolucionarnu dijalektiku, (kako se znalo pisati) nego je već tada materijalistički primjenjuje.

Osnovne suprotnosti buržoaskog društva otkriva u proletarijatu i bogatstvu (tj. kapitalističkoj klasi). »Proletarijat i bogatstvo su suprotnosti. Oni tvore kao takvi jednu cjelinu. I jedan i drugi su oblici svijeta privatnog vlasništva« (str. 132). Međutim Marx ne ostaje samo na utvrđivanju suprotnosti, koje čine cjelinu; ne radi se o utvrđivanju dviju strana jedne cjeline, jer u tom slučaju te strane mogu biti u sasvim harmoničnom odnosu, jedna pored druge i t. d. Radi se o dijalektičnosti te cjeline i njenom razvoju, o njenim unutarnjim stranama, koje stoje u odnosu suprotnosti i time tek čine srž svakog razvoja. »Radi se o određenom položaju, koji oba (proletarijat i bogatstvo — V. P.) zauzimaju u suprotnosti. Nije dovoljno, da se proglasi za dvije strane jedne cjeline. Privatno vlasništvo kao privatno vlasništvo, kao bogatstvo, prisiljeno je, da održava samo sebe i time svoju suprotnost, proletarijat. To je pozitivna strana suprotnosti, samo u sebi zadovoljeno privatno vlasništvo.

Proletarijat je naprotiv kao proletarijat prisiljen da ukine samoga sebe i time svoju suprotnost, privatno vlasništvo, koje ga uslovljava, koje ga čini proletarijatom. On je negativna strana suprotnosti, njegov nemir u sebi, privatno vlasništvo koje se raspalo i koje se raspada.«³⁸

Kao što je svaki razvoj prevladavanje jedne suprotnosti drugom, tako je i današnji stupanj historijskog razvoja okarakteriziran ne samo borbom tih dviju klasa, nego i neminovnim dokinućem pozitivne (tj. konzervativne) strane suprotnosti, koja je preduvjet one druge. Druga suprotnost, proletarijat, ne može prema tome ukinuti samoga sebe i svoje nečovječno stanje, ako ne ukine i onu klasu, koja je nužni preduslov njega samoga, tj. buržoaziju. »Unutar suprotnosti je privatni vlasnik dakle konzervativna, proleter destruktivna partija. Od onog proizlazi akcija održanja suprotnosti, od ovoga akcija njenog uništenja.«³⁹

³⁸ Isto djelo, str. 132.

³⁹ Isto djelo, str. 132.

Kapitalističko društvo, u kojem se čovjek otuđio od samoga sebe, postao roba i predmet, koji ovisi o drugom, u kojem se čovjek ne odnosi kao čovjek prema drugome, niti »ljubav uzvraća ljubavlju, a povjerenje povjerenjem« (Marx), u takvom društvu i »klasa posjednika i klasa proletarijata pretstavljaju isto čovječje samootuđenje« (str. 132). Ali dok se prva klasa u tom otuđenju osjeća ugodno, ima vlast i izgled »ljudske egzistencije«, dotle druga klasa, proletarijat, vidi u tom otuđenju njezinu nemoć i »stvarnost neljudske egzistencije« (str. 132).

Ako socijalistički pisci daju proletarijatu takvu historijsku ulogu, to ne rade stoga, »kao što navodno misli kritička kritika, što drže proletere za bogove. Upravo obratno. Jer je apstrakcija od svake čovječnosti, čak i od privida čovječnosti praktički dovršena u izgrađenom proletarijatu, jer su u životnim uvjetima proletarijata svi životni uvjeti današnjeg društva obuhvaćeni u svojoj najnečovječnijoj oštrini, jer je čovjek u njemu sam sebe izgubio, ali je ujedno dobio ne samo teoretsku svijest o tom gubitku, nego je također neposredno prisiljen, nevoljom, koja apsolutno zapovijeda, koja se više ne može otkloniti, niti više poljepšati — koja je praktički izraz nužnosti —, da se pobuni protiv te nečovječnosti, zato može i mora proletarijat samog sebe osloboditi. Ali on se ne može osloboditi, a da ne ukine svoje vlastite životne uvjete.«⁴⁰

Time Marx, u ovom dijelu spisa, naročito naglašava nečovječni životni položaj radničke klase, koji je tjera na historijsku akciju, na negaciju njezine klasne suprotnosti. Tu svakako još nisu dovoljno razrađeni stavovi, kao u kasnijim djelima, o protivrječnosti u načinu proizvodnje, i jače je naglašena ona strana, koja je neposredni povod za klasnu borbu proletarijata tj. njegovo životno stanje, bijeda i nečovječnost tih odnosa. Ali, ako se ima u vidu ono, što je već prije rečeno, gdje Marx već ukazuje na nužnost i zakonomjernost historijskog procesa, na ekonomski razvoj društva, borbu današnjih klasa i rješavanje tih suprotnosti, onda se ne mogu, kao što je to učinio Plehanov, stavovi o životnom stanju i t. d. uzeti kao kriterij u ocjenjivanju Marx-Engelsova tadašnjega filozofskog stava. Može se samo reći, da ti problemi u njihovoj filozofiji nisu još dobili onu svestranu i detaljnu razradu kao u kasnijim djelima, u kojima ta potpuna raščlanjenost problema dobija i svoju odgovarajuću terminologiju.

⁴⁰ Isto djelo, str. 133.

U daljnjoj analizi gornjeg pitanja dolazi Marx do zaključka da proletarijat u svojoj klasnoj borbi »ne može ukinuti svoje vlastite životne uvjete, a da ne ukine s v e nečovječne životne uvjete današnjeg društva, koji su sažeti u njegovoj situaciji. On ne prolazi uzalud školu rada, koja je tvrda, ali čeliči« (str. 133). Prema tome razvoj historije je došao do tog stupnja, da bi svako zauzimanje vlasti od revolucionarne klase nužno dovelo do iste klasne-kapitalističke vladavine novih vlastodržaca, ako ta revolucionarna klasa ne bi ukinula i sve bivše uvjete života i suštinu nekadanjih proizvodnih odnosa. A, s druge strane, razvoj je došao do tog stupnja, da su svi ekonomski preduvjeti dani da se to upravo i izvrši tj. ukinu klase uopće, a time i proletarijat samog sebe kao klasu.

»Ako proletarijat pobijedi, to on time nije nipošto postao apsolutna strana društva, jer on pobjeđuje samo tako da ukida samog sebe i svoju suprotnost. Onda je isto tako nestao proletarijat kao i njegova suprotnost, koja ga uvjetuje, privatno vlasništvo.«⁴¹

Da je čitava ta borba ovisna i uvjetovana od dotične društvene situacije, tj. ekonomskog stanja društva, grubo-materijalne proizvodnje (kako to još tada pišu Marx i Engels), da je ona determinirana i da u osnovnim linijama ne ovisi od volje pojedinaca, pa čak ni čitavih klasa, njihovih želja i interesa, proizlazi već iz prije navedenog, kao i iz jednog daljnjeg mjesta u Marxovoj analizi tog problema. »Ne radi se o tome, piše Marx, šta ovaj ili onaj proleter ili čak čitav proletarijat p r e d o č u j e sebi za sada kao cilj. Radi se o tome, šta o n j e s t, i šta će po tom postojanju biti prisiljen historijski da radi. Njegov cilj i njegova historijska akcija je uočljivo i neopozivo određena u njegovom vlastitom životnom položaju, kao i u cjelokupnoj organizaciji današnjeg građanskog društva. Ne treba ovdje izvoditi, da je veliki dio engleskog i francuskog proletarijata već svijestan svoje historijske zadaće i da stalno na tome radi, da tu svijest izgradi do potpune jasnoće.«⁴²

U »Njemačko-francuskim godišnjacima« Marx je pokazao Baueru da se današnji Židov ne može rastumačiti iz njegove religije, nego njegovu religiju iz »praktičkih elemenata građanskog društva, koji se fantastično reflektiraju u onoj religiji« (str. 214). Pokazao je da čovječja emancipacija od židovstva (misli se na buržoaske odnose) nije zadatak Židova, nego »opći praktički zadatak današnjeg svijeta, koji je do srži

⁴¹ Isto djelo, str. 133.

⁴² Isto djelo, str. 133.

židovski« (str. 214). I tako je konačno to pitanje postalo pitanje o doku-
nuću »židovstva građanskog društva, nečovječnosti današnje životne
prakse, koja dosiže vrhunac u novčanom sistemu« (str. 214).

U »Svetoj porodici« su dani već i temelji onog shvaćanja, koje je
čovjeku, proletarijatu i ostalim naprednim snagama, njegovim savez-
nicima, dalo znanstveni uvid u razvoj historije, suprotnosti današnjeg
društvenog sistema i znanstveno rješenje tih suprotnosti. Kritikujući
Bauera i njegovo spekulativno, apstraktno postavljanje tih problema,
Marx pravi razliku između masovnog, profanog komunizma i socija-
lizma i Bauerovog apsolutnog socijalizma. »Prvi stav profanog socija-
lizma odbacuje emancipaciju u samoj teoriji kao iluziju, i zahtijeva
za stvarnu slobodu, osim idealističke volje, još veoma
opipljive, veoma materijalne uvjete«⁴³ (podcrtao —
V. P.).

Svi ovi stavovi znače već potpuno prevladavanje utopijskih teorija
francuskih socijalista, kao i engleskih i njemačkih toga doba. Time
su Marx i Engels dali osnovu da se problemu socijalizma prilazi naučno
i da se naučno riješi (to oni u tom djelu i čine), što znači da su u tom
djelu bili položeni »temelji revolucionarno-materijalističkog socijali-
zma.«⁴⁴ A dati osnovne temelje revolucionarno-materijalističkog socija-
lizma, tj. naučnog, znači upravo postaviti osnovne zasade historijskog
materijalizma, prema kojem socijalizam nije ono društveno uređenje,
koje najbolje odgovara »ljudskoj prirodi«, nego društvo, koje osim »idea-
lističke volje« treba imati i »veoma opipljive, veoma materijalne uvjete.«
Znači, dakle, da se o socijalizmu radi kao o jednom zakonomjernom
stupnju historijskog razvoja, koji, kao i svaki drugi, treba da bude
pripremljen i osnovan na izvjesnom načinu proizvodnje. A taj, tj. ka-
pitalistički način proizvodnje dobiva već svoju naučnu analizu u tom
djelu, u kojem se ukazuje i na jedino naučno rješenje onih protuslov-
lja, koje su otkrili Marx i Engels u tom društvu.

III.

U vezi sa ovom temom potrebno je da se još zadržimo na jednom
mišljenju, na koje čitalac može naići, a koje datira još od Plehanova.
Plehanov je u jednom svom predavanju na Višoj ruskoj školi u Parizu
1906 god., koje je štampano u njegovim sabranim djelima u izdanju

⁴³ Isto djelo, str. 197.

⁴⁴ Lenjin, Sočinenija 1946, tom II, str. 9

instituta Marxa i Engelsa, u tomu XVIII., 1925 god. pod naslovom: »Filozofska evolucija Marksa«, — postavio tezu, da je Marx prešao u svom razvoju tri osnovne faze. U prvoj fazi, koju Plehanov stavlja u drugu polovinu tridesetih godina, Marx je po njemu bezuvjetni poštovalac Hegelove filozofije. U tu periodu pada i Marxova dizertacija, a Hegelova samosvijest trebala bi da igra ulogu rukovodeće ideje.

U Rajnskim novinama, u borbi sa pruskim samodržavljem, morao je, po Plehanovu, da ohladi Marxov entuzijazam za Hegela. »Mi stupamo u drugu fazu njegovog filozofskog razvoja — u periodu njegove odlučne borbe s tradicionalnim hegelijanstvom. To je perioda četrdesetih godina, perioda »Heilige Familie«, najvažnijeg filozofskog dokumenta te periode.«⁴⁵

Treća faza je faza zrelog marksizma. Sumirajući svoje izlaganje Plehanov zaključuje da sav put Marxa i Engelsa »pretpostavlja tri etape; prva etapa — apsolutna Hegelova samosvijest, druga etapa — konkretno-apstraktni Feuerbachov čovjek, treća i posljednja etapa — realni čovjek, koji živi u realnom klasnom društvu u određenoj društveno-ekonomskoj situaciji.«⁴⁶

U vezi s našom temom, nas ne interesira Plehanovljevo tretiranje prve faze, koje također ne odgovara potpuno istini. Za nas je važnije pitanje druge faze razvoja Marxa, a i Engelsa, faze, koja je karakterizirana baš »Svetom porodicom«, za koju Plehanov tvrdi, da Marx stoji na stanovištu »konkretno-apstraktnog Feuerbachova čovjeka«. Na istom mjestu te studije kaže Plehanov također, da je Marx pošao dalje od Feuerbachova suviše apstraktnog čovjeka, ali, da mu je Feuerbachov čovjek ipak bio simpatičan »kao protuteža Hegelovom potčinjavanju živog čovjeka mrtvoj apstrakciji.«⁴⁷ Ovdje nije mjesto da se detaljno raspravljaju ta pitanja, jer bi bila potrebna analiza i drugih djela Marxa i Engelsa te periode, kao i analiza dijalektičkog materijalizma uopće. Na ovom mjestu ukazat ćemo na one najvažnije neispravnosti i griješke u Plehanovljevu stavu, koje se mogu već iz obrade ovog našeg pitanja razabrati.

Plehanov stoji, u prvom redu, na neispravnom stanovištu da se Marx u »Svetoj porodici« »oštro i bez ikakvih ograda odriče Hegelove filozofije«,⁴⁸ tvrdeći da »na prostoru više od dvadeset araka

⁴⁵ Plehanov, Sočinenija 1925, tom XVIII., str. 329—330 (Filozofska evolucija Marksa).

⁴⁶ Isto djelo, str. 333.

⁴⁷ Isto djelo, str. 333.

⁴⁸ Isto djelo, str. 332.

»Svete porodice« mi ni jedamput ne susrećemo ocjenu tog pozitivnog značenja Hegelove filozofije (misli na dijalektičku metodu — V. P.). Nama preostaje da zaključimo da su se Marx i Engels četrdesetih godina, pod uplivom borbe s reakcijom, koja se prikrivala s Hegelovom filozofijom, i s filozofskim filisterstvom lijevohegelijanaca, koji su prezrivo gledali s visine svoje »kritičke« misli na uzburkanu, neobrazovanu, »nekritičku« gomilu, — apsolutno negativno odnosili prema Hegelu, ne misleći tada da odijele zrna od pljeve, dijalektički metod od apsolutnog duha.⁴⁹

Bez obzira na Marxovo pohvalno izražavanje, čak i veličanje ogromnog prinosa, koji je Hegel svojom dijalektikom dao razvoju ljudske misli, a koje Marx daje u djelu »Nationalökonomie und Philosophie«, koje Plehanovu još nije bilo poznato, (jer to djelo onda još nije bilo izdano),⁵⁰ Marx i u »Svetoj porodici«, unatoč bezobzirne kritike spekulativne filozofije, naglašava, da se »konačno samo po sebi razumije, da, dok Hegelova Fenomenologija, usprkos njezinom spekulativnom istočnom grijehu, daje na mnogim mjestima elemente stvarne karakteristike ljudskih odnosa, dotle gospodin Bruno i drugovi daju naprotiv samo karikaturu bez sadržaja...«⁵¹

Daleko bitnije za to pitanje i njegovo pravilno rješenje jest to, da je Marx u »Svetoj porodici« dao na mnogim mjestima sjajne primjere analize pojedinih pitanja baš na osnovi materijalističke dijalektike. Dovoljno je napomenuti analizu suprotnosti u buržoaskom društvu, koja se odlikuje i sjajnom dijalektikom i materijalističkom konkretnosti, kod koje je i rješenje dano u skladu sa, općim principima revolucionarne materijalističke dijalektike. Isto takve primjere dijalektičke analize vidjeli smo u pitanju problema čovjeka, ideja, proizvodnje i t. d. Već samo ovo nam jasno govori da Marx i Engels u ovom djelu ne samo nisu prekinuli sa velikom tekovinom njemačke klasične idealističke filozofije — Hegelovom dijalektikom, nego da su je iskoristili, materijalistički preformirali i dali sasvim novu, bitno različitu dijalektiku od Hegelove.

Isto tako stoji stvar sa pitanjem o apstraktnom tretiranju čovjeka (ili konkretno-apstraktnom, kako kaže Plehanov). Mi smo dovoljno po-

⁴⁹ Isto djelo, str. 332.

⁵⁰ Tako Marx u tom djelu, napisanom izgleda neposredno prije »Svete porodice«, piše: »Ukoliko je nečujnije, utoliko je točnije, dublje, opsežnije i trajnije djelovanje Feuerbachovih spisa, jedinih spisa — nakon Hegelove Fenomenologije i Logike — u kojima je sadržana stvarna teoretska revolucija.« (Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Leipzig 1932 str. 286).

⁵¹ Die heilige Familie, str. 305.

kazali, analizirajući rješavanje tog pitanja, da su Marx i Engels u problemu čovjeka daleko od Feuerbachova apstraktnog stava i da kod njih čovjek fungira već u tom djelu (pa čak i prije) kao konkretni, društveni, historijski čovjek. Da, prema tome, i neki stavovi, koji mogu zavesti čitaoca u protivnom pravcu, nisu osnova Marx-Engelsova socijalizma, nego nadopuna njihove konkretne, historijske analize načina proizvodnje buržoaskog društva i njegovih protivrječnosti; da, naposljetku, u revolucionarnom rješavanju tih protivrječnosti — Marx i Engels vide osnovnu misiju proletarijata i jedinu mogućnost ostvarenja socijalizma — jasno slijedi iz dosad navedenog. A i sama teza o tadašnjem ukidanju »samootuđenosti« čovjeka, koje to društvo sobom nosi, jest zasnivanje revolucionarnog, socijalističkog humanizma, koji će biti nužna posljedica ukidanja klasnih odnosa.

Prema tome teze Plehanova o drugoj fazi Marksova razvoja, naročito u vezi sa djelom »Sveta porodica«, ne odgovaraju istini. Plehanov je u najmanju ruku previdio većinu bitnih činjenica, od kojih je najosnovnija, da Marx i Engels u »Svetoj porodici« daju dobar dio osnovnih teza historijskog materijalizma i da stoje daleko iznad spekulativne idealističke filozofije i Feuerbachova antropološkog materijalizma, čiji apsolutni zastupnici nisu nikad ni bili.⁵²

⁵² Današnji ruski filozofi, kao na pr. Gak, Mitin, Kandelj, u svojim člancima povodom stogodišnjice Komunističkog manifesta (štampano kod nas u zborniku Stogodina »Manifesta komunističke partije«, Zagreb 1948), unatoč toga što im nije bio zadatak detaljnija obrada filozofskog razvoja Marxa i Engelsa, nedovoljno uočavaju značenje »Svete porodice«, naročito u pogledu njezinih teoretskih momenta u izgradnji historijskog materijalizma. Kod Gaka se mogu čitati i takve netočnosti, kao na pr. da je »prvi njihov (misli se Marx-Engelsov V. P.) zajednički rad, u kojem su izložili svoja shvaćanja, bila »Njemačka ideologija«, napisana 1845—1946. Međutim, pitanja historijskog materijalizma nisu u tom djelu bila još dovoljno razrađena.« (Boljševik, 1948 (br. 3, str. 35) Tako ispada kao da »Sveta porodica« nije ni prvi njihov zajednički rad, niti da je to djelo, na koje se baš zadnja citirana rečenica daleko bolje odnosi nego na »Njemačku ideologiju«. Aleksandrov u svojoj historiji zapadnoevropske filozofije točno naglašava važnost tog djela, ali isto tako nedovoljno ukazuje na bitne i važne momente, koje to djelo sadrži, naročito u pogledu analize osnova historijskog razvoja (str. 463—467). V. M. Pozner u studiji »Formirovanie teoretičkih osnov »Komunističeskogo manifesta« v rannih rabotah Marksa« u I. A. N. SSSR 1948/tom V n 6 daje detaljniju obradu Marxova ranije neobjavljena spisa o nacionalnoj ekonomiji i filozofiji, ali su napomene o »Svetoj porodici« nedovoljne i ni malo ne zadovoljavaju s obzirom na izvanrednu sadržinu tog djela. Najtočnije ocjenjuje i najbolje uočava neke bitne strane tog djela V. I. Svetlov (premda nije posebno obrađivao pitanje historijskog materijalizma u tom djelu) u studijama »Voprosy dialektičeskogo materializma v proizvedenii Marksa i Engelsa »Svjatoe semeistvo« (I. A. N. SSSR, 1945/tom II. n4) i studiji »Formirovanie filozofskih vzgljadov Marksa i Engelsa« (Filosofskie zapiski I, 1946). Tako se Svetlov zaustavlja naročito na pitanjima kritike spekulativnog metoda, pitanjima protivrječnosti kao izvoru i historijskog razvoja, na ulozi ličnosti, na pitanjima Marx-Engelsove dijalektike u tom razdoblju i t. d. Ali se kod njega, makar je to pisano

Ako ponovno obratimo pažnju na mnoge stavove, koji su i nesistematski i još katkada nedovoljno određeno i razrađeno dani u »Svetoj porodici«, na stavove: o konkretnom, društvenom čovjeku, ne atomu nego jedinci, koja stoji u međusobnim odnosima sa drugim ljudima; o rješenju pitanja odnosa ideja i društvene sredine; o odnosu države i građanskog društva i ovisnosti države o konstituciji tog društva; o osnovi građanskog društva u »grubo-materijalnoj proizvodnji«, koja je »rodno mjesto historije«, što ustvari znači da se historija razvija i mijenja s razvojem i mijenjanjem te proizvodnje; ako obratimo pažnju na stavove: o nužnosti i zakonitosti ekonomskog razvoja, koji su tek nabačeni i nedovoljno razrađeni i određeni, ali ipak već dani; o socijalizmu, koji nije otkriće apsolutne istine o čovječjoj prirodi, niti želja i lijepa predodžba pojedinaca, pa ni čitave klase, nego nužni i zakoniti rezultat klasnih odnosa i njihova razvoja u buržoaskom društvu; o ulozi proletarijata u toj borbi za socijalizam i socijalistički humanizam — ako sve te stavove imamo u vidu, onda je jasno da Marx-Engelsovo djelo »Sveta porodica« zauzima značajno mjesto u njihovu stvaranju, kao djelo, u kome su prvi put zajedno dali veliki dio osnovnih teza dijalektičkog i historijskog materijalizma, koje znače prekretnicu u razvoju ljudske misli i u historijskoj djelatnosti čovjeka.

1945 i 1946 god., ispoljava prema Hegelu i njemačkoj klasičnoj idealističkoj filozofiji, još u blagoj formi, onaj revizionistički odnos koji će dvije godine kasnije u SSSR-u zvanično dobiti tako besprimjerne oblike

R É S U M É

Dans la première partie de l'article, l'auteur donne une brève introduction historique et montre quelles étaient les étapes principales dans le développement des théories de l'évolution sociale. Il montre la base de classe des explications pré-marxistes de l'évolution sociale et les causes de leur étendue limitée. Le point de départ de toute théorie du développement social est l'homme. Les philosophes des temps modernes reconvertent l'homme en une partie de la nature mais-ils commettent l'erreur d'avoir confondu les lois spéciales du développement historique avec les lois générales de la nature.

L'auteur expose les opinions d'Holbach sur ce sujet et le développement intérieur des explications du développement social à travers les théories du Contrat Social (Hobbes, Spinoza, Rousseau), les théories géographiques (Montesquieu), les conceptions idéalistiques du rôle des idées dans le développement de l'histoire (Voltaire et autres), la théorie du milieu social (Helvetius). Il montre les conceptions de la nature, et les conceptions des historiens (Thierry, Mignet, Guizot) qui se rendent compte du rôle des classes dans le développement social. Après avoir donné le point de vue des utopistes-socialistes et des classiques de l'idéalisme allemand (Fichte, Hegel), il vient à la conclusion que toutes les théories mentionnées, en dépit des contributions remarquables qu'elles ont apportées, n'ont pas résolu un grand problème dont l'importance pour la pratique historique de l'homme est capitale. Reynal, Volney, Barnave, chez lesquels il y a des éléments du matérialisme écono-

Dans la seconde partie l'auteur fait voir que ce problème n'a été résolu que par Karl Marx et Friedrich Engels, il est vrai graduellement, mais dans un délai du temps très court. Dans cet ordre l'oeuvre «La sainte famille» fixe le commencement dans lequel une bonne partie des idées fondamentales de la conception matérialiste de l'histoire est posée, pour obtenir ses formes définitives dans 1 «Idéologie Allemande», «Misère de la philosophie» et dans les oeuvres ultérieures. Dans cet oeuvre Marx et Engels dépassent de beaucoup les conceptions de Feuerbach et exposent à la critique particulièrement celle des jeunes hegelien rassemblés autour de B. Bauer qui ont continué d'une manière idéaliste la philosophie de Hegel. Selon Marx et Engels (il s'agit exclusivement des idées contenues dans cette oeuvre), l'homme n'est pas seulement un être concret biologique mais aussi social. En critiquant Bauer, ils sont d'opinion qu'en conséquence, les rapports de l'homme envers les choses et les phénomènes sont des rapports concrets et non pas des rapports de fantaisie, que la réalité humaine ne peut être résolue spéculativement mais, au contraire, par une action réelle. En traitant l'homme en membre de la «société bourgeoise» laquelle pour Marx et Engels n'est plus une abstraction ou somme de valeurs spirituelles mais «zugellose Bewegung der geistigen und materiellen Elemente», ils soulignent ces moments matériels comme décisifs pour la constitution de n'importe quelle société. Ils accentuent l'opinion que la caractéristique essentielle de cette société bourgeoise moderne est l'anarchie et que l'état moderne n'a pour sa base rien que cette société bourgeoise de classe. D'une telle analyse ils viennent aux conclusions finales de cette oeuvre à savoir, que la production matérielle, la concurrence capitaliste et l'intérêt sont la base et l'essence de l'état bourgeois moderne. Le lien natal de l'histoire, comme ils s'expriment, ils le voient «dans la production grossière, matérielle sur la terre». De cette manière ils résolvent la question

du rôle des idées dans l'histoire, qui ne sont pas le demiurge de la réalité sociale mais son produit avec l'action reciproque. Marx et Engels posent une autre thèse: que le développement de la production, industrie etc. est un proces nécessaire et conforme a la loi. Après les analyses dialectiques des contradictions entre la bourgeoisie et le prolétariat, Marx conclut qu'il ne s'agit pas de ce que tel ou tel prolétaire représente mais: »Es handelt sich darum, *was est ist*, und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Action ist in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.«

Dans la troisième partie, l'auteur traite les thèses de Plekhanov sur le développement philosophique de Marx et Engels. Il démontre que le point de vue de Plekhanov, selon lequel Marx et Engels, en écrivant »La sainte Famille«, partageaient les idées de »l'homme abstrait« de Feuerbach et qu'ils auraient une attitude complètement négative envers Hegel, n'est pas exact. L'analyse de l'oeuvre à elle même suffit à démontrer l'insoutenable et inexactitude du point de vue de Plekhanov.

L'auteur conclut qu'en dépit de l'état incomplet des certaines idées, en dépit de l'état incomplet même de quelques conceptions fondamentales du matérialisme historique, l'oeuvre de Marx et Engels »La sainte Famille« occupe une place importante dans l'ensemble de leur travail philosophique, étant une oeuvre dans laquelle ils ont donné, pour la première fois ensemble, une grande partie des thèses fondamentales du matérialisme dialectique et historique, qui marquent l'étape dans le développement de la pensée humaine et l'activité historique de l'homme.

H I S T O R I J S K I
Z B O R N I K



GODINA III

1950

BROJ 1-4

NAKLADA „ŠKOLSKE KNJIGE” / ZAGREB

R E D A K C I O N I O D B O R

V L A D I M I R B A B I Ć
M I R O S L A V B R A N T
G R G A G A M U L I N
M A R K O K O S T R E N Ć I Ć
J A R O S L A V Š I D A K

G L A V N I I O D G O V O R N I U R E D N I K

J A R O S L A V Š I D A K

HISTORIJSKI ZBORNIK — GODINA III. — 1950.

I Z D A J E
P O V I J E S N O D R U Š T V O H R V A T S K E
Z A G R E B