

VANJA SUTLIĆ

**UVOD U
POVIJESNO MIŠLJENJE**



DEMETRA
Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića

VANJA SUTLIĆ
UVOD U POVIJESNO MIŠLJENJE

I

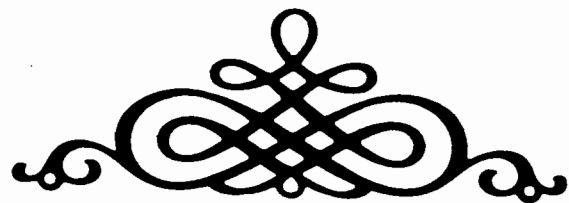
Povijest u Hegelovoj filozofiji

II

Marxovo mišljenje historije i
zameci povijesnog mišljenja

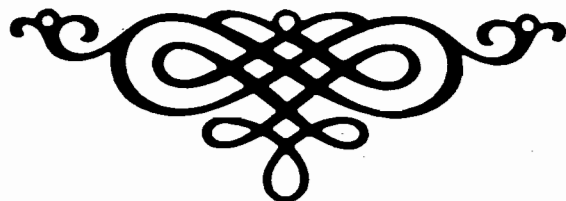


Vanja Sutlić



Vanja Sutlić je, nakon perioda sloma tzv. njemačkog klasičnoga idealizma u XIX stoljeću, te uz dva tri pokušaja, da se odista bude čovjekom, mislim na Marxa, Nietzschea i Heideggera, pokazao i trajno življenjem svojim dokazivao, da je misliti i biti za čovjeka i u čovjeku jedno te isto. Misliti je isto što i putovati, lutati, ali isto-vremeno i sabrano biti. Sabrano, znači biti tako da sabireš, zbireš, bereš smisao kojeg nema, ali ga se ima iznaći, jer je inače sve što »jest« i što se »zbiva« uzaludno, sporedno i tek prikriveno rasulo. Tako viđeno i iskušeno zaista misliti radikalno je drugo i različito od »znanstvenog mišljenja«, »religijskog uvjerenja«, »nacionalnog osjećanja«, »partijskog opredjeljenja« i tome sličnog. U razlici spram te i takove, na bit čovjeka nataložene prljavštine, misliti je isto što i omogućavati da čovjek prosjaji u svojoj čovječnosti i ljepoti. To je umio Vanja Sutlić.

Branko Despot (1989)



VANJA SUTLIĆ

UVOD
U
POVIJESNO MIŠLJENJE
HEGEL – MARX

Priredili
Dr. Damir Barbarić – Biserka Drbohlav –
Dr. Dimitrije Savić



DEMETRA
Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića

ZAGREB 1994

DEMETRA
FILOSOFSKA BIBLIOTEKA
DIMITRIJA SAVIĆA
Knjiga 5

ISBN 86-81877-02-X

Recenzenti
Dr. Branko Despot
Boris Hudoletnjak

*Knjiga je objavljena uz novčanu potporu Zaklade otvoreno društvo – Hrvatska
i
Ministarstva znanosti, tehnologije i informatike Republike Hrvatske*

Tehnički urednik
Zdenko Šimek
Likovna oprema
Miroslav Ozmec-EPRONA

Tisak
»Varteks« Tiskara d.o.o.
Varaždin



SADRŽAJ

Napomena priređivača XI-XIII

PRVI DIO: POVIJEST U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

I. UVOĐENJE U HEGELOV FILOZOFIJSKI SUSTAV

| | |
|--|----|
| Mjesto povijesti u Hegelovoj filozofiji | 3 |
| Sustav – metoda – znanost | 5 |
| Spekulativna metoda u prikazu sustava u <i>Enciklopediji</i> ... | 7 |
| Znanost logike | 9 |
| Filozofija prirode | 15 |
| Filozofija duha | 16 |

II. »PAD« IDEJE U »DRUGOBITAK« (FILOZOFIJU PRIRODE) I POVRATAK (AN-UND-FÜR-SICH- -SEIN) ILI KRUŽNI NAPREDAK

| | |
|---|----|
| Prelaz ideje u povijest | 21 |
| »Svjetsko sudište« | 23 |
| Zašto ideja mora pasti u prostor i vrijeme? | 24 |
| Istina | 25 |
| Usud narodnih duhova | 26 |
| Hod svjetskog duha k svojem pojmu | 29 |
| Filozofija povijesti – povijest filozofije | 30 |
| Samoproizvođenje i samospoznaja ideje u vremenu | 31 |
| Pitanje svrhe | 33 |

III. NEKE PRETPOSTAVKE SVJETSKE POVIJESTI

| | |
|--|----|
| O državi | 35 |
| Apsolut i vrijeme (unutrašnja i vanjska vremenitost) | 37 |
| Filozofijsko osporavanje političkoga u vremenu | 39 |

Sadržaj

| | |
|--|----|
| Kraj povijesti | 40 |
| Samospoznaja slobode u državi i pojam čovjeka | 40 |
| <i>IV. NARODI I INDIVIDUUMI U RAZVOJU DUHA DO SEBE SAMA, TO JEST U POVIJESTI</i> | |
| Interes uma | 43 |
| Jedna usporedba s Marxom | 44 |
| Filozofija povijesti – tehnologija povijesti | 45 |
| Povijesno pravo naroda | 47 |
| Jedinstvo idealnog i realnog | 49 |
| Naturalističke interpretacije Hegela i scijentističke interpretacije Marxa | 50 |
| Neponovljivost povijesnih zbivanja | 51 |
| Princip individuacije | 53 |
| Nietzsche i Marx | 54 |
| Sudbina prevladanih naroda | 56 |
| Individuumi u službi svjetskog duha | 57 |
| Narod bez države nije povijesni narod | 58 |
| <i>V. ONTO-LOGIČKA STRUKTURA POVIJESTI</i> | |
| Počeci utemeljenja države | 59 |
| O barbarstvu i civilizaciji | 59 |
| Rat – borba za priznanje | 60 |
| Pojam konkretnog (jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog) | 61 |
| Konkretna ideja u mediju svjetske povijesti | 62 |
| Onto-logička struktura i trajanje svjetske povijesti | 63 |
| Identitet logičkog i historijskog | 63 |
| Filozofija prirode i Filozofija duha jesu aneks logici kao onto-teo-logici | 65 |
| O logičkom i historijskom u Marxa | 66 |
| Dijalektička metoda (konstruktivna i destruktivna dijalektika) | 67 |
| Medij zbivanja Marxove i Hegelove dijalektike | 69 |

Sadržaj

| | |
|--|-----|
| Realizacija onto-teo-logike u tehno-logici | 71 |
| Samoproizvođenje kao bit duha | 73 |
| Samoozbiljenje duha u apsolutnom znanju | 73 |
| Hegelova kritika Kantove »stvari o sebi« | 74 |
| Kategorije i sheme Hegelove eksplikacije povijesti | 75 |
| Analogija s Marxom | 76 |
| <i>VI. POVIJEST KAO SAMOUSPOSTAVA APSOLUTNOG DUHA</i> | |
| Sloboda u povijesti – cjelovitost cjeline | 89 |
| Četiri svjetsko-historijska carstva | 91 |
| Sheme razvoja uma kao supstancije-subjekta povijesnog zbivanja | 92 |
| Temeljno metafizičko pitanje na tlu grčke filozofije | 93 |
| Novovjekovni obrat: od prisutnosti prisutnoga do predmetnosti predmetnoga | 94 |
| Hegel i metafizička tradicija pitanja o biću kao biću | 96 |
| Hegel i Aristotel | 98 |
| Apsolutna raskrivenost duha istinstvuje u slobodi cjeline | 99 |
| Ozbiljenje cjeline kao istine u Marxa | 99 |
| Ontologijska granica povijesnosti | 101 |
| Apsolutna znanost – konačište duha u njegovoj slobodi | 103 |
| Orijentalno carstvo kao polazište samoozbiljenja duha | 106 |
| Prvo posredovanje duha – u grčkom carstvu | 108 |
| Sazrijevanje duha u Rimskome carstvu | 109 |
| <i>VII. UM I VRIJEME</i> | |
| Protuslovlje i razrješenja subjekt-objekt relacije | 111 |
| O kazivanju, prevođenju i interpretiranju | 115 |
| Istina samosvjesnog uma | 118 |
| Um i vrijeme u Hegelovu sustavu | 118 |
| Hegelova anticipacija posthegelovske filozofije (Feuerbach, Marx, Nietzsche) | 120 |

**DRUGI DIO: MARXOVO MIŠLJENJE HISTORIJE I
ZAMECI POVIJESNOG MIŠLJENJA**

I. MARXOVO SHVAĆANJE HISTORIJE

| | |
|---|-----|
| Tri koncepcije historije | 125 |
| Historičnost Marxova shvaćanja historije | 130 |
| Razine i unutrašnja povezanost Marxova mišljenja historije | 133 |
| Izvor svih triju koncepcija historije u Marxovu osnovnom uvidu u historijsko zbivanje | 141 |
| Pristup cjelini Marxova mišljenja | 144 |

II. MARX I MARKSIZAM

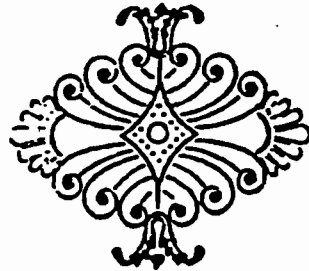
| | |
|------------------------------------|-----|
| Što je marksizam? | 147 |
| Marx, marksizam i filozofija | 152 |

III. MARX I POVIJESNO MIŠLJENJE

| | |
|---|-----|
| Priređivanje povijesnog mišljenja kod Marxa | 161 |
| Pitanje povijesnog mišljenja kod Marxa | 164 |

Dodatak: OSNOVNI OBRISI POVIJESNOG MIŠLJENJA

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Što povijesno mišljenje nije? | 173 |
| Što povijesno mišljenje jest? | 174 |
| Index nominum | 177 |



Knjiga Uvod u povijesno mišljenje. Hegel – Marx posljednje je djelo koje je Vanja Sutlić za života pripremao za objavljivanje. Tekst je nastao na osnovi predavanja držanih na zagrebačkom Fakultetu političkih znanosti (tada »nauka«) školske godine 1980/81, u okviru kolegija »Filozofija povijesti, historijski materijalizam i povijesno mišljenje«. Održano je ukupno 14 predavanja: u zimskom semestru 11 o Hegelu te u ljetnom 3 o Marxu. Magnetofonski zapis tih predavanja najprije je bio djelomično redigiran 1984/85. godine, s namjerom da bude objavljen prvenstveno kao priručna literatura studentima Fakulteta političkih znanosti i Filozofskog fakulteta. Međutim, ostvarenju te namjere Vanja Sutlić se ozbiljno posvetio tek u proljeće 1988. godine, nakon niza u međuvremenu održanih predavanja s različitim drugim temama te nakon pripremanja i objavljivanja knjige Kako čitati Heideggera. Posao nažalost za njegova života nije mogao u potpunosti biti priveden kraju.

Tekst koji u ovoj knjizi donosimo sam je autor odlučio u cijelosti objaviti, pri čemu je prilikom započetog rada na konačnoj redakaturi sam načinio neke manje izmjene i dopune, naslovio neka poglavlja te pribilježio koje bi dopune i koja razjašnjenja još trebalo pridodati tekstu. Stigao je, međutim, u potpunosti redigirati samo prvo poglavlje dijela o Hegelu i kompletni tekst o Marxu, odnosno drugi dio knjige, koji je preliminarno ustupio za objavljivanje časopisu »Naše teme« (broj 33 131, 1989, str. 495-521).

Od onoga što je Sutlić kanio pridodati ostalim poglavljima prvog dijela knjige možemo ovdje, u svrhu orijentacije o smjeru namjeravanih intervencija, priopćiti tek nekoliko karakterističnih tematskih sklopova:

– u drugom poglavlju: šira eksplikacija problema »pada« ideje iz logike u prirodu (uz navođenje nekih suvremenih interpretacija), zatim problematiziranje odnosa povijesti filozofije i filozofije povijesti, te razrada pojmova napretka, kontinuiteta i diskontinuiteta u povijesti, a s tim u svezi osobito pojma negacije u Hegela;

– u četvrtom poglavlju: opširna interpretacija pojave german-skog carstva u povijesti;

– u petom poglavlju: razvijanje problema odnosa Platonova idealizma i Marxova historijskog materijalizma;

– u sedmom poglavlju: razrada odredbi vremena u Hegela, s naglaskom na interpretativno razlikovanje »vulgarnog« i »pravog« vremena.

Iz jednog plana knjige iz godine 1988. vidljivo je kako je Sutlić tekst ovdje objavljene knjige svojedobno želio ugraditi u knjigu znatno obuhvatnijeg sadržaja. Prema tom planu, osnovne crte sadržaja te planirane obuhvatnije knjige trebale su biti:

1. Uvod
2. Njemački idealizam – Hegelovo mjesto
3. Uvod u filozofiju povijesti, tj. u problematiku svjetske povijesti
4. Analiza paragrafa 340-360 Filozofije prava i komentar Hegela u odnosu na povijesno mišljenje
5. Problem povijesti kod Marxa i interpretacija Marxa u odnosu na povijesno mišljenje
6. Problem povijesti kod Nietzschea i interpretacija Nietzschea u odnosu na povijesno mišljenje
7. Problem povijesti kod Diltheya i interpretacija Diltheya u odnosu na povijesno mišljenje
8. Problem povijesti kod Heideggera i interpretacija Heideggera u odnosu na povijesno mišljenje
9. Povijesno mišljenje.

Prema sudu priređivača, stanje sačuvane i dostupne Sutlićeve rukopisne ostavštine ne dozvoljava, barem za sada, pokušaj neke naknadne kompilacije, koja bi mogla smisleno upotpuniti ovdje objavljeni tekst, bilo u pogledu dopuna i proširenja poglavlja o Hegelu bilo u pogledu proširenja u smjeru planirane obuhvatnije knjige. Stoga se činilo najuputnijim ovdje dati samo izvornu i autentičnu verziju teksta kako ju je sam autor oblikovao i ograničiti se na manje stilske preinake, popravke očitih pogrešaka i previda, provjeru navođenih mjesta i njihovo usklađivanje – sve isključivo u svrhu potrebne točnosti i bolje razumljivosti teksta. Dakako da su svi ti zahvati svedeni na najmanju moguću mjeru i vođeni stalnim

imperativom nezadiranja u sam sadržaj i misaoni tijek izvođenja u tekstu.

Kako je Sutlić sam naslovio tek manji broj poglavlja u knjizi, to su veći dio naslova morali dati priređivači.

Prilikom pregleda teksta objavljenog u »Našim temama« ustanovljeno je da ponegdje u načinu pisanja, navođenja i u ponekim sintaktičkim rješenjima taj tekst, premda donekle autoriziran od samog autora, znatnije odudara od načina kako je sam oblikovao konačnu verziju rukopisa o Hegelu, pri redigiranju u svrhu objavljivanja. Stoga su i tu, poradi usklađivanja oba dijela knjige, poduzeti manji zahvati, koji su se činili neophodnima.

Priređivači, slijedeći autora, nisu htjeli u tekstu uklanjati stilske karakteristike žive izgovorene riječi u predavanjima, što sobom nosi i poneko ponavljanje ili variranje istih problema i tema, ili pak ekskurse i eksplikacije dane pretežno ili isključivo iz pedagoških razloga, te tomu slično. Očuvati ton i ugođaj predavanja izgledalo je vrijednijim od uklanjanja eventualnih nedostataka takve naravi.

Sam Sutlić bi zacijelo, da mu je bilo preostalo vremena, bio proširio i produbio neke od interpretacija (npr. onu germanskoga carstva), uklonio eventualne mjestimične nejasnoće, uzrokovane ponajviše svojstvenom mu konciznošću izričaja i navikom da kod slušatelja i čitatelja podrazumijeva pretpostavljene stupnjeve izvođenja, razradio i preradio sadašnju nerazvijenost ponekih misli, ovdje tek u nabačaju iznesenih. Priređivači to, dakako, umjesto njega nisu ni mogli ni htjeli.

Na koncu, čini se potrebnom još jedna prethodna napomena. Naime, pri konačnoj redakciji teksta o Marxu, Sutlić je osobitu pažnju posvetio strogo razlikovanju pojmova »povijest« i »historija«, od kojeg razlikovanja očito ovisi znatnim dijelom razumijevanje osnovnih intencija cjelokupne knjige. Kanio je zatim naknadno upravo u tu svrhu još jednom pregledati čitavi tekst o Hegelu i sprovesti i tamo isto razlikovanje, što međutim nije dospio učiniti. Stoga valja uvažiti da ta za autora tako značajna distinkcija u prvom dijelu knjige nije sprovedena onako kako ju je on sam na koncu razumijevao. Dakako, priređivači se za takav zahvat sa svoje strane ne nalaze ovlaštenima.

PRVI DIO

POVIJEST
U HEGELOVOJ
FILOZOFIJI

Obnova obitki svijetovog mišljenja

Što je m. nije?

1) Ono nije li loarlija povijesti koja traži pravu, istinski smisao događanja iza ili iznad, sonu stvaru događanja, koje prati samo sobom odaje bliž-smisleno, da se koristimo jednim ključem zajedno oblatom i izrazom, koje bi bilo samo parenteka, arduak, unmetak logike, stvar logike u Hegelovom smislu tj. onto-tio-logike, dakle, nešto ne-bitno, promjenljivo, prolazno, ništavno, akcidentalno, slučajno sa razliku od bitnog, stalnog, vječnog, bitkovitog, afirmativnog, supstancijalnog, mišnog koje ona i pojmi logika gha metafizika.

2) No, ono nije ni mišljenje same logike stvari, spoznavajuć njine zakonitosti, unutarnje strukture, stabilnosti i promjeni, dakle mišljenje unutarnje, immanentne specifičnosti, metafizičnosti događanja. Ono nije

negativno, utemeljeno

realizirano

I. UVOĐENJE U HEGELOV FILOZOFIJSKI SUSTAV

Iako se Hegel bavi tematikom povijesti i njezinim kategorijalnim određenjima već u »Teologijskim mladenačkim spisima«, mjestimice u »Kritičkom žurnalu filozofije« koji izdaje sa Schellingom, a posebno u *Fenomenologiji duha*, gdje se javlja specifična i odlučujuća misao o kraju povijesti, te u berlinskom periodu drži pet predavanja o filozofiji svjetske povijesti, mi ćemo se u svojim razmatranjima zadržati na zreloj Hegelovoj misli u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*, gdje je on svoje povijesne uvide dosljedno razvio u odgovarajuće *sustavno* mjesto i prvi put svu povijest pojmi u njenoj cjelovitosti koja tek pruža njenu pojmovnu, a to znači spekulativnu istinu: »Istina je cjelina«. Kasnija Hegelova višestruka obradba teme filozofije povijesti u njegovim predavanjima materijalno je doduše proširila onto-logičku strukturu iz *Enciklopedije*, ali je nije mijenjala – sve dok u posljednjim održanim predavanjima obilje u međuvremenu sabranog materijala nije ugrozilo kategorijalnu shematiku (tako da se ta predavanja najavljuju još samo kao *Filozofija povijesti I, Uvod*, što su Lasson i Hoffmeister kritički izdali pod naslovom *Um u povijesti*).

Budući da nas prije svega interesira logička, a to zapravo znači onto-logička struktura povijesti u Hegela kako je ona prvi put razvijena u njegovoj *Filozofiji prava* a sažeta u *Enciklopediji*, to će nam prije svega ti tekstovi poslužiti kao predložak za dobivanje i izlaganje Hegelova pojma povijesti. Zbog prirode naše interpretacije bit će potrebno citirati originale, tj. prevoditi in extenso pojedine paragrafe, a potom pristupiti analizi problematike koja je u njima sadržana.

Pokazati smisao i značenje nama relevantnih mjesta tih tekstova u cjelini Hegelove filozofije naš je prethodni zadatak.

MJESTO POVIJESTI U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

Zadatak započinjemo izvođenjima u *Filozofiji prava*, u odjeljku »Svjetska povijest« (§§

340-360)¹, koja su (kao uostalom i čitava *Filozofija prava*, a po-

¹ Analizu tekstova iz Hegelove *Filozofije prava* radit ćemo na osnovi prevoda *Osnovne crte filozofije prava*, izd. V. Masleša, Sarajevo 1964. – uz našu korek-

sebno odlomci u dijelu »Običajnost«) kako misaona pretpostavka i ishodište Marxova mišljenja tako i polazište našeg (dakako ne samo našeg) nemetafizičkog, povijesnog mišljenja – koje nije više ni filozofija ni njezina realizacija nego ima vlastita načela s onu stranu svake, pa i realizirane filozofijske shematike.

Svaka filozofija povijesti, ma kakva inače bila njezina orijentacija (idealizam, materijalizam, realizam...), traži faktor eksplikacije povijesti *izvan* povijesti same. Svaki put se povijesni fenomeni, povijesna gibanja svode na nešto (zvalo se to »logos«, »smisao« ili nekako drugačije) što je vanpovijesno i što daje strukturu povijesnog zbivanja; što dakle nije imanentno – nego transcendentno – povijesnom zbivanju i što u svojoj biti pripada nekoj stabilnoj, konstantnoj i vječnoj shematici (bitak i bivanje).

Jedini predstavnik filozofije povijesti (u strogom smislu te riječi) je Hegel, koji je fenomene društveno-političkoga zbivanja sveo na logiku objektivnog duha, obrađenu u *Filozofiji prava*. Sama pak *Filozofija prava* dio je trećeg dijela njegova filozofijskog sustava, *Filozofije duha*, a ova se, kao i *Filozofija prirode*, naposljetku svodi na logičku strukturu svega što jest, na ono što bismo mogli i smjeli sadržajno nazvati onto-teo-logičkim sadržajem Hegelove filozofije. Tako filozofija povijesti, ovako paradigmatički izvedena kod Hegela, na kraju krajeva nije drugo nego stanovita *aplikacija i materijalno kompletiranje logike kao onto-teo-logike*. Posljednji je član te aplikacije kompleks objektivnog duha, kao logika pravno-političkoga zbivanja s jedne strane, a s druge strane povijesti filozofije – koja se podjednako tako razvija u elementu vremena, ali kao sukus, srž vremena, kao što se obična svjetska povijest, o kojoj je riječ u filozofiji povijesti, svodi na društveno-političke institucije (pravne, moralne i običajnosne) kao *vremenske* manifestacije i objektivacije filozofije duha, objektivnog duha.

ciju prevoda prema njemačkom izvorniku *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Herausgegeben von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, konsultirajući također i novo izdanje u *Werke*, Bd. 7 (prema tom izdanju: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, citirat ćemo i neka druga Hegelova djela uz koja će u tom slučaju biti naveden samo broj sveska i stranice).

**SUSTAV – METODA –
– ZNANOST**

Za razumijevanje Hegelove filozofije povijesti potrebno je ponajprije skicirati njegov filozofijski sustav. Kao što je poznato, Hegel ima nekoliko razvojnih faza: do 1800-te, pa do *Fenomenologije duha* (1808), zatim do tzv. »Velike logike« (u dvije knjige: prva, 1812/13., sadrži objektivnu logiku, a druga, 1816., subjektivnu logiku) i konačno do *Enciklopedije filozofijskih znanosti* (1817) u kojoj je u osnovnim crtama izložen kompletan Hegelov sustav². Taj sustav valja gledati s njegove logičko-transcendentalne, točnije: ontologičko-transcendentalne, a ne s vremenske strane. Primjerice, historijsku stranu apsolutnog duha Hegel je izložio u *Estetici*, ali logička strana estetskoga izložena je prije svega u *Enciklopediji*. Dalje, historijsku stranu religije izložio je u svojim predavanjima o filozofiji religije, dok je logičku stranu dao u *Enciklopediji*. Funkciju filozofije unutar apsolutnog duha historijski je izložio u *Povijesti filozofije*, dok je logičku stranu izložio u *Enciklopediji*.

Posljednja intencija Hegelove filozofije izražena je u *Enciklopediji*. No pogrešno je htjeti razumjeti to djelo iz npr. »Teologijskih mladenačkih spisa«, ili čak iz *Fenomenologije duha*, ili samo »Velike logike«.³ To su sve pokušaji približavanja onomu što je, kako sâm Hegel kaže, jedna od mogućih verzija sustava⁴, naime *Enciklopediji filozofijskih znanosti*.

Sustav nije interpretativna kategorija, nešto što mi dodajemo Hegelu – sustav je ideal Hegelove filozofije. Za njega je znanost samo onda znanost (a filozofija je shvaćena kao znanost *kat'egzohen*) kada je sustavna. Reći »sustav« i reći »znanost« jedno

² Hegelov sustav prikazat ćemo na osnovi *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830; to je treće izdanje za Hegelova života), neu herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959.

³ Tako čine pojedini interpreti izigravajući »ranog« na račun »zrelog« Hegela (slično kao što se izigrava »mladi« na račun »starog« Marxa).

⁴ Usp. T. Litt, *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Quelle & Meyer, Heidelberg, ²1961.

je te isto. To Hegel u *Enciklopediji*, u § 14., decidirano kaže: »Slobodna i istinska misao jest u sebi *konkretna*, pa je tako *ideja* i u čitavoj svojoj općenitosti *ideja* ili *apsolut*. Znanost istoga je bitno *sustav* (...).« A u primjedbi uz taj paragraf nastavlja: »Filozofiranje *bez sustava* ne može biti ništa znanstveno; osim toga što takvo filozofiranje za sebe izriče više nešto subjektivno, ono je po svojem sadržaju slučajno.« (Usp. isti stav u *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von J. Hoffmeister, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1952, Predgovor, str. 12.)

Znanost koja nije sustavna samo je zbrka poluistina, istina i zabluda bez reda i kriterija. Izigravati, kao što je uobičajeno, Hegelovu metodu na račun sustava, suprotstavljati metodu sustavu, znači ne razumjeti niti sustav niti metodu⁵ – jer metoda je *implicite* sustavna, a sustav je *implicite* metodičan (naravno, riječ je o metodi u Hegelovu smislu, a ne o metodi u smislu induktivne ili deduktivne metode koje se izlažu u klasifikaciji metodâ, tj. u metodologijskom dijelu neke formalne logike). Metoda je duša same stvari, ono što samu stvar pokreće, i ne samo pokreće nego je kao stvar konstituira, uopće je čini nečim. Metoda je kretanje

⁵ To je djelomično naslutio E. Bloch u svojim filozofijskim napisima kada se kritički ogradio od tog – od Engelsa nadalje udomaćenog – dijeljenja i suprotstavljanja sustava i metode (usp. E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969: »Problem der Engelsschen Trennung von 'Methode' und 'System' bei Hegel«, str. 461-481; »Hegel und die Gewalt des Systems«, str. 481-500). On je tu kritiku izložio vrlo suzdržano, što s obzirom na prilike u kojima je nastala (za vrijeme njegova boravka u Istočnoj Njemačkoj) nije ni čudno, jer je tada bilo smiono reći i toliko koliko je on rekao.

Za staljinizam, pak, pogotovo za staljinističku ideologiju, dijeljenje metode i sustava ostaje jedan od prvih principa. Tako je primjerice Staljin u svojoj brošuri *Anarhizam ili socijalizam* tvrdio da je Hegelov sustav od početka do kraja kriv, a da je Hegelova metoda od početka do kraja ispravna. Valja reći da to proizlazi i iz nekih Marxovih stavova u predgovorima i pogovorima njegovih knjiga, gdje se on poziva na razliku svoje i Hegelove dijalektike, te posebno iz nekih Engelsovih stavova u kojima pak dolazi do stanovite devijacije razumijevanja dijalektike u smislu teorije evolucije. Međutim, svi Marxovi glavni spisi, posvećeni kritici političke ekonomije kao »anatomije građanskog društva«, pisani su sa sustavnom intencijom. Iako povijest kao vremensko zbivanje ustaljenih cjelina ove rastvara, očito je da Marx cjelovitost povijesnih (epohalnih) cjelina prikazuje u njihovoj cjelovitosti, tj. sustavu.

same stvari u njezinoj osebičnosti i zasebičnosti, put nastajanja, trajanja i nestajanja svakog entiteta.

SPEKULATIVNA METODA U PRIKAZU SUSTAVA U ENCIKLOPEDIJI

Hegelova *Enciklopedija filozofijskih znanosti* kao sustav dijeli se na Znanost logike, Filozofiju prirode i Filozofiju duha. Ovu

»logiku« u nazivu »Znanost logike« (Wissenschaft der Logik) treba čitati i kao *genitivus subjectivus* i kao *genitivus objectivus*. *Genitivus subjectivus* znači da je to znanost koja pripada logičkoj, a to kod Hegela znači onto-logičkoj, strukturi svega što jest, da je znanost moment zbivanja logosa kao onto-logičke strukture svega što jest. *Genitivus objectivus* znači da je to znanost o toj strukturi logosa, da je znanost svijest o onto-logičkoj strukturi svega što jest.

Svaki od navedenih dijelova *Enciklopedije* dijeli se dalje po principu *spekulativnog* slijeda kategorija. Pojam *spekulativnog* određen je kod Hegela u izlaganju prirode njegove metode (usp. *Enzyklopädie*, §§ 79-82). Tri su metodička momenta po kojima razum i um pristupaju svemu što jest. Prvi moment je »apstraktni ili razumski«, koji se ravna po logičkom načelu isključenja trećega (*tertium non datur*) ili, jednostavno rečeno, po načelu »ili – ili« (primjer: ili boga ima ili boga nema). Drugi metodički moment je »dijalektički ili negativno-umski«, koji se više ne ravna prema formalno-logičkom načelu, te znači »i jedno i drugo« (primjer: i boga ima i boga nema). Treći princip, treći način pristupa, metode razumijevanja svega što jest je »spekulativni ili pozitivno-umski« – kao *sinteza* razumskog i dijalektičkog momenta (primjer: boga ima – pozitivna, razumska teza – zato jer se sve odvija tako da je on *ujedno* nazočan i nenazočan, prisutan i neprisutan).

Kod kasnijih interpretata, ne samo kod Marxa i Engelsa, taj se *spekulativni* moment javlja kao ime za sva tri metodička principa, a *spekulativno* kao termin dobiva pejorativno značenje – dok ovaj drugi, za Hegela niži metodički princip, dijalektički, pokriva cjelinu metode.

Hegelova spekulativna metoda može se izraziti i famoznom formulom, često upotrebljavanom i isto tako često nerazumljenom, *metodom negacije negacije*. Negativnost je u Hegela duh izgradnje cjeline sustava. Kada se dobro promisli, onda je spekulativna metoda ona koja sve što jest promatra u njegovoj *cjelovitosti* – to je *metoda cjeline*, ili metoda *istine*, jer je za Hegela istina cjelina («Das Wahre ist das Ganze»).⁶ Samo cjelina jest istina. U parcijalnom pristupu slučajno pogođena istina nema karakter znanosti, ona ostaje ono što jest: slučajno pogođena istina. Tek kada se metodički razvije do kraja, onda cjelina u obliku negacije daje puninu.

Po takvoj metodi sagrađen je čitav Hegelov sustav: ideja u svom čistom obliku (ideja kao subjekt sustava) dana je u Znanosti logike, to je afirmacija; u svom drugobitku (Anderssein) u Filozofiji prirode, ideja je prostorno-vremenski, tj. materijalno negirana; u duhu se, konačno, kroz respektiranje drugobitka, ideja vraća samoj sebi i u tom vraćanju čini *krug krugova*. Svaki od ovih velikih dijelova sistema – Znanost logike, Filozofija prirode i Filozofija duha – jesu misaoni krugovi unutar kruga svih krugova⁷; *Enciklopedija* je »vođenje u krugu« (usp. *Enzyklopädie*, § 15). I kada se na kraju, u svom posljednjem određenju duh sebi vratio u apsolutnom duhu, u filozofiji, sve počinje opet ispočetka. To je Hegelova varijacija poznate Vicoove izreke: »Questo che le cose non hanno in finito, lo hanno in giro« (»Ono što stvari nemaju u

⁶ Utoliko je najbolji logički uvod («ključ») u studij Hegela *Enciklopedija filozofijskih znanosti* jer su tek iz nje vidljivi svi momenti cjeline Hegelova sustava. Nemoguće je Hegela (kao što to mnogi čine, u prilog njemu ili protiv njega) citirati tako da se iz jedne njegove knjige, ili iz jednog paragrafa, ili pasusa jedne njegove knjige, citira neko mjesto. – Hegela se ne može citirati, on mora biti prisutan u *cjelini* svoga sustavnog gledanja – jer je cjelina istina. Izvan sustava za Hegela nema ničega. U tom smislu i za Marxa vrijedi isto, naime, da je nemoguće citirati ovo ili ono u Marxa, a da se ne misli cjelina njegova mišljenja – i to se prije svega odnosi na *Osnovne obrise kritike političke ekonomije, Teorije viška vrijednosti i Kapital*.

⁷ Kategorijalni razvoj, prelaz jednoga kruga u drugi, nije puko linearno napredovanje, nego svagda podrazumijeva, sadrži – tako da čuva i diže na viši stupanj – sadržaj prethodnoga kruga, odnosno krugova.

konačnosti, imaju u krugu«). Krug i samo krug simbol je beskonačnosti. Naravno, u tome nema ničeg mističnog ni religioznog. »Aufheben« – ukinuti, sačuvati i dignuti na viši nivo (tollere, conservare, elevare) – upravo ne znači ništa drugo nego da je svaka stvar našla svoje mjesto u krugu i da će u tom krugu, u logičkoj, tj. onto-logičkoj strukturi svijeta zauvijek ostati takva kakva jest.⁸

ZNANOST LOGIKE

Znanost logike (Wissenschaft der Logik) dijeli se na tri dijela:

na nauku o bitku (die Lehre vom Sein), na nauku o biti (die Lehre vom Wesen) i na nauku o pojmu (die Lehre vom Begriff). Da bi se ovi naslovi jasnije razumjeli, valja imati na umu Hegelovo razlikovanje znanosti (Wissenschaft, scientia) i nauke (Lehre, doctrina), jer ono implicira razlikovanje *cjeline* – koju obuhvaća znanost, i njezina *dijela* – koji obuhvaća nauka posredujući konstitutive momente cjeline. Dakle nije, kao obično, riječ o fundamentalnoj znanosti i njezinim naučnim aplikacijama na zbilju, nego o prožimanju cjeline i dijelova u konstituciji znanosti. U Hegelovom smislu, nauke se unutar jedne znanosti moraju učiti i naučiti kao nešto dano, dane kategorije, da bi onda u znanosti samoj, kao *misaono-negativnom* prolazu i prelazu kroz naučne danosti, bila dana i ujedno znana, tj. *misaono proizvedena*, cjelina (afirmacija kao rezultat negacije negacije). U naslovima »Nauka o bitku«, »Nauka o biti« i »Nauka o pojmu« Hegel zapravo anticipira distinkcije, kategorijalna određenja (cjelinu i dijelove) nauke o biti u prelazu na nauku o pojmu. Stoga ti naslovi, kao i podjela na znanost i nauke, nisu ništa samovoljno, kako se može činiti, niti znače (što je još gora predodžba) izbjegavanje ponavljanja termina »znanost«, nego su zasnovani, imaju svoje sustavno mjesto u razvoju apsolutne ideje.

Sintagma »znanost logike« naoko je pleonazam, jer po uobičajenom mišljenju logika je znanost o pravilnom mišljenju. Zašto

⁸ Već je iz ovoga vidljivo da je besmisleno dijeliti sustav i metodu. Sustav jest sustav zato što je strogo metodičan, a stroga metoda je moguća samo zato jer je sustavna, bolje rečeno, sustavotvorna.

Hegel upotrebljava termin »znanost logike«? Kao što je vidljivo iz lektire njegove knjige pod tim naslovom, Logika se sastoji iz niza pravilnog i smišljenog pobrajanja kategorija. Znanost koja reflektira ovu pravilnost i smišljenost nije neka (ma kako inače bila orijentirana) formalna logika, nego metodom negativnosti povezani redosljed cjeline. Kako se sav sadržaj na kraju svodi na svoje logičko određenje, to je znanost Logike filozofija logosa i (u skladu s mjestima iz *Fenomenologije duha* i *Enciklopedije* koja smo prije citirali) kao filozofija ujedno znanost. Gledano šire metafizički, njena je funkcija zapravo ontologijska i – budući da se radi o apsolutu – teologijska. Filozofija prirode i Filozofija duha zauzimaju tradicionalno mjesto specijalne metafizike.

Prvi dio Znanosti logike, nauka o bitku, ima tri fundamentalne kategorije: kakvoću (Qualität), količinu (Quantität) i mjeru (Mass). Kakvoća se dijeli na tri vrste kategorija: bitak (Sein), tubitak (Dasein) i bitak za sebe ili zasebičnost (Fürsichsein). Bitak, pak, sadrži u sebi opet tri kategorijalna momenta: čisti bitak (reines Sein), ništa (Nichts) i bivanje (Werden).

Znamenita fraza o tezi, antitezi i sintezi ovdje je na djelu kako u strukturi čitave nauke o bitku tako i u svim kategorijalnim momentima koji proizlaze iz te tri fundamentalne kategorije. Kategorijalni momenti u nauci o bitku imaju sljedeću strukturu: kakvoća – teza, količina – antiteza, te mjera – sinteza. U kakvoći su daljnji kategorijalni momenti: bitak – teza, tubitak – antiteza, te bitak za sebe – sinteza. No da bi se takvo što uspostavilo, potrebno je *unutrašnje kretanje*, tj. ono što se, kako smo već rekli, suženo zove »dijalektika«, a što Hegel zove konačnost (Endlichkeit): bit konačnoga je da sebe *prevladava* i da postaje beskonačno. Dakle, taj prelaz kategorija iz jedne u drugu nosilac je teze, antiteze i sinteze. Tako bitak ima svoju konačnost u svojoj totalnoj praznini, jer reći »biti«, ili »čisto biti«, za Hegela znači isto toliko koliko i reći »ništa«. »Biti« je prva i najviša kategorija, i kao takva – bez sadržaja. Zbog toga: »das Sein« = »das Nichts«.

Drugi moment kakvoće je tubitak (Dasein), koji u sebi sadrži »nešto« kao najopćiju određenost (»biti tu« znači da je *nešto* tu). Dakle, prvo kategorijalno određenje tubitka je nešto (etwas), određenost (Bestimmtheit). Određenost, u Spinozinom smislu,

uvijek je ili limitacija ili negacija (»omnis determinatio est negatio«). Onom nečemu kao tezi suprotstavlja se antiteza: granica (Grenze, Schranke), konačnost, promjenljivost; konačnosti pak, kao i nečemu, suprotstavlja se i prevladava ih, tj. čuva ih u sebi, opet daljnje sintetičko određenje – *istinska beskonačnost* ili beskrajnost (wahrhafte Unendlichkeit).

Istinska beskonačnost razlikuje se od puke konačnosti, puke promjenljivosti (kojom operira vulgarno mišljenju u smislu: sve je konačno, sve se mijenja – što su za Hegela prazne floskule) i *loše beskonačnosti* (gdje nema sinteze, nego se javlja puka konačnost, puka promjenljivost, odnosno ponavljanje jednog te istoga) po tome što kakvoća tu nema samo moment bitka i ovog određenog bitka, nečega, granice, tubitka, nego je ujedno i bitak za sebe (bitak koji ima u sebi svoju granicu i određenost i koji je tu granicu učinio za sebe).⁹ Istinska beskonačnost sadrži u sebi: jedan (jedinica, pünktum nečega), mnogo jednih (repulzija) i njihov međusobni odnos i vezu (repulzija i atrakcija).

Druga fundamentalna kategorija je kategorija količine. Ona stoji spram kategorije kakvoće kao antiteza i ima opet u sebi tri kategorijalna momenta: čista količina (reine Quantität), kvantum (Quantum) i stupanj (Grad). Čista količina dalje se dijeli na: ravnodušnost, neutralnost spram određenosti, kontinuiranu i diskretnu veličinu (Grösse), i jedinstvo (Einheit) mnogih istih, istovjetnih (kao sintetički moment ravnodušnosti i kontinuirane i diskretne veličine). Drugi moment kategorije količine je kvantum, i to: postavljeni ili ograničeni kvantum, zatim nabrojanje i jedinstvo, stanoviti broj (Anzahl, Einheit) te treći, posredni moment između čiste količine i stupnja je broj (Zahl). Sam stupanj dijeli se na: intenzivnu veličinu (ne ekstenzivnu, kao broj), beskrajni kvantitativni progres i, konačno, odnose i veze količine.

Treća fundamentalna kategorija nauke o bitku je mjera (Mass), koja u sebi sadrži: pravilo (Regel), kao tezu, i neizmerno (das Masslose), kao suprotnost te teze, antitezu; a beskrajni progres mjere (unendlicher Progress des Masses) je sintetički moment u

⁹ Tu se sada već najavljuje ono što će zapravo doći tek na kraju sustava kao istinska beskonačnost, a to je: cjelina pojma apsolutne ideje.

krugu mjere i ujedno posljednji stupanj u logičkoj eksplikaciji pojma kao bitka.

U ovim prvim kategorijalnim određenjima nauke o bitku implicite je sadržana Hegelova filozofija matematike, koja će se kasnije javiti u Filozofiji prirode, a isto tako i njegova estetika, kao i njegovo određeno političko shvaćanje po kojemu država mora imati stanoviti broj, količinu stanovništva, i to takvoga koje je po kakvoći sposobno za bivanje (Werden), dok je mjera te države, beskrajni progres mjere, garantiran samo tamo gdje je država *unutrašnje* sintetički vezana, a nije agregat¹⁰.

Druga nauka Znanosti logike je nauka o biti¹¹, čije su tri fundamentalne kategorije: refleksija u sebi, pojava i zbilja¹². Kategorijalna su određenja refleksije u sebi: čista refleksivna određenja (istovetnost, razlika i osnova, a u razlici: različitost, sličnost

¹⁰ Ova je teza vrlo aktualna, posebice u pitanju – što je to što drži zajedno jednu mnogonacionalnu državu, koja je to mjera?

¹¹ U svojoj knjizi *Povijest i klasna svijest* Lukács je nauku o biti smatrao onim bitnim u Hegelovoj filozofiji, slijedeći time donekle Marxa koji ističe da bez razlikovanja pojave i zbilje, odnosno pojave i biti, nema znanosti: kada bi se bit i pojava neposredno podudarale, znanost bi bila suvišna. Pri odredbi ekonomskih kategorija, kaže Marx: »pokazat će se odakle potječe način *predstavljanja* malograđana i vulgarnih ekonomista, da se u njihovu mozgu uvijek reflektira samo neposredni *pojavn* oblik odnosa, a ne njihova *unutrašnja povezanost*. Kad bi, uostalom, ovo posljednje bilo slučaj, zašto bi onda uopće bila nužna neka *znanost*?« (Marxovo pismo Engelsu 1867, MEW 31, str. 313; usp. Marxovo pismo Kugelmannu 11. srpnja 1868, MEW 32, str. 553). Isto to kazuje i tvrdnjom da je »djelo znanosti da vidljivo, samo pojavno kretanje reducira na unutrašnje zbiljsko kretanje« (*Kapital III*, MEW 25, str. 324). Ili: »svaka bi znanost bila suvišna kada bi se pojavna forma i bit stvari neposredno poklapale« (ibid., str. 825).

¹² Valja upozoriti na još jedan jako važan moment kod Hegela, koji će kod Marxa postati odlučujući – da naslov gotovo svakom poglavlju daje *antitetički* moment. Otuda i Hegelova tvrdnja, koja nosi čitav sustav, da je pozitivno određenje biti svega (ideja) moguće samo na *putu negacije*, tj. antiteze, konačnosti. Istina jednog kruga u izgradnji kruga jest pravi redosljed krugova. *Pravi* redosljed, to znači da je on određen tematikom i sadržajem prethodnog kruga. Odatle naoko čudna Hegelova rečenica: »Istina bitka je bit.« (*Wissenschaft der Logik II*, ed. G. Lasson, F. Meiner Verlag, Hamburg 1969, str. 3).

i nesličnost, suprotstavljanje), egzistencija¹³ i stvar (Ding, s momentima: svojstva stvari, materija i sintetički moment, materija i forma). Pojava, kao drugi bitni kategorijalni moment, sadrži u sebi: svijet pojave, sadržaj i oblik (što se ne razlikuje samo terminološki od materije i forme), te odnos (koji u sebi sadrži: cjelinu /das Ganze/ i dijelove, silu i njezino ispoljavanje, očitovanje, te unutrašnjost i vanjskost). Kategorije zbilje (kojima inače odgovaraju kategorije po modalitetu i po relaciji kod Kanta) jesu: formalna mogućnost i slučajnost, realna mogućnost i razvijena zbilja i nužnost (koja se opet dijeli na vanjsku nužnost i bezuvjetnu nužnost ili apsolutni odnos; vanjska nužnost sadrži u sebi momente: uvjet stvari /Sache/ i djelatnost, a bezuvjetna nužnost: supstanciju i akcenciju, uzrok i učinak, te uzajamno djelovanje)¹⁴.

Kod Hegelovih kritičara, prvenstveno Marxa, kategorije nauke o biti posebno su istaknute i naglašene. No tu je opet izvučen jedan parcijalni moment iz Hegelove filozofije te je na njega reducirana čitava njegova filozofija. Kad kritičari Hegela nastoje razbiti cjelinu sustava – smatrajući ga nečim vanjskim, a ne onim što nosi čitavu filozofiju – nalaze prigovor u sferi apsoluta, i to posebno njegova filozofijskog oblika, dokazujući time da nisu razumjeli *pojma* u Hegela, koji nije drugo do sinteza bitka i biti. Uostalom, razlikujući »metodu istraživanja« od »metode prikazivanja«, Marx piše i u detalju i u cjelini (dakako, na osnovi sakupljenog i dobi-

¹³ Hegel razlikuje ono što se danas promiscue upotrebljava, naime: *tubitak* (Dasein), koji spada u nauku o bitku i koji govori da nešto jest tako da je nešto, a ne ništa, i *egzistenciju*, koja spada u nauku o biti i govori da nešto jest tako da je u sebi reflektirano kao istovetnost, razlika i svoja vlastita osnova.

¹⁴ U drugoj knjizi svoje »Velike logike« (1812/13) Hegel daje drugačiju podjelu nauke o biti od ove u *Enciklopediji*. Prvi odsjek je bit refleksije u njoj samoj, a prvo poglavlje nosi naslov »Privid« (Schein) i sadrži tri momenta: *bitno i nebitno*, *privid sam* i *refleksiju*, te takvu refleksiju koja postavlja nešto, izvanjsku refleksiju (koja reflektira refleksiju) i određujuću refleksiju (koja ulazi u bit refleksije, refleksija u doslovnom smislu te riječi). Drugo poglavlje su »Bitnosti (Wesenheiten) ili određenja refleksije«, koja u sebi sadrže ono što se obično naziva načelima formalne logike: *identitet*, *razliku* i *protuslovlje*. Treće poglavlje je »Osnova« (Grund): *apsolutna osnova*, *određena osnova* i *uvjet*. Drugi odsjek nauke o biti bavi se pojavom (dok se prvi bavio prividom) i poglavlja su mu: *egzistencija*, *pojava sama* i *bitni odnos*. Na kraju, treći odsjek je »Zbilja«, a njeni su momenti: *apsolutno*, *zbilja* i *apsolutni odnos*.

venog materijala) – ne samo iz stilističke koketnosti nego iz kretanja (logičkog) same stvari – dijalektičku (Hegel bi rekao: spekulativnu) cjelinu *Kapitala*. Zašto prvobitno razbijanje trijade (teza-antiteza-sinteza) završava dijalektičkom konstrukcijom ukidanja, čuvanja i dizanja na viši stupanj – na kojemu se za Marxa sustav ne vraća u beskraj na svoj početak, nego na svoju totalnu negaciju, koja ga ne opravdava nego destruiira?¹⁵

S nužnošću, i to bezuvjetnom nužnošću ili apsolutnim uzrokom, prelazimo na treći dio Znanosti logike, na nauku o pojmu, koja se dijeli na subjektivni pojam, objektivni pojam i ideju. Subjektivni pojam obrađuje materijal tzv. formalne logike: pojam kao takav, sud i zaključak, koji sadrže u sebi daljnja kategorijalna određenja. Pojam kao takav sadrži u sebi: općenitost, posebnost i pojedinačnost; sud: kvalitativni sud, refleksivni sud, sud nužnosti i sud pojma; zaključak: kvalitativni zaključak, refleksivni zaključak i zaključak nužnosti. Tu je rezimiran tradicionalni (kod Aristotela izveden) problematski krug podjele sudova po kvalitetu (na pozitivne i negativne, identične i beskonačne), po kvantitetu (na singularne, partikularne i zajedničke), po relaciji (na kategoričke, hipotetičke i disjunktivne) i po modalitetu (na asertoričke, problematičke i apodiktičke). Za Hegela je tek u strukturi subjektivnog pojma obuhvaćena problematika logike u užem smislu riječi, ma kako mi tu logiku odredili (u sadržajnom smislu, ili u spoznajno-teorijskom, ili u lingvističkom, ili u smislu logike simbola). U formalnoj logici pojam je element suda a sud je element zaključka. Kod Hegela su, obratno, sud i zaključak dio cjeline subjektivnog pojma, *momenti njegovog samorazvoja*. Ili, drugim riječima, pojam je *unutrašnja nužna cjelina* i slijed logičkih formi.

Drugi veliki kategorijalni kompleks nauke o pojmu je objektivni pojam, ili objekt, i dijeli se na: mehanizam, kemizam i teleologiju (tu se anticipira problematika koja će se ponoviti u Filozofiji prirode). A treći je kategorijalni kompleks ideje i on se dijeli na: život, spoznavanje (teorijsko i praktičko) i na apsolutnu ideju.

¹⁵ Scijentističke interpretacije Marxa insistiraju na kategorijama *bîti*, jer su npr. bit i pojava, iako u jedinstvu, još uvijek dvojtvo koje omogućuje razlikovanje subjekta i objekta.

Time je završen krug logike, s posljednjim pitanjem: kako je zapravo moguće da ideja o-sebi i za-sebe, tj. ideja u čistom obliku, padne u tako nešto kao što je priroda? Kako je uopće moguć prelaz u prirodu? Ovu problematiku *padanja ideje* u realitet neki su interpreti, kao npr. Feuerbach, razumjeli tako kao da je logika zapravo pomisao božja prije stvaranja, a priroda i duh realni svijet, te je padanje ideje u taj realni svijet, po njima, zapravo samo božje stvaranje, a Hegelova filozofija je samo teologija, i to spekulativna teologija. Takva su »kritička« tumačenja Hegelove filozofije naravno promašena, jer se ni u Filozofiji prirode ni u Filozofiji duha ne radi o nečemu što je došlo poslije logosa u *vremenskoj* sukcesiji, nego o *istodobnosti* u smislu *transcendentalne apriornosti* i logosa i prirode i duha za sav empirijski materijal.¹⁶

FILOZOFIJA PRIRODE

Filozofija prirode dijeli se na mehaniku, fiziku i organiku.

Mehanika ima tri momenta: apstraktno jedno-van-drugog ili izvanjskost, konačnu mehaniku i apsolutnu mehaniku. Apstraktno egzistiranje jedno-van-drugog dijeli se na ravnodušnost različitosti dimenzija, kvalitativnu razliku (točka, linija i površina) i bivanje izvanjskosti, tj. bivanje jedno-van-drugog, a to su prostor i vrijeme. Logos, dakle, za svoj sadržaj treba kao prvi moment prostor i vrijeme. Kao što Kant obrađuje kategorije prostora i vremena u transcendentalnoj estetici, a ne u logici, tako se i kod Hegela one nalaze u Filozofiji prirode, a ne u Znanosti logike. Prostor i vrijeme nisu one kategorije koje bi *bitno* određivale logos, nego su *način* kako se logos kao onto-logička formalna struktura ispunjava sadržajem.

Fizika se dijeli na: fiziku opće individualnosti, fiziku posebne individualnosti i fiziku totalne, slobodne individualnosti. Fizika totalne, slobodne individualnosti ima u sebi: partikularizaciju, lik, te kemijski proces.

Organika, kao treći moment Filozofije prirode, sadrži u sebi: geologijsku prirodu (opći lik života), vegetabilnu prirodu, te životinjski organizam. Životinjski organizam ima tri momenta: lik (s

¹⁶ O problemu pada ideje u prirodu i duh usp. dalje u tekstu str. 24. i 31-32.

njegovim jednostavnim elementima: senzibilnost, iritabilnost i reprodukcija, koji elementi imaju svoju realnost u živčanom, krvnom i probavnom sistemu), asimilaciju, te proces rađanja – rod i vrsta, spolni odnos, bolest individuuma i smrt individuuma iz sebe sama. Smrt individuuma iz sebe sama prelaz je na duh, na Filozofiju duha¹⁷.

FILOZOFIJA DUHA

Filozofija duha dijeli se na subjektivni duh, objektivni duh i apsolutni duh. Tri znanosti bave se subjektivnim duhom i pripadaju subjektivnom duhu (jer je kod Hegela znanost, kao što smo već pokazali na primjeru Znanosti logike, mišljena uvijek u smislu *genitivus subjectivus* i *genitivus objectivus*). Prva znanost je antropologija, koja se bavi dušom. Tu je duh (naravno, radi se o subjektivnom duhu) duh o sebi (an sich) ili neposredan, i kao takav duša, a duša nije drugo nego prirodni duh. Duša je ono što održava rađanje, rast i dovodi do smrti. Druga znanost koja spada u subjektivni duh i bavi se sviješću je fenomenologija duha (tematika *Fenomenologije duha* iz jenskog perioda ovdje se reducira na jednu od znanosti o subjektivnom duhu). Dok je u antropologiji duh o sebi (an sich), u fenomenologiji je za sebe (für sich), on je tu posredovan pa je s jedne strane (imajući na umu prethodno dana određenja refleksije) identična refleksija u sebi, a s druge strane je refleksija u nečemu drugom. Tu je duh u odnosu, u svojoj specijalizaciji, ukratko, u svijesti. Treća znanost koja se bavi subjektivnim duhom je psihologija i – dok je subjektivni duh

¹⁷ Jedna varijanta ove problematike smrti kod Hegela dana je u Marxovim *Pariškim rukopisima* (1844). Marx razumije smrt individuuma u dijalektičkom odnosu individuuma i roda, naime posve u duhu Hegelova načina mišljenja. Prva antihegelovska – a zapravo hegelovska – reperkusija na Hegelovo određenje smrti je Feuerbachova teza da se svijest čovjeka, pa i praktička djelatnost, sastoji u odnosu individuuma i roda, te samo ono biće koje se može odnositi prema rodu (Gattungswesen) može imati svijest, duh itd. Smrt nije tematizirana, kao što neki misle, tek u tzv. filozofijama egzistencije, ili npr. u Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji: – odlučujuća funkcija smrti za konstituciju duha dana je u posljednjim paragrafima Filozofije prirode kod Hegela (usp. *Enzyklopädie*, §§ 375 i 376), jer individualna smrt znači potvrdu općenitosti (tako je, između ostalog, moguće herojstvo itd.). Usp. u ovom tekstu str. 55.

u antropologiji i fenomenologiji govorio o momentima duše i svijesti – tek ovdje je zapravo riječ o duhu, tj. o duhu koji sebe u sebi određuje; nije refleksija o sebi, ni u sebi, nego je *subjekt*, nosilac onoga što jest.

Objektivni duh je duh u formi čitave realnosti, kao svijeta koji duh ima proizvesti i koji je sam iz duha proizveden, a u kojemu je sloboda prisutna, nazočna kao nužnost. Objektivni duh sadrži tri velika kategorijalna područja: formalno ili apstraktno pravo, moralitet, te običajnost.

Formalno ili apstraktno pravo, gdje je slobodna volja s kojom je završila psihologija duha ponajprije neposredna, pojedinačna, javlja se kao persona. Za Hegela je tek tu čovjek zapravo čovjek i tek tu imamo posla s čovjekom kao čovjekom, a osnova čovjeka kao čovjeka, stabilnost koja je potrebna personi, osobi, jest vlasništvo. Čitavo formalno, slobodno pravo ima jednu temeljnu kategoriju, a to je kategorija vlasništva. Onaj tko nema ništa, nije slobodan čovjek; on može posjedovati duh, kako je to u subjektivnom duhu utvrdila psihologija, ali u objektivnom svijetu, svijetu društva, države, zajednice, on nije ništa. Čovjek bez vlasništva, u strogom smislu riječi, nije čovjek.¹⁸

¹⁸ U tom smislu govori i Marx u posljednjem odjeljku prve knjige *Kapitala*, kada tematizira ukidanje privatnog vlasništva. Ne radi se, naime, o ukidanju vlasništva (kao u »sirovom komunizmu«, kako kaže u *Pariškim rukopisima*), nego o ukidanju (Aufheben) takvog privatnog vlasništva koje služi za eksploataciju drugih ljudi. To ukidanje privatnog vlasništva – kao antiteza ne-vlasništva (a proletarijat je oličenje ne-vlasništva i zato nešto »neljudsko«: njegova ljudskost svodi se na primitivno uživanje, a prava ljudskost je u otuđenju) – jest zapravo uspostavljanje novog vlasništva.

Cijeli taj odjeljak u *Kapitalu*, o eksploataciji i o novom i višem vlasništvu koje će nastupiti, reperkusija je lektire Hegelove *Filozofije prava*. Marx u *Das Kapital I*, MEW 23, str. 791. kaže:

»Kapitalski način prisvajanja koji proizlazi iz kapitalnog načina proizvodnje, stoga kapitalno privatno vlasništvo, prva je negacija individualnog, privatnog vlasništva osnovanog na vlastitom radu. No kapitalna proizvodnja nužnošću prirodnog procesa stvara svoju vlastitu negaciju. To je negacija negacije. Ova ne uspostavlja opet privatno vlasništvo nego individualno vlasništvo na osnovi dostignuća kapitalne ere: kooperacije i zajedničkog posjeda zemlje i sredstava proizvodnje proizvedenih radom samim.«

A kod Hegela u *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u primjedbi uz § 190 piše:

Drugi moment objektivnog duha je moralitet ili unutrašnje pravo. To je takva slobodna volja koja nije više neposredna nego reflektira o sebi, i to u obliku jednog »treba« ili »ne treba«; ima svoj tubitak (Dasein) u sebi i time je određena kao partikularna. Ona nije više gola kvantitativna ličnost pokraj drugih kvantitativnih ličnosti, nego prava subjektivna volja o kojoj ovisi hoće li se ovako ili onako opredijeliti za treći i najvažniji moment čitave filozofije objektivnog duha – za običajnost.

Običajnost je *zbilja koja je primjerena svom pojmu*, pojmu koji je tu subjektiviran do nužnosti (a ne egzistira kao slučajna subjektivnost), i to tako da je kao običajnosna supstancija *totalitet* subjekata. To je sintetički moment formalno-apstraktnog prava i njegova antitetičkog momenta, moraliteta.

Prvi moment običajnosti je obitelj. Što za Hegela zapravo znači obitelj? Zašto običajnost, kao sintetički moment morala i formalno-apstraktnog prava, mora početi s neposrednim ili prirodnim duhom koji bi, kako misle neki interpreti, trebao spadati u onaj odjeljak subjektivnog duha kojim se bavi antropologija? – Zato što Hegela obitelj uopće ne interesira s obzirom na emocionalni moment (ljubav, seksualni odnos itd.), niti na reprodukciju, kojom

»U pravu predmet je *persona*, u moralnom stajalištu *subjekt*, u obitelji *član obitelji*, u građanskom društvu uopće *građanin* (kao bourgeois) – ovdje sa stajališta potreba (...) to je konkretum *predstave* što se naziva *čovjekom*; dakle tek ovdje, i također zapravo samo ovdje, riječ je o *čovjeku* u ovom smislu«.

Paragraf 190 nalazi se u tekstu pod općim naslovom »A. Sistem potreba« (§§ 189-208). Prvi odjeljak nosi naslov »a) Vrsta potreba i zadovoljenja« (§§ 190-195), a treći »c) Imetak« (§§ 199-208). Kako drugi odjeljak nosi naslov »b) Vrsta rada« (§§ 196-198), očigledno je da Hegel čovjeka kao čovjeka vidi prije svega u sferi gospodarstva. Kao biće potrebe on mora raditi da bi potrebe zadovoljio, a svoju slobodu u toj sferi može imati samo u »općem, trajnom imetku« (usp. § 170).

Ovdje Hegel na spekulativni način rezimira ono najbolje u političkoj ekonomiji (Smith, Ricardo). Imetak nije samo umnažanje, općenitost i trajnost vlasništva, nego jedina garancija da u »građanskom društvu« čovjek bude konkretum i individuum. A za Marxa »negacija negacije« kapitalskog načina proizvodnje, ukidajući određene odnose u proizvodnji, udvajanje na »bazu« i »nadgradnju«, postvarenje čovjeka i međuljudskih odnosa, omogućuje na osnovi dostignuća kapitalskog načina proizvodnje »individualno vlasništvo«.

završava Filozofija prirode, nego samo kao socijalna institucija, kao ćelija, stanica društva. Ona je društvo u malom, neposredno društvo (utoliko Hegela ne interesiraju muž i žena kao roditelji, naprimjer, nego kao element društvenosti; muž i žena kao roditelji i slično spadaju u Filozofiju prirode, u onaj dio organike koji se bavi problemom rađanja i smrti).

Drugi moment običajnosne supstancije, u kojem je na djelu relativna totalnost relativnih veza individuumu kao samostalnih ličnosti jednih s drugima u formalnoj općenitosti, jest građansko društvo. To je »agregat« interesa (»agregat«, a ne – govoreći Tönniesovim kategorijama – »zajednica«, tj. organska cjelina), »duhovno životinjsko carstvo«¹⁹ u kome se ljudi međusobno nalaze zbog interesa i zadovoljavanja svojih potreba.

Treći moment – koji sintetički povezuje subjektivni duh (koji je opis uspona individuumu do njegove duhovnosti), moralitet (gdje se vodi računa o namjeri, nakani, dobru i zlu) te dosadašnje momente običajnosti, naime obitelj i građansko društvo, i koji je rješenje svih pitanja običajnosne ideje – jest običajnosna ideja u svojoj realizaciji: država.

Iz ovoga je vidljivo da Filozofija prirode i Filozofija duha točno kategorijalno slijede formalno-ontološke kategorije iz Znanosti

¹⁹ Hegel upotrebljava termin »duhovno životinjsko carstvo« (usp. *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd 3, str. 397-398) koji će se kasnije javiti i kod Marxa. Iz tog »duhovnog životinjskog carstva« nema izlaza. Jedinu mogućnost Hegel je vidio u širenju u kolonije, ali time se problem ipak ne razrješava; on ostaje *unutar* takvog društva, sadržan u podjeli na paupere, puk u pejorativnom smislu riječi (Pöbel), i na one koji nešto imaju. Hegel dakle zna za ono što je u marksizmu »klasna borba«. On čak ističe da je građansko društvo prepušteno samo sebi slijepa ulica. U tome je odgovor na jedno pitanje koje se u literaturi često postavlja, naime, zašto Marx 1843. g. započinje svoju *Kritiku Hegelovog državnog prava* paragrafima koji se odnose na državu, a ne na građansko društvo. – Jednostavno zato što se slaže s Hegelovom ocjenom građanskog društva. Za Hegela je građansko društvo (s liberalnom, autoritarnom ili kojom drugom koncepcijom) zajednica rada i interesa; ljudi se udružuju na osnovi interesa i kao takvi se razdvajaju na one koji nešto imaju i one koji nemaju ništa. Tu dolazi do izražaja Hegelova lektira klasika političke ekonomije: Bacona, Smitha, J. Stewarta itd., ali isto tako i lektira teorija ugovora, bile one optimističke à la Rousseau ili pesimističke à la Hobbes.

logike. Tek je državno ustrojstvo (Staatsverfassung) samosvjesna supstancija u kojoj se duh razvio do organike, tj. do srednjeg momenta subjektivne logike i posljednjeg momenta Filozofije prirode. Sinteza Filozofije duha, odnosno objektivnog duha, dana je u državi. Sada se radi o tome kako će običajnosna ideja izgledati u realitetu, a to znači u prostoru i vremenu. Oblik državnog ustrojstva i ustava, pisanog ili nepisanog, jest – kada se uzmu u obzir prostor i vrijeme – tematika *filozofije povijesti*. Ako prostor i vrijeme nisu spadali u kategorije logike, nego u prva određenja Filozofije prirode, onda će priroda zajedno s momentima subjektivnog i objektivnog duha, kao logičkom strukturom aplicirane logike, onto-teo-logike, biti ono čime će se u prostoru i vremenu, u realitetu, baviti filozofija povijesti.

Zato je – da bi se odredilo *mjesto* i smisao Hegelove filozofije povijesti, koja je jedina prava do sada napisana filozofija povijesti – nužno izložiti ponajprije kategorije Logike, kao i čitav Hegelov filozofijski sustav. Filozofija povijesti reducirana je s jedne strane na logiku društveno-političke strukture, tj. na objektivni duh (mada ne u svim njegovim momentima, jer je tu na djelu razvoj u prostoru i vremenu), a s druge strane na onto-logičku strukturu apsolutne ideje. Smisao apsolutne ideje je *sloboda*. To je ideja *o sebi i za sebe*, a upravo to je završni dio filozofije povijesti kod Hegela.

Od objektivnog duha Hegel prelazi na apsolutni duh, koji se očituje: u umjetnosti, u objavljenoj religiji i u filozofiji. Time je krug krugova zatvoren.

Nauka o bitku, nauka o biti i nauka o pojmu tri su kruga zatvorena u jedan krug logike. Analogno tome, mehanika, fizika i organika također su posebni krugovi zatvoreni u krugu prirode i Filozofije prirode. A subjektivni, objektivni i apsolutni duh posebni su krugovi u krugu duha. Konačno, krug svih krugova, kretanje u krugu je *Enciklopedija filozofijskih znanosti* ili sustav (jer samo je znanost sustav i samo je sustav znanost).

II. »PAD« IDEJE U »DRUGOBITAK« (FILOZOFIJU PRIRODE) I POVRATAK (AN-UND-FÜR-SICH-SEIN) ILI KRUŽNI NAPREDAK

PRELAZ IDEJE U POVIJEST

Kategorijalni, pojmovni slijed logosa primijenjen o sebi i za sebe, na Filozofiju prirode i Filozofiju duha, vodi nas do onog dijela Filozofije duha koji se zove »objektivni duh« (s njegovim momentima: prirodno pravo, moralitet i običajnost), a koji je izložen u Hegelovoj *Filozofiji prava*.

Filozofija prava završava onto-logičkom strukturom objektivnog duha kako se ona manifestira, objavljuje u vremenu (C odjeljak trećeg dijela trećeg momenta običajnosti, odnosno ćudorednosti, etičnosti, njem. »Sittlichkeit«¹, pod naslovom »Svjetska povijest«). Paragraf 340 prelaz je iz onto-logičke strukture objektivnog duha, i to njegova momenta običajnosti, na kompletnu onto-logičku strukturu objektivnog duha u vremenu, tj. u svjetsku povijest² (§§ 340–360).

¹ *Običajnost, ćudorednost, etičnost* termini su koji se sinonimno javljaju u našoj prevodilačkoj literaturi i označavaju jednu te istu njemačku riječ »Sittlichkeit«. *Običajnost*, koja nije udomaćena, zapravo je najbolji prevod, jer »Sittlichkeit« dolazi od »Sitte«, što znači običaj. Riječ *ćudorednost* ne znači ono što Hegel ustvari pod time misli, tj. svo bogatstvo različitih odnosa i veza koje bismo modernije mogli nazvati socijalno-političkim odnosima, nego ćudorednost znači red čudi, dakle nešto što je reflektirana neposrednost, ili posrednost, u unutrašnjosti persone – upravo ono što je moralitet. *Etičnost*, pak, koja dolazi iz grčkog, samo se u neznanju može miješati s problematikom o kojoj je ovdje riječ, naime onda kada se promiscue upotrebljava etičnost u smislu moraliteta i moralitet kao etičnost. Kada se, međutim, riječ »etičnost« upotrebljava u pravom smislu, onda je to grč. ἠθικὴ ἐπιστήμη, etička znanost, i znači znanost o držanju, pravom odnošenju, a dolazi od ἦθος (odatle dobiva naziv i jedna moderna znanost o ponašanju i držanju živih organizama – etologija, grana biološke znanosti).

² Tematiku svjetske povijesti Hegel je obradio u svojim berlinskim predavanjima (1822–1831) koja su kasnije u četiri knjige priredili Hoffmeister (prvu knjigu) i Lasson (tri ostale knjige), tako da prvu knjigu čini uvodni dio Hegelovih predavanja, pod redakcijskim naslovom *Um u povijesti (Vernunft in der Geschichte)*, sadržaj druge knjige je orijentalno carstvo, treće grčko i rimsko, a

U međusobni odnos država, jer one u tome jesu kao posebne, spada vrlo burna igra unutrašnje posebnosti strasti, interesa, svrha, talenata i vrlina, sile, nepravda i poroka, kao i izvanjske slučajnosti, koja se pojavljuje u najvećim dimenzijama – igra u kojoj se sama običajnosna cjelina, samostalnost države (znači u onto-logičkoj strukturi, op. V. S.), izlaže slučajnosti³. Principi narodnih duhova, radi (misli se teleologijski, ne kauzalno, op. V. S.) njihove posebnosti u kojoj su kao egzistentne individue objektivno zbiljske i samosvjesne – jesu uopće ograničeni, a njihove su sudbine i čini u njihovom međusobnom odnosu pojavna dijalektika konačnosti tih duhova, iz koje opći duh, svjetski duh, proizvodi sebe kao neograničenoga, isto tako kao što je to on koji svoje pravo – a njegovo pravo je najviše – na njima izvršava u svjetskoj povijesti kao u svjetskom sudištu.

četvrte germansko-kršćansko carstvo. Ovo izdanje (posljednje, peto izd., 1955.) razlikuje se od onoga što je (ne respektirajući slijed Hegelova teksta predavanja po pojedinim semestrima, tj. godinama) na osnovi Hegelovih manuskripata i studentskih bilježnica priredio najprije E. Gans, a zatim Hegelov sin Karl, prema čijem je izdanju onda F. Brunstäd napravio četvrto, kritičko izdanje (naš prevod pod nazivom *Filozofija povijesti*, izd. Naprijed, Zagreb 1966, sačinjen je po tom četvrtom njemačkom izdanju). No, rezime i ono bitno o svjetskoj povijesti nalazi se u tekstu iz *Filozofije prava* koji će biti osnova našeg izlaganja.

³ Kako Hegel vulgarno vrijeme shvaća kao jedno-van-drugost niza »sada« koji u sebi nemaju nikakav telos, nikakav kontinuitet – to je vrijeme element slučajnosti. Kad je nešto podložno vremenu, to je isto kao da kažemo da je podložno slučajnosti. Jedno-van-drugost ili slučajnost znače beskonačni punktualni diskontinuitet. Pravo vrijeme (s kojim Hegel doista – mada ne eksplicitno – operira) jest smisljena artikulacija kategorija i njihovih odjeljaka, odsjeka, koja je ciklično dijalektična metoda kao kretanje samog sadržaja i time konstituens znanosti – nije puki redosljed punktualnog diskontinuiteta, nego sustavna povezanost. Ona je na djelu i u filozofiji povijesti: od orijentalnog carstva do kršćansko-germanskog svijeta pokazuje se onto-logička sustavnost povijesti. Zato Hegel može reći da je smisao povijesti napredovanje u pojmu slobode.

Znamenito mjesto koje se u interpretacijama Hegela često citira jest »Weltgeschichte als Weltgericht« (»svjetska povijest kao svjetsko sudište«)⁴. U »Velikoj logici« i u logici *Enciklopedije*, tzv. »Maloj logici«, ima paralelnih mjesta gdje Hegel govori o tome da je smisao ograničenoga da se *prevladava* i postaje neograničeno, konačnoga da postaje beskonačno. Svi narodni duhovi u smislenom slijedu, ozbiljujući postupno onto-logičku strukturu objektivnoga duha izloženu u *Filozofiji prava*, prevladavaju se, smjenjuju, odilaze sa svojim individuumima, skupinama, staležima, klasama, sa svojim rasno-geografskim osobinama, prostornim smještajem, s ljudskim strastima, voljom, mišljenjem – smjenjuju jedan drugoga u smislu »Aufheben«, tj. negiranja i čuvanja u smislenom kontinuitetu, kojega Hegel na kraju, kao rezultat, naziva »svjetskim duhom«. Svi narodni duhovi – a narodni duhovi jesu unutrašnji sadržaj pojedinih država kako se one javljaju u historijskom slijedu – sabiru se u *subjektu* svjetskog zbivanja, u svjetskom duhu.

Otuda neki narodi nestaju, padaju na drugo mjesto u povijesti, sasvim iščezavaju, propadaju, kao i njihove države – ali ne besmisleno, nego slijedeći unutrašnji telos koji je svojstven svjetskom duhu, naime to da u *kompletnoj* strukturi objektivnog duha i njezinom vrhuncu, državi, bude nosilac one slobode na kojoj se kao na svome pravom tlu mogu naseliti: umjetnost u njenom najvišem obliku, religija u njenom najvišem obliku i filozofija u njenom najvišem obliku, tj. apsolutni duh.

⁴ Metafore, kao pretpostavke Filozofije prirode, pojedini momenti duha, kao i sam prelaz od organizma u filozofiju subjektivnog duha, nisu tek vanjski, radi kontinuiteta sustava određeni momenti, nego se i logos i duh i prelaz organike preko smrti u subjektivni duh javljaju kao praznina pojedinih vrhunaca. Biti na vrhuncu znači za Hegela ili povratak u krug krugova ili logički kontinuitet višega koje slijedi. Stoga bi pri prikazu Hegelove filozofije vremena i prostora trebalo detaljno pokazati puninu prelaza koja u njega izaziva i metaforu pada. Već je na početku jasno da naoko podređena uloga Filozofije prirode u Hegelovom sustavu predstavlja zapravo svojevrsnu sintezu Kantove transcendentalne estetike, koja ne radi ni o osjetima ni o pojmovima, nego o načelima zora a priori. Tako je vrijeme tubitak ideje. O tome će se više kazati kada budemo opširnije govorili o »Aufhebung«-u.

Narodni duhovi (Volksgeist), koji nisu zbir duhova pojedinih individuuma koji pripadaju ovom ili onom narodu, nego su unutrašnja sadržajnost onoga što je doista narodno, konačni su (iako objektivno zbiljski) tako da se *prevladavaju* u svjetskom duhu. Otuda se može reći, govoreći Hegelovim jezikom, da su narodni duhovi momenti svjetskog duha. I kada se on ozbilji, a to znači kada se vrijeme kao ono vanjsko, vanjskost, *pomiri* s logosom, bolje rečeno, s onto-logikom objektivnog duha – onda je taj svjetski duh »svjetsko sudište« (Weltgericht) koje sudi narodima njihovu sudbinu određujući im mjesto i funkciju u ostvarenju jednog od momenata one onto-logičke strukture koja je izložena u *Filozofiji prava* u svojoj cjelini, od apstraktnog, prirodnog prava, preko moraliteta do običajnosti.

ZAŠTO IDEJA MORA PASTI U PROSTOR I VRIJEME?

Običajnost sadrži u sebi obitelj, građansko društvo i državu. Država je sinteza svih sinteza objektivnog duha, ona je »zbilja običajnosne ideje« (*Filozofija prava*, § 257) i kao takva zbilja *implicira* manifestaciju u vremenu, traži svjetsku povijest. To je ona ista problematika koja se javlja na kraju *Znanosti logike*: zašto apsolutna ideja, kao treći moment nauke o pojmu, uopće pada u zbilju, ponajprije prirodnu a onda duhovnu? – Upravo zato što taj moment slučajnosti daje *sadržaj* onto-logičkoj strukturi, koja je u svojoj biti idealna i formalna. Dakle, slučajnost spada u zbiljsku manifestaciju unutrašnje nužnosti. Kao što na kraju *Znanosti logike* apsolutna ideja, kako Hegel kaže, pada u prostor i vrijeme (što interpreti smatraju inače jednim od najteže shvatljivih momenata njegove filozofije), tako i ovdje filozofija prava daje logiku, *onto-logiku*, objektivnog duha i pada u svjetsku povijest. Ovo »padanje« nije mišljeno vremenski. To znači samo da slučajnost spada u zbivanje nužnosti i da je beskonačnost nemišljiva bez konačnosti, te da je svjetski duh apstrakcija ako nije *kontinuitet*, i to *teleološki* povezani kontinuitet, koji tek sačinjava svjetski duh i koji je telos, unutrašnja svrha čitavog zbivanja.

ISTINA

Sve ovo nerazumljivo je ako se ne poznaje kategorijalna struktura, kategorijalni slijed, negacija, čuvanje i *istina* tog kategorijalnog slijeda iz Logike. Jer ono što čini dušu prirode, srž prirode, i što čini srž duha, već je unaprijed određeno onto-logičkom strukturom samoga logosa, kojom se bavi Znanost logike.

Istina kod Hegela nije slaganje suda sa stvari (adaequatio rei et intellectus) i obratno, što je klasična definicija istine (koju sadrži još i vulgarna verzija te klasične definicije u tzv. teoriji odraza). Kod Hegela istina znači nešto drugo: svaka daljnja, a to znači svaka viša kategorija kao *negacija* prethodne kategorije jest *istina* prethodne kategorije. Ono *bitno* kod naroda ima svoju istinu u narodâ koji nasljeđuju u povijesti, dok se ne konstituira *prethodna*, apriorna cjelina, apsolutna ideja u povijesti, ili u vremenu – tj. svjetska povijest u obliku svjetskog duha.

Sabrano u jednu formulu to znači sljedeće: supstancija-subjekt čitavog povijesnog zbivanja je svjetski duh, a momenti, stupnjevi u tom zbivanju jesu narodni duhovi, koji opet spadaju svaki u pojedini krug (kao što ćemo vidjeti dalje u tekstu *Filozofije prava*), tj. u orijentalni, grčki, rimski i germansko-kršćanski svijet. Tek na kraju ovog posljednjega očituje se *jedinstvo* povijesne vremenitosti i onto-logičke strukture objektivnog duha. Tek na kraju povijesti država je doista ozbiljenje običajnosne ideje.⁵

Naravno, Hegel time ne misli, kako mu to vulgarni interpreti spočitavaju, da je povijest *stala* i da je njen *faktički* kraj u dovršenju ove strukture opisane u *Filozofiji prava* i u njenoj realizaciji. Ona vremenski može trajati i dalje, ali po svom najvišem određenju ona je završena.

⁵ Otuda je jasno zašto Marx svoj prvi ozbiljni, kritički, za njegova života neobjavljeni spis o Hegelu počinje kritikom države. Od čitave Hegelove *Filozofije prava* njega zanima upravo ta vrhunska instancija države – nad građanskim društvom – kao rješenje svih protuslovlja, svih alternativa, svih antinomija, svih negacija; ono pozitivno, sinteza svih sinteza u krugu običajnosti.

Element tubitka (Dasein) općeg duha, koji je u umjetnosti zor i slika, u religiji čuvstvo i predstava, u filozofiji čista slobodna misao, jest u svjetskoj povijesti duhovna zbilja u svom cijelom opsegu unutrašnjosti i izvanjskosti. Ona je sudište, jer u njenoj osebičnoj⁶ i zasebičnoj općenitosti jesu ono posebno, penati, građansko društvo i duhovi naroda u svojoj šarolikoj zbilji, samo kao ono idejno⁷, a kretanje duha u tom elementu jest da to prikaže.

USUD NARODNIH DUHOVA

»Opći duh« je drugo ime za apsolutnu ideju. Kada je riječ o apsolutnom duhu kao trećem kategorijalnom sklopu, krugu Filozofije duha, onda je riječ o umjetnosti, gdje je ta apsolutna ideja (ili opći duh) zor (Anschauung) i slika (Bild); o religiji, gdje je ona čuvstvo, osjećaj (Gefühl) i predstava ili predodžba (Vorstellung); dok je u filozofiji apsolutna ideja čista slobodna misao, misao kakva je o sebi i za sebe, misao koja sebe misli, *noesis noeseos* (otuda na kraju *Enciklopedije* citat iz *Lambda* knjige Aristotelove *Metafizike*, gdje je riječ o *noesis noeseos* i o jedinstvu najvišeg bića s pitanjima ontologije, onto-teologije koja se tu – ne expressis verbis, ali implicite – spominje).

⁶ »An sich« se uobičajeno krivo prevodi kao »po sebi«. Naime, naša riječ »po« ima dva značenja: »poslije nečega«, u vremenskom smislu, i »po nečemu«, u smislu da je nešto uzrok nečega (što bi njem. bilo »durch«, kroz nešto). Ovdje se međutim ne radi o nečemu što je *po* sebi nastalo (jer njemački idealizam ne poznaje implikacije stvoritelja; one su moguće u realizmu) ili što je nastalo poslije nečega, nego o nečemu što je *o* sebi, osebično, u sebi sadržano, tj. nezavisno od nečega drugog.

⁷ Ovdje se radi o »idejnom« kao onome što pripada, što je svojstveno ideji, u ovom slučaju: onto-logijskoj strukturi objektivnog duha u njenom obliku običajnosti i u njenoj najvećoj sintezi, državi. Odnosno, radi se o njemačkom pridjevu »ideel« za razliku od njemačkog pridjeva »ideal« (idealno, u smislu ideala, uzora, savršenstva). Kako mi za to nemamo adekvatne prevode (odgovarajuće bi bilo zapravo »ideelno«, ali tu riječ mi nemamo), onda upotrebljavamo promiscue »idejno« i »idealno« – po cijenu miješanja metafizičkog s aksiolozijskim pojmom.

No »opći duh«, ne u obliku apsolutnog duha, nego u obliku objektivnog duha, jest u svjetskoj povijesti *duhovni realitet*, to znači prostorno-vremenska određenost objektivnog duha u njegovu »cijelom opsegu unutrašnjosti i izvanjskosti«. »Unutrašnjost« duha u povijesti je onto-logička struktura objektivnog duha izražena u momentima apstraktnog prava, moraliteta i običajnosti, a »izvanjskost« je objektivni duh u elementu vremena i prostora – jer se objektivni duh seli od Orijenta na Okcident. Orijent je kao Orijent svoje dao na početku kretanja svjetske povijesti (kao što ćemo vidjeti dalje u analizi teksta), a onda se svjetska povijest seli preko Grčke i Rima na kopno Zapada, u Evropu. Ovdje bi se, govoreći o modernoj problematici, moglo reći da je Hegel (a onda za njim i Marx)⁸ svojim shvaćanjem povijesti »evropocentrički« orijentiran.⁹

⁸ Dovoljno je pročitati Marxov tekst *Budući rezultati britanske vladavine u Indiji* da se vidi kako se po njegovu mišljenju Indija može uključiti u svjetsku povijest samo ako se kapitalizira, dakle ako dođe na put tada najrazvijenijih industrijskih zemalja Evrope. Bez kapitala koji će prodrmati sanjivost istočnih naroda, u njih, po Marxu, uopće ne bi doprla civilizacija. Isto tako, u Marxovim odgovorima na pisma njegovih prijatelja iz tadašnje Rusije – o tome da li se može iz općine, iz zadruga preći u komunizam – vidljiva je njegova neprilika u nastojanju da ih ne odbije a da im ipak na kraju kaže da se povijesni rezultat epohe kapitala ne da preskočiti.

Otuda Lenjinova tendencija u knjizi *Razvitak kapitalizma u Rusiji* da na onim elementima koji se tek u malom postotku javljaju u Rusiji pokaže egzistenciju radničke klase, kapitalskih poduzeća i industrijskog kapitala (ne trgovačkog i rentijerskog, tj. zemljoposjedničkog), i da time opravdava pojavu tadašnjih socijal-demokrata (prije rascjepa na boljševike i menjševike) u Rusiji. U posljednjoj instanciji, radi se o tome da se »stupnjevi« povijesti – o kojima Hegel govori jezikom spekulativne filozofije a Marx jezikom političke ekonomije – ne mogu preskočiti!

⁹ Naravno, Hegel je znao za egzistenciju Amerike i za američku revoluciju, ali za njega Amerika u svojoj budućnosti nije bila ništa drugo nego paslika, i to *vanjska paslika unutrašnjih mogućnosti* Evrope. On je također znao i za egzistenciju Kine, Indije, Japana itd. i za njihove tadašnje probleme (opijumski rat u Kini, kolonizacija Indije itd.), ali je kao nužnost koja stoji pred tim zemljama – s obzirom na bit njima suvremenog svijeta – vidio nužnost njihova evropeiziranja. One se moraju evropeizirati ukoliko žele opstati (što za njega znači: biti dio svjetskog duha), ukoliko žele pronaći izlaz iz svoje unutrašnje *nepovijesne*

Svjetska povijest je »sudište« moći općeg duha, ona je, tako reći, »prijeki sud« povijesti koji *definitivno* sudi: ili oslobađa ili skida narode s pozornice povijesti. »Ona je sudište, jer u njejoj osebičnoj i zasebičnoj *općenitosti* jesu *ono posebno*, penati (koji su zaštitnici obitelji kod Rimljana, i ovdje znače koliko i obitelj, op. V. S.), građansko društvo i...« – Hegel ne kaže država, nego »duhovi naroda« jer je riječ o svjetskoj povijesti. Duhovi naroda *jesu* duhovi naroda, konstituiraju se kao takvi, u državi, koja je sinteza obitelji i građanskog društva te zajedno s njima čini sadržaj običajnosti kao trećeg momenta objektivnog duha. Narodni duhovi *ne egzistiraju* tamo (to je Hegelova koncepcija) gdje nisu vezani uz opstojnost vlastite *državnosti*.

§ 342

Svjetska povijest, nadalje, nije puki sud njegove moći, tj. apstraktna i uma lišena nužnost neke slijepe sudbine, nego, jer je duh o sebi i za sebe *um*, a bitak-za-sebe uma u duhu jest znanje, ona je iz *pojma* samo njegove slobode

statičnosti, kojoj kada bi i dalje pripadali, onda bi zapravo pripadali u početke svjetske povijesti.

Biti na razini svjetske povijesti znači neopozivo ići putem Evrope (i u tome je najdublji smisao evropocentrizma), jer je u Evropi, u grčkoj filozofiji i znanosti (*episteme*) *izvor* sudbine svekolikog kasnijeg svijeta, izvor Zapada i njegove ekspanzije – ne samo ekonomijske (u vidu kolonijalizma i neokolonijalizma) nego i kompletne duhovne ekspanzije na cijeli svijet.

Znanost i tehnika specifično su evropski (odnosno – u svojoj razvijenosti – i američki) produkt, ali u *obliku* u kojemu su razvijene one mogu biti *akceptirane* od svakog naroda bilo koje zemlje. Matematika je u tom smislu veći osvajač od svih militarističkih osvajača, a s matematikom i znanostima (prirodnom znanostima baziranim na matematičarstvu), i njenom aplikacijom u tehnologiji i tehnici, zbiva se onda kompletna sudbina nekog naroda – od naroda ostaje »folklor«, od njega se (često i brahijalnim metodama) traže »žrtve« za taj napredak itd. Time se otvara jedno od centralnih pitanja suvremenoga svijeta: koje su konsekvencije nastojanja da se izide iz nerazvijenosti, odnosno koje su konsekvencije evropeiziranja (inclusive amerikaniziranja); kako sačuvati samosvojnost uz dostignuća zapadnjačke znanosti i tehnike (čemu se ne može doskočiti, primjere, pričama kao što su *Afrički genije*, *Granice rasta* i sl.)? Naime, iza svega se, na kraju krajeva, krije *već prisutna bezavičajnost* modernog čovjeka.

nužan razvoj *momenata* uma i time njegove samosvijesti i njegove slobode – izlaganje i ozbiljenje općeg duha.

**HOD SVJETSKOG DUHA
K SVOJEMU POJMU**

U § 342 ima jedna rečenica koja je vrlo važna za razumijevanje čitave Hegelove filozofije: da svjetski um, apsolutna ideja ima svoj »bitak-za-sebe«, *svjesna* je, *poima* samu sebe u duhu kao *znanju*. »Bitak-za-sebe uma u duhu« jest pojam supstancijalne slobode, a duh je *zbilja*, u ovom slučaju, običajnosne ideje, koja je posredni moment između subjektivnog i apsolutnog duha; totalitet subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha je duh o sebi i za sebe.

Svjetska povijest nije puko sudište moći duha uopće, nego je iz *pojma* slobode duha »nužan razvoj *momenata* uma i time njegove samosvijesti i njegove slobode – izlaganje (u smislu *expositio*, iz sebe postaviti, samopostaviti, op. V.S.) i *ozbiljenje općeg duha*«, tj. ideje. Čitava Hegelova *Povijest filozofije* može se svesti na ovu rečenicu.

Što je pojam za Hegela? Pojam je *jedinstvo* općeg, posebnog i pojedinačnog – i to je ujedno *sloboda*. Sloboda u onom smislu u kojem je *unutrašnja, onto-logička nužnost* stvarno sloboda apsolutne ideje; time što se ona konstituira u svim svojim momentima, u svojoj *čjelini* (u ovom slučaju kao opći duh ili kao svjetski duh), ona je nužna (ne u smislu slijepe nužnosti, u smislu prirodoznanstvenog determinizma)¹⁰.

Tvrdnja da sve što jest u svojoj biti proizlazi iz pojma znači *primat esencije pred egzistencijom*, znači da bit (ono što) onog što jest određuje njegovu egzistenciju (*da* jest). Kada dakle Hegel kaže da *pojam* općeg duha u sebi uključuje slobodu, onda to naravno nije pojam u smislu obične psihologije ili formalne logike (tj. u kolokvijalnom i posebno-znanstvenom smislu), nego pojam

¹⁰ Engels u *Anti-Dühringu*, *Dijalektici prirode* i *Razvitku socijalizma od utopije do znanosti* razumije nužnost u smislu prirodoznanstvenog determinizma, a ta nužnost, kada je jednom spoznata, postaje sloboda. To zvuči hegelovski, ali je sasvim suprotno od onoga što Hegel misli.

koji u sebi kao prevladane momente sadrži i bitak i bit, a bit opet i zbilju i nužnost. Tu je izražen radikalniji idealizam od Platonova idealizma izraženog idejama.¹¹ Strogo govoreći, *sva je metafizika u svojoj biti* – čak i kada ima materijalistički oblik – *idealistička*, jer tvrdi primat zakona pred onim što se po zakonu zbiva, svejedno je li taj zakon shvaćen u smislu prirodnog zakona ili zakona u smislu logike ili uopće ne zakona nego samo ideje itd.¹²

FILOZOFIJA POVIJESTI – POVIJEST FILOZOFIJE

Dakle, »iz pojma samo njegove slobode« – a sloboda je na djelu onda kada je duh o sebi i za sebe – proizlazi »nužan (očito da tu nema nikakve suprotnosti između slobode i nužnosti, niti je sloboda »spoznata nužnost«, op. V. S.) razvoj *momenata* uma i time njegove samosvijesti i njegove slobode«. Tu se pokazuje da je svaki narod u vrhuncu svoga razvoja zapravo nosilac određenih kategorijalnih određenja, kategorija. Povijest je, dakle, implicitna pojmu, i povijest filozofije jest slijed logičkih kategorija u vremenu (otuda Hegel, primjerice, naziva svu povijesnu građu »organskim razvojem«). Tako se logika pokazuje kao logika u vremenu, a logika u vremenu je *povijest filozofije*. – Utoliko se može reći, da se kod Hegela filozofija povijesti reducira na povijest filozofije, a ova na onto-logičku strukturu koja je izložena u *Enciklopediji*, i time je svjetska povijest zapravo »izlaganje i *ozbiljenje općeg duha*«, koji se jedanput zove svjetski duh, drugi put apsolutna ideja itd.

¹¹ U tome su smislu francuski materijalisti po metafizičkoj strukturi svoga mišljenja zapravo idealisti; u tome smislu je i primat Feuerbachovog »rodnog bića« čovjeka pred pojedinačnim individuumom isto tako idealizam; i Sartreov egzistencijalizam, obrćući taj odnos, ostaje također u okviru metafizike.

¹² Upravo iz razloga Hegelova platonizma dolazi primjerice do njegova razlikovanja prave, onto-logičke vremenitosti i obične, kronologijske vremenitosti. Pravo vrijeme kod Hegela nazivamo onto-logičkim vremenom, za razliku od običnog vremena koje Hegel opisuje u početnim paragrafima Filozofije prirode (usp. *Enzyklopädie*, §§ 257 i 259).

Povijest duha je njegov čin, jer je on samo ono što čini, a njegov čin jest da sebe, i to ovdje kao duh, učini predmetom svoje svijesti, da sebe, izlažući sebe za sebe samoga, shvati. Ovo je shvaćanje njegov bitak i princip, a dovršavanje nekog shvaćanja ujedno je njegovo izvanjšćivanje (Entäusserung) i njegov prelaz. Duh koji, formalno izraženo, *iznova* shvaća to shvaćanje i, što je isto, koji iz izvanjšćivanja ide u sebe jest duh višega stupnja naspram sebe kakav stajase u onome prvom shvaćanju.

SAMOPROIZVOĐENJE I SAMOSPOZNAJA IDEJE U VREMENU

Opći duh, svjetski duh, ideja u vremenu i prostoru, ili povijest svjetskog duha – jest njegovo vlastito djelo (Tat). On ima posla zapravo sa samim sobom, opredmećujući se, dovodeći sebe sama do svijesti, do samosvijesti, postajući o sebi i za sebe i shvaćajući se u tom postajanju.¹³

Sada je jasno kakva je funkcija vremena, zašto je bilo potrebno da svjetski duh padne u povijest. – Upravo zato da bi se kroz različite stupnjeve, kroz različite narodne duhove sam u sebi ogleđao, učinio sebe predmetnim i time se *shvatio*, tj. za Hegela, *pojmio*, postao jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog, zbilje i pojave, nužnosti i slobode.¹⁴ Kao što ideja iz elementa logosa pada u prirodu i duh da bi se, ogleđajući se u njima, sebi vratila

¹³ Iz *pojma* duha proizlazi čin; duh koji bi ostao samo o sebi, u svojoj neposrednosti, a ne i u svojoj djelatnosti, u svom činu, u svom *radu* – ne bi se postavio kao duh, ne bi bio zbiljski. Ova se misao može direktno nadovezati na Marxove *Pariške rukopise*, i zapravo tek u toj dimenziji može se razumjeti što znači tvrdnja da čitava ljudska povijest nije drugo nego »tvorenje čovjeka ljudskim radom« (MEW *Ergänzungsband*, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 546), pri čemu međutim sporan ostaje antropologijski horizont koji ovdje prikriva filozofijsko, tj. metafizičko podrijetlo Marxova pojma rada.

¹⁴ Sve su to termini koji se javljaju kod Marxa u određenju trećeg i najvišeg stupnja komunizma u *Pariškim rukopisima* 1844.

sadržajno ispunjena, tako i objektivni duh, svjetski duh, treba povijest da bi se u njoj ogledao i shvatio sebe u onome što jest i da bi time bio slobodan. *Shvatiti, pojmiti* (begreifen), za Hegela znači i *ozbiljiti* i *biti*, jer se zbilja i nužnost – kao ono što spada u nauku o biti, i bitak – kao ono što spada u nauku o bitku, *sjedinjuju u pojmu* – nauči o pojmu, trećem momentu Znanosti logike. Zato Hegel može reći, da je to »shvaćanje njegov bitak (Sein, podvukao V.S.) i princip«; a »dovršavanje« (usavršavanje, savršenstvo – što sve obuhvaća njem. »Vollendung«) jednog shvaćanja kao shvaćanja (u Hegelovu smislu: kao onto-logičkog momenta) jest ujedno njegovo izvanjšćivanje i njegov prelaz iz jednog u drugi moment u stupnjevitom razvoju uma do sebe sama ili do slobode svih.¹⁵

Shvaćanje (erfassen, Erfassung) se uzima, dakle, u dva smisla: prvo, shvaćanje onako kako je duh o sebi i, drugo, onako kako se on kao svoj vlastiti čin u drugom shvaćanju ponovo shvaća. Ako je shvaćanje (a u semantičkom smislu ono znači obuzimanje sebe, imanje sebe, sebe uhvatiti) bitak općeg duha, onda opći duh u svjetskoj povijesti, koja je njegov cilj, ponovo shvaća svoju osebičnu shvaćenost – ali sada na višem stupnju, ono kako je bio u svom prvom shvaćanju, tj. kao bitak, ali bitak koji je sadržajno ispunjen.

§ 343, primjedba

Ovamo spada pitanje o *perfektibilnosti* i *odgoju ljudskog roda*. Oni koji su tvrdili tu *perfektibilnost* nešto su *naslućivali o prirodi duha, o njegovoj prirodi* da Γνωθι σεαυτὸν *ima za zakon svojeg bitka* i da bude *time što shvaća to što*

¹⁵ U Hegelovoj teleologijskoj shemi svjetske povijesti duh se razvija od Orijenta gdje je slobodan samo despot, preko grčko-rimskog svijeta gdje su slobodni neki, do germansko-kršćanskog svijeta gdje su slobodni svi. To je vanjska shematika, telos, svrha onog unutrašnjeg pokretača svjetske povijesti. Sloboda je ovdje ona sloboda koja proizlazi iz određenja pojma, koji je uvijek realizirani pojam, utoliko nužan pojam, u sebe reflektirani, jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog, jedinstvo praxisa, poiesisa i theorie, s primatom theorie, itd.

on jest, višim likom od onoga koji je sačinjavao njegov bitak. Onima pak koji odbacuju tu misao duh je ostao prazna riječ, kao što je ostala i povijest – površna igra slučajnih, takozvanih samo ljudskih nastojanja (nur menschlicher Bestrebungen) i strasti. Iako oni pri tom u izrazima providnost i plan providnosti ističu vjeru u neko više vladanje (Walten), ipak to ostaju neispunjene predstave, time što i izričito smatraju plan providnosti nečim njima nespoznatljivim i nepojmljivim.

PITANJE SVRHE

Osnovna je intencija Hegelove filozofije povijesti u tome da ono što se čini »nespoznatljivim i nepojmljivim« učini spoznatljivim i pojmivim. Γνωθι σεαυτὸν znači: spoznaj samoga sebe, shvati samoga sebe, i Hegel tu citira ono što se pripisuje Sokratu – da je poziv čovjeka koji misli u tome da shvati samoga sebe. Naravno, kod Hegela akcent nije na čovjeku, nego na općem duhu u obliku svjetskog duha čiji je čin svjetska povijest. Ako se »usavršavanje« i »perfektibilnost« ljudskog roda i s time »odgoj« (Erziehung) ljudskih pokoljenja shvati samo kao »površna igra slučajnih, takozvanih samo ljudskih nastojanja i strasti«, onda je povijest jedno besmisleno događanje, onda u njoj nema nikakvog telosa i nikakvog kontinuiteta, onda je ona »igra« različitih snaga, strasti, voljâ, moći itd. – i u tome je kao vazda ista; nema napredovanja, ni nazadovanja – uvijek je jedno te isto, »nihil novi sub sole«. Tu Hegel (gotovo anticipirajući kasniju Schopenhauerovu kritiku¹⁶) polemizira protiv shvaćanja po kojemu povijest (dakle i filozofija povijesti) nema nikakvoga smisla i zalaže se za *strukturu* povijesti, za plan, svrhu, napredovanje, slobodu, pojam itd. u povijesti, za

¹⁶ Schopenhauer protiv Hegela zastupa tezu da povijest nema nikakvog smisla jer u njoj nema ničega što bi se moglo podvesti pod pojam. Tako npr. u *Parerga i paralipomena* on tvrdi, da onaj tko pročita Ksenofontovu *Anabasis* zna cijelu povijest jer je ona uvijek jedno te isto: »besmislena volja«, igra strasti, volja za voljom, nezadovoljstvo, interesi itd.; povijest nema nikakvog smisla osim da je jedna velika patnja, bez napredovanja i nazadovanja; igra je uvijek ista, samo se kostimi mijenjaju.

»odgajanje« ljudskog roda od jednog početnog do potpunog oblika slobode u kojem se pojam i zbilja do istovjetnosti podudaraju¹⁷.

Središnje pitanje svake filozofije povijesti jest upravo to pitanje: ima li povijest *smisla*, može li se nazrijeti *svrha* povijesnog zbivanja, je li ona neko *napredovanje ili nazadovanje*, postoje li posljednji, savršeni stadiji, posljednje stvari (eshaton, eshatologija) povijesti, postoje li uopće tendencije ili »latencije« (rečeno Blochovim riječima) u povijesti – ili je to kaos, igra ljudskih strasti, kako kaže Hegel; da li je povijest besmisleni skup slučajeva ili je to *smisleni kontinuitet* (kontinuitet – diskontinuitet)?

Taj problem se isto tako – u sasvim drugom vidu nego kod Hegela – reflektira i kod Marxa u pitanju proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Tu više nije riječ o »Volksgeist« ni o »Weltgeist«, nego namjesto »Weltgeist«-a stupa rad, a namjesto »Volksgeist«-a stupa način proizvodnje – ali sačuvana je ova Hegelova shema napredovanja¹⁸. I u tom smislu može se reći da je – iako kao kritičar Hegela – Marx u svom, materijalističkom, shvaćanju povijesti, u historijskom materijalizmu, najkonsekventniji hegelovac 19. stoljeća, dok su oni manje ili više ortodoksni, »desni« i »lijevi« hegelovci daleko ispod Hegelova nivoa.

¹⁷ Ta misao će se zadržati i u Marxovu historijskom materijalizmu: od tzv. »azijatskog načina proizvodnje« do »komunizma« na djelu je neprestani rast, perfektibilnost, napredovanje koje vodi do identiteta esencije i egzistencije, biti i pojave, ljudskog i prirodnog itd. (usp. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, Dietz, Berlin 1961, str. 9 i MEW Ergänzungsband, Schriften-Manuskripte-Briefe bis 1844, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 536).

¹⁸ Shema napredovanja u povijesti u smislu »An-sich→Anderssein→An-und-für-sich«, odnosno teza→antiteza→sinteza ili negacija negacije, vidljiva je kod Marxa u povijesnoj strukturi: prakomunizam→klasno društvo→komunizam, ili: načini proizvodnje u kojima je ekonomija nadređena ljudima → komunizam koji tu nadređenost opet prevladava, čuvajući razvoj proizvodnih snaga, oslobađajući proizvodne snage rada i stvarajući »asocijaciju slobodnih proizvođača« kao viši stupanj spram one još krvlju vezane plemenske zajednice »prakomunizma«.

III. NEKE PRETPOSTAVKE SVJETSKE POVIJESTI

O DRŽAVI

Određenje države Hegel daje u 257. paragrafu svoje *Filozofije prava*.

§ 257

Država je zbilja običajnosne ideje, – običajnosni duh kao objavljena, sama sebi razgovetna (deutlich) supstancijalna volja, koja sebe misli i zna, i ono što zna i ukoliko ona to zna i izvršava. U običaju ima ona svoju neposrednu, a u samosvijesti pojedinca, u njegovu znanju i djelatnosti svoju posrednu egzistenciju, kao što i ona (samosvijest pojedinca, op. V. S.) u njoj, po nastrojenosti (Gesinnung) kao svojoj biti, svrsi i produktu svoje djelatnosti, ima svoju supstancijalnu slobodu.¹

Penati su unutrašnji (to za Hegela znači: u relativnoj izolaciji spram javnosti i samim tim supstancijalno nešto manje nego viši bogovi, op. V. S.), **niži bogovi, narodni duh (Atena) je ono božansko što sebe zna i hoće; pijetet je čuvstvo i običajnost koja se preuzima u čuvstvo – politička vrlina je htijenje o sebi i za sebe mišljene svrhe.**

Narodni duh je samo onaj koji ima svoju *posredovanu* egzistenciju kroz znanje i djelatnost, i već *suponira* običaj i samosvijest pojedinca. Za Hegela nema naroda, niti narodnog duha, ako nije prezentna ta specifična djelatnost narodnog duha, a ona je moguća samo kroz znanje o sebi kao »zbilji običajnosne ideje«. Narod dakle nije za njega etnička skupina, nego *reflektirana posrednost* (zato upotrebljava termin »posredna egzistencija«). Samo narod

¹ »Supstancijalna sloboda« termin je čije je značenje različito od »liberum arbitrium«, slobodne volje u smislu izbora između dviju mogućnosti. Ova potonja je za Hegela najpovršniji sloj slobode, a onda i slobodne volje, i više je samovolja nego prava običajnosna volja.

koji sebe zna kao specifično otjelovljenje i odjelovljenje običajnosne ideje jest narod. I kao što je pijetet (pobožnost) – s obzirom na penate, unutrašnje, niže, obiteljske bogove – osjećanje i u osjećanju običajnost, tako je politička vrlina htijenje svrhe pomišljene onako kako je ona o sebi i za sebe (an und für sich).

Za Hegela je politička vrlina nadređena pobožnosti. Ili drugim riječima, država je nadređena vrlinama obitelji jednako kao što je nadređena odnosima koji vladaju u tzv. građanskom društvu. *Čitava sfera običajnosti sabire se u političkoj vrlini.* Dakle: ne primat morala, niti primat apstraktnog, prirodnog prava, nego politička vrlina i djelovanje u državi jesu maksimum običajnosti.

Na osnovu ove teze neki su, npr. J. Dewey i K. Popper, smatrali da je u Hegela njegovim visokim rangiranjem političke vrline anticipirana totalitarna država i da je svako »otvoreno društvo«, društvo »pluralističke orijentacije«, ugroženo od njegovih »neprijatelja«, a glavni od njih je upravo Hegel.² Situirati političku vrlinu tako visoko znači, po njima, *podrediti unutrašnju moralnost samosvijesti individuuma i obaveze obiteljske naravi zahtjevima države.* To je, naravno, jedno mišljenje koje se nadaje iz površnog čitanja Hegela.

Sintetički moment kod Hegela (a država je sintetički moment u krugu običajnosti) je onaj koji (u smislu »Aufhebung«-a) *ukida, čuva i podiže na viši stupanj* ono prethodno, ukidajući ga po formi i čuvajući njegov unutrašnji sadržaj. Prema tomu: uopće nema države ukoliko nema obitelji i građanskog društva (kao pluralizma faktičkih interesa). Dakle, neki slijepi totalitarizam koji *negira* osobenost i navlastiti oblik moralnog angažiranja pojedinca, njegovu vlastitu odgovornost pred moralnim zakonom u njemu, kao i dužnosti spram obitelji (ne u biologijskom, nego u socijalnom smislu), ne može naći svoga prethodnika u Hegelu. Upravo je obrnuto od onoga što tvrde površni čitaoci Hegela: obitelj i građansko društvo su *pretpostavke države*; država, »zbilja običajnosne

² K. R. Popper u svojoj knjizi *The Open Society and Its Enemies*. Sv. 2. *The Hightide of Prophecy. Hegel, Marx and the Aftermath* (New York 1945) pobraja kao »neprijatelje« društva sve značajnije mislioce od Platona do Hegela i Marxa.

ideje«, *suponira* njihovu egzistenciju; još dalje, suponira formalno, apstraktno pravo, gdje je sloboda volje ponajprije neposredna, pojedinačna, gdje je ona persona i gdje se sloboda očituje u vlasništvu, kao što suponira i moralitet koji je u sebi reflektirana, tj. posredna slobodna volja, a ima svoj tubitak (Dasein) unutar sebe i time je određena kao posebna, partikularna, a to je pravo subjektivne volje. Sve je to već suponirano na nivou države i ona to ne može preskočiti (totalitarizam se zbiva kada država to preskače, ostavlja po strani); ona to mora respektirati i *tek onda* može težiti i za sebe zahtijevati da bude »zbilja običajnosne ideje«.

APSOLUT I VRIJEME (UNUTRAŠNJA I VANJSKA VREMENTOST)

Država je za Hegela dakle »zbilja običajnosne ideje« u vremenu i prostoru – ne više samo u svojoj onto-logičkoj, nego i u svojoj kronologijskoj strukturi. To je vrijeme (χρόνος) koje je jedan niz »sada« (vův), moglo bi se reći, *punktualno* shvaćeno vrijeme; a taj niz »sada« dijeli se na ono što *jest* sada, na ono što je bilo kao sada a što *više nije*, te na ono što će biti kao sada, što *još nije* kao sada.

Onto-logička struktura države, kao sinteze svih momenata moraliteta, zatim formalnog, apstraktnog prava, te konačno svih momenata običajnosti (obitelji i građanskog društva), u vremenu – jest *svjetska povijest*. Tu je potrebno razlikovati dvoje: *dijalektičko-spekulativnu strukturu onto-logike objektivnog duha* – formalno, tj. apstraktno pravo, moralitet i običajnost, te, drugo, *temporalnu strukturu onto-logike objektivnog duha* – objektivni duh u vremenu i prostoru, tj. svjetsku povijest.

Za razliku od vremenitosti u smislu jedno-van-drugosti niza »sada« (izvanjskog vremena, u smislu kronologije), Hegel ima jedan drugi pojam vremenitosti, koja proizlazi iz *dijalektičko-spekulativne strukture onto-logike objektivnog duha*. Ta vremenitost jest u *negativnosti* koja proizlazi iz određenja najviših pojmova objektivnog duha, tj. njegovih kategorija.³ Moralitet suponira aps-

³ Usp. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, str. 298, 393, 430, 559, 573.

traktno, prirodno pravo (personu, vlasništvo), i on je kao *refleksivno negiranje* apstraktnog prava *ujedno i čuvanje* onoga što je u njemu sadržano; to je *antiteza* unutrašnje refleksije spram neposrednosti apstraktnog prava, antiteza i prva negacija. Moralitet i apstraktno pravo bivaju *negirani* (to je druga negacija: negacija negacije) u običajnosti, tj. u obitelji, građanskom društvu i državi, ali negirani tako da je ujedno i sačuvano sve što je činilo prethodni sadržaj.

To unutrašnje zbivanje Hegel označava terminom »*aufheben*« ili »*Aufhebung*«, što se kod nas prevodi kao »prevladavanje« ili »ukidanje«. U njemačkoj riječi »*Aufhebung*« sadržano je dvoje: i ukinuti i prevladati, ali tako da se sav sadržaj čuva, sprema i uzdiže na viši stupanj. U tom smislu »*Aufhebung*« filozofijski znači: *tollere, conservare, elevare* – ukinuti, sačuvati i uzdignuti. Dakle, »prevladavanje« znači da je nešto u svojoj formi ukinuto, u sadržaju sačuvano i dignuto na viši stupanj – a sve to zajedno je ono što je *dijalektički-spekulativno* za Hegela.⁴

Što sada u ovom osvjetljenju znači Hegelova tvrdnja iz § 340 da je međusobni odnos državâ igra slučajnosti? Države su jedna od druge odijeljene granicama, prije svega prostornim, ali i vremenskim – utoliko ukoliko jedna država zamjenjuje drugu na istom teritoriju. Sve što je vremenito u smislu niza »sada« isto je toliko moguće koliko je i slučajno nastalo; tu *nema nužnosti*. Taj vremenski slijed i prostorna rasprostranjenost, ekstenzitet državâ, dobiti će nužnost od *onto-logijske* strukture – sada više ne države kao takve, nego same svjetske povijesti koja je prava esencijalna, supstancijalna sloboda u napredovanju, ili: onto-logička struktura

⁴ Otuda je jasno zašto je politička vrlina situirana na višem mjestu nego pobožnost spram obiteljskih bogova (§ 257). Obitelj nije mišljena u biologijskom smislu reprodukcije, nego kao ćelija društva, i na ovom stupnju (za razliku od organike) važno je da ona predstavlja običajnosnu ideju u *mikrokosmosu* socijalnosti (dok je makrokosmos socijalnosti država). To dakle nije odnos dvaju individuumâ na biologijskoj osnovi, nego *element zajednice*, i otuda on nalazi svoju antitezu u javnosti, u građanskom društvu, a država je onda ona koja tu neposrednost i posrednost građanskog društva ukida, čuva i prevladava na višem stupnju. Zato je politička vrlina nadređena vrlinama obitelji i interesima, odnosima u građanskom društvu.

države, onto-logička struktura objektivnog duha u cjelini, ali u vremenu.

FILOZOFIJSKO OSPORAVANJE POLITIČKOGA U VREMENU

To pokazuje sljedeće: da Hegel u svojoj *Filozofiji prava*, u odjeljcima »Apstraktno pravo«, »Moralitet« i »Običajnost« izlaže ponajprije *vanvremensku* strukturu države kao »zbilje običajnosne ideje« – *onto-logičku*, ali ne onto-hronijsku strukturu – koja se nipošto *ne poklapa sa svakom egzistentnom državom*, od orijentalnih despocija do danas. Ustavna monarhija koju on postulira kao najviši oblik državnosti u svojoj *Filozofiji prava* nije egzistentna u Njemačkoj za njegova vremena (to je postulat koji će se ozbiljiti tek osamnaest godina poslije njegove smrti).

Prema tomu, pogrešno je (kako su to htjeli neki liberali onoga vremena i kako to hoće neki liberali sve do današnjih dana) optuživati Hegela da je filozof, bolje rečeno, ideolog totalitarizma. Naprotiv, on je (kako se danas vidi iz četiri sveska svih njegovih predavanja na temu filozofije prava, objavljenih u Iltingovu izdanju) *kritičar* postojeće monarhije Friedricha Wielhelma III. Dakle, ne *apologet* tadašnje pruske države, kako su mu zamjerali Rudolf Haym nekad a spomenuti Popper danas, nego je Hegel *kritičar* pruske države, štoviše, kritičar najnaprednijih oblika državnosti u to vrijeme – ustavne monarhije engleskog tipa i ustavnog kraljevstva francuskog tipa. U tom smislu o Hegelu govori i Marx u svojem tekstu *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, kada kaže da ono što Nijemci imaju u svojoj *filozofiji prava* (a nemaju u zbilji), to Francuzi i Englezi imaju u zbilji.⁵

Svjetska povijest je *kronologijski redosljed* različitih *elemenata* opisanih u *onto-logičkoj* strukturi objektivnog duha i počinje se približavati svom idealu državnosti tek s Francuskom revolucijom – a nije nikakva slika niti jedne faktičke države u Hegelovo vrijeme. Naprotiv, od orijentalnih despocija, preko antičke robovla-

⁵ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Dietz, Berlin 1958, str. 383.

sničke demokracije i Rimskog carstva, do germansko-kršćanske zajednice naroda, napredovanje u slobodi, u *znanju* i djelatnosti u smislu toga znanja slobode, *supstancijalna sloboda* neprestano pojmovno raste i u Hegelovo vrijeme još nije ozbiljena. Bolje rečeno, ona je *potencijalno*, ali još ne i aktualno prisutna. Potencijalno je prisutna tako što je sve što se o državi treba znati rečeno u filozofiji objektivnog duha, tj. u Hegelovoj *Filozofiji prava*.

KRAJ POVIJESTI

Treba, dakle, razlikovati *unutrašnju, onto-logičku vremenitost*, u smislu unutrašnje negacije, »Aufhebung«-a (koja nosi čitav sistem i zaokružuje ga, zatvara krug svih krugova u *pojmu* apsolutne ideje, tj. apsolutne ideje koja samu sebe poima – a to je filozofija)⁶, koja se vremenski daje odrediti kao »*nunc stans*«, »vječno sada«, *od vanjske, kronologijske vremenitosti*, koja se sastoji iz niza »sada«, čiji je samo jedan dio aktualan, dok prošlost »više nije« kao sada, a budućnost »još nije« kao sada.

Prava vremenitost spada u *poklapanje* onto-logičke strukture objektivnog duha s vremensko-prostornom zbiljom. S obzirom na aktualitet državâ, to je još uvijek jedno »treba«, jer ni u jednoj državi nije ostvareno u potpunosti. Tek kada će se vremenitost i prostornost kao *izvanjska zbilja* poklapati s *unutrašnjim kretanjem* dijalektičko-spekulativnog niza kategorija onto-logike objektivnog duha, kada će se ideja i zbilja posve, do istovetnosti poklapati, onda je – po svojoj unutrašnjoj mogućnosti – za nas, prema Hegelu, povijest gotova. No ona je gotova već u pojmu; radi se dakle (jer unutrašnja pretpostavka postoji) samo o *realizaciji pojma*, o tome da se unutrašnjost i vanjskost moraju identificirati. Na tome je putu čitava svjetska povijest.

SAMOSPOZNAJA SLOBODE U DRŽAVI I POJAM ČOVJEKA

Ono što Hegel u § 341 zove »sudištem« u elementu svjetske povijesti jest zapravo sud (Urteil) u logičkom smislu riječi: općenito, posebno i pojedinačno u njihovu jedinstvu. Zato on na tom

⁶Usp. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke, Bd. 16, str. 423.

mjestu kaže: »*ono posebno*, penati, građansko društvo i duhovi naroda« jesu samo »kao *ono idejno*«, što pripada ideji (za razliku od njihove »šarolike zbilje«). I ukoliko se duh kreće u elementu onoga što je idejno, što je svojstveno ideji, što je onto-logička struktura objektivnog duha, onda on ne čini ništa drugo nego *prikazuje hod* običajnosne ideje u njenoj sintezi – državi, *hod u vremenu*, i taj prikaz znači *supstancijalnu slobodu*. Vrhunac je države u tome da se u filozofiji *zna* običajnosni pojam, običajnosna ideja, i time postiže supstancijalna sloboda (u smislu onoga što stoji u § 257).

Narodni duh, koji svoj realitet ima u posebnim, pojedinim državama, ne može biti narodni duh ukoliko sebe ne zna i u tom smislu čini. Država ne može biti u potpunosti država ako nema strogo znanje, strogo poimanje same sebe – i to je element slobode, supstancijalne slobode.

Prema tomu, filozofija, kao i umjetnost i religija, spada u *punu egzistenciju države*, a pojedinac je utoliko slobodan ukoliko participira u umjetnosti, religiji i filozofiji na *znanju* i u tom smislu na činjenju totaliteta narodnog duha. Nema zbilje bez *znanstvene refleksije* o njoj. Ako nismo svjesni svoje povijesne pripadnosti, nego samo neposredno jesmo, onda je to toliko koliko i da nismo. Pojedinac je, na kraju krajeva, dio objektivnog duha tek po filozofiji objektivnog duha.

To je razlika koju Hegel navodi u svojim predavanjima o filozofiji povijesti (izdanima u četiri sveska) na jednom mjestu gdje spominje egipatske felahe i naziva ih *nepovijesnima*: oni jesu s obzirom na svoje neposredno postojanje, ali u povijesnom smislu, u državnom smislu, oni nisu zbiljski⁷. Ili drugim riječima: u Hegelovu visokom *pojmu čovjeka*, vezanog uz zbilju običajnosne ideje – oni nisu ljudi. (To je uostalom razlog zašto je u njegovoj filozofiji svjetske povijesti izuzet iz razmatranja čitav afrički kontinent.)

Zapadnjačka metafizika, koja ima svoj vrhunac i svršetak u Hegelu (drugo je samo opozicija Hegelu), smatra dakle *konstitu-*

⁷ Za Hegela je zbiljsko samo ono što je umno, a ne sve ono što se zbiljskim zove (usp. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, »Vorrede«, str. 14).

ktivnim za čovjeka njegovu pripadnost narodnom duhu, zbilji u državi i znanju o sebi u »zbilji običajnosne ideje«, tj. filozofiji objektivnog duha, odnosno *Filozofiji prava* (gdje je objektivni duh izložen).⁸

⁸ Hegelovā misao da je čovjek tek onda čovjek kada filozofira, postala je na neki način prezentna u ovom našem vijeku ideologijā, vijeku »nazorā o svijetu«, »postideologijskom« vijeku (koji je zapravo i te kako ideologijski, makar ga kojekakvi mali duhovi sociologije nazivali vijekom »smrti ideologije«). Naime, kada se govori npr. o »idejno-moralnom liku« jednog čovjeka, o »idejnoj pripadnosti«, kada se ističe »idejna izgrađenost« članstva neke političke organizacije – onda su to zapravo laicizirani oblici ove misli da čovjek nije čovjek ukoliko nije filozof.

IV. NARODI I INDIVIDUUMI U RAZVOJU DUHA DO SEBE SAMA, TO JEST U POVIJESTI

§ 344

Države, narodi i individuumi u tom poslu svjetskog duha ustaju u svom posebnom određenom principu, koji u njihovom ustrojstvu i cijeloj širini njihova stanja ima svoje izlaganje i zbilju kojih (izlaganja i zbilje, op. V. S.) su svjesni, te su, zadubljeni u svoj interes, ujedno nesvjesno oruđe i članovi onog unutrašnjeg posla u kojemu prolaze ti likovi, ali duh o sebi i za sebe priređuje i izrađuje sebi prelaz u svoj sljedeći viši stupanj.

INTERES UMA

»Države, narodi i individuumi« jesu po svojem posebnom principu – koji izlažu i ozbiljuju u svojem političkom, društvenom i obiteljskom ustrojstvu i u čitavoj svojoj širini – unutar posla svjetskog duha da dođe k sebi samome i da bude slobodan, te se utoliko u njima ujedno ozbiljuje i sam svjetski duh. Oni su, zapravo, »nesvjesno oruđe i članovi onog unutrašnjeg posla u kojemu prolaze (podvukao V.S.) ti likovi« (naime likovi država, naroda i individuumu u njihovu »ustrojstvu i cijeloj širini njihova stanja«), pa dok misle i dok su svjesni ovog interesa, izrađuje duh o sebi i za sebe u njima kao posebnim principima »prelaz u svoj sljedeći viši stupanj«.

To je ono što će Hegel kasnije u opširnom izlaganju svoje *Filozofije povijesti* nazvati »lukavstvom uma«. Naime, um – a to je u mediju svjetske povijesti duh – pušta da države, narodi i individuumi rade u svome interesu, sebe rādi, ali dok tako rade, dok na tom poslu imaju svoj interes i svoje strasti te se sami sebi čine *subjektima* čitava povijesnog zbivanja, dotle oni – na kraju krajeva, bili toga svjesni ili ne – jesu samo prolazni likovi i priređuju prelaz u viši stupanj svjetskog duha. Um je, dakle, zainteresiran da se strasti, posebni interesi individuumu, naroda i država nađu na poslu koji je uistinu njegov. Tako svi državni, narodni i

individualni »subjekti«, sve ove ili one modifikacije državnog ustrojstva, građanskog društva i obitelji, sve specifičnosti geografskog položaja i seljenja povijesti s jednog na drugi geografski teren, različiti stupnjevi i različiti likovi na jednom te istom stupnju – jesu zapravo empirijsko-historijska masa koja služi ciljevima svjetskog duha, odnosno uma, u njegovu povijesnom mediju. Za njega su sve te modifikacije historijske mase samo u prostorno-vremenskom mediju izraženi stupnjevi njegove vlastite samosvijesti, tj. njegove supstancijalnosti i ujedno subjektivnosti, te je na kraju krajeva duh, odnosno um u obliku duha, tu na djelu o sebi i za sebe.

JEDNA USPOREDBA S MARXOM

Paragraf 344 Hegelove *Filozofije prava* odgovara, po svojem smislu i intonaciji, jednom mjestu iz

Marxova *Predgovora za Prilog kritici političke ekonomije* (1859), gdje on govori da individuumi s obzirom na svoj društveni bitak čine ovo ili ono, mada nisu svagda svjesni što se zapravo odvija u njihovim interesima, borbama itd. – što Marxu onda omogućuje da čitave epohe povijesti nazove »pretpoviješću« jedne istinske povijesti koja je tek na vidiku (usp. MEW 13, Dietz, Berlin 1961, str. 8 i 9).

Ova paralelna mjesta kod Hegela i Marxa valja naglasiti zato što se kod Hegela u *Filozofiji prava* na sličan način postavlja odnos individuumu, naroda i država spram supstancije-subjekta, uma u obliku svjetskog duha, kao što se kod Marxa u *Predgovoru za Prilog kritici političke ekonomije* postavlja odnos proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje, odnosno načina proizvodnje (ili »ekonomijske strukture« društva). U istom smislu govori i Marxov metodički stav iz »Predgovora« 1. izdanju *Kapitala I*, koji naglašava da nije riječ o tome kakva je intencija jednog ili skupine kapitalista, ili o tome da li su oni *o sebi* dobri ili zli, nego je važno to da se odnosi među individuumima zbivaju na tlu povijesti kao »prirodna zakonitost« kapitalskog načina proizvodnje (usp. MEW 23, Dietz, Berlin 1962, str. 15 i 16).

Otuda je, dalje, vidljivo da je spomenuto mjesto iz Marxova *Predgovora za Prilog kritici političke ekonomije* izvedeno na raz-

ličitoj misaonoj razini od onoga poznatog mjesta iz *Manifesta komunističke partije* gdje Marx kaže: »povijest sveg dosadašnjeg društva jest povijest klasnih borbi« (MEW 4, Dietz, Berlin 1959, str. 462). – Klase su *funkcija* načina proizvodnje, a ne obratno; kao što su kod Hegela individuumi, narodi i države *funkcije* određenog principa svjetskog duha, kao određenog stupnja u njegovu razvoju i definitivnom razvitku o sebi i za sebe do vlastite slobode.

FILOZOFIJA POVIJESTI – TEHNOLOGIJA POVIJESTI

Prema tomu, prevladavanje klasnog društva kod Marxa, kao i »utapanje«, prevladavanje narodnih duhova u konačnom krugu samog svjetskog duha kod Hegela, govori o tome da je na djelu jedan *supstancijalitet koji dobiva svoju subjektivnost*, i da upravo u *pomirenju* supstancije i subjekta jest *sloboda*. Ta supstancija-subjekt kod Hegela je svjetski duh, a kod Marxa *rad* na tehničko-tehnolojskoj osnovi, *van* onih smetnji koje proizlaze iz *osamostaljene* ekonomijske strukture. Naravno, to je osamostaljenje relativno: ono ima, kako kaže Marx, jedanput karakter »progresivnog« okvira, drugi put karakter »okova« za razvoj proizvodnih snaga – ali sve to zajedno pokazuje prolaznost, pa prema tome takav način proizvodnje, u kojemu postoji raskorak između proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje, gdje način proizvodnje predstavlja bilo »okvir« bilo »okov« razvoju, mora biti *ukinut*, da bi na kraju došlo do identiteta proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje. Tek tada počinje povijest u pravom smislu riječi a završava »pretpovijest«.

Na isti se način i kod Hegela zbiva razvoj svjetskoga duha: kada se prevladaju, pređu svi potrebni stupnjevi jedan za drugim i kada jedan spram drugoga ostaju vlastita prošlost svjetskog duha, onda se germansko-kršćanska epoha dovršava u identitetu ontologičke objektivnog duha i njegove konkretne državne egzistencije. Ontologička struktura objektivnog duha, prethodno izložena u *Filozofiji prava*, dobiva svoj egzistencijalni vid. I sloboda se sastoji u tome da se esencijalni moment povijesti – tj. svjetski duh – koji je ujedno i supstancijalni moment povijesti, realizirajući se u državi, *pomiri* sa svojom egzistencijalnošću, odnosno da jedna odre-

đena skupina naroda, germansko-kršćanski narodi, u toj prethodno opisanoj onto-logičkoj strukturi objektivnoga duha, pomiri ono esencijalno i ono egzistencijalno u supstancijalnosti i subjektu svjetskoga duha.

Svjetski duh, dakle, ima ono »vrijednosno« sistemsko mjesto koje kod Marxa ima sam na sebe postavljeni, slobodni rad po kojemu ljudi jesu ono što jesu, tj. na tom stupnju: slobodni proizvođači u svojoj asocijaciji. Posljednji stupanj germansko-kršćanskog svijeta vrijednosno-sistemski odgovara Marxovu pojmu komunizma, kako je on prvi put, još filozofijskim jezikom i u filozofijskoj problematici, izložen u tzv. *Pariškim rukopisima* iz 1844.

Ovo je važno imati na umu zato da bi se vidjelo kako jedna, u strogom smislu te riječi, *tehnologija* povijesti ima – premda u bitno modificiranom, tj. *realiziranom* obliku – istu *metafizičku strukturu* koju ima metafizika povijesti, odnosno u ovom slučaju, Hegelova *filozofija* povijesti. U oba slučaja ljudi (empirijski, ali ponajprije u političkom smislu, u cjelini realizacije običajnosne ideje, tj. u državi kao sintetičkom momentu realizirane običajnosti) imaju zapravo samo ulogu *posrednika* i *momenta* između običajnosne mogućnosti, potencije prave supstancije-subjekta i njene konačne aktualizacije, kada je ona supstancija-subjekt *o sebi i za sebe*, ili sloboda.

§ 345

Pravednost i vrlina, nepravdo, sila i porok, talenti i njihovi čini (Taten), male i velike strasti, krivnja i nevinost, divota individualnog i narodnog života, samostalnost, sreća i nesreća država i pojedinaca imaju u sferi svjesne zbilje (samosvjesne zbilje običajnosne ideje, a to znači: države – i to s onakvom onto-logičkom strukturom objektivnog duha kakva je izložena u *Filozofiji prava*, op. V. S.) **svoje određeno značenje i vrijednost** (s obzirom na cjelinu kretanja svjetskog duha do sebe sama, kada je on o sebi i za sebe, kada je slobodan i kada je time moguć unutrašnje-logički prelaz na *izgrađenu*, a to znači vrhunsku i dovršenu

umjetnost, religiju i filozofiju, tj. na sferu apsolutnog duha ili apsolutne ideje ili, kako Hegel mjestimice kaže, apsolutnog bitka – za razliku od onog praznog bitka s kojim počinju *Logika* i *Enciklopedija*, op. V. S.), **pa ti** (država i pojedinac, op. V. S.) **imaju u tom zbivanju svjesne zbilje svoj sud i svoju pravednost, koja pravednost jest ipak nedovršena i nesavršena** (Hegel upotrebljava dvoznačni termin »unvollkommen«, op. V. S.). **Svjetska povijest pada izvan ovih gledišta** (dakle, mjesto svjetske povijesti je *izvan* prethodno navedenih aspekata, »pravednosti i vrline, nepravda...«, op. V. S.); **u njoj onaj nužni moment ideje svjetskoga duha, koji je sadašnji njegov stupanj, dobiva svoje apsolutno pravo, a narod koji u njemu živi i njegovi čini dobivaju svoje dovršavanje, i sreću i slavu.**

**POVIJESNO PRAVO
NARODA**

»Sreću i slavu«, svoje »apsolutno pravo«, svoje »dovršavanje«, ali time ujedno i svoj svršetak, prema tome »svoj sud«, narodi ne dobivaju po »pravednosti i vrlini«, po »nepravu, sili i poroku, talentima« itd., nego po tome što su *nužni moment* ideje svjetskog duha i što predstavljaju njegov sadašnji (gegenwärtige) stupanj, što su njegovo »sada« koje se ne može nijekati. Otuda njihova apsolutna pravednost, »apsolutno pravo«, ali isto tako i njihova »nesavršenost« te su stoga, kako Hegel kaže u § 344, prolazni likovi i »prelaz« u »sljedeći viši stupanj« svjetskoga duha.

Paragraf 345 uopće se može shvatiti kao pobliže određenje paragrafa 344. Iako »države, narodi i pojedinci«, koji predstavljaju jedan stupanj u razvoju svjetskog duha, po »apsolutnom pravu« dobivaju »svoje dovršavanje i sreću i slavu«, ipak je to njihovo »apsolutno pravo« u svojoj biti *povijesno pravo*. Ono je prolazno kao što su bila prolazna i »apsolutna prava« prethodnih država, naroda i pojedinaca ukoliko su sa svim svojim aspektima, gledištima (Gesichtspunkte) – »pravednošću i vrlinom, nepravom, silom i porokom, talentima i njihovim činima, malim i velikim strastima...« – sudjelovali u razvoju svjetskog duha. Drugim riječima, neki narod (van etničkog okvira) *jest* samo po svojoj *stupnjevanosti unutar razvoja samosvijesti slobode svjetskog duha kao*

supstancije i subjekta zbivanja onto-logike objektivnog duha; samo u tom smislu narod jest *povijesni* narod. Narod koji – bez obzira na svoj ekstenzitet, na svoju kvantitativnu stranu i na neku svoju posebnost (koja bi za Hegela mogla biti samo bizarnost) – ne ozbiljuje stupanj u razvoju svjetskog duha, nije povijestan.

U tome se krije misao da vrhunac germansko-kršćanske epohe sa svojim »apsolutnim pravom«, koje je ujedno vlastita *sloboda* svjetskog duha, stječe i pravo da bivšim stupnjevima koji još paralelno traju nameće sudbinu te svoje vlastitosti. Riječ je, dakle, o već spomenutom evropocentrizmu metafizičko-spiritualističkog tipa kod Hegela.¹

¹ Usp. str. 27-28. ovog teksta.

U horizontu ovog »evropocentrizma« valja sagledavati kako Hegelovu tako i Marxovu misao u njihovoj relaciji spram suvremenih zbivanja. Ako se nešto konkretno-empirijski zbiva na Istoku, to za Hegela ne znači da se zbiva metafizički izvan Zapada. Isto tako, Marxa se ne može demantirati, primjerice, tvrdnjama da se revolucija desila mimo njegovih predviđanja u jednoj industrijski nerazvijenoj zemlji ili, dalje, da se revolucija »preselila« na Istok, a da je na Zapadu više nema. Naime, iz Marxa strogo gledano, posve je nebitno što zbog ovih ili onih historijsko-empirijskih konstelacija »lanac« kapitalskih zemalja »puca« na »najslabijoj karici«, kao što je nebitno gdje se empirijski zbiva revolucija u smislu osvajanja državne vlasti. Ono odlučujuće jest to što ta revolucija mora napraviti da bi bila na nivou *principa vremena* – a to je razvoj proizvodnih snaga i razvijeni odnosi u proizvodnji, što je za Marxa tada bilo najviše prisutno u razvijenim evropskim zemljama; kao što je za Hegela princip smislene vremenitosti ozbiljenje kompletne ontologijske strukture objektivnog duha u državi koja egzistencijalno odgovara esencijalnom momentu, tj. svjetskom duhu, a on je onda na kraju krajeva supstancija-subjekt čitavog zbivanja.

U ovom pogledu čitava je tzv. historija marksizma, s pokušajima ovakvog pobijanja i sa svojim »otkrivanjima« orijentalnih naroda u njihovoj »narodno-oslobodilačkoj borbi«, borbi za »nacionalno oslobođenje« (ukoliko se tu uopće radi o nacijama) – zapravo *revizija* Marxovog mišljenja.

Stoga je jako važno razlikovati, tj. ne miješati *pojmovne nivoe* koji su na djelu u jednom filozofijskom mišljenju. Filozofijski nivo nije onaj koji bi postavljao »prognoze« za budućnost, niti su filozofi nešto takvo kao »povijesni meteorolozi«; oni samo kazuju *bitne mogućnosti* jednog vremena, jedne epohe. Drugim riječima, ukoliko se hoće biti na nivou principa vremena, onda se mora ponašati u skladu s tim principom. Sva prebrza poistovećivanja esencije i egzistencije, ideje i zbilje, svjetskog duha i empirijskih naroda, država i individuum, itd. – a takvih poistovećivanja ima i u odnosu na Marxa i u odnosu na Hegela – dovode do nesporazuma s obzirom na navodne »prognoze« filozofa.

Budući da je povijest oblikovanje duha u obliku događanja neposredne prirodne zbilje, to opstoje stupnjevi razvoja kao neposredni prirodni principi, a ovi su, budući da su prirodni principi, kao mnoštvo, jedan izvan drugoga, time nadalje tako da jednom narodu pripada jedan od njih, – njegova geografijska i antropologijska egzistencija.

JEDINSTVO IDEALNOG I REALNOG

§§ 345 i 346 zapravo su komentari § 344, kao što je § 344 komentar § 343, a svi zajedno jesu komentari § 341, gdje je riječ upravo o svjetskoj povijesti i samorazvoju momenata svjetskog duha. Ovdje, u § 346, ponovo se govori o tome da se »neposredni prirodni principi« sa svojom »geografijskom i antropologijskom egzistencijom«, u svojoj mnoštvenosti, jedno-van-drugosti, javljaju kao *stupnjevitio određeni principi cjelovitog zbivanja svjetskog duha*, kao povijesne modifikacije uma, i konačno apsolutne ideje.

Termin »antropologija« (u »antropologijska egzistencija«), upotrebljen je u smislu prvog momenta subjektivnog duha (koji se dijeli na antropologiju, fenomenologiju i psihologiju). Antropo-

U okviru historije Marxova nauka takav slučaj predstavlja, primjerice, nesporazum sa »sломom kapitalizma« i s »diktaturom proletarijata«. Iz nerazumijevanja i miješanja esencijalne i empirijsko-temporalne pojmovne razine u lektiri Marxa, proizlaze stavovi E. Varge o predstojećem slomu čitavog kapitalskog sustava na osnovu neposrednih privrednih recesija, kao i Grossmannova izračunavanja »datuma« kada kapitalizam – s matematičkom izvjesnošću – »mora« nestati, a također i odbacivanja »diktature proletarijata« u okviru »evrokomunizma«, koji to razumije samo kao empirijsku diktaturu i, zapravo iz razloga faktičke borbe za vlast, potcrtava onaj moment koji je kod Marxa nebitan, naime, historijsko-empirijski *oblik* »diktature proletarijata«.

Takvi problemi rađaju se i stoga, što je sva filozofija koja se upotrebljava, preparirana za djelovanje u okviru jednog konkretnog političkog pokreta (dakle i u njegovoj agitaciji i propagandi) – nužno jedna, čak i svjesna, *redukcija* filozofije na ideologijsku doktrinu.

logija je za Hegela veza subjektivnog duha i prirode – rasne specifičnosti, intelektualne, emocionalne, volitivne moći itd. Stoga bismo mogli reći da je s jedne, unutrašnje, strane princip individuacije jednog naroda stupanj u razvoju svjetskog duha do pojma vlastitosti, tj. do njegove supstancijalne subjektivnosti, do slobode; a s druge, izvanjske, strane princip individuacije jednog naroda je njegova geografska i antropološka određenost, njegova materijalna, prirodna ili, bolje rečeno (jer se radi o prelazu od prirode k duhu), prirodno-duhovna određenost. Svakom geografski određenom mjestu i etničkoj specifičnosti individuumu i naroda, kao i temporalnom (u smislu kronologije) slijedu odgovara *unutrašnja povijest svjetskog duha*, tj. razvoj njegovih principa, koji su zapravo stupnjevi njegova dolaženja k sebi samome i stupnjevi njegove slobode.

U ovim tezama Hegel implicira jedinstvo idealnog subjektivnog duha i realne subjektivne, organske prirodnosti koja nastaje u odnosu individuumu i roda². Drugim riječima, on postulira jedinstvo idealnog i realnog, svjetskog duha i narodnog duha, tj. običajnosne ideje i konkretne, ozbiljive države.

NATURALISTIČKE INTER- PRETACIJE HEGELA I SCIJENTISTIČKE INTER- PRETACIJE MARXA

Kada bi se Hegelu pristupilo s naturalističke pozicije, još uvijek bi se ostalo u okviru njegove filozofije. Naturalistička interpretacija bi samo uspostavila strukturalne ili načelne momente u nekoj metafizički određenoj prirodnosti prirode koja se u čovjeku i kroz čovjeka osvještava do same sebe. Jedan takav tekst nalazi se u Engelsovoj *Dijalektici prirode*, gdje se ovo zbivanje prirode o sebi i za sebe zapravo smatra ljudskom poviješću, gdje čovjek i nije drugo nego ono mjesto u kojem priroda dolazi k sebi, dobiva karakter svoje subjektivnosti – a da pri tome, u modificiranom obliku, stoji i dalje ista, metafizička, shema koja je na djelu i u Hegelovoj filozofiji povijesti.

² Kod Feuerbacha, koji je odnos individuumu i roda stavio u središte svojeg razmišljanja, zapravo je na djelu jedan od završnih paragrafa Hegelove filozofije prirode unutar *Enciklopedije*.

Dok se to ne vidi, moguće je da se historijski materijalizam interpretira kao *metodologija* humanističkih i društvenih znanosti, i to ponajprije (budući da je riječ o ljudskom društvu) općih i posebnih socioloških disciplina.³ No, ako se historijski materijalizam razumije kao Marxov opći metodološki stav – za što je i on sam djelomice kriv (govoreći npr. u *Predgovoru za Prilog kritici političke ekonomije*: »Opći zaključak do kojega sam došao i koji mi je, došavši do njega, poslužio kao putokaz u svim mojim daljnjim istraživanjima...«, MEW 13, Dietz, Berlin 1961, str. 8) – onda se, naravno, ne može uočiti *metafizička struktura* njegova mišljenja. Onda se namjesto historijskog materijalizma – kao *nasljednika* filozofije povijesti, sa svim modifikacijama koje su vezane uz problematiku »realizacije filozofije« – zapravo javlja odbacivanje filozofije za račun jedne pozitivističke koncepcije izrazito scijentističkog karaktera.

§ 347

Na narod, kojemu takav moment pripada kao prirodni princip, preneseno je njegovo izvršavanje u toku samosvijesti svjetskog duha koji se razvija. Ovaj je narod u svjetskoj povijesti za tu epohu vladajući – pa može (§ 346)⁴ u njoj (svjetskoj povijesti, op. V. S.) samo jednom činiti epohu. Spram ovog njegovog apsolutnog prava, da bude nosilac sadašnjeg razvojnog stupnja svjetskog duha, bespravni su duhovi drugih naroda pa se oni, kao oni čija je epoha prošla, ne broje više u svjetskoj povijesti.

NEPONOVLJIVOST POVIJESNIH ZBIVANJA

Svakom narodu koji spada u svjetsku povijest pripada samo jedna epoha, jer on otjelovljuje samo jedan »neposredni prirodni princip« (§ 346), koji odgovara

³ Otuda se onda u različitim interpretacijama prikazuju s jedne strane historijski materijalizam, a s druge strane tzv. »marksistička sociologija« – s jednim te istim sadržajem.

⁴ Kada se uspoređi § 346, onda stoji da jedan narodni duh može »kao neposredni prirodni princip« samo jednom tvoriti epohu povijesti.

»posebnom određenom principu« (§ 344), a taj »posebni određeni princip« predstavlja stupanj u prelazu na »sljedeći viši stupanj« (ibid.) u krugu krugova onto-logičke strukture objektivnog duha. Kad epoha jednog naroda prođe, onda on sâm postaje, aristotelovski rečeno, hiletički moment za drugi narod – ukoliko već historijski ne iščezne⁵ (mnogi su narodi nestali, ili su se modificirali s obzirom na svoju antropologijsku strukturu, a to za Hegela znači njihovu etničku specifičnost, pored svega drugoga već nabrojena). Taj narod, dakle, predstavlja materijal za viši stupanj koji će iza njega slijediti u povijesti.

Otuda Hegelov stav da vladajući narod može *samo jednom činiti epohu* u svjetskoj povijesti, i to na tom *određenom stupnju* u razvoju svjetskog duha do svojega pojma, pojma slobode, tj. do svoje supstancijalne subjektivnosti.

Hegel to pobliže određuje ovako:

§ 347, primjedba

Specijalna povijest jednog svjetskohistorijskog naroda sadrži dijelom razvoj njegova principa od njegova dječjeg skrivenog stanja do njegova procvata (od njegove latentne potencijalnosti do njegove pune aktualnosti, op. V. S.), gdje sada, došavši do slobodne običajnosne samosvijesti, zahvaća u opću povijest – dijelom (sadrži, op. V. S.) također i razdoblje kvarenja i propadanja; – jer tako se označuje u njemu nastajanje jednog višeg principa kao samo onog negativnog njegova vlastitog.

⁵ U prevodu § 347 u *Osnovnim crtama filozofije prava* (V. Masleša, Sarajevo 1964) stoji da ti narodi »ništa više ne znače« u svjetskoj povijesti, što uopće ne odgovara Hegelovom tekstu, ni duhu toga teksta. Ti narodi se »ne broje« više u svjetskoj povijesti, ali svoje značenje imaju; imaju ga u tome što su jednom imali svoju epohu.

PRINCIP INDIVIDUACIJE

Smisao »onog negativnog« je ustvari *moment negativnosti* kojom se jedan narod definira kao takav koji jest i ujedno prelazi u viši stupanj; kao vlastitost on se u *negaciji* određuje, definira, i ujedno čini prelaz k višem stupnju, jer svoju vlastitost nosi u sebi kao nešto ograničeno – budući da se on samo jednom javlja u povijesti, izražava samo jedan od stupnjeva i time samo jedan »neposredni prirodni princip« i jedan »posebni određeni princip« u razvoju svjetskog duha. Tu je kod Hegela na djelu Spinozina formula: »omnis determinatio est negatio«, koja dolazi do izražaja već u razlikovanju određenja nečega u Aristotela (usp. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke, Bd. 19, str. 155).

Na osnovu toga može se reći da je *hiletički moment princip individucije* u povijesnim razdobljima, gledano s obzirom na *realnu historiju*, tj. na historiju koja je geografijsko-antropologijski određena. A s obzirom na *unutrašnju povijest*, koja dolazi iz onto-logičke strukture, to znači iz smjene *kategorija* objektivnog duha, smjene najviših pojmova objektivnog duha – to je *moment negacije*, po kojemu se obavlja čitavo kružno zbivanje postajanja svjetskog duha o sebi i za sebe, ili sloboda, dakle *princip posebnosti svake pojedine kategorije* (posebnosti uzete tako da ono pojedinačno i posebno budu jedno i da se u njima ujedno najavljuje općenitost, da je – kako Hegel kaže u »Uvodu« za svoju »Malu logiku« u *Enciklopediji* – smisao konačnoga u tome da se prevladava i postaje beskonačno). Kao što je ono geografijsko i antropologijsko princip individucije *prirodne*, moglo bi se reći, empirijske povijesti, tako je ono negativno princip individucije pojedinih *stupnjeva* u razvoju svjetskog duha, koji stupnjevi izražavaju kategorijalne momente onto-logičke strukture objektivnog duha.

Problem individucije koji nam se tu nadaje jedan je od najtežih filozofijskih problema uopće i on se u različitim modificiranim oblicima javlja od početaka zapadnjačke metafizike do danas. U srednjem vijeku taj je problem prisutan u okviru spora oko univerzalija, naime nominalističkog ili realističkog određenja općih pojmova, i dalje, u pitanjima: odakle pluralitet (mnoštvenost) različitih individuumata jednog roda, zašto se ne poklapaju rod i indivi-

duum, otkuda diferencija esencije i egzistencije (esse essentiae i esse existentiae)? Zatim se taj isti problem pojavljuje u okviru tzv. problematike realizma, s njegovim dogmatizmom, i empirizma, s njegovim skepticizmom, da bi se onda pokušalo naći rješenje u njihovoj sumaciji ili sintezi. Taj je problem dalje, primjerice kod Jacobija, sadržan u neizrecivosti onog doista individualnog. Konačno, on se na različite načine obnavlja i tijekom cijelog 19. i 20. vijeka. Dakle, pitanje individuacije je ono pitanje koje je na neki način fundamentalno za čitavu metafiziku (pri čemu valja odmah naglasiti da se i u samom terminu »princip individuacije« daje jedna metafizička formula cijelom tom sklopu pitanja).

Princip individuacije⁵ je u metafizičkom okružju uvijek *hiletički*, a ne formalni moment (tako je npr. kod Aristotela); drugo, to je *egzistencijalni*, a ne esencijalni moment – *da* nešto jest, a ne *što* nešto jest (primjer: ono *što* je neki čovjek kao čovjek, zajedničko je svim ljudima, ali ljudi su međusobno ipak različiti i pitanje je otkuda ta razlika).

NIETZSCHE I MARX

Problem individuacije je prvi puta u povijesti filozofije drugačije izveden kod Nietzschea, kod kojega se ta *različitost*, i prema tomu *sam* princip individuacije, pokušava misliti na osnovi dedukcije iz »volje za moć« kao esencije svega što jest, »vječnog vraćanja jednakog« kao egzistencije te esencije, određenja »natčovjeka« kao onog čovjeka koji odgovara svijetu »volje za moć« i određenja bića kao »kvantuma moći« (što je izvedeno iz svega prethodnoga). Nietzsche je, dakle, učinio prvi korak u tom pravcu da se princip individuacije misli *sam*, van metafizičke pozadine, i to tako da se sve što jest razmatra kao »poredak po vrijednosti« (Rang-Ordnung), tako da *razlika*, a ne zajedništvo, postaje centralni problem.

To je pitanje u kojemu je Heideggerova interpretacija Nietzschea promašila, upravo zato jer nije dovoljno uočen moment razlike. Heidegger je ostao pri problemu esencije i egzistencije, dok je problem individuacije – koji je za Nietzschea odlučujući – ostavio po strani. Nietzsche je tu na neki način (prema vlastitim

Heideggerovim riječima u jednom drugom kontekstu)⁶ po strogoći svoje misli uzet tako ozbiljno kao Aristotel i, štoviše, *situiran* u sudbinu zapadnjačke metafizike – premda on, sa svojim »Rang-Ordnung«-om bića zapravo najavljuje jedno posve drugo mišljenje nego što je metafizičko. Utoliko je možda baš na primjeru Nietzschea, kojim se Heidegger posebno bavio, njegov intepretativni promašaj najočevidniji, vidniji više nego na primjeru bilo kojeg drugog filozofa.

Za razliku od toga, kod Marxa – kojega možemo uzeti kao povijesno-filozofijsku paralelu Nietzscheu – taj je problem individuacije sasvim zapušten. Primjerice, on je u svojem stavu o smrti (koji je analogan Hegelovom), u *Prilogu kritici nacionalne ekonomije* (1844), anulirao problem individuumu u odnosu individuumu i roda – koji je vječan i čiji je strukturni moment upravo smrt individuumu.⁷ Preciznije rečeno, Marxov odgovor je sasvim hegelovski. Naime Hegel završava Filozofiju prirode problemom smrti kao sintetičkim momentom odnosa individuumu i roda (*Enzyklopädie*, §§ 375, 376). Smrcu individuumu stvara se, po Hegelu, ona potrebna općenitost, kao sinteza pojedinačnosti i posebnosti, u kojoj je moguć prelaz na duh; Filozofija prirode prelazi u Filozofiju duha kada se razmotri pitanje smrti – upravo pod vidom njene općenitosti, jer rod odnosi pobjedu nad individuumom. To je isti put kojim dalje – s obzirom na problem individuacije – ide Marx u spomenutom tekstu.

U svojim daljnjim izvođenjima, bila ona kritičko-političko-ekonomijske naravi ili kakve druge, Marx je jednoznačno *esencijalist* i (govoreći u jednoj historijsko-filozofskoj refleksiji) zastupnik pojmovnog realizma.⁸ To znači da je npr. kapital opisan u Marxovu

⁶ Usp. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen ³1971, str. 68. Usp. i »Nietzsche's Wort 'Gott ist tot'«, u: *Holzwege*, Frankfurt am Main ⁶1980, str. 248.

⁷ »Smrt se čini kao kruta pobjeda roda nad određenim individuumom i kao da proturječi njihovu jedinstvu; no određeni individuum samo je *određeno biće* roda, kao takvo smrtno« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 539).

⁸ I u svjetsko-povijesnoj shematici i u određenju kategorija političke ekonomije Marx je bliži srednjovjekovnom pojmovnom realizmu nego nominalizmu, kao i »empirističkoj« i »materijalističkoj« tradiciji koja se na njega nadovezuje.

Kapitalu realniji od bilo kojeg nacionalnog (engleskog, francuskog, njemačkog itd.) kapitala. Ili drugi primjer: ono što je roba, on reflektira tako da je za njega ono općenito realnije od svakog pojedinačnog, tako da esencijalno određenje robe omogućuje svaku empirijsku robu (u smislu da se tek na temelju esencijalnog određenja nešto prepoznaje kao roba). To je jedan transcendentni pristup, ne u kantovskom smislu, nego u smislu srednjovjekovnih transcendentalija i onih koje se nalaze in nuce kod Aristotela preko jednog, istinitog i dobrog bića (i u tom smislu su još viši pojmovi nego same kategorije).

§ 347, primjedba (nastavak)

Time se nagovještava prelaz duha u onaj princip (koji slijedi iza principa jednog naroda, op. V. S.) **i na taj način svjetske povijesti u neki drugi narod** (za razliku od onoga prethodnoga, op. V. S.), – **razdoblje, po kojemu je onaj narod izgubio apsolutni interes** (i time svoje »apsolutno pravo«, § 345, op. V. S.), **pa on tada viši princip doduše također pozitivno prima u sebe i unosi sebe u nj, ali se u njemu, kao nečemu prihvaćenom, ne drži s imanentnom živošću i svježinom, – možda gubi svoju samostalnost, možda se također nastavlja, ili se dalje vuče kao posebna država ili krug državâ pa se, prema slučaju, naporno trudi u raznolikim unutrašnjim pokušajima i izvanjskim borbama.**

SUDBINA PREVLADANIH NARODA

Prevladani princip, i narodni i onto-logički, koji određuje jedan narod kao povijesni narod, prevladan je u drugom, višem principu, ili višem stupnju razvoja svjetskog duha, pa gubi svoje »apsolutno pravo« (§ 345) i »apso-

S druge pak strane, nominalistička kritika Hegela najradikalnije je izvedena kod M. Stirnera, ali svođenje apsoluta na »jedinog« i na »zajednicu jednakih jedinih« običan je pluralizam individuuma, uz odbacivanje svega općeg. To je čisti nominalizam u antropologijsko-humanističkoj verziji.

lutni interes« (§ 347, primjedba). On doduše prima u sebe taj viši princip, ali se, kako Hegel kaže, »u njemu, kao nečemu prihvaćenom, ne drži (nije učvršćen, op. V. S.) s imanentnom živošću i svježinom«, te se utoliko može dogoditi da »gubi svoju samostalnost« ili da se nastavi vući »kao posebna država ili krug državâ« po geografijsko-antropologijskim prostorima, da se trudi »u raznolikim unutrašnjim pokušajima i izvanjskim borbama« – ali da nikad više ne bude na nivou principa.

§ 348

Na vrhu svih djelovanja, a time dakle i onih svjetsko-historijskih, stoje individuumi kao subjektivnosti koje ozbiljuju ono supstancijalno (§ 279, primj.). Kao ovim životima supstancijalnog čina svjetskog duha i tako neposredno identičnim s njime, on je za njih same skriven i nije im objekt i svrha (§ 344); oni također nemaju njegovu čast i hvalu u svom suvremenom svijetu (Mitwelt) ..., niti u javnom mnijenju potonjega svijeta (Nachwelt), nego kao formalne subjektivnosti imaju samo kod tog mnijenja svoj udio kao besmrtnu slavu.

INDIVIDUUMI U SLUŽBI SVJETSKOG DUHA

Ovdje se naglašava ono što je već rečeno u § 344: da su individuumi subjekti samo kao oni koji empirijsko-historijski ozbiljuju supstanciju svjetskog duha, kao »oruđe« svjetskog duha u njegovu razvoju do sebe sama kao supstancije-subjekta. Budući da individuumi slijedeći svoj vlastiti interes istovremeno su-djeluju na ozbiljenju (novog principa) svjetskog duha – ali na nesvjestan način, bez refleksije o potrebama duha, bez izravnog, osviještenog odnosa spram hoda svjetske povijesti – to oni (kao samo »formalne subjektivnosti«) niti nemaju »čast i hvalu« koju ima svjetski duh (kao navlastiti subjekt-supstancija svjetske povijesti, kako se on objavljuje u svojoj razvijenoj, dovršenoj zbilji i ujedno svojoj punoj samosvijesti), nego samo »svoj udio kao besmrtnu slavu« u javnom mnijenju (usp. § 317) suvremenog i potonjeg povijesnog svijeta.

Jedan narod ponajprije još nije država, a prelaz jedne porodice, horde, plemena, gomile itd. u stanje države sačinjava u njemu (u narodu, op. V. S.) *formalno realiziranje ideje uopće*. Bez te forme njemu (narodu, op. V. S.) kao običajnosnoj supstanciji, koja je to *o sebi*, nedostaje objektivnost da u zakonima kao mišljenim određenjima ima općeniti i općevažeći opstanak za sebe i za druge, pa stoga ne biva priznat; njegova samostalnost, samo formalna, kao bez objektivne zakonitosti i za sebe čvrste umnosti, nije suverenost.

I u običnom predstavljanju ne naziva se patrijarhalno stanje ustavom niti narod u tom stanju državom niti njegova nezavisnost suverenosti. Stoga pred početak zbiljske povijesti pada s jedne strane bezinteresna, tupa (mukla, bezosjećajna, njem. »dumpfe«, op. V. S.) nevinost, a s druge strane hrabrost formalne borbe priznanja i osвете (usp. § 331 ...).

**NAROD BEZ DRŽAVE
NIJE POVIJESNI NAROD**

nema svoju suverenost, tj. svoje »apsolutno pravo«, nema svoju »slavu« i »čast«, nema svoju supstancijalnost. Ukratko: *nije* povijesni narod. Drugim riječima, narod bez svoje državnosti nije priznat kao povijesni narod, nego spada »pred početak zbiljske povijesti«.

Narod koji još nije u »stanju države«, i time se nije formalno realizirao kao »ideja uopće«,

nema svoju suverenost, tj. svoje »apsolutno pravo«, nema svoju »slavu« i »čast«, nema svoju supstancijalnost. Ukratko: *nije* povijesni narod. Drugim riječima, narod bez svoje državnosti nije priznat kao povijesni narod, nego spada »pred početak zbiljske povijesti«.

V. ONTO-LOGIČKA STRUKTURA POVIJESTI

Apsolutno je pravo ideje da nastupa u zakonskim određenjima i objektivnim institucijama, polazeći od braka i zemljoradnje (v. § 203, primj.), bilo da se oblik ovog ozbiljenja ideje pojavljuje kao božansko zakonodavstvo i dobroćinstvo, bilo kao sila i nepravo; – ovo pravo jest *pravo herojâ* na osnivanje državâ.

**POČECI UTEMELJENJA
DRŽAVE**

U § 350 Hegel (nastavljajući na § 349, posebno osvjetljen u primjedbi) govori o počecima dr-

žavnih tvorbi, koje on vidi u tome da su heroji zasnovali državu, i to tako da se *način* ozbiljenja ideje modificira kao »božansko zakonodavstvo« i utoliko kao *dar* koji bog daje ljudima, »dobročinstvo«, ili kao »sila i nepravo«.

Iz istog se određenja događa da civilizirane nacije druge narode koji za njima zaostaju u supstancijalnim momentima države (stočarski lovačke narode, zemljoradnički oba itd.) smatraju barbarima, sa sviješću o nejednakom pravu, pa njihovu samostalnost smatraju nečim formalnim i tako s njima postupaju.

**O BARBARSTVU
I CIVILIZACIJI**

Ovdje je riječ o odnosu napredovanja spram onoga od čega se počelo. Pojedini narodi, koji su

bili na nivou jednog od supstancijalnih momenata ideje same i prema tome djelatni u svjetskoj povijesti, bivaju *prevladani* od onih koji predstavljaju viši stupanj u razvoju svjetskog duha, razvoju običajnosti, razvoju svijesti o slobodi, pa se oni za te više

narode javljaju kao »barbari«. Hegel rabi termin »barbari« (što je za Grke i Rimljane značilo koliko i stranci) misleći time da su neki narodi *nepunopravni* sudionici svjetske povijesti samim time što je njihovo vrijeme prošlo, a to ujedno znači da je prošao njihov moment supstancijalnosti ideje, njihov razvojni stupanj svjetskog duha. I baš zato što je postignut drugi i viši stupanj, može se svjetski duh odnositi prema prošlim narodima kao prema »barbarima«, tj. oni mogu biti materijal njegove akcije i djelatnosti.

§ 351, primjedba

Stoga, u ratovima i sporovima koji iskrsavaju pod takvim prilikama, moment da su to borbe priznanja (Anerkennung) u pogledu jednog određenog sadržaja, sačinjava oznaku koja im daje značenje za svjetsku povijest.

**RAT – BORBA
ZA PRIZNANJE**

Odnos *višeg* stupnja u razvoju svjetskog duha, tj. razvoju običajnosne ideje, spram *nižeg* stupnja odigrava se u ratovima i sporovima koji su u svojoj biti zapravo borba za priznanje tog višeg stupnja. I u toj borbi, *po* toj borbi za priznanje, dobiva viši stupanj, otjelovljen u jednoj određenoj državi, kao određeni oblik narodnog duha, »iskaznicu« za ulazak u svjetsku povijest.

§ 352

Konkretno ideje, duhovi naroda, imaju svoju istinu i određenje u konkretnoj ideji, kako je ona *apsolutna općenitost*, – u svjetskom duhu, oko čijeg prijestolja stoje kao izvršitelji njegova ozbiljavanja, kao svjedoci i uresi (Zierate) njegove veličanstvenosti.

**POJAM KONKRETNOG
(JEDINSTVO OPĆEG, POSEBNOG I POJEDINAČNOG)**

U »Uvodu« *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, tj. u uvodu u svoj sustav, Hegel određuje istinu onoga konačnog u tome da se ono prevladava i postaje beskonačno, beskrajno. Slijed kategorija u Hegelovu sustavu takav je, kao što smo već pokazali, da je svaka sljedeća kategorija ujedno istina one prethodne (npr. čitavo područje bitka nalazi svoju istinu u biti, a bitak i bit nalaze svoju istinu u pojmu). Tako su u području svjetske povijesti »konkretno ideje« ili narodni duhovi ono konačno, i svoju istinu i određenje nalaze u »konkretnoj ideji (podvukao V. S.), kako je ona *apsolutna općenitost*«.

»Konkretno ideje« su takve ideje koje po svojem porijeklu, po svojoj onto-logičkoj genezi, jesu ono što jesu razvojem, su-nastajanjem i srašćivanjem triju momenata: općenitosti, posebnosti i pojedinačnosti. »Konkretno« za Hegela nije »ovo ovdje«, pojedinačno, koje jeste toliko koliko ujedno i nije, koje je dakle slučajno, nego on pod konkretnim razumije *sintezu*, *jedinstvo* općeg, posebnog i pojedinačnog (lat. concretum dolazi od glagola *concreresco*: od *con* = »s« i *cresco* = »rasti«, te dakle znači »s-rasti«). Za razliku od toga, nešto uzeto u svojoj goloj pojedinačnosti, kao »ovo ovdje« za perceptivnu svijest, jeste za Hegela zapravo »aps-traktno«. Nešto *jest* tek kada se u njemu nalazi i općenito i posebno i pojedinačno; odnosno: rod, vrsta i individuum; ili govoreći ontologijskom terminologijom: bit (esencija), objavljivanje (koje je uvijek proces postajanja nečega posebnog) i individualna egzistencija. »Konkretno ideje«, tj. duhovi naroda, su dakle one ideje koje u sebi uključuju, sjedinjuju, i općenitost i posebnost i pojedinačnost, odnosno bit i pojavu ili prirodu neke stvari (koja se grčki izražava u formuli $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\acute{\nu} \epsilon\acute{i}\nu\alpha\iota$ = »biti ono što bijaše«, a to je formula za esenciju) i egzistenciju, koja je posredovana esencijom i pojavom, dakle zbilju.

Imajući u vidu Hegelovu logiku kao onto-logiku, određenje nečega kao konkretnoga sadrži sud, zaključak i pojam o tome, uz pretpostavku da nešto jest i zbiva se, da je kvantitativno i kvalitativno određeno, da ima svoju mjeru te, uz daljnju pretpostavku, da je zbiljsko i – u svojoj postavljenosti na sebe kroz jedinstvo

općeg, posebnog i pojedinačnog – nužno. Sve je to sadržano u riječi »concretum«.

KONKRETNA IDEJA U MEDIJU SVJETSKE POVIJESTI

Ideja u Hegelovom smislu nije apstrakcija od stvari, koju od stvari dijeli jaz, grč. χώρα, prazni prostor, kao kod Platona (gdje je ideja, εἶδος, tj. izgled, slika, izvor onoga što su stvari, a same stvari su slike toga izvora, slike te slike); ideja *jest* konkretna ideja. To znači da je *ideja totalno ontologijsko određenje nečega*. I dalje, konkretna ideja – kad se uzme u obzir cjelokupna logika kao onto-logika – jest u stvari pleonazam, budući da ideja i *jest* konkretna ideja i da druge ideje nema za Hegela.

Konkretna ideja na području povijesti kao zbivanja objektivnog duha jest narodni duh, a kako je to niz u vremenu i prostoru, to Hegel govori u pluralu: »Volksgeist«, duhovi naroda ili narodni duhovi. Svaki narodni duh jest konkretna ideja sa svim svojim onto-logičkim određenjima, a ipak povijesno u elementu pojedinačnosti, jer s pojedinačnošću, jedno-van-drugošću, počinje vrijeme. Kada je u cjelini općenitosti, posebnosti i pojedinačnosti akcent na pojedinačnosti, onda je u pitanju narodni duh, »Volksgeist«; kada je akcent na općenitosti, kada je općenitost odlučujuća, onda je u pitanju svjetski duh, »Weltgeist«. Otuda tek vremenski slijed ili niz jedno-van-drugih pojedinačnosti daje općenitost konkretnoga.

Ako, dakle, jednu konkretnu ideju shvatimo s akcentom na pojedinačnosti, kao narodni duh, tada je time ujedno mišljena jedno-van-drugost, odnosno plural (pojedinačnost može biti razumljena samo u pluralu, samo kada je numerička jedinica u jednoj cjelini). Ako, pak, konkretnu ideju shvatimo u elementu povijesti, kao svjetski duh, tada je dominantna općenitost i postoji samo singular – svjetski duh. Zato Hegel u § 352 kaže: »u konkretnoj ideji, kako je ona *apsolutna općenitost*«, tj. svih daljnjih, izvanjskih veza razriješena općenitost, a to je – svjetski duh. Pojedinačni narodni duhovi jesu momenti apsolutnog konkretnog, koji se zove svjetski duh. I stoga Hegel ne kaže samo *općenitost* (*All-*

gemeinheit) nego »apsolutna općenitost« (*absolute Allgemeinheit*). Apsolutna općenitost jest ideja kao jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog, tj. bitka, biti i pojma (subjektivnog, objektivnog i apsolutnog) – ili apsolutni pojam. A apsolutni pojam u mediju historijskog zbivanja, u mediju vremenske jedno-van-drugosti ili slučajnosti, jest svjetski duh. Dakle, samo sveukupni niz pojedinačnosti koji se *zaokružuje*, *sabire* u općenitosti daje puninu sadržaja općenitosti; kada je općenitost uzeta sama za sebe, ona je apstraktna.

ONTO-LOGIČKA STRUKTURA I TRAJANJE SVJETSKE POVIJESTI

Hegelova slika u § 352: »u svjetskom duhu, *oko čijeg prijestolja* (podvukao V. S.) stoje kao izvršitelji...« – pokazuje da je svjetski duh *središte* organizacije svjetske povijesti. On je ona organsko-sustavna točka oko koje se vrti svjetska povijest kao povijest narodnih duhova i njihovih država. Dakako, svjetski duh *zbiljski* postaje samo kroz te narodne duhove i njihove države, koji narodni duhovi jesu *izvršitelji*, vršioци njegova ozbiljavanja. To s druge strane znači da svjetska povijest, ma koliko god se odigravala u *vanjskosti vremena*, kada je jednom dovršena – a to znači, kada je apsolutna ideja u obliku svjetskog duha shvatila sebe kao supstanciju-subjekt svjetske povijesti – završava krug koji je u vremenu (baš zato jer je on jedno-van-drugost narodnih duhova) nevidljiv, i time se konačno u svjetskom duhu *upotpunjuje* onto-logička struktura objektivnog duha. Ili drugim riječima: svjetska povijest je završena kad pravo, moralitet i običajnost izgledaju tako kako je to opisano u Hegelovoj *Filozofiji prava*.

IDENTITET LOGIČKOG I HISTORIJSKOG

U primjedbi uz § 33, u kojemu je riječ o podjeli *Filozofije prava*, Hegel daje objašnjenje nekih termina koje na tom mjestu upotrebljava:

»Da jedna stvar ili sadržaj koji je postavljen tek prema svom *pojmu*, ili kakav je *o sebi*, ima lik *neposrednosti* ili *bitka*, pretpostavlja se iz spekulativne logike; drugo je pojam koji je u *obliku*

pojma za sebe; ovaj više nije nešto neposredno (nego je posredovana neposrednost, op. V. S.).«

Ovaj tekst znači upravo to da se u *Filozofiji prava* radi o ontologijskoj, spekulativno-logičkoj strukturi objektivnog duha, tj. o njegovoj podjeli na apstraktno pravo, moralitet i običajnost – pri čemu apstraktno pravo ima lik *neposrednosti* ili (u logičkom smislu) lik bitka, moralitet ima lik *posrednosti* ili refleksije u sebi, tj. lik biti, a običajnost je *posredovana neposrednost* i javlja se kao pojam, kao apsolutna općenitost ili običajnosna ideja koja u sebi sadrži i momente bitka i momente biti, i to u kruni objektivnog duha, tj. u državi. Hegelova je logika dakle *onto-logika* i stoga govorimo o *onto-logičkoj strukturi* objektivnog duha. Dijeljenje na pravo, moralitet i običajnost točno odgovara podjeli spekulativne logike na bitak, bit i pojam.

Ali ovdje nije riječ o apsolutnoj ideji *kao takvoj*, o sebi i za sebe (za apsolutnu ideju kao takvu zna tek filozofija), nego je riječ o apsolutnoj ideji kako je ona u *historijskom vremenu kronologijski fiksirane jedno-van-drugosti ili slučajnosti* – ali tako da je u taj medij vremenitosti ušao moment *stukturiranosti*, tj. *stupnjevitosti* razvoja u svijesti o slobodi svjetskog duha.

Zato Hegel dalje u primjedbi uz § 33 kaže ovako: »Podjela se također može smatrati kao *historijska* prednajaва dijelova...«.

Ako je naime logički, dakle u strukturi bitak-bit-pojam, dana struktura objektivnog duha, može se ta logička struktura gledati i u historijskom slijedu, jer se po svom *principu* poklapaju historija i onto-logika objektivnoga duha. Konkretno ideje u obliku narodnih duhova, koje »svoju istinu i određenje« imaju u apsolutnoj općenitosti, u svjetskom duhu (§ 352), iz kojih se dakle sastoji svjetski duh, *historijski idu istim putem* kao što ide i onto-logička podjela objektivnog duha: ponajprije se izgrađuje apstraktno pravo, pa moralitet, pa običajnost.

Tako će se iz onto-logičke strukture objektivnog duha nadati i podjela svjetske povijesti. Četiri »svjetsko-historijska carstva«, koja Hegel spominje u § 352, jesu zapravo *četiri stupnja* u razvoju svjetskog duha do samosvijesti o slobodi, tj. do njegova *pojma*. Otuda se podjela na orijentalno, grčko, rimsko i germansko car-

stvo naposljetku temelji na onto-logijskoj strukturi objektivnog duha, koji se pak temelji na spekulativnoj logici.

**FILOZOFIJA PRIRODE I
FILOZOFIJA DUHA JESU
ANEKS LOGICI KAO
ONTO-TEO-LOGICI**

Sada nam se pokazuje sljedeće: filozofija prava jest *aplikacija spekulativne logike na objektivni duh*, a filozofija povijesti jest *aplikacija te aplikacije* na historijski odre-

đen medij ozbiljenja objektivnog duha. To je važno imati u vidu kako bismo razumjeli da se svaki Hegelov pojam mora dovesti u *cjelinu sustava* i, dalje, da taj sustav počiva na ideji o sebi i za sebe, ideji u obliku logosa kojim se bavi logika, koja nije samo logika u smislu jedne subjektivne logike, još manje jedne formalne logike, nego je onto-logija, i ne samo onto-logija, nego – *onto-teo-logija*.

Filozofija prirode i filozofija duha jesu aplikacije spekulativne logike. To se ne pokazuje samo u objektivnom duhu nego u svim područjima filozofije duha. Naprimjer u filozofiji apsolutnog duha: predavanja iz estetike (Hegelova *Estetika*) jesu aplikacija spekulativne logike (ili onto-logike, tj. onto-teo-logike) na apsolutni duh – opet u vremenu, u povijesnom razvoju, u oslobađanju koje teče od arhitekture do poezije (tzv. rodovi umjetnosti). Tako je i s predavanjima iz filozofije religije, gdje se opet u historijskom mediju, od politeizma Orijenta do monoteizma germansko-kršćanskog svijeta uspostavlja aplikacija spekulativne logike na apsolutni duh, a ovaj gledan u vremenu jest povijest religije (to je ono o čemu radi Hegelova *Filozofija religije*).¹ Jednako je tako i filozofija aplikacija spekulativne logike na apsolutni duh, a aplikacija te aplikacije jesu Hegelova predavanja iz povijesti filozofije (njegova *Povijest filozofije*). Svugdje je pri toj aplikaciji aplikacije odlučujuć onaj moment koji proizlazi iz temporalno-historijskog elementa u kojemu se zbiva, sa zajedničkom završnom tezom – da je logičko i historijsko na kraju krajeva identično.

¹ Hegelov spis »Dokazi o tubitku božjem« dugo je vremena bio smatran posebnim dijelom *Filozofije religije*. Međutim, filologijski i hermeneutički stroga lektira pokazala je da spomenuti spis pripada Hegelovoj logici, a ne *Filozofiji religije*.

O LOGIČKOM I HISTORIJSKOM U MARXA

Istu ovu metodu logičkog i historijskog² dijeli Marx u *Kapitalu* – i opet na kraju tvrdi *identitet* logičkog i historijskog kao i Hegel. On ju dijeli utoliko ukoliko npr. uz logičku genezu kapitala u poglavlju o »prvobitnoj« kapitalskoj akumulaciji daje i čisto historijski dio – realnu, historijsko-empirijsku genezu kapitala (izvlaštenje seljaka slobodnjaka; nastanak trgovine ulaganjem trgovačkog kapitala u kapitalsku manufakturu i kooperaciju te kasnije u industriju; formiranje proletarijata, formiranje kapitalne klase itd.). Realno-genetički gledano, kapitalizam proizlazi iz trgovačkog kapitala; logički to nije tako. Logički gledano, trgovački kapital, sa svojim npr. rabatom kao udjelom na višku vrijednosti, *suponira* industrijski kapital gdje se stvara višak vrijednosti. Dakle kod Marxa se logičko i historijsko u tom momentu kada kapital *nastaje* ne identificiraju, nego strogo dijele. Međutim, kada je kapitalizam dostigao svoju zrelost, logičko i historijsko se poklapaju, pa *iz pojma kapitala* proizlazi njegov povijesni identitet i povijesna ograničenost (ili kako Marx kaže u *Grundrisse*: »kapital je svoja vlastita granica«)³. Historijsko zbivanje osmišljeno je upravo time što se rađa i zbiva jedna logička struktura, logička, tj. *onto-logička struktura kapitala*, koja to histo-

² To je zapravo Marxova dijalektička metoda kao jedinstvo logičkog i historijskog. Kada se dijalektika pojednostavljeno i na primjerima prikazuje (kao skokoviti razvoj prelaza kvantiteta u kvalitet, jedinstvo protuslovlja i negacija negacije), onda ona izgleda samo kao svojevrsna koncepcija evolucionizma. Međutim, dijalektika koja je kod Marxa na djelu – a koja je unutrašnje kretanje samog sadržaja – jest upravo to jedinstvo logičkog i historijskog. Sam Marx je pridonio kasnijim krivim interpretacijama, naprimjer svojom formulacijom u »Pogovoru« drugog izdanja *Kapitala*, da je »ovdje-ondje koketirao« s Hegelovim »načinom izražavanja«, kao i razlikovanjem »metode istraživanja« i »načina prikazivanja« (*Darstellungsweise*) – pri čemu se ne vidi da je upravo Hegelova dijalektika ona koja omogućuje Marxu da napiše *Kapital* kao kritiku političke ekonomije, i da »način prikazivanja« nije nešto izvanjsko sadržaju koji prikazuje, nego je unutrašnja logika samog tog sadržaja, tj. kapitala.

³ Bilo bi dakle izopačeno smatrati (kao što to čini Engels) da se razvojna linija kapitala zbiva u smislu: ono što je jednom u vremenu nastalo, mora s vremenom i nestati. Time bi se Marxa tumačilo u, njemu neprimjerenom, duhu historizma.

rijsko zbivanje uopće određuje kao kapitalski način proizvodnje i koja se na kraju poklapa s njegovom historijskom sudbinom.⁴

DIJALEKTIČKA METODA (KONSTRUKTIVNA I DESTRUKTIVNA DIJALEKTIKA)

U primjedbi uz § 33 Hegel nastavlja: »Filozofijska podjela uopće nije izvanjska klasifikacija neke opstojeće građe, stvorena po bilo kojem ili mnogim prihvaćenim osnovama podjele, nego imanentno razlikovanje samog pojma.«

Drugim riječima, iz pojma običajnosne ideje kao vrhunca unutrašnje strukture onto-logike objektivnog duha proizlazi »klasifikacija«, odnosno struktura *Filozofije prava*, a onda dalje i struktura *Filozofije povijesti* – jer klasifikacija, koja se osniva na dedukciji iz jednog principa, *nije nešto vanjsko*, nego je *imanentna sadržina* samog pojma. Dakle dijalektička metoda nije jedna »metoda istraživanja« u smislu istraživanja npr. u kemiji, gdje mi *interveniramo u građu*, nego je dijalektička metoda (grč. *μέθοδος* znači »put«) *put, kretanje samog sadržaja*, odnosno, za Marxa, unutrašnja struktura kapitalskog načina proizvodnje, koja nije ništa drugo nego *onto-logika* kapitalskog načina proizvodnje.

Utoliko je K. Löwith imao pravo govoreći da je Karl Marx najveći hegelovac 19. stoljeća. Marx je domislio ono što je Hegel imao u nekoliko paragrafa *Filozofije prava*, naime, obradio je probleme političke ekonomije u okviru onoga dijela običajnosti koji se bavi građanskim društvom.

Bitna razlika između Marxa i Hegela, koju pri tome valja naglasiti, je ta, da je kod Hegela na djelu *konstruktivna dijalektika*, tj.

⁴ Kada se tako pristupi Marxu, onda se drugačije rasvjetljava odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Onda se vidi da je teza iz *Manifesta komunističke partije* o tome da je čitava dosadašnja historija bila historija klasnih borbi – *derivativna* teza s obzirom na fundamentalnu tezu historijskog materijalizma iz *Predgovora za Prilog kritici političke ekonomije*, koji govori o nastanku određenih odnosa u proizvodnji *na bazi* razvoja i razvijanja nivoa proizvodnih snaga. (Inače bi izgledalo da Marx ima dvije zasebne koncepcije povijesti: koncepciju povijesti kao neprestane borbe klasa i koncepciju povijesti kao odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji.)

uspostavljanje apsoluta, svjetskog duha, a kod Marxa je na djelu *destruktivna dijalektika*, tj. *ukidanje* apsoluta, u ovom slučaju kapitala. Put Hegelove misli ide od niza narodnih duhova kao izraza stupnjeva u razvoju svjetskog duha do poklapanja historijskog i logičkog u svjetskom duhu, čiji je posljednji stupanj kršćansko-germanski svijet, i tu je uspostavljanje apsoluta završeno. S aspekta čitavog njegova sustava, taj put ide od Logike, preko Filozofije prirode do Filozofije duha u kojoj je kompletni sustav završen – i onda počinje ispočetka. Što je filozofija, to se može znati samo tako da se cijeli sustav prođe ponovo od Logike do kraja Filozofije duha. (Zato Hegel tako malo govori o filozofiji u svojoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti*.)

Marxova destruktivna dijalektika temelji se na kapitalu kao supstanciji-subjektu novovjekovnog zbiljanja. On pokazuje da je ta supstancija-subjekt zapravo *otuđena* supstancija-subjekt, jer je *bit* kapitala (kao i bit novca, bit robe itd.) – *rad*. Kapital je apsolutan za jednu određenu epohu, on je apsolut kapitalskog načina proizvodnje. Dijalektika kapitala je ustvari dijalektika rada, samo ne u tom smislu da bi rad tu bio pri sebi, u svojoj dijalektici, nego on doduše jest u svojoj dijalektici – ali tako da je on sam u obliku kapitala, u svom *drugobitku*. *Rad uopće i ima dijalektiku samo u svom drugobitku*. I kad se iz drugobitka vrati u sebe, onda je *rad sam o sebi* (tj. kontinuirani, ničim izvanjskim ograničavani razvoj proizvodnih snaga rada). Ali za taj rad sam o sebi više ne važi destruktivna dijalektika, zapravo, *uopće više ne važi dijalektika*.⁵

Ona više ne važi jer u *uzajamnom djelovanju* »carstva slobode« i »carstva nužnosti«, »slobodnog« i »radnog vremena«, »više djelatnosti« i materijalne aplikacije te »više djelatnosti«, eksperimentalne znanosti, kakva je industrija, i znanosti koja je svrha samoj sebi – nema više tri nego samo dva člana, i to više nije dijalektički odnos nego uzajamno djelovanje. *Rad se konstituira*

⁵ Isto tako, kada se pažljivo čitaju Marxove *Grundrisse*, onda se vidi da čitava dijalektika počinje tek onda kada se rad javlja u svom čistom obliku, a takav se (u smislu trošenja radne snage, kao apstraktna kategorija) javlja tek s kapitalnim načinom proizvodnje. Tek tu za Marxa počinje svjetska povijest, dok su se prethodno zbivale samo parcijalne, nacionalne povijesti.

kao uzajamno djelovanje dvaju »carstava« (usp. MEW 25, Dietz, Berlin 1964, str. 828).⁶

To je prvi i vjerovatno jedini od danas poznatih imena u filozofiji shvatio G. Lukács u *Povijesti i klasnoj svijesti*, govoreći o »funkcionalnoj mijeni historijskog materijalizma« (ali s druge strane, kako mu s pravom prigovara J. Révai, on suponira egzistenciju jednog identičnog subjekt-objekta cjelokupne povijesti, a to bi bila radnička klasa). Taj je problem donekle naslutio i H. Marcuse u svojem prikazu sovjetskog marksizma. Kod E. Blocha, ipak, dijalektika je jedno kozmičko zbivanje koje uključuje i antropologiju, te se tu radi o jednom klasičnom metafizičkom sustavu.⁷

MEDIJ ZBIVANJA MARXOVE I HEGELOVE DIJALEKTIKE

Dok je, dakle, kod Hegela dijalektika *izgradnja* cjeline (svjetskog duha), kod Marxa je dijalektika *razgradnja*, *razaranje* cjeline (kapitala) – uz »prethodnu« izgradnju te cjeline. Tri knjige *Kapitala* – koje sadrže: prva knjiga proces produkcije, druga proces cirkulacije kapitala, treća cjelokupni proces kapitala – daju dijalektiku izgradnje cjeline kapitala, *konstruktivnu* dijalektiku, i kroz tu konstruktivnu dijalektiku cjeline *ujedno i destruktivnu* dijalektiku samoga kapitala. Destruktivna dijalektika ustvari znači *prevladavanje* kapitala kao drugobitka rada.

Medij u kome se odvija Marxova dijalektika jest *historijski* medij, a ne sustav kao kod Hegela.⁸ Hegelov sustav se kod Marxa

⁶ Budući da u tom uzajamnom odnosu nema sinteze, Adorno to naziva »negativnom«, »dvočlanom« dijalektikom, što je besmisleno jer takve dijalektike nema. Dijalektika *jest* u tome da se neprestano *prevladava* protuslovlje, a ovdje se radi samo o uzajamnom djelovanju »carstva slobode« i »carstva nužnosti« – i to Marx naziva pravom poviješću, za razliku od »pretpovijesti« u kojoj djeluje dijalektika, tj. ukidanje i prevladavanje.

⁷ Usp. Habermasov članak »Philosophische Profile« u kojemu on vrši paralelu Blocha i Schellinga i s pravom naziva Blocha »marksističkim Schellingom« (u *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, Berlin 1963, str. 336-351).

⁸ Marx nema, naprimjer, najprije jednu tehno-logiku, pa onda, umjesto spekulativne filozofije prirode, jednu tehno-logiku prirode, niti ima vraćanje iz tehno-logike prirode u, prvo, tehno-logiku rada kao kapitala, pa onda, završno, u rad sâm u njegovoj tehno-logici.

reducirao tako da su Logika, Filozofija prirode i Filozofija duha (građansko društvo) ušle dijelom u određenja »proizvodnih snaga« a dijelom u određenja »odnosa proizvodnje« (u tzv. »ekonomijsku bazu«), dok su momenti objektivnog duha – pravo, moralitet i država – kao i momenti apsolutnog duha – umjetnost, religija i filozofija – postali »oblici ideologije«, oblici »nadgradnje«.

Međutim, dijalektičko zbivanje za Marxa spada, kao što smo već kazali, u »pretpovijest« ljudskog društva, u dijalektiku kapitala, ili točnije, u dijalektiku *rada* kao kapitala. Kada je uspostavljen rad sam o sebi, u njegovoj zbilji više *ne postoji distinkcija »baze« i »nadgradnje«*. Ta distinkcija važi samo tamo gdje su proizvodne snage i odnosi proizvodnje odijeljeni.⁹ Pri tome Marx polazi od supozicije da je sve do završetka kapitalizma, dakle završetka »pretpovijesti«, na djelu raskorak, tj. *princip antagonizma ili jedinstva protuslovlja* proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, koji mogu biti »okviri«, ili »okovi« razvoja, tj. napretka proizvodnih snaga rada. Kad nastupa epoha revolucije, tada se jedinstvo protuslovlja, ili antagonistička struktura »pretpovijesti«, radikalno zaoštava (usp. MEW 13, Dietz, Berlin 1961, str. 9). No, s ukidanjem kapitalizma prestaje »pretpovijest« i više *nema protuslovlja* između proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Drugim riječima, uspostavljanjem rada u kojemu razvoj proizvodnih snaga »važi kao samosvrha«¹⁰ namjesto protuslovlja proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje (kao motora dosadašnjeg historijskog razvoja) dolazi *uzajamno djelovanje* »više djelatnosti« i »materijalne proizvodnje« – u *identitetu* proizvodnih snaga i organizacije proizvodnje.

⁹ Time se, dakle, kod Marxa ne izražava nikakav vječni odnos, pogotovo ne u obliku teorije slojeva (materijalno – organsko – psihičko – društveno – duhovno; od kojih su donji slojevi moćniji a gornji značajniji, pri čemu je svaki sloj odlučujući za onaj sljedeći), kako se to – više po uzoru na N. Hartmanna nego na K. Marxa – interpretira u sovjetskom »dijalektičkom materijalizmu« i u Lukásevoj knjizi *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (što zapravo i nije drugo nego izgradnja »realnog svijeta« N. Hartmanna).

¹⁰ K. Marx, *Kapital III*, MEW 25, Dietz, Berlin 1964, str. 828; usp. i *Theorien über Mehrwert*, MEW 26.2, Dietz, Berlin 1967, str. 110, 111 (gdje se govori o »produkciji radi produkcije«).

Prema tomu, Marxov *historijski materijalizam ima epohalno značenje i vrijednost*: on je kritička eksplikacija jedne određene epohe (kapitalizma), a ujedno i kritička eksplikacija cjelokupne »pretpovijesti« (svih »pretkapitalskih načina proizvodnje«) koja je priređivanje epohe kapitala. Utoliko onda više nije moguće primjenjivati historijski materijalizam na komunizam.

REALIZACIJA ONTO-TEO-LOGIKE U TEHNO-LOGICI

Osnova je Marxova suprotstavljanja Hegelu u tome što kod Hegela sve što jest proizlazi iz logosa kakav je o sebi i za sebe, iz onto-logike, preciznije, onto-teo-logike, gdje je logos ne samo *ontos on*, ili *on he on*, nego i *theos* (i zbog toga su Hegelovi dokazi za božji opstanak aneks *Logici* a ne *Filozofiji religije*). Marx, naprotiv, ne deducira sve što jest iz logike, niti iz onto-logike, nego hoće da »građa« sama iz sebe rađa ono što jest. Otuda se on, preko Feuerbachove kritike Hegela, u svojim tzv. *Ranim radovima* vezuje na probleme države i na probleme političke ekonomije – *da bi na mjesto logosa stavio strukturu rada*. Na mjesto Hegelove logike dolazi rad, odnosno, *tehno-logika rada*.¹¹

Predradnje za kategorijalno izvođenje te strukture rada dane su u Marxovu *Prilogu kritici nacionalne ekonomije* (1844), s temeljnim objašnjenjem (koje je zapravo dobiveno od Engelsa) da se nacionalna, tj. politička ekonomija bavi određenjima rada u njegovu *otuđenom* obliku, a taj otuđeni oblik rada jest kapital. Cijela kritika političke ekonomije sastoji se u tome da se pokaže kako je samostalna egzistencija takvih kategorija kao što su roba, novac i kapital nešto što treba prevladati iz *supstancije* tih kategorija, a ta supstancija jest *rad*. Dosljedno tome pokazuje se onda da je roba kao roba (o sebi) rad, da je novac rad, da kapital nije ništa drugo nego akumulirani i u proces proizvodnje viška vrijednosti ubačeni rad itd.¹²

¹¹ Šire o tome usp. našu knjigu *Praksa rada kao znanstvena povijest*, drugo, prošireno izdanje, Globus, Zagreb 1987, str. 76, 152-156, 299-300 i dalje.

¹² Odavde nije teško uvidjeti da Marx nije mogao napisati nikakvu shematiku nekog »budućeg društva«. Kod njega nema nikakva »budućeg društva«, niti je

Da bi se doista razumjela razlika između Marxa i Hegela, treba vidjeti što znači teza da je *tehno-logika* zamijenila *onto-teo-logiku*.¹³ U tome je naime problem tzv. *realizacije filozofije*, i ne samo problem »realizacije filozofije« nego i onog *procesa* u kojemu se filozofija faktički realizira realizirajući se u totalitetu rada – u kojemu onda ona unutrašnja, strukturna podjela filozofije na onto-teo-kozmo-antropo-logiku prestaje, sužava se, u sebi suši u »jednu jedinu znanost«: *organo-logiku* (*organon* uzeto kao instrument, odnosno oruđe) ili *tehno-logiku*. Naravno, Marx tu tehno-logiku, tj. realiziranu filozofiju više ne vidi kao filozofiju. Zato je potrebno ponajprije *metodički refilozofirati* Marxa da bi se vidjelo što je on de facto »prevladao«. Drugim riječima: da bi se iz raskrivanja metafizičke strukture Marxove misli »prevladavanje filozofije« promislilo i kao *obrat u biti rada samog*.¹⁴

§ 352 (nastavak)

Budući da je on kao duh samo kretanje njegove djelatnosti, da sebe apsolutno zna i da time svoju svijest oslobodi od oblika prirodne neposrednosti i dođe k samome sebi, zato ima četiri principa oblikovanja te samosvijesti u toku njena oslobađanja – četiri svjetsko-historijska carstva.

»komunizam« utopijski zadatak, jer je sve to (tj. »oblikovni elementi« komunizma) već prezentno u razvijenom kapitalizmu – samo u obliku svog drugobitka, svog otuđenja (*Entfremdung*) ili, da upotrebimo Marxov termin iz *Kapitala* (koji se tu javlja češće nego termin »otuđenje«), svog postvarenja (*Verdinglichung*). To je dakle sve već aktualno, ali još ne po svojoj formi.

¹³ Pri tomu je, s obzirom na shematske podjele u filozofiji na idealizam i materijalizam, važno naglasiti da se spekulativni karakter Hegelova mišljenja ne sastoji u tomu da on u svemu »materijalnom« vidi nešto »duhovno«, »spiritualno«, nego da u svemu materijalnom vidi nešto *logičko*, onto-logičko, koje bi pak za Marxa bilo tehno-logičko, što u sebi sadrži, u *realiziranom* obliku, istu tu Hegelovu onto-teo-logiku.

¹⁴ Usp. V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, drugo izdanje, posebno str. 93-96, 127-130, 166-173 i 299-309.

SAMOPROIZVOĐENJE
KAO BIT DUHA

Svjetski duh kao duh jest »kretanje njegove djelatnosti« od Logike, gdje je ideja o sebi i za sebe, preko Filozofije prirode, koja razmatra ideju u njenu drugobitku, do Filozofije duha. Djelatnost kojom se ideja iz svog drugobitka vraća k sebi samoj, ali tako da je logos o sebi i za sebe *ispunjen sadržajem*, da je *kategorijalna struktura* ispunjena *materijalnim sadržajem* – ta djelatnost sačinjava bit duha. Egzistencija duha jest njegova djelatnost, on nije ništa drugo. Duh nije instancija koja bi jednom nastala i zatim bila ono što jest, nego on jest samo u *kretanju* svoje djelatnosti. Drugim riječima: duh se *uspostavlja*, on ne stoji u svojem supstancijalnom određenju, nego *sebe čini onim što jest*. On djeluje, on je djelatnost, a djelatnost nije *statički* shvaćen bitak, nego *dinamičko kretanje* (*Bewegung*). Duh jest kao duh kada je *na putu* k sebi. On ne lebdi nad putem, nego je svoj vlastiti put.

Veznik »da« u § 352 (u »Budući da je on kao duh...«) izražava moment *impetusa* duha, *telos* duha. Duh je svoja vlastita svrhovita uzročnost, svoj vlastiti finalni uzrok (*causa finalis*). Za njega je dakle bitno da je djelatnost, i to takva djelatnost koja se zbiva kroz ozbiljenje različitih oblika (koji su različiti stupnjevi) i u tim oblicima, u kojima *jest*, on sebe i zna, tj. duh je samosvijest (zato Hegel i kaže: »četiri principa oblikovanja te samosvijesti«).

SAMOOZBILJENJE DUHA
U APSOLUTNOM ZNANJU

Znanje nije nikada puka percepcija, jer se ono ne izgrađuje na pojavama. Kada bi znanje bilo identično s pojavom, onako kako se pojava pojavljuje i pruža, ono bi bilo izlišno. Duh sebe zna u razlici od svoje pojave, ili drugim riječima, u razlici od svoje neposrednosti; on se mora posredovati i posreduje se u znanju. Duh se pruža tako što se u različitim oblicima svog ozbiljenja iz neposrednosti u *znanju* pruža kao posredan, a to znači teži k *apsolutnom znanju*, tj. *posredovanoj neposrednosti* (postizavanje posredovane neposrednosti isti je princip koji je izražen i u *Fenomenologiji duha*).

Dakle, kod Hegela duh nije shvaćen kao neka apartna veličina koja čuči izvan svijeta, on nije neko biće među drugim bićima. Duh je »kretanje svoje djelatnosti«, a kretanje te djelatnosti određeno je njegovom svrhom, tj. time da sebe apsolutno zna¹⁵ i time svijest o sebi, svoju svijest, oslobodi od oblika prirodne neposrednosti i dođe k samome sebi. Duh dolazi k sebi tek u putu, tek u kretanju (ovo kretanje, put, bolje izražava njem. riječ »Bewegung«, nastala od riječi »Weg« što znači »put«), koje je *krug* od neposrednosti prema posrednosti i od posrednosti prema posredovanoj neposrednosti. Znanje o nekoj stvari jest na kraju krajeva *znanje same stvari o sebi* (ne slika o stvari) ili: supstancija-subjekt (forma duha je znanje, a materija je duh kako se tom znanju pruža). Duh koji se pojavljuje, pojavljuje se na kraju kao znanje o sebi. Drugim riječima: znanost o duhu konstitutivna je za duh sâm.

Kada bi nam se stvari u svojoj neposrednosti pružale takve kakve jesu, a mi samo sređivali neposredne datosti, onda ne bismo znali što su stvari same, nego bismo uvijek imali posla s našom *sređujućom* djelatnošću – shvatili mi tu sređujuću djelatnost kao transcendentalne uvjete spoznavanja, poput Kanta, ili pak kao ekonomičnost sređivanja činjenica, poput empiriokriticizma ili pozitivizma bilo koje vrste.¹⁶

HEGELOVA KRITIKA KANTOVE »STVARI O SEBI«

Hegelov tekst iz § 352 ujedno je kritika Kanta i kritika empirizma; empirizma kako je on dan

i Hegelu poznat od Lockea, preko Berkeleya do Humea, i transcendentalnog idealizma kako je poznat od Kanta.

U *Kritici čistog uma* Kant razlikuje konstitutivnu sferu spoznavanja, koja neposredno sudjeluje u našoj faktičkoj spoznaji, i re-

¹⁵ Otuda kod Hegela nema – kao kod Aristotela – podjele na praktičku, poetičku i teorijsku filozofiju.

¹⁶ U pismu Kugelmannu Marx ističe da bi svaka znanost bila suvišna kada bi se u pojavnom obliku neposredno javljala bit onoga što jest. Stoga je znanost uopće moguća samo tako da preko pojave prodire k onome što se u pojavi pojavljuje.

gulativnu sferu spoznavanja, koja svaku faktičku spoznaju unaprijed usmjerava kao spoznavanje unutar neke cjeline koja kao takva ne mora biti tematizirana, ne mora biti poseban predmet ni istraživanja ni iskazivanja. (U regulativnu sferu spada ideja svijeta u cjelini, dok u konstitutivnoj sferi uvijek imamo posla s ovim ili onim isječkom svijeta.) Konstitutivnu sferu čini: osjetilno iskustvo, koje se sastoji od afekcija »stvari o sebi«; zatim, načelâ zora a priori – prostor i vrijeme, koji sređuju iskustvo i tako omogućuju spoznaju u kaosu elemenata iskustva; te konačno, razumske kategorije (dvanaest kategorija, koje se dijele po kvalitetu, kvantitetu, relaciji i modalitetu), čija je primjena samo empirijska, jer one nikada ne transcendiraju k »stvari o sebi«, nego su transcendentalne s obzirom na iskustvo te dakle omogućuju iskustvo. Svako naše spoznavanje počinje s iskustvom, ali ne završava u iskustvu, nego traži primjenu načela zora a priori (prostor i vrijeme) i kategorija na to iskustvo. Otuda je Kantov nazor empirijski realizam i transcendentalni idealizam.

Za Hegela »stvar o sebi«, o kojoj Kant zna samo da je izvor afekcija, nije ništa drugo nego centar kompletne imanentne sfere empirijskog i transcendentalnog – to je *duh*, apsolutni duh. Ono s čime se i prostor i vrijeme i razum susreću u afekcijama, jest um sâm; u historijskom mediju to je duh i kretanje djelatnosti tog duha, tj. duh sâm. Prema tome, otpada »stvar o sebi«, te duh sebe prepoznaje u drugom. On se oslobađa svog oblika neposrednosti, empirijske datosti, i dolazi k samome sebi, tj. do svoje posredovane neposrednosti.

KATEGORIJE I SHEME HEGELOVE EKSPLIKACIJE POVIJESTI

Budući da je duh događanje, a ne nešto što se dogodilo – bilo u smislu *ens creatum*, bilo u smislu kreatora koji kao nepokretni pokretač (Aristotel) stoji na početku – duh je sam svoje vlastito kretanje. I zato svjetska povijest nije kaos, nego kosmos, i isto tako prolazi stupnjeve razvoja od neposrednosti (prirodne neposrednosti, prirodne svijesti), preko posredovanosti do posredovane neposrednosti. Taj razvoj svjetske povijesti očituje se u

»četiri principa« u kojima je, u prvom, duh u neposrednom obliku, u drugom, duh u posredovanju za sebe, u trećem, duh u svojoj posredovanosti kao apstraktna općenitost i, u četvrtom, duh o sebi i za sebe u svojoj posredovanoj neposrednosti, tj. duh koji se vratio samome sebi.

Dakle, Hegel iz prirode duha, koji jest tako da je kretanje svoje djelatnosti, deducira njegove četiri etape, četiri principa: neposrednost ili supstancijalnost, subjekt, objekt – tj. oboje kao posredovanost – i, konačno, posredovanu neposrednost ili supstanciju koja je subjekt, odnosno, subjekt koji u ukinutom obliku uključuje supstanciju.

U svjetsko-historijskom mediju to su četiri carstva: orijentalno, grčko, rimsko i germansko. Orientalno carstvo je tamo gdje je duh u svojoj neposrednosti, grčko gdje je u svojoj subjektivnosti, rimsko gdje je u svojoj apstraktnoj općenitosti kao subjekt vis-à-vis objektivnosti (koja izgleda kao da je »napuštena od duha«, kako kaže u § 353) i germansko-kršćanski svijet u kojem se duh iz svoje posredovanosti vraća natrag u svoju neposrednost, tj. u svoju supstancijalnost, dakle u svom znanju i općenitosti nije više podvojen između onoga »za sebe« i onoga što je »o sebi« (objektivno), nego je prevladavanje neposrednosti i posrednosti u posredovanoj neposrednosti.

Sve ovo može se drugačijim riječima izraziti ovako: neposrednost ili supstancija = teza, subjekt i objekt = antiteza, posredovana neposrednost = sinteza. Odnosno: neposrednost ili supstancija = afirmacija, subjekt i objekt = negacija, posredovana neposrednost = negacija negacije.

Djelatnost, kretanje duha odvija se u krugu. Krug je simbol duha¹⁷, i to tako da je na kraju kruga duh sebe ponovno primio kao supstanciju, ali *samosvjesnu* supstanciju, tj. kao subjekt.

ANALOGIJA S MARXOM

Takva dijalektička shema, u kojoj je »razvoj« svagda obnova, aktualiziranje, konkretizacija onog primarnog (prošlog) na višoj

¹⁷ Krug je egzistencija duha; otuda i Hegelov naslov: *Enciklopedija*.

razini, prisutna je i kod Marxa (što ga navodi na bavljenje etnografskom i etnologijskom literaturom Morgana, Pheara, Lennana, Lubbocka i dr.).¹⁸ To je shema: pra-komunizam, klasno društvo, komunizam – kao vraćanje na supstancijalnost, ali supstancijalnost koja u sebi sadrži subjektivnost *u svemu bogatstvu materijalnih određenja* zadobivenih u posredovanju. Ili drugačije rečeno: prethistorija, koja se dijeli na prethistoriju u običnom smislu riječi i na prethistoriju kao klasno društvo, i prava historija, koja tek počinje s komunizmom.¹⁹

Otkuda ta zajedničkost Marxa i Hegela (zasigurno se ne radi naprosto o preuzimanju dane Hegelove shematike ispunjene nekim drugim sadržajem)? Marx je – kao aristotelovac, a to znači kao metafizičar, tj. kao filozof (jednako i tamo gdje se odriče filozofije) – razumio da »biti« znači biti ono što bijaše, *to ti en einai*. Biti ono što bijaše određenje je esencije (*esse essentiae*), dok se u tradicionalnom shvaćanju »biti« određuje kao bitak u smislu egzistencije (*esse existentiae*). Na kuriozni se način u *Pariškim rukopisima*, u opisu »trećeg momenta komunizma«, obnavlja tradicionalna definicija boga u pomirenju esencije i egzistencije, jer definicija je boga da je njegova bit u tome da jest.²⁰ Taj dio *Pariških rukopisa* započinje Marx stavom da sâm komunizam čini isto što i sva dosadašnja povijest, naime opet prolazi tri stadija: neposrednost – »sirovi« komunizam (egalitarizam), zatim posredovanost – komunizam u kojem je na djelu odumiranje političke moći i ostvarenje demokracije, te konačno neposredna posredovanost – komunizam u kojem je »humanizam = naturalizam« i »naturalizam = humanizam«, u kojem je riješeno protuslovlje esencije

¹⁸ O metafizičkoj pozadini temporalne strukture Marxove tehno-logike usp. naš članak »Zadaća, horizont i vrijeme društvene kritike«, u knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest*, drugo izdanje, posebno str. 54-58.

¹⁹ Engels u *Porijeklu porodice, privatnog vlasništva i države* također ima takvu shemu tumačenja povijesti (vezanu posebice uz studij i lektiru Morgana i Bachofena) u kojoj luči: u *neposrednosti* divljaštvo i barbarstvo, u *posredovanosti* civilizaciju, koja se dijeli na dva dijela – na civilizaciju kao klasno društvo i na civilizaciju kao besklasno društvo.

²⁰ Usp. značenje »generatio aequivoca« u *Pariškim rukopisima* (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 544-546).

i egzistencije, individuuma i roda, slobode i nužnosti, u kojem su, ukratko, pomirena sva protuslovlja (usp. MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 533-536).

Koliko god se Marx trudio da empirijski istražuje pojedine pretkapitalske formacije, epohe koje su prethodile kapitalskom načinu proizvodnje, sva ta empirijska istraživanja (koja ga dovode do konstatiranja posebnog načina proizvodnje, kojega naziva »azijatskim načinom proizvodnje«) nošena su *shematikom* koja tek može objasniti što je komunizam – da čovjek *bude* ono što već uvijek bijaše, da bude *aktualno*, tj. u zbilji ono što je u svojoj potenciji, po svojoj mogućnosti, da razvije sve svoje proizvodne snage, da razvija bogatstvo svih svojih mogućih određenja itd. To znači da se bez ontologijske strukture, bez pojmovnog para esencije i egzistencije uopće ne može razumjeti materijalističko shvaćanje historije. Drugim riječima, ono se ne može razumjeti bez Aristotela, a niti bez Platona; Platonov idealizam *u osnovi* je Marxova historijskog materijalizma.

Odlučujuća razlika između Marxa i Hegela može se sada izraziti ovako: dok je kod Hegela duh onaj koji u institucijama sebe prepoznaje i tako zna, kod Marxa – uslijed onoga što naziva »realizacijom filozofije« – *subjekt* je sama *zbilja* (Wirklichkeit) koja je došla do sebe.²¹ Otuda je za Hegela mjerodavna filozofija, konkretno u ovom slučaju, filozofija duha, i dalje, filozofija objektivnog duha koja svršava sa svjetskom poviješću, s filozofijskim razmatranjem svjetske povijesti, dok je za Marxa mjerodavna pozitivna znanost: »Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti« (*Die deutsche Ideologie*, MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 18).

Međutim, »jedna jedina znanost« – gledana s obzirom na posebne, specijalne, empirijske, pozitivne znanosti – jednako je tako spekulativna kao i Hegelova filozofija. Tu znanost Marx ne uzima u prosječnoj predodžbi znanosti, nego pod »znanostu povijesti«

²¹ O primatu zbilje (kao jedinstva bitka, biti i pojma) kod Marxa usp. V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, drugo izdanje, str. 140, bilješka 36.

razumije *realiziranu* Hegelovu filozofiju, a kako je Hegelova filozofija vrhunac filozofije, to je ujedno realizacija filozofije *uopće*. Na mjesto filozofije, u njoj realizaciji, stupa zbilja, koja se sa svoje strane »gura«, »tiska« da dođe do smisla (kako Marx kaže u *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Dietz, Berlin 1958, str. 386). To je *znanstvena zbilja*, a znanstvena zbilja je pravi subjekt čitavog zbivanja. Dakle, na mjesto svjetskoga duha stupa znanost kao paradigmatički oblik proizvodne snage rada.

Od *Pisma ocu* (1837) i *Predradnji za disertaciju*, Marx insistira na mundanosti, *svjetovnosti filozofije*: filozofija mora postati svjetovna, svijet mora postati filozofičan (usp. MEW Ergänzungsband, Erster Teil, Dietz, Berlin 1968, str. 326-330), što se onda konkretizira kao: filozofija se ne može ukinuti a da se ne ozbilji, ona se ne može ozbiljiti a da se ne ukine (usp. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Dietz, Berlin 1958, str. 384). Motor pak tog ozbiljenja-ukidanja jest proletarijat. Zašto? – Zato što je proletarijat (razumljen ne u empirijskom smislu) za Marxa *maksimum posredovanja*, što za njega znači toliko koliko drugobitak, ili toliko koliko *otuđenje*.

Proleter je otuđeniji od feudalnoga kmeta i od antičkoga roba (što se, naravno, može razumjeti samo ako se zna što Marx misli pod otuđenjem), jer su rob i kmet još uvijek *vezani za nešto*, dok najamni radnik više nema ništa drugo nego »svoje okove«, kako kaže u *Manifestu komunističke partije*²². Na drugome mjestu, u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, Marx govori o proletarijatu kao oličenju gubitka svega ljudskoga – i zato da bi se oslobodio, *mora* proletarijat osloboditi čitav proces, tj. osloboditi konkretno društvo. A to je mišljeno upravo onako kao što je za Hegela priroda oličenje drugobitka ideje, i samo kad se duh totalno izgubi u svom drugobitku, kad potpuno uđe u prirodu, tad postoji šansa da se rodi duh (ne u kauzalno-genetičkom, evo-

²² MEW 4, Dietz, Berlin 1959, str. 493. Ta slika »okova« prisutna je i u *Predgovoru za Prilog kritici političke ekonomije iz 1859.*, kada govori o odnosima u proizvodnji koji predstavljaju »okove« proizvodnih snaga (MEW 13, Dietz, Berlin 1961, str. 9), kao i ranije u *Njemačkoj ideologiji iz 1845/6.*

lutivnom, nego u logičkom smislu), tad je dana logička mogućnost duha. Potpuni gubitak znači potpuno vraćanje sebi samome.

Da bismo pojasnili ovu paralelu Marxa i Hegela, navesti ćemo dio teksta iz § 353 u kojem Hegel govori o trećem principu oblikovanja samosvijesti:

»Treći je produblјivanje u sebe znajućeg bitka-za-sebe do *apstraktne općenitosti* i time do beskonačne *suprotnosti* spram objektivnosti koja je, time, isto tako napuštena od duha.«

Ako to »prevedemo« u marksistički duh mišljenja, u Marxov jezik, onda bi ovo »produblјivanje u sebe« bilo izvršeno kod Smitha u shvaćanju rada kao *bîti* nacionalne ekonomije; tu je rad razvijen »do *apstraktne općenitosti*« – te se kao takav nalazi u svim kategorijama nacionalne ekonomije – i »time do beskonačne *suprotnosti* spram objektivnosti koja je, time, isto tako napuštena od« – rada. To znači da je čitava sfera nacionalne ekonomije ona sfera u kojoj rad jest u otuđenom obliku (otuđeni rad), da je to polit-ekonomijsko stanje (ili »nacionalno-ekonomijsko stanje«, kako kaže u *Pariškim rukopisima* 1844, u duhu njemačke tradicije tog naziva) u kojemu je s jedne strane rad, a s druge strane *kompletno posredovanje rada* kroz najamni rad i kapital. Kapital u svojoj biti nije ništa drugo nego »nagomilani rad«, a najamni rad je princip *subjektivnosti* rada, onoga nasuprot objektivnosti samo u sebe postavljenog rada, koji nije ušao u cjelinu, nije kao cjelina prepoznat, nego se izgubio u nacionalno-ekonomijskom određenju.

I stoga komunizam nije ništa drugo nego vraćanje tog rada iz njegova nacionalno-ekonomijskog oblika u njemu primjereni oblik. Otuda slijedi *kritika* nacionalne ekonomije, ali isto tako i *kritika* »nacionalno-ekonomijskog stanja«²³, tj. realiteta građanskog društva ili, kao što će kasnije reći, kapitalskog načina proizvodnje i svih njegovih odnosa – koja *kritika* radi na spoznavanju i imanentnom ukidanju-prevladavanju otuđenog oblika rada. »Ukidanje samootuđenja«, tj. proces vraćanja rada k sebi samomu,

²³ Usp. Marxovo pismo Lassalleu, 22.2.1858. (MEW 29, Dietz, Berlin 1963, str. 550)

ima, kao što smo već rekli (analogno Hegelovoj ideji o sebi i za sebe), ista *tri stupnja* – neposrednost, posredovanost i posredovanu neposrednost, odnosno afirmaciju, negaciju i negaciju negacije – kao i samootuđenje. I komunizam je konačno *konkretna* zbilja, a ne zbilja nasuprot filozofiji; ne općenito nasuprot posebnom i pojedinačnom, nego jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog, ideje i zbilje, smisla i života, roda i individuuma itd.

U jednoj naoko paradoksalnoj (ali pregnantnoj) formulaciji rečeno: ništa nije dalje od Hegela nego Marx i ništa nije bliže Hegelu do Marx! Jer, dok Hegel insistira na filozofijskom razumijevanju svega što jest, Marx insistira na ukidanju i *realizaciji* filozofije *u samoj smisljenoj zbilji*. Njegova intencija nije samo da otkriva smisao u onome što jest, nego da ono što jest *samo sobom, neposredno* ima smisao. Drugim riječima: od *rada pojma* postaje *pojam rada*, i filozofijska struktura Marxove misli (koje on nije svjestan), za razliku od filozofije rada, jest *tehno-logika* rada, koja uključuje znanost te je paradigmatički rad – *znanstveni rad*.

Da bi se, dakle, razumjela »realizacija filozofije« i njeno »ukidanje«, mora se svagda imati na pameti da je *u ukinutom obliku realizirana filozofija*.²⁴ Zbog toga nije čudno da Marx misleći da govori empirijskim jezikom pozitivne znanosti, govori jezikom Aristotelove metafizike, točnije, metafizike od Aristotela do Hegela.²⁵

²⁴ Tek kad se sve to ima u vidu, može se razumjeti i poznati Lenjinov stav da marksisti, pedeset godina nakon smrti Marxa, nisu razumjeli *Kapital* jer nisu čitali Hegela, kao i Engelsova tvrdnja da Marx nije nikada bio hegelovac, unatoč uvjerenjima da je on počeo kao »idealistički filozof«.

²⁵ Bilo je pokušaja da se to osvijetli u različitim studijama koje *historijski* utvrđuju veze i odnose literarne prirode između npr. Aristotela i Marxa (u smislu pronalaženja stavova koje je Marx prihvatio čitajući Aristotela). Ovdje se, međutim, ne radi o takvom pokušaju (koji može biti u pravu, ali da ne pogađa ono bitno), nego o tome da se *u specifično Marxovoj tvorbi pojmova* prepoznata filozofijska, tj. *metafizička struktura* njegove misli, posebice tamo gdje Marx napušta filozofiju, gdje je prevladava, gdje je ukida kao filozofiju. Analogno tomu se i kod Nietzschea, tamo gdje govori o prevladavanju osebičnog »carstva vrijednosti«, radi o *uvlačenju transcendentnog* »carstva vrijednosti« u zbiljski proces života.

Platon je razlikovao stvari i ideje; kod Marxa se same stvari prisiljavaju da o sebi budu idejne, da u sebi nose vrijednosti, da uzor bude sama stvar. I to je ono posljednje što metafizika kao metafizika uopće može učiniti – naime, da postaje svakodnevni život, da ono μετά (lat. »trans«) bude uvučeno u imanenciju zbiljanja. Tek je »realizacija filozofije« njeno potpuno dovršavanje i etabliranje, apsolutna pobjeda filozofije-metafizike u obliku njena »ukidanja«. ²⁶

Prema tomu, komunizam nije nikakvo posebno stanje društva, nije nikakav posebni oblik društva, pogotovo nije nikakav posebni način proizvodnje, nije jedna od epoha, ekonomijska formacija društva. Komunizam je etabliranje čovječnosti čovjeka koji jest po radu, dakle, apsolutno etabliranje *rada kao apsoluta*.

Sfera političke ekonomije je dakle nešto što valja prevladati da bi se uspostavila apsolutnost rada samog, a za to je potrebna ne samo *kritika* političke ekonomije i odgovarajućeg polit-ekonomijskog stanja, tj. kapitalskog načina proizvodnje, nego isto tako i: *kritika* filozofije, *kritika* morala, *kritika* religije, *kritika* društva osamostaljenog i nadređenog čovjeku-radniku u svijetu rada, dakle *kritika* sociologije itd., to znači *kritika svih onih znanosti koje bi samostalno živjele, a ne bi bile znanosti rada, radne znanosti*. ²⁷

²⁶ Ne radi se dakle o tome da bi npr. pozitivne znanosti iscrpile problematiku metafizike (koja je, tobože, »spekulativno slikala« ono što one »realno prikazuju«). Ovaj pozitivistički način »bacanja preko palube«, likvidiranja filozofije, nema nikakve veze s Marxovom tezom o »realizaciji filozofije«, tj. s dijalektičkim ukidanjem i prevladavanjem (Aufhebung) filozofije u zbilji rada.

²⁷ Marxova »kritika« radi na pomirenju, sjedinjenju svega onoga što je u otuđenoj zbilji rada odijeljeno, osamostaljeno i suprotstavljeno. To je kritika razdvojenosti esencije i egzistencije, biti i pojave itd. – s pozicije iskonskog zbiljanja rada sâmog »prije« tih razdvajanja.

S te pozicije Marx kritizira i znanost. Kod njega, kada se ispravno razumije njegova misao, nema razlikovanja znanosti i ideologije. Znanost je kao znanost u kapitalizmu *ideologija* time što kao otuđena svijest točno odgovara otuđenom bitku, tj. kapitalskom načinu proizvodnje. Tek kritika te znanosti kao i kapitalskog načina proizvodnje, kritika »svijesti o« kao i predmeta, odnosno kritika bitka kao i svijesti, zbilje kao i refleksije o toj zbilji – tek ona ukida *nužnost* da svaka svijest bude ideologijska svijest i, dalje, da se ljudska povijest uopće dijeli na »bazu« i »nadgradnju«.

Primjerice, sociologija je paradigmatički oblik znanosti koja je nastala na *raskoraku* između čovjeka shvaćenog kao društveno biće i čovjeka shvaćenog kao individuum, na *razlici* između društva i individuuma, između roda (Gattung) – kojega je Marx definirao u *Tezama o Feuerbachu* kao »ansambl društvenih odnosa« (MEW 3, Dietz, Berlin 1959, str. 6) – i pojedinog čovjeka. U tom dvojstvu je korijen sociologije; ako se to dvojstvo ukida, nestaje i sociologija. To isto očituje se i na primjeru etike, odnosno morala: moral živi od *podvojenosti* onoga što *treba da* bude i onoga što *jest* (tu razliku izražavaju njem. riječi »Sollen«, što znači »trebanje«, i »Sein«, što znači »bitak«). Sadržaj morala je u tomu da nešto treba da bude, on je sazdan u normama, pravilima, propisima, imperativima, postulatima itd., i time pokazuje da nešto jest, ali da nije tako kako treba da bude. Tamo gdje se poklapa ono što jest s onim kako treba da bude, gdje se poklapa esencija s egzistencijom, zbilja sa smislom, ideja s realnošću itd. – tamo nema etike kao znanosti o moralu (usp. Marxove stavove o sudbini morala, braka itd. u *Manifestu komunističke partije*, MEW 4, Dietz, Berlin 1959, str. 478-480). Politička ekonomija, kao znanost o proizvodnji viška vrijednosti, odnosno kao ideologija kapitalskog načina proizvodnje, također nestaje zajedno s tim načinom proizvodnje. Od polit-ekonomista to je do danas shvatio, izgleda, jedino E. Mandel, koji na kraju svoje *Rasprave o marksističkoj ekonomiji* (na osnovu rada R. Luxemburg, koja je taj isti problem – mada uproštenije – ispravno razumjela) kaže da »marksističkim ekonomistima pripada čast da su prva kategorija naučenjaka koji svjesno rade na ukidanju svoje vlastite profesije« (E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Paris, René Julliard, 1962, str. 555). A ta profesija se »ukida« jer politička ekonomija nema budućnosti, ne zato što bi bila pogrešna ili suvišna kao znanost, nego zato što će zbilja sama postati znanstvenom.

Otuda je jasno zašto su besmislene rasprave o »marksističkoj filozofiji«, »marksističkoj političkoj ekonomiji«, »marksističkoj politologiji«, »marksističkoj etici«, »marksističkoj estetici«, »marksističkoj teoriji države i prava«, itd. Sve te rasprave u ime Marxa zapravo ponovno uspostavljaju, obnavljaju, ono što je predmet njegove kritike (s posljedicom eterniziranja diobe rada) i ujedno vrše reofilozofikaciju, reekonomizaciju, sociologističku itd. interpretaciju Marxove misli. Naime, u duhu njegove revolucionarne kritike mišljeno, nema »marksističke političke ekonomije«, nego marksističke *kritike* političke ekonomije, jer je politička ekonomija ideologija kapitalskog načina proizvodnje i prema tomu rezultat diobe rada; nema »marksističke teorije države i prava«, nego marksističke *kritike* države i prava i svih onih teorija koje državu i pravo uzimaju kao vječnu instanciju, vječni fenomen; nema »marksističke etike«, nego postoji marksistička *kritika* etike kao filozofijske i posebnoznanstvene svijesti o moralnom fenomenu kao ideologijskom fenomenu, koji je kao takav rezultat diobe rada; nema »marksističke estetike«, nego postoji marksistička *kritika* estetike kao teorije posebnog oblika ideologije koji se zove umjetnost i koji je također rezultat diobe rada, itd.

Drugim riječima, potrebna je *kritika svega što jest*²⁸, u svim njenim aspektima, da se uspostavi ono *što* u svemu tomu doista *jest* na djelu, ili kako Hegel kaže, što se kreće u svojoj djelatnosti – a to je rad sâm.

Marxova misao kao kritika je *misaono priređivanje jedne zbilje u kojoj nema mjesta za fundamentalnu diobu rada*, a time ni za diobu intelektualnog i manualnog rada, niti za diobu radne djelatnosti na *theoria*, *praxis* i *poiesis* (čime se ujedno skida s dnevnog reda Aristotelovo fundamentalno dijeljenje znanosti na teorijske, praktičke i poetičke), jer je sve sjedinjeno u organizaciji rada sâmog, rada s onu stranu njegove diobe.²⁹

Odavde se izvode daljnje konsekvencije i za Marxov pojam revolucije (koji marksiste, i ne samo njih, dovodi u nedoumicu): revolucija nije samo polit-ekonomijska, niti samo politička, niti samo moralna, niti samo psihologijska, itd. – ona je poli-aspektna, jer znači ukidanje-prevladavanje *cjeline* svijeta otuđenog rada, svijeta koji se temelji na diobi rada.³⁰

Tek se sada može vidjeti i razumjeti što znači kazivanje o uniformnosti i sivilu apsolutnog svijeta rada kao apsoluta.³¹ To je

²⁸ Očigledno je da je »kritika« ključni naziv za Marxovu misao, no problemi nastaju kada se utvrdi (via negationis) da ta kritička misao nije ni filozofija, ni politička ekonomija, ni sociologija, ni teorija države, ni morala itd., i kada valja odrediti njenu navlastitu poziciju (usp. šire o tome našu knjigu *Praksa rada kao znanstvena povijest*, drugo izdanje, str. 65-66, 76-77).

Na tom momentu »kritike« su predstavnici tzv. Frankfurtskog kruga gradili svoju koncepciju, nazivajući je ni filozofijom, ni sociologijom, nego »kritičkom teorijom društva«, stvorivši tako, zapravo, jedan »bastard« između sociologije i teorije u smislu filozofije. Sam naziv pravca (koji naziv je Horkheimer stvorio u kritičkom dijalogu s Marcuseom u »Časopisu za socijalna istraživanja«) pokazuje nepriliku da se odredi što je zapravo na djelu kada je riječ o Marxovu mišljenju.

²⁹ Marxov pojam »prakse« sjedinjuje teoriju, praksis i poiesis, realizaciju filozofije i posebne (i primjenjene) znanosti itd.

³⁰ Usp. naš članak »Aspekti i cjelina revolucije« u knjizi *Bit i suvremenost*, Logos, V. Masleša, Sarajevo 1967, str. 73-83.

³¹ Jednoobraznost totalnog svijeta rada uočio je dobro H. Marcuse, ali je odustao od razvijanja te misli. Naime, ako nema instancije s koje bi se mogla

jedna beskrajna vrtnja jednog te istog iz kojeg je iščezla svaka artikulacija. Ako je kod Hegela u sustavu dijalektičke *konstrukcije* sve našlo svoje mjesto u cjelini, tj. sve ostalo onako kako jest, ali je dobilo svoje spekulativno osvjetljenje i osmišljenje, kod Marxa ništa (od onoga što je nastalo diobom rada) nema svoje mjesto u jednostavnom određenju rada, nego je u procesu dijalektičke *destrukcije*. Sve je u odumiranju i nestajanju, pa je sve preinačeno (ukinuto i ujedno ozbiljeno)³² – u jedno te isto, u radni proces kao *apsolut*.

Ukoliko, dakle, hoćemo ozbiljno shvatiti Marxa, onda moramo sve ono što je kod njega rečeno uzeti s jednakom ozbiljnošću, a

vršiti kritika svijeta rada, kada rad jedanput bude etabliran u svojoj apsolutnosti, tada se u njegovo ime može događati sve što god se hoće. Da bi sačuvao kritičku instanciju umjetnosti, Marcuse je *revidirao* svoje prvotno shvaćanje o *pretvaranju života u umjetničko djelo* (usp. njegov članak »Društvo kao umjetničko djelo«, objavljen u časopisu »Neues Forum«, Wien 1967. sv. 167/168, str. 863-870; u nas objavljen u našem prevodu u časopisu »Kulturni radnik«, br. 4, 1968, str. 174-181, a potom u knjizi H. Marcuse, *Estetska dimenzija*, Školska knjiga, Zagreb 1981). Nasuprot tomu, u svojim posljednjim radovima zastupa vječni *raskorak* između umjetnosti i zbilje – da bi u umjetnosti mogla biti izvršena kritika i nađen kriterij te kritike u odnosu na zbilju (usp. *Konter-revolution und Revolte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, tekst »Kunst und Revolution«, str. 95-148). No, takav kriterij *van* zbilje jest »loša beskonačnost« diobe rada.

³² To bi na primjeru umjetnosti značilo sljedeće: u umjetnosti, bez obzira kako ona bila određena (kao jedno posebno »carstvo« spram realnosti, kao »slika« realnosti itd.), kakva god estetska teorija bila u pitanju, svaka počinje od *posebnosti* umjetničkog fenomena, a posebnost umjetničkog fenomena je rezultat diobe rada. Kada se ukine dioba rada, onda rad *sam* ima »umjetnički karakter«. Ili drugim riječima, onda je svijet rada »umjetnički svijet«; umjetnost je jedan karakter toga svijeta, karakter zbilje, a ne jedna posebna djelatnost. O »umjetničkom karakteru rada« Marx govori u *Grundrisse*, ponajprije kada ističe da u kapitalizmu »rad gubi umjetnički karakter« i postaje »čisto apstraktna djelatnost« (Dietz, Berlin 1953, str. 204), da bi zatim u »višu djelatnost«, koja je fundirajuća za razvoj komunizma, ubrajao – osim »znanosti« i »tehnologije« (l.c., str. 592) – i »umjetničku izobrazbu« individuuma (l.c., str. 593) i »sredstva umjetnosti« (l.c., str. 595), jer je rad *van* svoje diobe ne samo znanstveni nego i umjetnički rad. Znanstveni rad više nije »čisto apstraktna djelatnost«, trošenje radne snage u svrhe proizvodnje robâ, tj. viška vrijednosti, nego postaje »umjetnički«, »stvaralački« rad.

to naposljetku znači da moramo na sebe primiti *uniformnost* svijeta rada kao svoju misaonu zadaću.³³

Međutim, za današnje stanje mišljenja karakteristično je da se Marxa više ne uzima tako ozbiljno da bi se njegovu misao nastojalo razumjeti u njenim *bitnim* momentima. Umjesto toga, na djelu je, primjerice u tzv. »realnom socijalizmu«, uglavnom ovakvo ili onakvo *revidiranje* srži Marxova nauka, tj. kritike političke ekonomije, u smislu obdržavanja kapitalskog odnosa i njegovih kategorija – ali pod novim nazivljem.³⁴ Otuda se onda izvode zaključci kako je Marxova misao »utopijska« jer se njegov »program« nije nigdje ostvario.

S druge strane, međutim, nijedan od ozbiljnih mislilaca današnjice ne negira da se svugdje u svijetu *etablira apsolutni svijet apsolutnog rada* (nazivao se taj rad »bit tehnike« ili nekako drugačije), da su odnosi među ljudima *podređeni* rastu proizvodnih snaga i da je politička ekonomija sa svojim kategorijama koje imaju *supstancijalni* karakter postala ekonomija u smislu nauke o *funkcionalnoj* prirodi ekonomijskih kategorija³⁵. Tako se zapravo dogodilo da je *Marx preko kejnsovskih i neokejnsovskih koncepcija* ozbiljen svugdje u svijetu. Zato je Sartre s pravom mogao reći da je Marx mislilac epohe, iako *ad literam* nitko nije ozbiljio njegov program (npr. onaj iznesen u najužim okvirima u glosama uz

³³ Pri tome treba dobro razumjeti da *jedinstvo* individuum–rod još nije nikakva dijalektička kategorija; dijalektička kategorija je kada ovo *dvojstvo* pređe u *jedinstvo*, a jedinstvo ovdje znači *istovetnost* – odnosno, *totalnu jednakost* svih ljudi, »konfekcijsku proizvodnju« ljudi. – Ako se počne od Marxovih pretpostavki, treba ih uzeti ozbiljno!

³⁴ Uz to se npr. insistira na »društvenom vlasništvu«, koje ustvari uopće nije kategorija koja zahvaća u način proizvodnje, nego je *pravna* kategorija, a pravo je *oblik »nadgradnje«*, ne »baze«.

³⁵ Primjer: tamo gdje se novac samostalno ponaša na tržištu, gdje država ne intervenira u emisiju novca, tamo je novac nešto supstancijalno. Međutim, tamo gdje se intervencijom države vodi računa o funkciji novca – kao cirkulacionog i platežnog sredstva, kao mjere vrijednosti itd., ali u funkcionalnom smislu – tamo je ta supstancijalnost iščezla, izgubio se *fetišizam* novca, on je postao *instrumentom* privredne politike.

socijal-demokratski program u Gothi, tj. u njegovoj *Kritici Gotskog programa*).

Dakle opet se radi o jednom paradoksu: Marx je pobijedio tamo gdje naizgled nije uzet ozbiljno, a tamo gdje je naizgled uzet ozbiljno, ljudi su dalje od njega nego što su bili u njegovo vrijeme. Naravno, da bi se to razumjelo, treba vidjeti da je Marxov program revolucionarna destrukcija epohe kapitala u »realizaciji filozofije« i da je to *proces* koji u sebi uključuje preobražaj *cjeline* jedne povijesne epohe, u kojem dakle nema naglih prekida.

Dvije su tendencije u suvremenom svijetu indikativne: i politička ekonomija i sociologija u svojim *zbiljskim* rezultatima tendiraju k onome što bismo mogli nazvati »naukom o organizaciji«, koja spada u nauku o radu kao cjelini svega što jest (čiji drugi dio je tehnologika, tehnologijsko razumijevanje odnosa među ljudima i tehnologijsko razumijevanje odnosa čovjeka prema prirodi i prirode same). To isto vrijedi za sve posebne znanosti. Utoliko se pozitivistički ideal – da su sve znanosti ne samo jedinstvene, nego da su jedna znanost i da je ta paradigmatička znanost matematička fizika – ostvaruje (istina sasvim drugačije) u »jednoj jedinjoj znanosti« koja je na djelu kod K. Marxa. U toj »jednoj jedinjoj znanosti« nema razlike između prirodnih i društvenih znanosti; to su sve samo *parcijalni aspekti* rada kao znanstvenog rada, radne znanosti – aspekti rada i njegove organizacije. Kada se razumiju tendencije vremena, kada se doista nekako uputimo u pravi problem suvremenog svijeta, onda postaje jasno da Marxov program apsolutnog svijeta rada nije nikakva neodređena budućnost (kako to npr. zamišlja E. Bloch, sa svim emfatičkim predznacima tog procesa), nego se to već danas *dalekosežno* zbiva.

VI. POVIJEST KAO SAMOUSPOSTAVA APSOLUTNOG DUHA

SLOBODA U POVIJESTI – CJELOVITOST CJELINE

»Četiri svjetsko-historijska carstva«, o kojima Hegel govori u § 352, predstavljaju četiri obli-

kovna principa samosvijesti u toku njena procesa kretanja k sebi, ili drugim riječima, u procesu njena oslobađanja u kojem se pomi-ruje općenito, posebno i pojedinačno u »konkretnoj ideji, kako je ona *apsolutna općenitost*«, tj. u svjetskom duhu. Ti principi samooblikovanja duha jesu u stvari četiri momenta cjelokupnog zaključivanja o pojmu svjetske povijesti, naravno o *konkretnom* pojmu, koji u sebi inkludira kako sve kategorije bitka tako i sve kategorije biti i sve kategorije pojma.

Subjekt svjetske povijesti, ono što čini smisao svjetske povijesti, jest svjetski duh koji je »kretanje svoje djelatnosti«, i to takvo kretanje u kome se zbiva *znanje* i svijest putem *oslobađanja* duha od oblika neposrednosti, preko posredovanosti do posredovane neposrednosti. To je put dolaženja k samome sebi ovoga povijesnog subjekta, svjetskog duha, čiji su momenti pojedini narodi ovih četiriju svjetsko-historijskih carstava – orijentalnog, grčkog, rimskog i germanskog carstva. Duh je *po definiciji* slobodan. On – koji svagda *inkludira* samosvijest – ne može biti, a da u svojoj djelatnosti (od prirodne neposrednosti, preko posredovanja do dolaženja k samome sebi) ne bude na neki način slobodan. Ipak, u punom i pravom smislu on je slobodan *tek na kraju* svjetske povijesti, u onom razdoblju koje Hegel veže uz zbivanje nakon Francuske revolucije.

Za *konkretnost* ideje, tj. narodnih duhova, potrebna je, kao što smo rekli, *ujednost* općeg, posebnog i pojedinačnog, koji su također i momenti sveg zaključivanja i tvorbe konkretnih pojmo-va. Prema tomu, kada u pluralitetu narodnih duhova ne bi uvijek ujedno bio na djelu svjetski duh, u njima bi se zbivala jedna besmislena jedno-van-drugost. Otuda se svjetsko-povijesni narodi u svojoj jednokratnosti javljaju kao stupnjevi u *konstitutivnoj* sa-

mosvijesti svjetskog duha o sebi, koja nije neka hipostazirana ljudska svijest, nego totalitet bitka, biti i pojma. Onako kako je u logici ideja apsolutni pojam koji u sebi uključuje sve subjektivno i sve objektivno s obzirom na njihovu kategorijalnu strukturu, tako i svjetski duh kao apsolutna ideja u mediju povijesti u sebi uključuje bitak, bit i pojam svjetskog duha o sebi.

Budući da je to jedan *kontinuirani* proces – koji dopušta razlike (i one se pokazuju već na prvi pogled, samom podjelom povijesti na četiri »carstva«), ali je ipak kontinuitet jednog te istog – to sloboda u elementu povijesti ne znači ništa drugo nego da je subjekt povijesti, svjetski duh, u *cjelini* svojih određenja koja su izložena u *onto-logici* objektivnog duha (tj. u tematici filozofije prava kao apliciranoj općoj onto-teo-logici o kojoj radi logika), došao do sebe sama. Drugačije rečeno, sloboda duha znači da je *znanje* o duhu *jedno sa zbiljom* toga duha, odnosno – kako je riječ o objektivnom duhu – da je jedno sa zbiljom običajnosne ideje, a zbilja običajnosne ideje jest država. Slobodno oblikovanje u povijesti počinje s *državnošću* narodnih duhova.

Moguće je da ovo izgleda kao da svjetski duh traži nekakvu svjetsku državu. No to bi bilo tako kada on ne bi bio definitivni *razvojni* stupanj duha, nego sumacija svih narodnih duhova; kako on *nije* sumacija svih narodnih duhova, nego jednkrotnost tih narodnih duhova predstavlja stupnjeve duha, to je njegova konačna sloboda ozbiljena u jednoj državnosti, jednoj državi – koja *de facto* *ne egzistira* , iako nosi obilježja pruske države poslije napoleonskih ratova.¹

Kada, dakle, duh kao subjekt o sebi, u svom neposrednom obliku kao supstancija, postigne punu *samosvijest* i ujedno svoju razvijenu *zbilju* , on je slobodan. Sloboda nije sloboda *od* nečega, nego je sloboda *punina određenja* – svjetski duh kao konkretna ideja.

Iz sljedeća dva paragrafa *Filozofije prava* vidljivo je kako se razvija samooblikovanje duha:

¹ Usp. o tome str.36-37 i 39-40 ovog teksta.

U prvom oblikovanju kao neposrednom objavljivanju ima on za princip oblik supstancijalnog duha, kao one identičnosti u kojoj pojedinačnost ostaje uronjena u svoju bit i za sebe neopravdana.

Drugi je princip znanje tog supstancijalnog duha, tako da je on pozitivni sadržaj i ispunjenje i bitak-za-sebe, kao živi njegov oblik, lijepa običajnosna individualnost.

Treći je produbljivanje u sebe znajućeg bitka-za-sebe do apstraktne općenitosti i time do beskonačne suprotnosti spram objektivnosti koja je, time, isto tako napuštena od duha.

Princip četvrtog oblikovanja jest preobraćanje ove suprotnosti duha, da u svojoj unutrašnjosti primi svoju istinu i konkretnu bit, pa da u objektivnosti bude udomaćen i izmiren, te da, stoga što je taj duh, koji se vratio k svojoj prvoj supstancijalnosti, onaj koji se vratio iz beskonačne suprotnosti, proizvodi i zna tu svoju istinu kao misao i svijet zakonite zbilje.

Prema ta četiri principa četiri su svjetsko-historijska carstva: 1. orijentalno, 2. grčko, 3. rimsko, 4. germansko.

ČETIRI SVJETSKO-HISTORIJSKA CARSTVA

Orijentalno carstvo je stupanj individualne neposrednosti mnoštva orijentalnih naroda, u kojemu je izvršeno poistovećenje pojedinačnosti duha i njegove biti, tako da u sebi nema instancije kojom bi se opravdao. U prvom oblikovanju duha, kod naroda tzv. orijentalnog carstva, radi se dakle o *neposrednom* objavljivanju duha, koju neposrednost Hegel (od *Fenomenologije duha* nadalje) naziva *supstancijalnim* momentom.

U drugom principu, kod Grka, počinje *posredovanje* duha, tako što se javlja *znanje*, refleksija onoga prethodnog, supstancijalnog duha. Posredovanje supstancijalnog duha znanjem je proces *opravdanja* onoga što je u prethodnom obliku bilo neopravdano. Supstancijalni duh postaje »pozitivni sadržaj«, »ispunjenje« sebe sama, »bitak-za-sebe« (Fürsichsein), i to ponajprije kao »živi« oblik supstancijalnog duha, »lijepa običajnosna individualnost«.

Treći princip oblikovanja nadilazi tu »običajnosnu individualnost«, tako da se prethodno iskazano znanje za sebe »produbljuje«, tj. u sebi uzdiže do »apstraktne općenitosti«. Time se duh kao bitak-za-sebe *suprotstavlja* objektivnosti te ona izgleda kao da je sasvim »napuštena od duha«. Drugi i treći princip zajedno znače stupanj posredovanja onoga u prvom oblikovanju izraženog neposrednog oblikovanja, supstancijalnog duha.

Princip četvrtog oblikovanja jest *posredovana neposrednost* objavljivanja supstancijalnog duha, koji više nije samo »lijepa običajnosna individualnost«, niti »apstraktna općenitost«, nego je »preobraćanje« one u drugom i trećem principu oblikovanja izražene posrednosti u ponovnu neposrednost kao posredovanu neposrednost, u kojoj duh ima »svoju istinu i konkretnu bit«. Prethodna suprotnost »lijepa običajnosne individualnosti« i »apstraktne općenitosti« prevladana je tako da je interiorizirana u duhu, uključena u njegovu istinu i konkretnu bit; on sam više nije stran u objektivnosti, jer objektivnost nije »napuštena od duha«, nego je on u njoj »udomaćen« te se iz »beskonačne suprotnosti« vratio k svojoj »prvoj supstancijalnosti«, i tako kao konkretno oblikovana bit »proizvodi i zna tu svoju istinu kao misao i svijet zakonite zbilje«.

SHEME RAZVOJA UMA KAO SUPSTANCIJE-SUBJEKTA POVIJESNOG ZBIVANJA

U Hegelovu prikazu »četiri svjetsko-historijska carstva« javlja se prva shema njegova filozofijskog sustava (prisutna u svim njegovim djelima) – da je ono što jest supstancija u svojoj punini određeno kao subjekt, supstancija-subjekt; i druga shema – da je proces kojim supstancija postaje subjekt: neposrednost, posredovanost i posredovana neposrednost, ili drugim riječima, konkretna ideja, ideja koja je o-sebi-i-za-sebe.

Svjetski duh radi kroz sve narodne duhove, koji su u prvom, orijentalnom carstvu u svojoj supstancijalnoj neposrednosti. Smisljeni *kontinuitet* svjetske povijesti odvija se *posredovanjem* neposrednosti u drugom i trećem oblikovanju, tj. carstvu duha, da bi konačno u četvrtom carstvu, u posredovanoj neposrednosti (ili neposrednoj posredovanosti) svjetski duh postao i svoja supstancija i svoj subjekt; on se vraća k svojoj neposrednosti, supstancijalnosti, ali tako da je postao subjekt, tj. o sebi i za sebe, pa sebe zna. I to je princip svake filozofije povijesti: da *um* vlada poviješću i da čitava povijest nije ništa drugo nego *razvoj* svjetskog duha do sebe sama.

TEMELJNO METAFIZIČKO PITANJE NA TLU GRČKE FILOZOFIJE

Da bismo odgovorili na pitanje kako to da je za Hegela ona osnovna misao sadržana u pitanju supstancije-subjekta, potreb-

no je da se vratimo na ishodište zapadnjačke mislene tradicije, koja doživljava svoj vrhunac u Hegelovoj filozofiji.

Sušтина (što je naš izraz za grč. οὐσία, od čega nastaje lat. *substantia*)² jest ono za što pita Aristotelova *prote philosophia* (prva filozofija), a ona pita za ὄν ἢ ὄν, za biće kao biće³. Kada

² Naša riječ »supstancija« dolazi od latinske riječi *substantia* koja u rimskoj filozofiji predstavlja prevod grčke riječi οὐσία (što zapravo i nije tek prevod, nego se time promijenilo čitavo mišljenje). Οὐσία je nominalna formacija od οὐσα, ženskog roda participa prezenta glagola εἶναι, biti (čiji je particip prezenta za muški rod ὄν, a za srednji rod ὄν). Kako je u našem jeziku particip prezenta glagola »biti« dobio sasvim futursko značenje (budući, -a, -e), mi ga više ne možemo tako slobodno upotrebljavati, tj. ne možemo direktno tvoriti prevod za οὐσία. Zato se služimo jednom starijom riječju, iz staroslavenskog i crkvenoslavenskog, a to je *sonšti, sušti*, -a, -e; *suština* ili, kako se čita u 19. st. u zapadnim krajevima, *sućina*, ili, kako se sada izgleda opet uvrijelo, *sućnost*.

³ Dok za οὐσία, imenicu stvorenu od participa ženskog roda, imamo izraz *suština* (*sućina* ili *sućnost*), dotle za particip ὄν u imeničkom obliku τὸ ὄν upotrebljavamo termin *biće*.

Inače, za znanost koja se bavi bićem kao bićem, ὄν ἢ ὄν, stvorio je u 17. st. J. Clauberg termin ontologija, od ὄν ili ὄντος i λόγος (koji se, pak, mnogo-

se dakle pita za *ousia*, suština, pita se za biće kao biće: što je to što čini biće bićem?⁴ Po čemu je biće? Ne kao ovo ili ono biće, nego biće *kao biće*? Što znači *da* nešto jest i *što* je to što čini da to nešto jest? Rječju: što znači biti?

Na pitanje Aristotel odgovara na svoj način: *prote philosophia* prema *Epsilon* knjizi *Metafizike*, jest *episteme theologike*. Dakle, »prva filozofija« jest nauka o bitku bića, ili nauka o suštini bića, nauka o biću ukoliko je biće (lat. prevod je *ens qua ens*) – i *ujedno* je nauka o najvišem biću, o najmoćnijem, sveobuhvatnom biću, o onomu što jest tako kako jest u svojoj stalnosti i bitnoj nepromjenljivosti. Ovo najviše, nadmoćno, obuhvatno, zove Aristotel τὸ θεῖον, ono božansko. Tako je npr. *theologike episteme* razmatrana u spisu *O kosmosu* (*Peri tou kosmou*, koji se u latinskom prevodu naslova knjige javlja kao *De mundo*): pristup k svijetu, *kosmos*–u (lat. *mundus*), je *to theologein*, tj. *kosmos* se sagledava tako da se u njemu uočava ono što je nadmoćno, što je nepokretno, vječno, stalno, obuhvatno itd. Dakle, prva znanost, *prote philosophia* jest *onto-teo-logija*, znanost o biću kao biću i ujedno o najvišem biću (o kojemu posebno radi Aristotelova *Lambda* knjiga *Metafizike*).

NOVOVJEKOVNI OBRAT: OD PRISUTNOSTI PRISUT- NOGA DO PREDMETNOSTI PREDMETNOGA

Tako je na pitanje o biću kao biću odgovoreno kod Grka, i to ostaje mjerodavno za Platona i Aristotela. S novim vijekom čitava se stvar mijenja. Taj proces traje od Descartesa do Kanta, i Kant mu onda daje definitivnu formulu – *temeljna disciplina nije više ontologija, nego transcendentalna filozofija*; nije više *prote philosophia*, kao *onto-teo-logija*, ono što čini filozofiju filozofijom, nego je to transcendentalna filozofija.

značno prevodi: kao riječ, pojam, zaključak, sabranost, znanost itd., te se npr. za pojedine znanosti formiraju zapravo strana imena: *biologija, kozmologija* i sl.).

⁴ Utoliko bismo mogli reći da je Aristotelova ontologija *usiologija*, što je naravno novotvorevina, jer kod Aristotela nema ni riječi o tomu.

U čemu je razlika? Dok Grci razumiju *to on*, biće, od *ousia*, suština, do tada u ovom »suština« govori ujedno i *temporalni* karakter bića: *ousia tou ontos* (suština bitka, točnije: suština bića) jest *prisutnost* onoga što je prisutno. Biće je prisuće, prisutnost, prisustvujuće.⁵ Jest ono što je *prisutno*, prezentno, jest ono što je takvo kakvo je sada (i doista, Aristotel razumije vrijeme kao niz »sada«).

S transcendentalnom filozofijom dogodila se velika promjena. Ontologija, znanost o biću kao biću, postaje transcendentalna filozofija. »Transcendentalno« znači ono što omogućuje svako iskustvo, što nadilazi iskustvo – spram svijesti, ali ne spram nečega što je izvan svijesti, ne spram »stvari o sebi«. A to što jest prije nego što kažemo »nešto« ili »ništa«, to je, kako Kant kaže, »*Gegenstand*«, *predmet*. Predmet je pojam nadređen pojmovima »nešto« ili »ništa«. Ono od čega svako mišljenje počinje jest počinjanje od predmeta. Sada je, s Kantom, *od prisutnosti prisutnoga nastalo pitanje predmetnosti predmetnoga*. Kako je predmetnost predmetnoga kod Kanta s jedne strane određena načelima zora a priori, prostorom i vremenom, a s druge strane kategorijama – dakle čitavom transcendentalnom sferom – to se pitanje predmetnosti predmetnoga ili subjektivnosti subjekta svodi na pitanje transcendentalne svijesti.

Konačno je na kraju njemačkog idealizma Kantova *Kritika čistog uma* produbljena u prva dva velika poglavlja Hegelove *Fenomenologije duha*, u »Svijesti« i »Samosvijesti«. Tu je nakon Kantova revolucionarnog obrata od prisutnosti prisutnoga k predmetnosti predmetnoga, koja je ujedno subjektivnost subjekta, pokazano da je *transcendentalna svijest de facto subjekt* i da *sve što jest nije drugo do materijal za taj subjekt*. Taj materijal koji podstoji (lat. *sub-sto*; njem. *Substanz*), »predmet«, jest materijal za subjekt.

⁵ Tako se οὐσία prije Aristotela javlja kao ἀπουσία, *odsutnost*, i kao παρουσία, što znači *prisutnost*, a što Rimljani kasnije na svoj način prevode s »praesentia«.

**HEGEL I METAFIZIČKA
TRADICIJA PITANJA O
BIĆU KAO BIĆU**

Iz ove, u najkraćim crtama izvedene, filozofijsko-povijesne geneze pojma supstancije-subjekta sada kod Hegela proizlazi sljedeće:

Ako u germansko-kršćanskom svijetu objektivni duh u elementu povijesti dolazi do sebe sama, kao svjetski duh, onda to znači da je svjetski duh supstancija-subjekt povijesnog događanja. Put od supstancije do subjekta jesu »četiri svjetsko-historijska carstva«, o kojima Hegel govori u § 352 i dalje. To je put od neposrednosti, preko posredovanja k posredovanoj neposrednosti, koja je subjekt.

Tako se legitimno kod Hegela, na kraju krajeva, u elementu povijesti, u subjektivnom i objektivnom duhu (za sada još nije riječ o apsolutnom duhu), pokazuje što zapravo znači ono »biće kao biće«. Biće kao biće znači *duh*. A duh je proces dolaženja supstancije k samoj sebi u obliku subjekta; supstancija postaje o-sebi-i-za-sebe u subjektu. Apsolutno znanje u *Fenomenologiji duha* jest supstancija koja je postala subjektom, tj. sebe zna i utoliko je slobodna. Onako kao što *Kritika čistog uma* predstavlja za Kanta zapravo prolegomenu za svaku buduću i moguću metafiziku, tako je i Hegelova *Fenomenologija duha* prolegomena za njegov filozofijski sustav (za *Enciklopediju filozofijskih znanosti* i izlaganje subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha).

U *apsolutnom duhu*, koji ima svoje korijene u objektivnom duhu u vremenu, tj. u povijesnom događanju, kao i u cjelini sustava, u cjelini *kosmos-a* i u cjelini *theos-a* (najvišeg, sveobuhvatnog)⁶, *ousia naposljetku postaje apsolutna ideja*. Ono što omogućuje sve što jest u njegovu *što*, tj. u njegovoj esenciji, i u njegovu *da* jest, tj. u njegovoj egzistenciji (a to su bitni modaliteti bića kao bića) – jest apsolutna ideja.

Hegelu je dakle, na osnovu iskustva Kanta, Fichtea i Schellinga, postalo jasno da *biti znači biti postavljen od subjekta*, a subjekt

⁶ Slično kao kod Aristotela, ali i sasvim drugačije, jer je kod Aristotela bitna prisutnost prisutnoga, bićnost bića, tj. οὐσία.

nije naprosto subjekt vis-à-vis objekta, nego je sam svoj subjekt-objekt, sam je svoj materijal čija je forma supstancija-subjekt. Kad kažemo »subjekt« u Hegelovu smislu, onda smo – u novovjekovnim, radikalno izmijenjenim prilikama – odgovorili na pitanje koje je Aristotel postavio o biću kao biću. To više nije samo transcendentalna svijest, to više nije Fichteovo apsolutno Ja, niti Schellingova istovetnost duha i prirode (gdje je supstancija upravo ta istovetnost, identičnost, a atributi su spinozistički određeni duh i priroda) – nego je sve to ujedno, ali u »ukinutom« obliku u apsolutnoj ideji kao subjektu-supstanciji svega što jest. Jednostavno pitanje koje je Aristotel postavljao – što znači »biti«, što znači biće kao biće, biće ukoliko *jest* biće, to jednostavno pitanje dobiva svoj spekulativni odgovor kod Hegela u apsolutnoj ideji, koja je supstancija-subjekt svega što jest.

No u elementu povijesti, a to znači u elementu narodnih duhova koji su se konstituirali do države, apsolutna ideja figurira kao svjetski duh. Svjetski duh prolazi iste momente koje prolazi čitav sustav: *neposrednost*, logos o sebi i za sebe, svijet čistog logosa, čistih formi, svijet kategorija, logika kao onto-logika i logika kao teo-logika; zatim, *posredovanje* – ideja u svom drugobitku (Anderssein), koju obrađuje Filozofija prirode, a u kojoj se forma ispunja sadržajem; i proces *vraćanja* iz posredovanja u posredovanu neposrednost, tj. čitava sfera Filozofije duha, subjektivni, objektivni i apsolutni duh. Ta shema vraćanja k samome sebi – koje vraćanje jest put slobode, a povratak jest sloboda – ponavlja se i u povijesnom mediju, tako da narodi od Orijenta, preko grčkog i rimskog do germansko-kršćanskog carstva čine *isti put* na isti način kao što se od logosa, koji je ujedno *theos*, preko prirode do duha u svjetskim razmjerima (svijet – ne kao svijet čovjeka, ovaj zemaljski svijet, nego svijet svega što jest) pokazuje odgovor na pitanje što je biće kao biće. – Biće kao biće jest apsolutna ideja koja samu sebe postavlja, samu sebe obrađuje, sama je svoj materijal, to jest – kako Hegel ovdje kaže – samu sebe proizvodi.

HEGEL I ARISTOTEL

Hegelov pojam apsolutne ideje, odnosno svjetskog duha, kao supstancije-subjekta priređen je, dakle, cjelokupnom unutrašnjom poviješću filozofije od Platona i Aristotela do njemačkog klasičnog idealizma (sa spomenutim korjenitim obratom kod Kanta, kojim na mjesto ontologije dolazi transcendentalna filozofija).

Aristotelova πρώτη φιλοσοφία razlikuje četiri osnovna metafizička principa: εἶδος, ὕλη, αἰτία i οὐ ἕνεκα (forma, materija, uzrok i svrha), koji zajedno jesu uzroci-vinovnici bića u svijetu. U ovim Aristotelovim osnovnim metafizičkim načelima dade se izraziti i Hegelova filozofija: ideja je u svom čistom obliku forma, u svom drugobitku je materija, u svom vraćanju k samoj sebi je svrha, a ono što je aktivni *uzrok* i temelj svega *zbivanja* – jest *rad pojma*, rad apsolutne ideje, koja prolazi kroz tri velika područja, područja logosa, prirode i duha, da bi došla do sebe same.

Taj rad je također poznat Aristotelu. On, naime, razlikuje na nekoj stvari ono *što* i *po* čemu ta stvar jest – ἐνέργεια (lat. actus), i ono *iz* čega neka stvar jest – δύναμις (lat. potentia), mogućnost. U okviru Hegelova mišljenja to je izraženo tako što je sav materijal duha potencijalni duh, supstancija je potencijalno subjekt. Već u određenju da je u logici logos o sebi i za sebe dano je potencijalno svekoliko bogatstvo svijeta, tj. prirode i duha, svekoliko bogatstvo tzv. »realne filozofije« (kako će Hegel govoriti u vremenu prije *Fenomenologije duha*), dakle filozofije prirode i filozofije duha. Drugim riječima: ideja je vlastiti materijal, vlastita forma, vlastiti uzrok i vlastita svrha – i tek u četvorstvu tih momenata jest određenje onoga što zovemo pojam (Begriff), a takav pojam nad svim pojmovima, ili odgovor na pitanje što je biće kao biće, jest apsolutna ideja.

Na svim nivoima Hegelova razmatranja javlja se dakle temeljna shematika supstancije-subjekta, odnosno shematika neposrednosti, posredovanja i posredovane neposrednosti, shematika o-sebi-i-za-sebe, shematika općeg, posebnog i pojedinačnog (kao konkretnog pojma), shematika pojma u svim njegovim refleksijama.

APSOLUTNA RASKRIVENOST DUHA ISTINSTVUJE U SLOBODI CJELINE

Sada je sasvim jasno zašto je Hegel podijelio svjetsku povijest na četiri spomenuta carstva. On time želi pokazati da se svjetska povijest, tj. objektivni duh i vrhunac objektivnog duha – država, u povijesti razvija tako da prolazi onaj *isti redosljed* koji prolazi čitav sustav – od neposrednosti k posredovanju i vraćanju iz posredovanja u posredovanu neposrednost – a to je, zapravo, *zbivanje slobode*. Smisao svjetskog zbivanja je dakle zbivanje slobode, koja nije s onu stranu pojmovne nužnosti, nego je sama ta pojmovna nužnost. I ako je istina cjelina, cjelina svega svjetskog zbivanja, onda je bit istine njena sloboda: *sloboda cjeline je bit istine*. Sloboda u tom smislu ne znači ništa drugo nego samopostavljanje apsoluta kao subjekta, iz njegova supstancijalnog oblika u njegov supstancijalno-subjektivni oblik.

OZBILJENJE CJELINE KAO ISTINE U MARXA

Iz prethodno opisane misaone tradicije nadaje se za Marxa pitanje, izrečeno u predradnjama njegove disertacije: kako je uopće moguće živjeti poslije Hegela?⁷ Naime – ili je svijet definitivan, ili valja tražiti izlaz iz toga svijeta. Marx misli da je izlaz iz svijeta apsolutnog pojma samo »drugi element«, ne-filozofijski element, ono drugo od filozofije, a to je, po njemu, sama zbilja. Hegel se s tim prigovorom ne bi složio, jer je po njegovu mišljenju zbilja *uključena* u zbivanje sustava. Ali kako je Hegel sam završio svoj sustav s filozofijom, to Marx misli da je nužno da svijetu filozofije suprotstavi svijet ne-filozofije i da taj svijet ne-filozofije nazove filozofijom neposredovanom *zbiljom*.

Na to se nastavlja čitava Marxova problematika kao pomirenje filozofije i svijeta, odnosno »realizacija filozofije«. Jedini izlaz iz apsolutnog sustava jest u tome da svijet izgubi svoju ne-filozofičnost, svoju besmislenost, i u sebe preuzme smisao, a da filozofija izgubi svoju *formu* posebne »svijesti o« i realizira se u svijetu; filozofija mora biti na principu zbilje, a zbilja na principu filozofije.

⁷ Usp. MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 217.

To je onda pomirenje esencije i egzistencije, humanizma i naturalizma, roda i individuuma, prirode i duha, kako kaže u *Pariškim rukopisima*. A povijesni instrument za to pomirenje ne može više biti država kao kod Hegela, nego kritikom države dobivene klase, odnosno ona klasa koja je maksimalno lišena svega smislenog, koja je maksimalno otuđena, koja je po svom pozivu, po svom povijesnom položaju revolucionarna, koja ukida »nerazumnu« zbilju u ime umne zbilje, koja ukida »nadgradnju« (pa i filozofijsku »nadgradnju«) da bi iz »podgradnje«, iz »baze« učinila nešto što je o sebi smisleno, što u sebi ima sve ono što je »nadgradnja« nosila samo u iluzornom obliku – a ta klasa je proletarijat.⁸

Ako je *philosophos* – koji je teoretičar *kat'egzohen* jer je vrhunac teorijskog života u filozofiji – nosilac temeljnog filozofijskog pitanja o *on he on*, onda se za Marxa, na kraju čitavog tog povijesno-filozofijskog zbivanja, kao nosilac smislene zbilje javlja klasa proletarijata. Filozof je onaj koji traži smisao, »mudrost« (kako se to obično prevodi, mada *ho sofos* zapravo označava onoga koji je upućen u bit stvari), koji hoće ono Heraklitovo »Jedno-Sve« (*hen panta*), sabranost u cjelinu. Na mjesto tog i takvog filozofa dolazi kod Marxa *revolucionarnom praksom posredovani proletarijat* (naravno, pod pretpostavkom da taj proletarijat ne radi na poboljšanju svojih realnih životnih uvjeta, nego na revoluciji, tj. da radi na otklanjanju svojih »okova«, a ne da se u okviru »okova« dobro osjeća)⁹. Samo revolucionarna izmjena zbi-

⁸ Proletarijat nema negativno-sintetičku funkciju kao država kod Hegela, nego funkciju negacije, destrukcije totaliteta. Svjetsko-povijesna uloga proletarijata sastoji se u tome da on kao subjekt revolucije, ukidajući uvjete egzistencije otuđene i postvarene zbilje, zbilje kapitala, ujedno ukida i uvjete egzistencije sebe kao klase i *time* svih ostalih klasa. Ukidanjem klasa ne dolazi radnička klasa kao klasa na vlast, nego se ona kao klasa ukida i u tom ukidanju nastaje oslobođenje čovjeka-radnika, ne više u polit-ekonomijskom, nego u onto-antropologijskom smislu.

⁹ Zato je za konstituciju klase nužan moment klasna svijest, a to je kod Marxa zapravo određenje partije. Partija je modifikacija klase, ona je institucionalizirana samosvijest radničke klase, klasa za sebe, ili drugim riječima: organizirana, svojih neposrednih interesa i ujedno svojeg historijskog cilja svjesna klasa. Ona mora, s jedne strane, znati apstraktnu, tj. apstraktivnim putem dobivenu strukturu historijskog zbivanja i, s druge strane, mora stvarno poznavati historijsko-

lje koju nosi proletarijat dovesti će do toga da se pomiri potencija i akt, esencija i egzistencija, *ousia* i *to on*, bitak i biće; da istina bude cjelina – ali ne u elementu mišljenja, ne u elementu pojma, nego u elementu zbilje.

Prethodno smo u osnovnim obrisima izložili *unutrašnju* povijest filozofije po njenom centralnom pitanju koje je formulirao Leibniz: Zašto uopće jest nešto a ne ništa? – a koje pitanje je i u temelju ovoga *on he on*, bića kao bića. Sada smo došli do Marxova uvida u sljedeće: kako se razvija filozofija, tako se dakako razvija i čitava zbilja, ali s time da što se više uzdiže, to ujedno sve više gubi i pada; što više biva pri sebi, za sebe, to se sve više otuđuje. I Marxov je odgovor na to otuđenje zbilje da treba uspostaviti takvo cjelovito svjetsko zbivanje u kojemu će *praksa rada biti znanstvena povijest*, u kojemu će se aktualizirati rad kao supstancija-subjekt svega što jest. Zato je rad za njega »prva životna potreba«, zato smatra da treba prevladati polit-ekonomijsko otuđenje rada, tj. izvršiti revoluciju, a to znači »ukinuti« sve one »sfere« koje su rezultat *diobe* rada (jer je dioba rada baza otuđenja) – da treba vratiti rad sebi samome, *osloboditi rad*. Za Hegela je čitava povijest napredovanje u pojmu slobode, a za Marxa je to, moglo bi se reći, napredovanje u oslobađanju rada (pri čemu je i dalje na djelu shematika posredovane neposrednosti).

ONTOLOGIJSKA GRANICA POVIJESNOSTI

Ako četiri svjetsko-historijska carstva, tematizirana u §§ 352-359 *Filozofije prava*, gledamo s obzirom na Hegelova predavanja, koja su u četiri knjige obradili

–empirijski materijal – da bi uistinu mogla djelovati kao vodeća snaga radničke klase. (No, samo da spomenemo, iz ovog određenja partije kao klasne svijesti nadaje se mogućnost da se klasna svijest oslobodi kao reprezentant klase, tj. da partija radi u ime radničke klase, postaje supstitut za klasu, kao što se to dosad pokazalo u Sovjetskom Savezu. Time se diktatura proletarijata pretvara u diktaturu partije, a ova, na bazi demokratskog centralizma, u diktaturu partijske vrhuške.)

i izdali Hoffmeister i Lasson, onda se pokazuje sljedeće: orijentalno carstvo je stupanj u kojemu je slobodan jedan, naime despot, a svi drugi su u ovom ili onom vidu i momentu zavisni o njegovoj volji; u drugom i trećem carstvu, tj. principu samooblikovanja duha, slobodni su neki, naspram drugih koji su neslobodni; konačno, u četvrtom carstvu slobodni su svi, jer se tu duh »vratio k svojoj prvoj supstancijalnosti« »iz beskonačne suprotnosti« bitka-za-sebe i »apstraktne općenitosti«, te »proizvodi i zna tu svoju istinu« – koja je *cjelina* zbivanja svjetskog duha – »kao misao i svijet zakonite zbilje« (§ 353). Ma koliko dalje od toga povijest trajala, ona *nije više napredovanje duha k svijesti* i time k slobodi, nego je samo *obnavljanje* jednog te istog. U biti je s četvrtim, germansko-kršćanskim carstvom, u kome su svi slobodni i u kojemu je svjetski duh o sebi i za sebe (ili u svojoj posredovanoj neposrednosti, ili kao konkretni pojam), dobiveno posljednje određenje povijesti, pa ona može dalje trajati, ali joj je smisao jednoznačno određen.

Parafrazirajući jedno mjesto iz Hegelovih predavanja o estetici, možemo reći sljedeće: element povijesti, apsolutna ideja u obliku svjetskog duha i konkretne, germansko-kršćanske državnosti po svojem je onto-logičkom određenju objektivnog duha – za nas prošlost. Dakle svjetska povijest je, po svojem najvišem određenju, za nas prošla. To znači da se duh sada može kretati u svojem *vlastitom elementu*, a njegov vlastiti element, i ujedno njegov apsolutni element, jest treći oblik duha (pored subjektivnog i objektivnog duha) – apsolutni duh, duh kako je on ozbiljen u umjetnosti, religiji i filozofiji.

To je ujedno i posljednji razlog zašto se *tematika* svjetske povijesti, dijalektika narodnih duhova i svjetskog duha, nalazi na kraju objektivnog duha, a ne na kraju apsolutnog duha, iako pojedini oblici apsolutnog duha – npr. grčka umjetnost i u njoj grčka arhitektura – pripadaju povijesnom stupnju o kojemu govori filozofija drugog carstva svjetske povijesti, filozofija grčke povijesti. Iako, dakle, umjetnost, religija i filozofija tematski spadaju u zbivanje narodnog duha Grka, filozofija povijesti nije ni u Hege-lovoj raspodjeli filozofijske građe ni u izgradnji te građe u sustav smještena na kraj sustava, nego baš u objektivni duh. Razlog je

upravo taj što je svjetska povijest po svom najvišem određenju za nas prošlost, budući da živimo u posredno neposrednom elementu apsolutnog duha.

Drugim riječima, kad filozofija stekne onu zrelost koju je dobila s Kantom i s postkantovskim zbivanjem u Fichtea, Schellinga i samog Hegela, onda je kruna svjetske povijesti, svjetski duh kao povijesni oblik apsolutne ideje *za sobom ostavio povijesni medij* u kojemu se pojavljivao i sada figurira u svojem čistom obliku kao apsolutni duh koji je duh apsolutnog pojma, apsolutne ideje. Odnosno, apsolut se u umjetnosti, religiji i filozofiji u različitim oblicima i na različitim stupnjevima *zna* takav kakav jest, a ne samo u mediju povijesti.

APSOLUTNA ZNANOST – KONAČIŠTE DUHA U NJEGOVOJ SLOBODI

U dijalektici konačnosti koja do-
vodi do beskonačnosti cjeline
proizvodi se krug svjetske povi-
jesti u kojem se uspostavio svjet-
ski duh (ili opći duh) nasuprot ograničenosti posebnih, narodnih
duhova. Utoliko je svjetska povijest »svjetsko sudište« (§ 340),
jer svaki pojedini narod, pojedini narodni duh i svaka pojedina
običajnosna cjelina, tj. samostalna država, u njoj ima svoje dosu-
đeno mjesto (kada je taj narod svjetsko-povijesni) i ujedno, samim
tim što mu je udijelila to mjesto, ona mu uskraćuje da sudjeluje
– osim kao stupanj – u kompletnoj dijalektici cjeline svjetskog
duha, jer ga naslijeđuje drugi narodni duh ili drugo svjetsko car-
stvo.

Svjetski duh, dakle, nije nikakva »svjetska sablast« koja lebdi
nad ovozemaljskim svijetom; to je sam svijet koji je sebe shvatio,
to su pojedini narodni duhovi koji su se shvatili u onome što jesu.
A kako svako shvaćanje znači determinaciju, a determinacija ne-
gaciju, tako je u povijesnom slijedu *iznimno, istaknuto, jedno-
kratno* mjesto ujedno i mjesto silaska s pozornice svjetskog duha.¹⁰

Na kraju, kada je svjetski duh kompletan, on je po svojem
najvišem određenju za nas prošlost i prelazi iz elementa objektiv-

¹⁰ Usp. ovaj tekst str. 23-24.

nog duha u sam duhu primjereni element, u apsolutni duh. Znanje o apsolutnom duhu, o apsolutnoj ideji, jest *rekapitulacija* čitavog sustava od prvih kategorija logike, preko filozofije prirode, do filozofije subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha. Sam apsolutni duh, prema nivou svoje *konkretnosti* (u smislu jedinstva općeg, posebnog i pojedinačnog), ima tri stupnja: umjetnost, religiju i filozofiju. U umjetnosti se apsolutni duh, apsolutna ideja, osjetilno pojavljuje; umjetnost i nije drugo nego u osjetilnom, materijalnom djelu smješten apsolutni duh. Nasuprot ovom *vanjskom* i neposrednom obliku apsolutnog duha dolazi njegov *unutrašnji* i posredovani oblik, koji se očituje, objavljuje, u religioznoj predodžbi i čuvstvu. Konačno, u trećem i najvišem obliku apsolutni duh je *kao pojam posve adekvatan svojoj zbilji*. Sustav je došao do kraja i sada se vrtnja odvija od početka. To je apsolutna ideja koja se izgradila iz svih svojih momenata, tj. iz logosa, prirode i duha. Ako je svjetska povijest *napredovanje* duha u samosvijesti svoje slobode, onda je *filozofija sloboda sama*. U filozofiji, naime, ono što jest nije samo u supstancijalnom obliku onoga što je o sebi, nego i u subjektivnom obliku onoga što je o sebi i za sebe. Svjetskom duhu u mediju objektivnog duha, i to u vremenskom mediju, povijesnosti, odgovara apsolutni duh u elementu filozofije.¹¹

Filozofija je kat'egzohen *znanost o cjelini*, pri čemu je znanost ujedno i objekt i subjekt – apsolutna znanost. Nasuprot onim kritičarima Hegela po kojima je kod njega s jedne strane svijest o zbilji, a s druge strane zbilja sama, pokazuje se da je kod njega u pitanju *samosvjesna zbilja*. Konkretni pojam, naime, sadržava sve kategorije bitka i sve kategorije biti, a paradigmatička kategorija biti jest zbilja sama. To nije pojam koji bi postojao samo »u glavi« filozofa, nego je *mislilac instrument apsolutne ideje u njenom konačnom dolasku do sebe same*. Subjekt procesa dakle nije hipostazirani čovjek, nego *sustav znanosti* kao takav.

¹¹ Usp. Marxov stav u jednom njegovom članku u »Rheinische Zeitung«, 14.7.1842., o tome da isti duh koji gradi željeznice gradi i filozofiju jednog razdoblja, te da je svaka »istinska filozofija duhovna kvintesencija svoga vremena« (MEW 1, Dietz, Berlin 1977, str. 97).

Od Hegela nadalje sudbina svih nas *jednoznačno je određena znanostu*. Mi možemo iz ovih ili onih, viših ili nižih motiva shvatiti znanost *antropologijski-instrumentalno*, ali iza takve uporabe znanosti stoji znanost sama kao *subjekt*, i ta i takva znanost zapravo uzima čovjeka u »najam« da za nju radi. Supstancija-subjekt došla je do sebe u »znanstvenoj povijesti«¹².

U §§ 355-359 nalaze se pobliza određenja onih principa oblikovanja samosvijesti u toku oslobađanja svjetskog duha koje Hegel navodi u § 353.

§ 355

1. *Orijentalno carstvo*

To prvo carstvo jest nazor o svijetu koji polazi od patrijarhalne prirodne cjeline, koji je u sebi nerazlikovan (ili nerazdijeljen, op. V.S.), supstancijalan, u kojemu je svjetovno upravljanje teokracija, vladalac također veliki svećenik ili bog, državni ustav i zakonodavstvo ujedno religija, kao što su i religiozne i moralne zapovijedi ili, štoviše, navike isto tako državni i pravni zakoni. U sjaju ove cjeline bespravno propada individualna ličnost, vanjska priroda je

¹² Sintagmu »znanstvena povijest« (koja stoji u naslovu naše knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest*) treba shvatiti ozbiljno, a ne tek kao metaforu. Pitanje je, naime, zašto se kod Marxa »praksa rada« (a rad za njega ima takav razinski položaj koji odgovara položaju apsolutne ideje u Hegela) – kao *bit* svega što jest – odvija, egzistira, kao »znanstvena povijest«. Da bi se to pitanje rasvijetlilo, neophodan je ozbiljan studij Hegelove filozofije. Bez preciznog razumijevanja Hegelovih misli, tj. pojmova, gubi se misaona *struktura* koja tek omogućuje da se razumije tako nešto kao historijski materijalizam – koji jest ona kritička teorija *na osnovi* koje se uspostavlja komunizam kao *smislena, pojmljena* zbilja, a odvija se kao »znanstvena povijest«.

neposredno božanska sila ili ukras boga, a povijest takve zbilje je poezija. Razlike koje se razvijaju spram različnih strana običaja, upravljanja i države postaju, namjesto zakona, pri jednostavnom običaju, nezgrapne, opširne, praznovjerne ceremonije – slučajnosti osobne vlasti i samovoljnog vladanja, a raščlanjivanje u staleže – prirodna čvrstoća (Festigkeit) kastâ. Orijentalna je država stoga živa samo u svom kretanju, koje – jer u njoj samoj nije ništa stalno, a što je postojano, okamenjeno je – ide prema van i postaje elementarnom bjesomučnošću i pustošenjem; unutrašnji je mir privatni život i utapanje u slabost i umornost.

Moment još *supstancijalne, prirodne duhovnosti* u stvaranju države, koji *kao oblik* u povijesti svake države čini apsolutno polazište, istaknut je i pokazan povijesno kod posebnih država, a ujedno s dubokim smislom i učenošću u spisu: *O propasti prirodnih država*, Berlin 1812. (od g. dr. Stuhra), pa je time utrt put umnom promatranju povijesti ustava i povijesti uopće. Princip subjektivnosti i samosvjesne slobode tamo je isto tako pokazan i u germanskoj naciji, pa ipak, time što rasprava ide samo do propasti prirodnih država, taj se princip samo i vodi dotle gdje se on dijelom pojavljuje kao nemirna pokretljivost, ljudska samovoljnost i kvarenje, a dijelom u svom posebnom liku kao *ćud*, pa se nije razvio do objektivnosti *samosvjesne* supstancijalnosti, do organske zakonitosti.

ORIJENTALNO CARSTVO KAO POLAZIŠTE SAMO- OZBILJENJA DUHA

U 355. paragrafu Hegel oslikava neke elemente orijentalnog svijeta: tu je religija državni ustav, poezija, epovi i mitologija izvješćuju o nekom događaju koji se ranije dogodio, priroda je ispunjena bogovima koji su rangirani po važnosti (ljestvica božanskoga), duh je u prirodi, individualnost je utopljena u općenitost svoje biti (kako se kaže prethodno u 353. paragrafu), i ako je netko slobodan, onda je to samo onaj koji je slučajno na vrhu države, a država

je, pak, u sebi stalno izložena raspadanju jer ju ne drže nikakve unutrašnje veze i zakoni, nego je sagrađena na običajima, navikama, ponašanju itd.

To je, tako reći, fotografija kineskog i indijskog carstva prije dolaska Engleza. Ova carstva bi tako drijemala iz tisućljeća u tisućljeće – i jesu drijemala tisućljećima – i ništa se *iznutra* ne bi dogodilo. U njihovu životu poezija se miješa sa zbiljom, ono što je bilo s onim što će biti, sadašnjost nije stalnost; država je neprestano u gibanju, šireći svoje granice ili bivajući potiskivana od svojih bivših granica; vlada podjela na kaste, slobodan je samo jedan i oko njega su same vanjske ceremonije, institucije, rituali – sve je u kolebanju, u zbivanju, i u principu se nigdje ništa dalje ne miče. Stoga svjetski duh iz germansko-kršćanskog svijeta u svojoj »kolonizatorskoj« ulozu provaljuje kako na Zapad tako i na Istok, da bi te zapravo *nepovijesne* narode doveo u okrilje povijesnog života.

Orijentalno carstvo se mora raspasti jer takvo kakvo jest nema u sebi nikakve sigurnosti. To doduše jest duh, supstancijalni duh, ali daleko od svoje subjektivnosti, ili drugačije rečeno, daleko od jedne fiksne državnosti kakva je opisana u *Filozofiji prava*, u strukturi apstraktnog prava, moraliteta i običajnosti. Duhovnost je ovdje *prirodna*, duh je izgubljen u prirodi; on se još nije razvio do »objektivnosti *samosvjesne* supstancijalnosti« ni do svoje »organske zakonitosti«. Ipak, i tu postoje elementi države, inače to orijentalno carstvo uopće ne bi pripadalo u povijest. Ono je u svoje vrijeme pripadalo u povijest, budući da je tu polazište dolaženja duha k samome sebi.

§ 356

2. Grčko carstvo

Ovo carstvo ima ono supstancijalno jedinstvo konačnoga i beskonačnoga, ali samo kao misterioznu, u tamno sjećanje, u spilje i slike tradicije potisnutu osnovu (Hegel ima na umu sliku o spilji iz Platonove *Države*, op. V. S.),

koja je iz duha što sebe razlikuje rođena u individualnu duhovnost i u prirodno svjetlo znanja, te umjerena i preobražena u ljepotu i slobodnu i vedru običajnost. Time u ovom određenju dovršava sebe princip osobne individualnosti, kao ne još u sebi samome zaokupljen, nego sadržan u svom idealnom jedinstvu; – djelomice se, stoga, raspada cjelina u krug posebnih narodnih duhova, s jedne strane, posljednja voljna odluka nije još položena u subjektivnost zasebične samosvijesti, nego u moć koja je viša i izvan nje (usp. § 279, primj.), a s druge strane posebnost koja pripada potrebi još nije preuzeta u slobodu, nego je uključena u robovsko stanje (ili robovski stalež, op. V. S.).

PRVO POSREDOVANJE DUHA – U GRČKOM CARSTVU

Duh koji sebe razlikuje razlikuje se od one prethodne neposrednosti u orijentalnom carstvu i na putu k svojoj posredovanosti ra-

đa »individualnu duhovnost« i »prirodno svjetlo znanja« – a to su grčka filozofija, grčka umjetnost, grčka religija itd. Tu duh nije onako divlji kakav je u orijentalnom carstvu, nego je »umjeren i preobražen u ljepotu i slobodnu i vedru običajnost«.

No, iako je duh izašao iz prirodne određenosti, iz supstancijalnosti, tj. prirodne supstancijalne neposrednosti, proizveo se i rodio u »individualnu duhovnost«, ona supstancijalnost mu je ostala »misteriozna«, »u tamnom sjećanju«. I zato što je tu »osobna individualnost« u sebi sadržana, što je duh »sadržan u svom idealnom jedinstvu«, cjelina toga carstva mora se raspadati u »krug posebnih narodnih duhova«; ti narodni duhovi nemaju moć da sami disponiraju sobom, nego je moć izvan i više od samosvijesti, a posebnost, tj. sve ono što ne spada u tu individualnost, pojedinačnost, u tu u sebi »vedru običajnost« i ljepotu, sve to *posebno* jest barbarsko i kao barbarsko je s obzirom na ove individualne narode osuđeno na »rovska stanje«.

To je prvi korak iz neposrednosti u posredovanje, prvi korak na putu povratka duha k sebi samom – ali, zaista, samo prvi korak.

3. Rimsko carstvo

U ovom carstvu dovršava se razlikovanje do beskonačnog raskida običajnosnog života u ekstreme *osobne* privatne samosvijesti i *apstraktne općenitosti*. Suprotstavljanje, počevši od supstancijalnog nazora aristokracije protiv principa slobodne ličnosti u demokratskom obliku, razvija se prema onoj strani do praznovjerja i do utvrđenja hladne gramzljive vlasti, a prema ovoj strani do pokvarenosti svjetine (tu Hegel opisuje bitne karakteristike Rima, op. V. S.), pa se raspadanje cjeline završava u općoj nesreći i smrti običajnosnog života, u čemu individualnosti naroda izumiru u jedinstvu nekog Panteona, svi pojedinci snižavaju se na privatne osobe i na *jednake s formalnim pravom*, koje time drži na okupu samo apstraktna samovolja što sebe goni u čudovišnost.

SAZRIJEVANJE DUHA U RIMSKOME CARSTVU

Pod »individualnostima naroda« Hegel misli rimske provincije, zemlje koje su Rimljani osvojili.

Oni su poštivali bogove svih naroda koje su osvojili, gdje je nastupala rimska pacifikacija (Pax romana), i ti su bogovi ulazili u njihov Panteon. Zato bog nije lijepa individualnost, nije u svojem »idealnom jedinstvu«, nego u svojoj »apstraktnoj općenitosti«. Bog i religija u *funkciji apstraktnog prava kao elementa države* – to je bio Rim. Privatni je građanin postao građaninom time što je s jedne strane imao svoje obiteljske bogove, lare i penate, a s druge je strane priznavao državne bogove (državnu općenitost), koji su zaštitnici zakona. Drugim riječima, rimski građanin je priznavao apstraktnu općenitost, a sam se javljao u svojoj obitelji kao privatna osoba.

Razdvojenost na »apstraktnu općenitost«, s jedne strane, i individuum, s druge strane, mora dovesti do propadanja običajnosnog života, do carstva Nerona, Kaligule i drugih. Jer tamo gdje ljude obrazuje samo nadmoćna općenitost, pravo, pravna norma, zakonitost, a oni sami nisu *iznutra* potaknuti da se sjedine s tom

općenitošću, nego ostaju privatne osobe, tamo je sva »mudrost« u izmicanju zakonu (historija Rimskog carstva se i sastoji u neprestanoj borbi individuumu koji se osamostaljuje u vidu cara sa zakonima koje krši, a koje onda pretorijanci opet dovode u red tako da ubiju cara). Iz tog dvojstva privatne osobe i apstraktnog prava nema nikakvog izlaza. Grci su još mogli doći do jednog lijepog jedinstva, njihov život je imao nešto od organske zajednice; Rimljani to više nemaju, oni su tako reći Prusi staroga vijeka. Osnovni osjećaj i doživljaj jest osjećaj dužnosti spram zakona, i to vanjskog zakona, pravnog, a ne moralno formuliranog.

I sada, konačno, u povijest dolazi germansko carstvo, gdje je izraelski narod bio pokušaj da se izađe iz onoga do čega je dovelo Rimsko carstvo, a germanski su narodi zapravo ostvarili samosvijest i subjektivitet, istinu i slobodu duha.

§ 358

4. *Germansko carstvo*

Iz tog gubitka sebe samoga i svog svijeta, te njegove beskrajne boli, kao čiji narod je bio spremno držan (držan u spremnosti, spremljen, od svjetskog duha, op. V. S.) izraelski, onaj u sebe potisnuti duh dohvaća u ekstremu svoje apsolutne negativnosti, u toj osebičnoj i zasebičnoj prekretnici, beskonačnu pozitivnost ove svoje unutrašnjosti, princip jedinstva božanske i ljudske prirode, pomirenja kao objektivne istine i slobode, koja se pojavila unutar samosvijesti i subjektivnosti, pa se prenosi na nordijski princip germanskih naroda da on izvrši to pomirenje.

VII. UM I VRIJEME

U §§ 359 i 360 Hegel je dao završna određenja koja se tiču misaonog pronicanja u bit svjetske povijesti.

§ 359

Unutrašnjost principa, kao još apstraktno, u čuvstvu kao vjeri, ljubavi i nadi egzistirajuće pomirenje i rješenje svake suprotnosti, razvija svoj sadržaj da ga uzdigne do zbilje i samosvjesne umnosti, do svjetskog carstva koje polazi od čudi, vjernosti i družbe (Genossenschaft) slobodnih, a to svjetsko carstvo u toj svojoj subjektivnosti isto je tako carstvo zasebične sirove samovolje i barbarstva običaja – naspram onostranog svijeta, intelektualnog carstva kojega je sadržaj, doduše, ona istina njegova duha, ali kao još nemišljena, u barbarstvu predstave ljušturom prekrivena, te se, kao duhovna moć nad zbiljskom čudi, odnosi spram nje kao neslobodna strašna sila.

PROTUSLOVLJE I RAZRJEŠENJA SUBJEKT-OBJEKT RELACIJE

U § 358 Hegel je izložio kako se »objektivna istina i sloboda« pojavljuju »unutar samosvijesti i subjektivnosti«. I onda počinje § 359 riječima: »Unutrašnjost principa, kao još apstraktno, u čuvstvu kao vjeri, ljubavi i nadi egzistirajuće pomirenje i rješenje svake suprotnosti...«. Zašto kaže »još apstraktno«, zašto nije već konkretno? – Zašto je samo u čuvstvu (Empfindung) »kao vjeri, ljubavi i nadi«? Tu Hegel navodi tri osnovne vrijednosti kršćanskog nauka. No, kao čuvstvo, one ne mogu biti drugo nego samo apstraktno pomirenje i rješenje subjektivnog i objektivnog jer ostaju u unutrašnjosti; princip je unutrašnjost, imanencija. Zato se toj imanenciji suprotstavlja transcencija, nasuprot svijetu čudi postavlja se onostrani svijet intelektualnog carstva.

Problematika § 359 upućuje nas između ostaloga i na kasnije Marxovo suprotstavljanje filozofije svijetu, u pripremnim rado-

vima za njegovu doktorsku disertaciju: filozofija je svijet za sebe, ali unutrašnji svijet; nasuprot njoj je vanjski svijet, svijet zbilje. U toj napetosti između unutrašnjeg i vanjskog svijeta, između totaliteta u svijesti, pojmu, i totaliteta u zbilji, zbiva se raskorak. To Hegel dobro zna i zato insistira na pomirenju jednog i drugog. Za njega je samo apstraktno rješenje, tj. pomirenje između subjekta i objekta, kada se ono događa u elementu čuvstva »kao vjera, ljubav i nada«. Zato se to mora odigravati u elementu koji je zbilji¹ primjeren, koji nije samo subjektivno čuvstvo, nego *pojam* koji je došao k samome sebi. Marx, međutim, ignorira ovo rješenje, dakle razbija apsolutnu ideju i vraća se na polazište: na suprotstavljanje filozofije i svijeta. Pravo rješenje tog protuslovlja on vidi u tome da svijet postane filozofičan a filozofija svjetovna. I to ostaje (sve do *Njemačke ideologije*) osnovni izričaj njegova odnosa spram filozofije.

No time Marx mora – po nužnosti onoga čega se prihvatio i sa čime se razračunava – u čitavom svom djelu, do posljednjih stvari koje je napisao, *izigravati kategoriju zbilje na račun kategorije pojma*. Naime, ako je – i to ne apstraktno, nego konkretno – rješenje i pomirenje subjektivnog i objektnog u pojmu, onda je jedino filozofija meritorna da govori o posljednjim stvarima; onda ne može zbilja biti sud filozofije, nego filozofija sud zbilje. U Marxovu obratu: rješenje svih protuslovlja, pomirenje subjekta i objekta nije u unutrašnjosti (Innerlichkeit), nego u *vanjskosti* (Äusserlichkeit) – a vanjskost je *zbilja*, koja pak nije zbilja time što odgovara pojmu, nego je pojam pravi, istiniti pojam ukoliko odgovara zbilji², pa zbilja *sama* mora pokazati sve kvalitete koje ima pojam; zbilja se sama mora »gurati«, »tiskati« k smislu, k pojmu. I što se sada zbiva? Budući da je pojam zbilje kod Hegela izložen u drugom dijelu prvog sveska njegove *Logike*, objektivne

¹ Za Hegela zbilja nije puko događanje, nešto što ima emfatički naziv zbilje koji zapravo ne zaslužuje, nego samo ono »što je umno, to je zbiljsko; i što je zbiljsko, to je umno« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, »Vorrede«, str. 14). Dakle, ne može sve pretendirati da bude zbiljsko samo zato jer se dogodilo, nego ono što je na visini svoga pojma.

² To je smisao one slike iz »Predgovora« za 2. izd. *Kapitala*, kojom Marx izriče tvrdnju da je Hegelova dijalektika okrenuta naglavačke.

logike, to će konačno rješenje kod Marxa morati pasti u *objektivitetu*: objektivno jest ono što doista jest, subjektivno je samo subjektivno. Tako Marx, htijući prevladati Hegela, pada na *pred-hegelovske* pozicije refleksivne filozofije, koja strogo dijeli subjekt od objekta.³ Kada, primjerice, u uvodu u *Grundrisse* govori o putu od apstraktnog do konkretnog, od općenite predodžbe do pojma i od pojma natrag u bogatu raščlanjenost konkretnoga, onda se zapravo – jer sve to ostaje u subjekt-objekt realciji – uvijek jedna strana izigrava na račun druge. Marx nije nikada govorio o teoriji odraza, ali je ona bila omogućena upravo njegovim postavljanjem dvojstva subjekta i objekta, pri čemu se ono subjektivno mora ravnati po objektnom, pojam, tj. misao po zbilji. Mi smo ovdje izložili onoliko koliko je sam Marx to izveo. Međutim, ako mislimo dalje u njegovu duhu i artikuliranu zbilju promislamo ne više kao izigravanje objekta na račun subjekta, nego kao *odbacivanje filozofijske verzije supstancije-subjekta za račun jedne ne-filozofijske ili realizirano-filozofijske verzije mišljenja*, onda se na mjesto pojma javlja zbilja koja je u sebi strukturirana kao rad, na mjesto ideje stupa rad.

Dalje u § 359 kaže se sljedeće: »Unutrašnjost principa (...) razvija svoj sadržaj (supstancijalni sadržaj, op. V. S.) da ga uzdigne do zbilje i samosvjesne umnosti (tj. do određenja subjekta, op. V. S.), do *svjetskog* carstva koje polazi od čudi, vjernosti i družbe slobodnih«, a ovo – suprotstavljeno onostranom svijetu »kojega je sadržaj, doduše, ona istina njegovog duha, ali kao još *nemišljena* u barbarstvu predstave« – jest carstvo »zasebične sirove samovolje i barbarstva običaja«. Dakle, ono subjektivno, koje je osnova za svjetsko carstvo slobodnih, pretvara se u »sirovu samovolju«. Tu je implicirana jedna prosvjetiteljska misao, izražena npr. u francuskim riječima »libertin« i »libertinage« – ali ne kod Rousseaua, niti uopće u francuskom prosvjetiteljstvu, nego kod Marquis de Sadea, koji zna da se čud, čuvstvo kao unutrašnji princip pretvara u »sirovu samovolju i barbarstvo običaja«. Tko god kaže kao Augustin: »in interiore homine habitat veritas« (»u unutrašnjem

³ To je uočio Lukács u *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ali je to zaboravio u svojim posljednjim radovima, gdje je subjekt-objekt relacija za njega početak, ishodište filozofiranja.

čovjeku stanuje istina»), izrekao je time ujedno i tvrdnju da se istina javlja u obliku sirove, samovoljne predodžbe.

S jedne strane je, dakle, »družba« slobodnjaka koji su sve stavili u unutrašnjost, u čuvstvo, u vjeru, ljubav i nadu, a s druge strane je »intelektualno carstvo«, čiji je sadržaj istina – jer to je za Hegela carstvo pojmova – ali u formi koja je barbarska, pa se ono nameće kao »neslobodna strašna sila« nad čudi. Zbog toga Hegel kao daljnji zadatak vidi *prevladavanje* unutrašnjosti i njoj suprotstavljene vanjskosti i iznalaženje principa koji će biti *s onu stranu i unutrašnjosti i vanjskosti*, koji će biti o sebi i za sebe, koji neće biti samo u čuvstvu nego i u pojmu.

Međutim, oko pojmova koji se spominju u § 359 vrti se tako reći čitava posthegelovska filozofija, u kojoj se uvijek jedan moment Hegelova sustava izigrava na račun drugih: kod Feuerbacha i Bubera ljubav; kod Blocha nada; »družba slobodnih« postaje kod Stirnera »družba jednakih«, kod Sartrea »zajednica slobodnih egzistencija«, gdje moj izbor uključuje izbor čitavog svijeta; nasuprot barbarstvu i samovolji koje proizlaze iz dominacije unutrašnjosti, čuvstava čovjeka kod Marquis de Sadea, javlja se – s istom težom, ali s protivnim predznakom – Kierkegaard za kojega je istina subjektivnost, unutrašnjost, dok je objektivna istina predstavljena u institucijama, kao »strašna sila« nad neponovljivom jednokratnošću našeg egzistiranja, te je zapravo neistina. Za razliku od svih njih, Hegel zna da nema pravo niti onaj koji smatra da je subjektivnost istina, niti onaj koji smatra da je istina objektivnost lišena subjektivnosti. On zna za barbarstvo i jednog i drugog, čuvstva i vanjskog, objektivnog carstva. On je dakle upućen u mogućnosti koje proizlaze iz prosvjetiteljstva, u radikalnoj verziji Marquis de Sadea, i mogućnosti koje će se javiti poslije njega protiv njega, kod Feuerbacha, Sartrea, Kierkegaarda i drugih – i u ime filozofije iznosi pobjedu nad njima.

Za onoga tko hoće ostati u okviru filozofije – Hegel je nepobjediv. Sitne prepravke, prigovori i obrati ne mogu prevladati Hegela *kao filozofa*. Moglo bi se čak reći da je on sâm anticipirao sve svoje protivnike u 19. i 20. stoljeću, ukoliko su se kretali u filozofiji. Svi su oni u toj silaznoj fazi novovjekovnog filozofiranja pali ispod njegova vrhunca.

Zato je potrebno do kraja promisliti Marxovu koncepciju »realizacije filozofije« – realizacije kao *ukidanja* filozofije. Samo na tom putu može se dalje. (Naravno, ako se Marxovo mišljenje shvati kao jedna filozofija pored druge, Hegelove, onda se ništa nije ni razumjelo, a ni napravilo – osim pada na predhegelovske, tj. predkantovske pozicije.) Hegelova filozofija ne može se pobijediti, jer je to filozofija *kat'egzohen*. Kao što je, recimo, u srednjem vijeku bilo dovoljno reći: »Magister dixit«, da se zna da je to Aristotel, tako je za novi vijek »Magister« Hegel, i ne samo za novi vijek nego za čitavu povijest filozofije. Hegel je u principu neprevladiv ako se želi kritizirati filozofiju s filozofijske pozicije.

O KAZIVANJU, PREVOĐENJU I INTERPRETIRANJU

Na primjeru paragrafa kojega smo upravo komentirali valja reći još nešto što važi i za sve prethodne paragrafe a tiče se sljedećeg: čitanje i razumijevanje Hegela pretpostavlja ponajprije brižno odnošenje spram njegovih izričaja. Egzaktnost filozofiranja (za razliku od npr. egzaktnosti matematike) sastoji se u preciznosti misli, u tome kako je misao došla do riječi. A kod Hegela nalazimo baš to nastojanje za primjerenim kazivanjem: govoriti tako da se ne postiže samo onaj bliži cilj da nas drugi razumije, nego da u riječima kazujemo ono što nam se pokazalo i što smo mislili. Zato je od izuzetne važnosti da se Hegelovi termini, pojmovi i formulacije prevode doista i upravo u onom značenju koje oni kod njega imaju. Prevoditi znači misliti.

Od lingvističkog aspekta jezika (svedenog na anatomsko-fiziološki fenomen), preko fonetike (ili »fonologije«, kako se to od F. Saussurea naovamo uvriježilo), sociolingvistike itd., otvoren je put do *instrumentalnosti* kazivanja. Jezik se javlja kao *sredstvo* komunikacije – a u tom je slučaju svejedno kojim jezikom se govori, jer je sve (uz pomoć stručnjaka i kompjutora) prevodivo na sve – pri čemu se nepovratno gubi ona za filozofiju bitna dimenzija kazivanja. No kada se ta dimenzija uzme u obzir, onda se mijenja uobičajena slika o filozofiji. Onda filozofija nije teška zato što govori nerazumljivim riječima, nego zato što je začuđujuće

i neobično ono što ona kazuje, budući da to nismo navikli susretati u svakodnevnom govoru.

Kada je Heraklit govorio o »logosu« ili Platon o »idejama«, te su riječi u onom značenju kako su ih oni upotrebljavali bile tadašnjim Grcima, njihovim sunarodnjacima i sugovornicima, jednako tako nerazumljive⁴ kao što danas neke riječi koje su proizašle iz *misaonog zadatka* djeluju začudno i strano našim sunarodnjacima i suvremenima u razgovoru. I tu ne pomaže nikakav rječnik. Kad počinjemo misliti nešto novo, onda počinjemo nekako i na novi način kazivati – pa se u vlastitom jeziku osjećamo kao stranci, a tako izgledamo i svojim sunarodnjacima (i ne samo njima) – ne zato da bismo prešli na drugi jezik, zamijenili postojeći »boljim« i »preciznijim«, nego da bismo za sebe našli kazivanje koje je primjereno onome što mislimo, što nam se pokazuje. To je problem koji danas pogađa Heideggera, čiji je jezik stran i samim Nijemcima, kao i sve one mislioce koji su na putu drugačijeg, ne-metafizičkog kazivanja.

Naš jezik je u tom pogledu dvosmislen: s jedne strane, po svojem kvalitetu, on je izuzetno pogodan za filozofijsko mišljenje, a s druge strane mi nemamo izgrađenu filozofijsku terminologiju, nazivlje neophodno za misaoni izraz. Razlog tome je što nismo

⁴ Usput valja napomenuti da te riječi nisu – iz drugih razloga – ni danas mnogo razumljivije, budući da se njihovo izvorno značenje vrlo često promašuje. Kada se npr. govori o *logosu* kod Heraklita u 50. fragmentu, ili na početku Ivanovog evanđelja (»Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...«, »Na početku bijaše riječ...«), onda tamo stoji riječ *λόγος*, a ne *ῥῆμα* koja na grčkom znači »riječ«. Pitanje je, dakle, kako i zašto se dogodilo da je »logos« preveden kao »riječ«, a onda dalje kao misao, pojam itd. Iza te problematike skriva se i naziv Hegelova djela *Wissenschaft der Logik*. – Što znači logika? Što je *logos* – prije nego što je posebna znanost pristupila toj riječi da bi je razumjela s obzirom na svoje svrhe i prije nego što se filozofija, prihativši to lingvističko određenje jednog (i to sporednog) aspekta logosa, sama povukla na teren misli i poimanja? Te primarne riječi kao što su *idea* i *logos* jesu s onu stranu podjele na lingvistiku i filozofiju, one su primarnije. Međutim, ovdje možemo barem samo usputno istaknuti – kao jedan od bitnih aspekata povijesti filozofije – da je čitava zapadnjačka filozofija zapravo niz primjedaba, komentara, osvjetljenja, aspektualnih pristupa (metoda, *methodos*) uz Heraklitov fragment o logosu. To znači da se raspon zapadnjačke filozofije zbiva od Heraklitova logosa do Hegelove logike.

imali i nemamo, u pravom smislu te riječi, svoju nacionalnu filozofiju (pri čemu je, naravno, sâm nacionalni osjećaj potreban, ali ne i dovoljan za formiranje nacionalne misli). Mi smo dugo vremena, sve do 19. stoljeća, mislili latinski – to je bio znanstveni jezik – a od tada se snalazimo, ali ne više na izvorima vlastite misli nego prevodeći tuđu misao, tj. mislioce drugih naroda (sa svim otežavajućim implikacijama prevodilačkog posla i jezika). Utoliko nam u sklopu zadaće misli predstoji takvo kazivanje koje će, bar jedno vrijeme, morati nailaziti na zatvorene uši, te ćemo, kazivajući za one koji su navikli na obični i uobičajeni govor na vlastitom jeziku, govoriti tako daleko i tuđe kao da smo stranci. Ali to je jedini put da imamo, tj. da zadobijemo svoje mišljenje. Do tog vremena mislit ćemo grčki ili latinski ili njemački itd.

§ 360

Time što ono duhovno – u teškoj borbi tih carstava koja stoje u razlici što je ovdje dobila svoje apsolutno suprotstavljanje, a ujedno se korijene u jednom jedinstvu i ideji – egzistenciju svog neba, u zbilji i predstavi, degradira na zemaljsku ovostranost i prostu svjetovnost, a ono svjetovno, naprotiv, svoj apstraktni bitak-za-sebe uzdižući oblikuje do misli i principa umnog bitka i znanja, do umnosti prava i zakona, izgubila se o sebi suprotnost do lika bez srži. Sadašnjost je odstranila svoje barbarstvo i nepravnu samovolju, a istina svoju onostranost i svoju slučajnu silu, tako da je istinsko pomirenje postalo objektivno, koje državu razvija do slike i zbilje uma u čemu samosvijest nalazi zbilju svojeg supstancijalnog znanja i htijenja u organskom razvoju, kao što u religiji nalazi osjećaj i predstavu te svoje istine kao idealne bitnosti, u znanosti pak slobodnu, pojmljenu spoznaju te istine kao jedne te iste u njezinim manifestacijama koje se nadopunjuju, u državi, prirodi i idejnom svijetu.

**ISTINA SAMOSVJESNOG
UMA**

Svjetska carstva koja smo prije nabrojili, od orijentalnog, preko grčkog i rimskog do german-skog, korijene se u »jednom jedinstvu i ideji«, što nije prazno jedinstvo ni puko predstavljena ideja, nego je, naprotiv, stečeno u »teškoj borbi« koja njima (tim carstvima) sa sobom donosi i razlike i svoje »apsolutno suprotstavljanje«, a to »jedno jedinstvo i ideja« je svoju odijeljenost od ovostranosti, svoju transcendenciju, onostranost degradirala do »zemaljske ovostranosti i proste svjetovnosti« u »zbilji i predstavi«. S druge strane, svjetovnost sama, zbilja koja je u početku bila suprotstavljena »misli i principu umnog bitka i znanja«, uzdiže se sada »do umnosti prava i zakona«, te je stoga nestala suprotnost između neba i zemlje, onostranosti i ovostranosti, između ideje i zbilje, principa i mnogostrukosti pojava, između jedne beskrajne borbe i jedinstva. Ta je suprotnost nestala i pojavljuje se samo u jednom »liku bez srži«, bez čvrstoće, a to znači u nečemu sasvim slučajnom. Dakle, u sadašnjosti je odstranjeno sve ono vanjsko, barbarsko, samovoljno, lišeno prava, sve ono što je osnovano samo na slučajnoj sili, te su svijet (naravno, misli se na povijesni svijet) i ideja, svijet i njegov princip, dobili svoje »istinsko pomirenje«. Gdje? – U državi kao »slici i zbilji uma«. U njoj je samosvijest, koja je na djelu od početka povijesti i čini unutrašnji motor njezina razvoja, dobila svoju zbilju, organski se razvila s obzirom na svoj supstancijalni sadržaj – znanje i htijenje, jednako kao što u religiji nalazi čuvstvo i predodžbu tê svoje istine, a u znanosti njezinu slobodnu, pojmljenu spoznaju. Jedna te ista istina zbiva se u svim tim očitovanjima koja se nadopunjuju, pa se na kraju može reći da je um, *samosvjesni* um, jedan te isti »u državi, prirodi i idejnom svijetu«. A sve se to dogodilo u »organskom razvoju« povijesti kao stupnjevitom napredovanju u samosvijesti uma u vremenu.

**UM I VRIJEME U
HEGELOVU SUSTAVU**

Paragraf 360 proradit ćemo detaljnije jer je u njemu anticipiran čitav Hegelov sustav, a također i misli nekih kasnijih filozofa.

Ponajprije valja imati u vidu da je za Hegela u *povijesti* mjesto

sjedinjenja ideje i zbilje, i dalje: da je u povijesti, kroz taj organski razvoj samosvijesti, um došao k sebi iz svog drugobitka u prirodi; da je u povijesti kao zbivanju duha u vremenu mjesto zbilje objektivnog duha, tj. zbilje običajnosne ideje, i ujedno mjesto u kojemu jest zbiljski »idejni svijet«, a to znači svijet umjetnosti, religije i filozofije (znanosti).

Ako se ovako razumije taj paragraf, onda je jasno da je *svjetska povijest* (mnogo više nego treći stupanj u onto-logičkom razvoju države) u stvari *središte Hegelova sustava*, jer se u zbivanju samosvijesti uma, u njegovu organskom razvoju sjedinjuje ne samo subjektivni duh nego i objektivni duh, ne samo čovjek nego i država, i ne samo čovjek i država nego i priroda i apsolutni duh. Iako u *Enciklopediji*, dakle u sustavu, nakon objektivnog duha slijedi apsolutni duh, tj. umjetnost (ili filozofija umjetnosti), religija (ili filozofija religije) i filozofija (ili, da tako kažemo, filozofija filozofije), pa je dakle apsolutni duh *nadređen* objektivnom duhu, kao što je objektivni duh nadređen subjektivnom duhu – ipak područja apsolutnog duha imaju svoju zbilju *samo u vremenu, u povijesti*. Drugim riječima: bez povijesti, bez organskog razvoja samosvjesnog uma nema apsolutnog duha, dakle ni umjetnosti, ni religije, ni filozofije. I još dalje, na osnovi eksplikacije § 360 vidljivo je da je ideja, odnosno različite manifestacije apsolutne ideje – to znači logosa, prirode i duha (jer sve to zajedno je ideja, prvo u svom čistom obliku, drugo u svom drugobitku, treće u svom povratku k samoj sebi, u svom modusu o-sebi-i-za-sebe) – na djelu u jedinstvu u *povijesti*.

Sada postaje jasno da *svjetska povijest* ne spada samo u događanje države u vremenu (kako to izgleda po mjestu na kojemu se odjeljak o *svjetskoj povijesti* nalazi u *Filozofiji prava*), nego da je to ujedno *središte sustava* u kojemu se *sve pomiruje*. Stoga je krivo ono već spomenuto interpretativno uobičajeno dijeljenje sustava i povijesti.⁵ *Sustav je povijestan, povijest je sustavna*. To

⁵ Činjenica da je um u povijesti *središte* kompletnog Hegelova sustava obično se izigrava u interpretacijama, pa je povijest s jedne, a um s druge strane. Tako umne tvorevine koje dolaze do izražaja u apsolutnom duhu *iskaču* iz vremen-skog tijeka, pa je »idejni svijet« jedna »nadgradnja« objektivnog duha (ne u pejorativnom smislu, nego u smislu ranga).

nije obična povijest u vremenu shvaćenom kao niz »sada«, od kojih je svaki jedan-van-drugoga, nego je to povijest u smislu vremena koje je *svoju vremenitost dobilo iz samosvijesti uma*.

Ako je Aristotelov $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, um, onaj koji se odnosi na $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ i ako je, kao što smo pokazali, um u svojoj biti, tj. u svojoj zbilji *vremenit*, onda bi se moglo reći da je Hegelova problematika – koja rezimira kompletnu povijest filozofije – ustvari *problematika uma i vremena*. A kako je u umu dano određenje biti svega što jest, onoga dakle što svako biće čini bićem, to Hegel zapravo daje svojevrstni odgovor na pitanje koje će kasnije (1927) Heidegger formulirati kao pitanje o »bitku i vremenu«.⁶

HEGELOVA ANTICIPACIJA POSTHEGELOVSKE FILOZOFIJE (Feuerbach, Marx, Nietzsche)

Jedna od osnovnih teza mlado-hegelovca *L. Feuerbacha* jest da su religija i teologija, koja ju nastoji opravdati, dijeleći sve što jest na onostranost i ovostranost, oduzele prirodi i čovjeku ono što je njihovo vlastito: ono što je realno, postalo je irealno, a irealno je postalo sama realnost.

⁶ U svojoj knjizi *Sein und Zeit* Heidegger razlikuje »vulgarno vrijeme« i »pravu vremenitost tubitka«, i ovu potonju izigrava na račun Hegelove koncepcije vremena. Zapravo, on potcjenjuje Hegelovo shvaćanje vremena vezujući ga izravno i samo uz Aristotelovu raspravu o vremenu u *Fizici* i razmatrajući ga, paralelno s Bergsonom, kao metafizičku eksplikaciju vulgarnog vremena, i to zato što ne vidi logičku, tj. onto-logičku strukturu toga vremena i povijesti. Tako ispada da je kod Hegela na djelu samo vulgarno vrijeme, slijed jedno-van-drugosti, sukcesija momenata »sada«, jer Heidegger ne vidi da je Hegelovo pravo vrijeme određeno u *kategorijalnom hodu* i u *negativnosti*, u apsolutnoj refleksiji. Hegel, naime, također razlikuje vulgarno vrijeme od pravog vremena, i kao što se za Heideggera autentična vremenitost sabire u temporalno sagledanom smislu bitka tubitka, tako se i kod Hegela kategorijalna različitost, diferencijacija na logiku, filozofiju prirode i filozofiju duha sabire u pravoj vremenitosti apsolutne ideje, koja prava vremenitost – za razliku od obične, vulgarne vremenitosti – jest vječnost. Vrijeme je uopće mišljivo samo ako se u *vremenu* nađe instanca koja će ga držati na okupu. Kod Hegela je to logos, a kod Heideggera struktura bitka. Prema tome, ako se htio razračunavati s Hegelom, Heidegger je morao napasti to unutrašnje vrijeme kategorijalnog niza, a ne vulgarno vrijeme koje Hegel ostavlja za sobom.

Otuda za Feuerbacha slijedi zaključak da je već Luther, situirajući kršćanstvo u unutrašnjost čovjeka i u izravni odnos čovjeka s bogom, iznio istinu kršćanstva u katoličkoj verziji, a da je on sam reducirao religiozno-teologijske ostatke kod Luthera na pravu osnovu svega – na čovjeka i prirodu. Onostrani svijet nije ništa drugo nego u fantaziji, čuvstvu, volji i umu *izvan* čovjeka projicirana istina čovjeka i prirode. I čitava problematika onostranog i ovostranog svodi se za Feuerbacha na odnos između roda čovjeka i individuuma. *Rod* čovjeka je *bit* čovjeka, a ova u iluzornom, van čovjeka projiciranom obliku jest bit kršćanstva i bit svake religije.

Marx ide korak dalje: ne čovjek kao biće roda (premda s tim pojmom operira u *Pariškim rukopisima* 1844. i *Svetoj obitelji* 1845.), jer je rod apstrakcija, zadnji ostatak teologije kod antiteologijski orijentiranog Feuerbacha; čovjek nije naprosto rodno biće, nego je »ansambl društvenih odnosa«. A kao takav, čovjek je u situaciji konflikta svoje osebične društvenosti i faktičke nedruštvenosti. Faktička nedruštvenost je klasno društvo – koje je međutim nošeno prikrivenom društvenošću. Zato čitavu povijest u kojoj je na djelu klasna borba, dakle društvo prikriveno parcijalnim odnosima (za razliku od neposredne društvenosti), odnosno (kasnija produbljenja verzija) antagonistički odnos proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje, *Marx* naziva »pretpoviješću«. Iz modusa otuđene, postvarene, fetišizirane društvenosti čovjek može izaći samo tako da ukine klasno društvo, a to znači robnu proizvodnju, tj. kapital. Tek tada dolazi u komunizmu do pomirenja svih protuslovlja: mišljenja i bitka, uma i zbilje, ideje i realnosti, roda i individuuma, proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje itd., i tada započinje »prava povijest«.

Mi smo prilikom tumačenja § 360 Hegelove *Filozofije prava* vidjeli da je s jedne strane ono duhovno u povijesti degradiralo »egzistenciju svog neba« do »zemaljske ovostranosti i proste svjetovnosti«, ali da se s druge strane sama ta svjetovnost uzdigla i uzdižući se oblikovala do »misli i principa umnog bitka i znanja«. Otuda, kada Feuerbach kaže: moja prva misao je bila bog, moja druga misao je bila duh, moja treća i konačna misao je čovjek – onda taj Feuerbachov čovjek spada u ono totalno *izmirenje* ideje i zbilje o kojemu je govorio Hegel u § 360. Kada *Marx* kaže:

zbilja sama mora postati smislenom a smisao zbiljski; filozofija mora težiti k svojoj svjetovnosti a ujedno se mora zbivati prožimanje svijeta filozofijom; komunizam je pomirenje svih protuslovlja, on je »riješana zagonetka povijesti i zna sebe kao to rješenje« – onda se tu radi o istoj prije spomenutoj Hegelovoj misli. Konačno, kad *Nietzsche* kaže: zahtijevat ću da se čovjeku vrati sve ono što je velikodušno podijelio onostranosti, što je premjestio na nebo i sebi oduzeo – to je ista ta misao koja je prisutna i kod Hegela i kod Feuerbacha i kod Marxa.

Na osnovi toga moglo bi se reći da sve ono do danas živo u posthegelovskoj filozofiji jest *komentar Hegelovoj filozofiji*; interpretacije, tumačenja, primjedbe, kritike – ali sve u znaku Hegelove filozofije.

Zato smatramo da samo radikalna kritika Hegelove filozofije povijesti kao središta njegova sustava može biti odskočna daska za ono što nazivamo povijesnim mišljenjem. Hegel je kroz cijelo 19. i 20. stoljeće ostao sugovornikom *kat'egzohen* za svakog ozbiljnijeg mislioca, i on je to danas jednako kao i prije sto godina. Jedno drugačije mišljenje, povijesno mišljenje, mora opet početi od istog zadatka u kojemu se našao Marx i čitava posthegelovska filozofija prve faze, a to znači: kasni Schelling, Schopenhauer, B. Bauer, E. Bauer, Strauss, Feuerbach, kao i Kierkegaard, Nietzsche i svi oni koji su dalje na tom tragu mišljenja.

Nema do danas knjige koja bi prevladala Hegela! I mi se misaono i duhovno doista nalazimo u istoj posthegelovskoj situaciji u kojoj su se nalazili i gore spomenuti mislioci. Bez pravog razumijevanja cjeline Hegelova mišljenja nema jasnog pravca kuda idemo (bez obzira na moguća osiguranja s različitih drugih strana). Tu se ne radi samo o razumijevanju, o interpretaciji teksta – radi se o *zbilji* života u kojoj se nalazimo. Ako hoćemo danas živjeti u pravom, povijesnom smislu, a ne tek biologijski trajati, moramo se na ovaj ili onaj način, ovim ili onim putem, direktno ili indirektno, razračunavati s onim što je rečeno u okviru Hegelove filozofije, i to posebno njegove filozofije povijesti.

DRUGI DIO

MARXOVO MIŠLJENJE
HISTORIJE
I
ZAMECI POVIJESNOG
MIŠLJENJA

preobrtanje filozofskog sistema
 u stvarnost kao značaj događaja.
 Ono nije prevlađavanje filozofije
 kao forme u ime njenog sadržaja,
 niti ukidanje transcendencije u ime
 imanencije, otuđenja u ime
 pri-sebičnosti (Bei-sich-Sein), filozofskog
 mitkara u ime realnog,
 pozitivnog mitkara stvari. Ono ne
 zastupa pravi enantost protiv
 iluzorne, tabuizirane, navodne suštosti.
 Ono ne upućuje na, umotvornu
 preinaku naravnog konveriranja
 postojećega, ono nije praktičko za
 razliku od teorijskog, ali nije ni
 spidijna vanje pitnoga drugoga, bilo u
 smislu forme, bilo u smislu kontente.

3) Kao, dakako, nije napuštanje filozofije
 u ime posebne historijske znanosti, niti
 eventualnu kompenzaciju u smislu
 -gnozologije, epistemologije, metodolo-
 gije historije. Ono ne ispušta
 posebnu tvornu pojmovu i tip
 zakona u historijskoj znanosti. Ono
 nije neka filozofija te znanosti, bilo u
 smislu novokontovstva, bilo u
 smislu pozitivizma, bilo u smislu
 novokantovstva.

I. MARXOVO SHVAĆANJE HISTORIJE

Uvodno, prije nego započnemo s izlaganjem naše teme, moramo istaknuti da terminološki sintagme »historijski materijalizam« i »materijalističko shvaćanje povijesti«, kojima se inače označava Marxovo mišljenje historije, sâm Marx, za razliku od Engelsa, ne rabi nigdje – ni u objavljenim spisima, ni u nedovršenim rukopisima, ni u pismima. Doduše, u *Njemačkoj ideologiji* govori o »materijalističkoj bazi pisanja povijesti« kod Francuza i Engleza, iako su oni to, po njemu, »vrlo jednostavno shvatili« kada su prvi pisali historije građanskog društva, trgovine i industrije (usp. MEW 3, str. 28).

Možda je poneka nespretna Marxova formulacija o »materijalnim odnosima« (usp. pismo Annenkovu 28. 12. 1846., MEW 27, str. 453) mogla i historijski-korektivno poslužiti Engelsu za njegovu metafizičku sintagmu »historijski materijalizam«. Ali ako se uzme u obzir da Marx govori o ideološkom materijalizmu – zapravo: »postvarenju«, »otuđenju« itd. – kod »grubog materijalizma« političkih ekonomista (usp. *Grundrisse*, Dietz, Berlin 1953, str. 549), otpada svaka sumnja u to da je za njega materijalizam isto tako ideološka tvorevina kao i idealizam. Kada Marx govori o materijalizmu u pozitivnom smislu (usp. l. c., str. 579), on svagda misli na viđenje stvari kakve one same sobom jesu, na njihovu bit i odnose unutar određenog načina proizvodnje; a pod dijalektikom razumije unutrašnju povezanost svih kategorija i njihovo prelaženje jednih u druge na osnovi cjeline istraživane teme.

Marxovo mišljenje historije s jedne strane iskazuje važenje jedne interpretacije sve dosadašnje historije, a s druge strane ono i samo sebe označava kao historijsko, imajući tako historijsko toponomijski i topološki određen položaj iz kojega upravo izvire mogućnost drugačijeg, povijesnog mišljenja.

TRI KONCEPCIJE HISTORIJE

Tekstualno gledano, kod Marxa nalazimo tri koncepcije historije¹:

¹ Premda su »historija« i »povijest« semantički istoznačne riječi, neophodno je ovdje napraviti interpretacijske distinkcije. Za događanje kao prolaženje u

1. historija kao proces otuđenja i njegovog ukidanja;
2. historija kao zbivanje klasnih borbi i njihovog ukidanja;
3. historija kao razvoj proizvodnih snaga koje su u odnosu spram odnosa u proizvodnji (tj. razvoj »ekonomijskih formacija društva« ili »načina proizvodnje«).

Ad. 1) Kronologijski prvo shvaćanje historije kod Marxa izraženo je u *Pariškim rukopisima* iz 1844. (tiskanim pod redakcijskim

prošlost, na osnovi obične vremenitosti, rabimo termin »historija«, odnosno preciznije: »historijsko događanje«, ali tu još razlikujemo i oblike svijesti o historijskom događanju, i to: predznanstveno pamćenje i sjećanje kao »historijsku svijest«, teorijsko-tehnologijsko i predmetno-znanstveno istraživanje kao »historiju«, a pisanje o tome kao »historiografiju«, te filozofiju historije. Za pravo događanje, pak, na osnovi prave vremenitosti rabimo ili termin »povijest« ili »zgodovina« ili »zgodina« ili »događajština« (usp. Stulli, *Rjecoslovlje*, časť drúga, razdjeljak drúgi, str. 652 »zgodina«; razdjeljak pãrvi, str. 127 »događajština«, »događajština«), dok za početno i izvorno svjetovno događanje kazujemo o »povijesnoj zgodi« – koja dakako ostavlja za sobom razliku mišljenja i »bitka«, jer oboje podjednako i konstitutivno spadaju u zgodu samu. Povijesno mišljenje nije mišljenje u tradicionalnom smislu, nego skrbno priređivanje uzajamnog prebivanja zgrade, bitka, vremena, svijeta i slobode.

Tome analogno je i određenje karaktera vremena. Naša riječ »vrijeme« (južnoslav. i ruski i praslav. *vermę*, indoevr. apstraktum *vertmen*, usp. Skok, *Etimologijski rječnik*, treći svezak, str. 626) ima dva pridjeva: prvi, *vrëmen* (nastavak *-en*), a drugi ima oblike *vrëmenit* (nastavak *-it*), *vrëmenski* (nastavak *-ski*) i *vrëmešan* (nastavak *-šan*; znači »dobrano star«) – koji su vezani uz historiju.¹ Apstraktna imenica od pridjeva vremen označava pripadnost, dok apstraktna imenica od pridjeva vremenit označava takovost. To znači da je pridjev vremen konstitutivno vezan uz vrijeme, dok je pridjev vremenit jedno od svojstava vremena ili se odnosi na nešto što vrijeme označava kao takvo. Dakle, kada je riječ o pravom vremenu, valja kazivati o *vremenosti*, a kada je riječ o derivativnom, iz pravog vremena izvedenom vremenu, valja govoriti o *vremenitosti*. Isto tako, glagolski oblik za pravo vrijeme je *vremenovati*, a za derivativno vrijeme *vremenstvovati*.

Apstraktna imenica od pridjeva vremenski je *vremenskost*, kao ono što određuje neko doba u njegovoj kakovosti, dok *vremešnost*, od vremešan, označava doba vremena koje kazuje epohalnu »dobranu starost« s obzirom na rani početak i kasni svršetak vremenosti (npr. rani mislioci i pjesnici i oni koji pripadaju nihilizmu). Glagolski oblik za vremenskost bio bi *vremenskovati*, a za vremešnost *vremešniti*.

naslovom *Prilog kritici nacionalne ekonomije*²) i sabire se oko kritičkog pojma *otuđenja*. Taj pojam je na specifičan način – preko Feuerbachove kritike spekulativne filozofije, teologije i religije – preuzet od Hegela, kod kojega je to središnji pojam sustava (od prvih pokušaja izgradnje sustava u jenskom periodu do drugog izdanja berlinske *Enciklopedije filozofijskih znanosti*). Kažemo da je pojam otuđenja na *specifičan način* preuzet preko Feuerbacha od Hegela, jer time suponiramo Marxov razvoj u vrijeme bonsko-berlinskih studija (1835-1841), predradnji za disertaciju i same doktorske disertacije (1839-1841) – razvoj koji je *nezavisan* od Feuerbacha, budući da je Marx svoj kritički stav spram Hegela uglavnom izgradio prije Feuerbachove *Kritike Hegelove filozofije* (1839), a pogotovo prije njegove *Biti kršćanstva* (1841).³ Taj sre-

² Kako je u literaturi još uvijek sporna priroda tih Marxovih rukopisa, valja naglasiti da je navedeni redakcijski naslov najadekvatniji s obzirom da se radi, filozofijskim jezikom izrečeno, o prvoj Marxovoj kritici političke ekonomije, odnosno – kako je on u to vrijeme naziva – nacionalne ekonomije. Taj naslov nalazi se npr. u K. Marx, F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz Verlag, Berlin 1955, Bd. 42. Međutim, i tu je prisutno razlikovanje ekonomijske i filozofijske tematike, pa se u svesku 41 nalazi tekst *Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće* koji nije tretiran kao integralni dio *Pariških rukopisa*, nego zajedno s *Njemačkom ideologijom* spada u filozofijske rane spise.

³ Utoliko treba korigirati ono razumijevanje Marxova razvoja koje je posredovano krivom marksističkom tradicijom, a po kojemu je on jedno vrijeme bio hegelovac, zatim mladohegelovac, pa pod utjecajem Feuerbacha kritičar i Hegela i mladohegelovaca, da bi se na kraju – 1845., kada piše *Teze o Feuerbachu* i 1845/46., kada zajedno s Engelsom piše *Njemačku ideologiju* – osamostalio od Feuerbacha i kritički ga prevladao. To je jedna legenda koja uporno traje do danas. Za nju je dijelom kriv i Engels, izrekavši u svojoj knjizi *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije* (1886) sljedeće: »Tada je došla Feuerbachova *Bit kršćanstva* ... – Čovjek mora sam doživjeti oslobodilačko djelovanje te knjige da bi sebi to predstavio. Oduševljenje je bilo opće: svi smo mi momentalno bili fojrbahovci. Kako je Marx oduševljeno pozdravio novo shvaćanje i kako je jako – unatoč svim kritičkim suzdržavanjima – bio pod njenim utjecajem, može se pročitati u *Svetoj obitelji*« (MEW 21, str. 272). Ta je formulacija ušla u dogmatiku, »skolastiku« marksizma – premda uopće ne odgovara faktima – kao osnova onim interpretacijama prema kojima je Marx jedno vrijeme bio fojrbahovac.

dišnji pojam prve Marxove koncepcije historije, kritički pojam otuđenja, već u formalnoj pojmovnoj strukturi sponira dvoje: prethodnu i naknadnu *neotuđenost*. Naime, u to vrijeme (1844) Marx razumije historijsko događanje kao dominaciju (prethodno pripravljenog) sadašnjeg, pozitivnog stanja otuđenja, koje logički pretpostavlja stanje neotuđenosti od kojega se otuđilo, kao i proces ukidanja otuđenja i ponovno stanje pozitivne neotuđenosti na višem stupnju. Ontologijski govoreći: prvi stupanj, neotuđenost, obilježen je dominacijom *esencije*; drugi stupanj, otuđenost, obilježen je dominacijom *egzistencije* nad esencijom; a treći stupanj obilježen je *pomirenjem do identifikacije* prethodno suprotstavljenih, međusobno protuslovnih momenata pojmovnog para esencije i egzistencije.

Otuđenje kao aktualno stanje historije moment je cjelovito-teleološkog shvaćanja svega što historijski jest, pa se stoga ne može shvatiti kao jedna, ili čak glavna, nevolja i neprilika pokraj drugih mogućih u linearno-razvojnem toku historije. Ako se historija zbiva, identitet teleološke i vremenite strukture nosilac je svega historijskog. Tako shvaćena historija nije padanje pojma u vremenitost, nego vremenstvovanje svega logičkog, apsolutni historizam formaliziran onto-logičkom strukturom.

Ta Marxova shema odgovara onoj na kojoj je sagrađen najzreliji Hegelov sustav, izražen u berlinskoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti*, po kojemu sfera čistih pojmova, »inteligibilno carstvo« osebice ideje, prethodi razvijenoj realnosti drugobitka (*Anderssein*) ideje, a treći stupanj odgovara vraćanju ideje k sebi samoj u obliku duha u kojemu je ona o-sebi-i-za-sebe. Kada se razmotre odgovarajuća mjesta iz *Pariških rukopisa*, vidi se da je Marx pri određenju komunizma imao u vidu istu ontologijsku shematiku kao i Hegel i, dalje, da tri stupnja komunizma »obnavljaju« prethodnu historiju, tj. da »ukidanje samootuđenja čini isti put kao i samootuđenje« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 533). Konstrukcija triju momenata komunizma – od »sirovog«, preko refleksivno-političkog do pozitivnog određenja komunizma (usp. l. c., str. 534-536) – jest *ontološka* struktura aplicirana na razumijevanje historijskog zbivanja, samo što se vraćanje iz drugobitka, tj. iz otuđenja, ne razumije kao samokonstitucija duha, nego kao put oslobođenja rada.

To je bio prvi oblik mišljenja historije kod Marxa. No, iako je riječ o »otuđenju«, o onto-logičkoj shematici koja je analogna Hegelovoj shematici u konstrukciji sistema, to ipak *nije* (niti 1844.) jedna *filozofija* historije, nego pokušaj da se fenomenalna tematika historije razumije iz vlastite imanencije (ne transcendentno) – koja za filozofiju postavlja nerješivi problem padanja pojma u vremenitost.

Ad 2) Kronologijski drugo shvaćanje historije najpregnantnije je formulirano u spisu *Manifest komunističke partije* iz 1848. »Historija sveg dosadašnjeg društva jest *historija klasnih borbi* (potcrtao V. S.).« (MEW 4, str. 462) Za englesko izdanje 1888. Engels je u primjedbi dodao da se u toj »historiji sveg dosadašnjeg društva« radi o »pismeno predanoj historiji«, odnosno da je 1847. »prehistorija društva... zapravo još nepoznata« (ibid.). Treba imati na umu još i to da ova misao o predominaciji klasne borbe u historiji odgovara svrsi spisa u kojemu se nalazi – a čiji je adresat radnička klasa.

Kako ni to Marxovo shvaćanje historije nije filozofijsko, on će kasnije za »prehistoriju« potražiti pozitivno-znanstvene odgovore u etnologijskim istraživanjima (ta istraživanja je Lawrence Krader sabrao i izdao u knjizi: Karl Marx, *Die Ethnologischen Exzerpthefte*, Berlin 1972, a posebno ih je analizirao u svojoj knjizi *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Carl Hanser Verlag, München 1973).

Ad 3) Treće shvaćanje historije kod Marxa (koje će nam poslužiti kao osnova za čitavo izlaganje) jest njegovo shvaćanje iz »Predgovora« za *Prilog kritici političke ekonomije* iz 1859. (MEW 13, str. 7-11), gdje su središnji pojmovi *proizvodne snage i odnosi u proizvodnji* – a ovi su ili »okviri« razvoja proizvodnih snaga ili njihovi »okovi«. Odnos između proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji određen je: prvo, u smislu kategorija supstancije i akcidencije; drugo, u smislu uzroka i posljedice; treće, u smislu uzajamnog djelovanja, tj. prema kategorijama po relaciji. Historija je tu shvaćena kao razvojni odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji – s ukidanjem *antagonističkog* karaktera, protuslovne razlike supstancije i akcidencije, uzroka i učinka, te uzajamnog djelovanja relata u relaciji. Ili drugim riječima, historija je odre-

đena kao i u prethodna dva slučaja: kao *zbivanje odnosa* spomenutih relata i ujedno kao *ukidanje* odnosa, tj. relativno samostalne egzistencije relata (dovoljno je da se podsjetimo na poznati tekst iz *Kapitala III* gdje se govori o dva »carstva« – »carstvu slobode« i »carstvu prirodne nužnosti« – a njihov se odnos objašnjava time što »carstvo slobode« važi kao »onostranost«, mada mu je »carstvo prirodne nužnosti« »osnova«; usp. MEW 25, str. 828).

HISTORIČNOST MARXOVA SHVAĆANJA HISTORIJE

Očigledno je da je i u prvom (1844) i u drugom (1848) i u trećem (1859) Marxovu shvaćanju historije *implicitirana* (iako nije eksplicitna) određena koncepcija historije kao *univerzalnog zbivanja* po kojemu nešto, ontologijski rečeno, *ens* (biće), *nastaje i nestaje*. Ovakva implicitna koncepcija historije u smislu prolaženja svega nastalog (a ponegdje se i Marx i Engels u svojim formulacijama dotiču ovog pitanja) *logički supo-nira jedno implicitno historijsko mišljenje* koje je šire i od historijske teorije otuđenja i od historijske teorije klasne borbe i od historijskog shvaćanja odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. A to znači da je u sva tri tipa objašnjenja historije implicitne sadržana i *historijska određenost funkcionalne vrijednosti eksplicacije historije*, odnosno da je svaka od tih Marxovih koncepcija historije *u svojoj biti već sama historijska* i da horizontalno važi tako dugo dok postoji takva historija na koju se eksplikativno odnosi.⁴

Kao primjer za to može se uzeti odnos »materijalne baze« i »duhovne nadgradnje« u Marxovu shvaćanju historije, na osnovi »Predgovora« za *Prilog kritici političke ekonomije 1859*. »Materijalna baza« je specifični odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, dok moral, religija, pravo, politika, filozofija, umjetnost i

⁴ Dakako, ta historija na koju se eksplicacija odnosi sa svoje je strane prikrivena tradicionalnim pojmom vremena kao nastajanja i prolaženja (usp. koncepciju vremena od Aristotela do Hegela – kao kontinuiteta niza »sada«, koje kao takvo ostaje uvijek nešto vanjsko spram metafizičkih načela i njihova sklopa koji povijesti tek daju stabilnost, smisleno trajanje, transcendentni *telos* i »posljednje stvari« radi kojih se ona zbiva – *eshaton*).

sl. predstavljaju oblike »ideologijske nadgradnje«. Ta Marxova koncepcija »baze« i »nadgradnje« nije apodiktička izjava o odnosima povijesnih slojeva, područja, oblasti zbilje (bilo u smislu Plehanova, bilo u smislu Blocha), a isto tako nije ni apodiktička izjava o vječnoj zavisnosti cjelokupnog zbivanja historije od moćnih materijalnih slojeva i ne-moćnih slojeva nadgradnje, nego je to *historijska koncepcija o historijskoj situaciji* u kojoj su proizvodne snage podređene »okvirima« odnosno »okovima« odnosa u proizvodnji, te preko tih odnosa određuju »nadgradnju«. Drugim riječima, kategorije »baze« i »nadgradnje«, kao i kategorije proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, jesu i same historijske kategorije, koje *gube smisao* kada se ukinu oni odnosi u kojima jedino i važi razlika supstancijalnog i akcidentalnog, uzročnog i posljedičnog, te uzajamnog djelovanja dvaju relata.

Zbog toga Marx pri kraju spomenutog »Predgovora« kaže znamenitu rečenicu: »Stoga se tom društvenom formacijom (misli se na kapitalizam, op. V. S.) zaključuje *prehistorija* (potcrtao V. S.) ljudskog društva« (l. c., str. 9). Materijalističko shvaćanje historije jest dakle takva koncepcija historije koja važi za »prehistoriju ljudskog društva«.

To dalje znači da Marx ima *implicitan pojam historije koji se nipošto ne poklapa s onim pojmom historije koji važi za »prehistoriju ljudskog društva«*. Ili, drugim riječima, da on zna da je njegovo shvaćanje historije, kao »opći rezultat« do kojega je došao i koji mu je služio »kao putokaz« u svim daljnjim istraživanjima (usp. l. c., str. 8), nešto što je *sudbinski vezano* s predmetom na koji se odnosi, s dotadašnjom historijom, a ne filozofijska apodiktička *vanvremenita* izjava naprimjer o determinantnoj funkciji »baze« spram isto tako nehistorijski određene »nadgradnje«⁵ (premda upotreba termina »baza« za »carstvo prirodne nužnosti« u *Kapitalu III*, koji je Engels priredio za štampu 1894. kao da ukazuje na konstantan odnos »baze« i »nadgradnje« – i u komunizmu).

⁵ Marxovo mišljenje historije nije jedna od varijanti teorije slojeva, ili pak tradicionalno poznatog materijalizma koji reduktivnom metodom svega što jest na ono materijalno ujedno iskazuje *epifenomenalni karakter* svega što je izvedeno iz redukcijom dobivene materije, što je akcidentalno i posljedično.

Već iz ovoga je vidljivo što je krajnji smisao našeg izlaganja: *historijsko mišljenje* koje je *supozicija* Marxova shvaćanja historije, jer samo uz takvu supoziciju razumljiv je historijski, tj. *epohalni*, Marxovim riječima rečeno: »prehistorijski«, karakter predmeta i svijesti o predmetu, historije i svijesti o toj historiji.⁶

Dakle, Marxovo razumijevanje historije, kako nam se pokazuje u ove tri koncepcije, ne samo što se predmetno odnosi na historiju – nego je u svojoj najdubljoj teorijskoj, konceptualnoj biti nešto historijsko. To nije vječna, nego historijska *teorija historije*, čija se historijska funkcija mijenja s epohom socijalne revolucije, te kao određena teorija historije dijeli sudbinu svih teorija – političko-ekonomijske teorije, pravno-državne teorije, socijalno-klasne teorije, kao i, naravno, svih onih znanosti koje su u danim povijesnim okvirima funkcionalno vezane uz te okvire.

Dovršavanje »prehistorije ljudskog društva« traži jedno savim novo razumijevanje povijesti, primjereno takvoj konstelaciji svijeta koja nije više u osnovi određena razlikom, suprotnošću i protuslovljem proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, i prema tome nije rezultat konstelacije ontičko-empirijskih unutarsvjetovnih snaga, nego povezuje povijesnu zgodu, prostor-vrijeme, svijet i bit čovjeka u povijesni sklop događanja. Povijesno mišljenje nalazi svoje mjesto u povijesnom sklopu, ostavljajući po strani sam sklop kao predmet i pripadno mu mišljenje kao subjekt. Mogućnost povijesnog mišljenja ovisi o derivativnom podrijetlu historije iz povijesnog događanja, pa pri ovom prikazu Marxova

⁶ Primjerice: pojedini kapitalist može imati bilo kakve moralne, religiozne, filozofijske, pravne, političke pojmove i predodžbe o sebi, ali on zapravo nije ništa drugo nego *personifikacija* kapitala. Ono što on doista jest, što je on nezavisno od svoje svijesti, jest funkcija koju on ima u kapitalskom načinu proizvodnje kao *nosilac* »karakterne maske« (a to označava latinsko-etruska riječ *persona*) kapitala; to je kapital koji je postao čovjekom. Dakle, Marxovo je historijsko objašnjenje da ma što ljudi o sebi mislili, oni *jesu* ono što jesu prema svome mjestu u procesu proizvodnje, razmjene, raspodjele i potrošnje. Ukoliko se socijalnom revolucijom ukida kapitalski način proizvodnje, *ukida se i taj determinizam ličnosti* koji je vezan uz procese personifikacije kapitala – a time se ukida i *način objašnjenja* personifikacije, tj. Marxovo mišljenje historijskog događanja.

shvaćanja historije ne može, osim u krajnjim tezama, biti ni naznačena, jer po samoj stvari ne spada u okružje historijske tematike.

RAZINE I UNUTRAŠNJA POVEZANOST MARXOVA MIŠLJENJA HISTORIJE

Sljedeće pitanje glasi: *u kakvom su odnosu kod Marxa tri spomenute koncepcije historije?* Iznalaženje tog odnosa prvi je preduvjet otvaranja povijesne dimenzije u okviru Marxova mišljenja.

Postoje različita shvaćanja. *Althusser* je npr. smatrao da teorija otuđenja predstavlja antropologijsko-ideologijski residuum u Marxovoj znanstvenoj koncepciji, nastao uslijed recepcije Feuerbacha, i da je s 1845/46-om dana stroga kvalitativna *cezura* između Marxovih prethodnih i kasnijih radova: da se kasniji radovi mogu smatrati znanstvenima, a oni raniji predznanstveno-filozofijskima, odnosno »ideologijskima«, da *Kapital* još uvijek pati od zaostataka teorije otuđenja, dakle, zaostataka usvajanja Feuerbachove antropologijske pozicije, i da su npr. govorenje o postvarenju (*Verdinglichung*), kao i čitavi ključni odjeljak o fetišizmu robe (ključni, jer važi za sve ekonomijske kategorije, a ne samo za robu) zapravo »strano tijelo« u izvornom marksizmu, te da je tek posljednje Marxovo ekonomijsko djelo, *Rubne bilješke uz »Udžbenik političke ekonomije« Adolpha Wagnera 1879.*, njegovo zrelo ekonomijsko djelo, znanstveno djelo bez pogubnih natruha filozofijskih izvora kod Feuerbacha i Hegela.

Ovaj primjer ne navodimo zato što je posebno značajan, nego samo da bi se vidjelo koje konsekvencije nastaju ako se pravilno ne odredi rang svake od triju spomenutih Marxovih koncepcija historije i njihov odnos. Sam *Althusser* pravi čak i takve neumjerne poteze da Marxovu sklonost matematičkom formuliranju, npr. zakona proširene reprodukcije, zakona viška vrijednosti, profitne stope itd., smatra ostatkom Hegelova gledanja na ta pitanja po kojemu je *logička* struktura odlučujuća u historiji. Daka-ko, ta primjedba je besmislena, jer je Hegelov misaoni napor usmjeren protiv dominacije kvantitativne metode bilo gdje, a pogotovo u njegovoj filozofiji povijesti, ili njegovoj filozofiji objektivnog duha, gdje spada i filozofija društva i države. Ali ono što čini

Althussera tipičnim za pristup cijeloj stvari jest upravo činjenica da on ne shvaća ni Marxov razvoj, ni historijskog Marxa, ni odnos triju prezentnih koncepcija historije, ni smisao kritike političke ekonomije, ni smisao razlikovanja »baze« i »nadgradnje«, ni odnos proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji. Jednom riječju: da uopće ne razumije Marxa (premda je zajedno sa svojim učenicima napisao, po njenoj namjeni »instruktivnu«, knjigu *Kako čitati »Kapital«*).

Ovakvi primjeri mogli bi se redom nizati (koliko marksizama – jer danas već govorimo i o »pluralizmu marksizama« – toliko revizija Marxovih intencija, toliko bitnih promašaja s obzirom na njegovo djelo), no to nas svakako ne bi približilo odgovoru na prije postavljeno pitanje. Uopće: nema drugog puta do Marxova djela osim tekstualno što preciznijeg, filologijski što sigurnijeg praćenja njegova razvojnog puta.

Ono što je nama ovdje u pitanju, odnos triju koncepcija povijesti, razmotrit ćemo ponajprije s aspekta formalno-logičkog odnosa pojmova po opsegu, obimu. Naime, istražiti ćemo jesu li te tri koncepcije, s obzirom na pojam historije, međusobno koordinirane (su-određene), ili jedna spram druge stoje u odnosu superordinacije (nadređenosti), ili pak subordinacije (podređenosti).

Čak i na osnovi samo letimičnog poznavanja Marxova djela, čini se da je koncepcija historije sa središnjim pojmom klasne borbe *zavisna* od neke druge koncepcije, jer implicira pitanje nastanka, uvjeta i nestanka klasne borbe, da je izvedena, dakle, svojevrsna *dedukcija* iz jedne više, superordinirane koncepcije.

Rekli smo da je Marx ovu koncepciju najeksplicitnije formulirao u *Manifestu komunističke partije* iz 1848. no ona je priređena i ranijim tekstovima. Primjerice, u spisu poznatom pod naslovom *Njemačka ideologija* iz 1845/46. riječ je s jedne strane o proizvodnim snagama, a s druge strane o oblicima prometa, komuniciranja, saobraćaja ljudi; ti oblici prometa već su tada viđeni kao izvori klasne podijeljenosti i protuslovlja, borbe klasa. Ili još ranije: u Engelsovu radu *Položaj radničke klase u Engleskoj* i u zajedničkom radu Marxa i Engelsa *Sveta obitelj* iz 1845. gdje je riječ o klasama koje su u antagonističkim odnosima, a naročito je nagla-

šena uloga one suvremene klase koja ukidanjem klasnog društva ukida i sebe samu kao klasu; te u rukopisu iz 1844. *Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod*, gdje je klasa proletarijata također određena kao ona historijska klasa koja čitavo dosadašnje društvo stavlja u pitanje, ali time ujedno stavlja u pitanje i sebe kao klasu.

Iz ovih navoda vidljivo je barem to, da je koncepcija historije sa središnjim pojmom klasne borbe podređena, *subordinirana koncepciji historije sa središnjim pojmovima proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, da to nisu koordinirane koncepcije i pojmovi*, te da teza »historija sveg dosadašnjeg društva jest historija klasnih borbi« *suponira* koncepciju o izgradnji historijskog zbivanja na temelju odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji.

Daljnje je pitanje: u kakvom su odnosu koncepcija čiji je središnji pojam otuđenje i koncepcija proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji? Da li su te koncepcije koordinirane s obzirom na superordinirani pojam koncepcije historije? Odnosno, jesu li to dvije međusobno različite koncepcije koje se ne daju svesti jedna na drugu, nego samo podvesti pod opću Marxovu koncepciju historije, koja nam za sada ostaje problem?

Koncepcija sa središnjim pojmom otuđenja, kao što smo već rekli, suponira dvoje: prehistorijsko stanje neotuđenosti i pravo historijsko stanje neotuđenosti. Da bi se nešto moglo otuđiti, ono mora prethodno biti pri sebi, mora biti svoje; a ako otuđenje uopće može biti riješeno – na što pojam otuđenja sam sobom upućuje – onda je u njemu pretpostavljeno ne samo primarno stanje neotuđenosti nego i mogućnost post-otuđenog stanja, naravno, na višoj razini.

O otuđenju kod Marxa – kako smo već prije istakli – ne može se govoriti kao o jednom među mnogim »negativnim« fenomenima društveno-povijesnog života, kakvi su: glad, bolest, siromaštvo svake vrste, zaostalost, nerazvijenost itd, kojih bi se čovjek kao duhovno-psiho-fizičko biće htio riješiti jer, uopćeno rečeno, okrunjuju njegov integritet.

Taj pojam spada u temeljno događanje određenog historijskog načina proizvodnje (čega su gore navedeni fenomeni samo socijalne posljedice ili pak, kao naprimjer smrt, proizlaze iz »ljudske

prirode« te pripadaju konstantama sveg historijsko-vremenskog zbivanja u smislu prolaženja i određeni su iz dimenzije prošlosti).

Međutim, u literaturi je često na djelu jedna, naoko samo terminološki, ali ustvari bitna, zbrka pojmova. Govori se, na primjer, o otuđenju (ili »alijenaciji«, novolatinski termin) u smislu psihološkog otuđenja kod tzv. shizofreničnih bolesnika (podvojenost osobe i njena otuđenost samoj sebi), što spada u djelokrug rada psihijatrije, tj. u medicinsku teoriju i praksu. Nadalje, i za nas relevantnije, govori se o otuđenju suvremenog čovjeka koji je radom vezan uz strojeve i organizaciju procesa proizvodnje, tj. usitnjavanje rada na pokretnoj traci (Taylor i tejlorizam), dakle o tehnološkom otuđenju. Pri tome se ističe autorstvo proizvoda kod srednjovjekovnih obrtnika i njihovih residuuma u suvremenom načinu proizvodnje, za razliku od industrijskih proizvoda kod kojih se ne može utvrditi autorstvo proizvođača koji na njima rade; parcijalizacija i specijalizacija unutar racionalne organizacije neke tvornice, vođene promjenama i prinovama radi što veće produktivnosti rada, nivelira autorski karakter proizvoda.⁷ No, koliko god ovakvi fenomeni bili vezani uz određeni razvoj proizvodnih snaga, tehnološki razvoj u okvirima određenih odnosa u proizvodnji, oni po samoj *prirodi* tehnike i tehnologije ostaju trajna karakteristika određenog nivoa proizvodnih snaga i, ma

⁷ O tome Marx govori u *Osnovnim obrisima kritike političke ekonomije* (1857/58) ističući da »rad gubi umjetnički karakter« i postaje »čisto apstraktna djelatnost« (usp. *Grundrisse*, Dietz, Berlin 1953, str. 204), puko trošenje radne snage u svrhe proizvodnje kapitala. Kako je obrtnik još uvijek autor cjelokupnog proizvoda, njegovo umijeće je neki derivirani oblik umjetnosti; suvremeni industrijski radnik obavlja samo parcijalne funkcije u proizvodnji te je nužno »privjesak« mašine, stroja, a s obzirom na tradicionalni pojmovni par sredstvo-svrha, mašina nije sredstvo radnika, nego je, obratno, radnik sredstvo, »puki živi pribor« mašine (I. c., str. 585). Odnosno: »Djelatnost radnika, ograničena na puku apstrakciju, svestrano je određena i regulirana kretnjom mašinerije, a ne obratno. Znanost, koja nežive udove mašinerije prisiljava da svojom konstrukcijom djeluju svrsishodno kao automat, ne egzistira u svijesti radnika, nego na njega mašinom djeluje kao strana moć, kao moć same mašine« (I. c., str. 584). Tu Marx donekle anticipira i mogućnost moderne, ne ekonomijske, nego tehnološke nezaposlenosti, koja je rezultat razvoja znanosti, tehnike i tehnologije, ukratko: proizvodnih snaga.

koliko teški bili, nemaju nikakve veze s koncepcijom otuđenja kao koncepcijom historije (jednako kao ni spomenuti psihijatrijski slučajevi). Za depersonalizaciju radnog procesa nisu krivi određeni odnosi među ljudima u procesu proizvodnje, nego su određeni odnosi među ljudima u proizvodnji uvjetovani razinom razvoja proizvodnih snaga, pa stoga *ovise* o njima bez obzira na svoj ovakav ili onakav oblik.⁸

Prema tome, pojave tzv. tehnološkog otuđenja *ne spadaju* u problematiku koncepcije historije sa središnjim pojmom otuđenja. To što se svaka pojava koja iz ovih ili onih razloga čini čovjeka nezadovoljnim naziva ili može nazvati otuđenjem, govori samo o istrošenosti, otrcanosti jednog termina koji više ne živi od unutrašnje snage one sustavne koncepcije unutar koje ima smisla.

To dakako ne znači da problemi tehnike i tehnologije – a prije svega novovjekovne znanosti koja je u svojoj *biti* tehnološka (ne tek aplikativno, nego esencijalno) – nemaju ogromno značenje, nego samo da oni stoje *izvan* triju spomenutih Marxovih koncepcija historije. Marx je mislilac u službi razvoja proizvodnih snaga, *mislilac proizvodnih snaga u smislu genitivus subjectivus*, tj. mislilac koji *pripada* razvoju proizvodnih snaga – ali ne i mislilac proizvodnih snaga u smislu *genitivus objectivus*, tj. onaj koji misli »o« proizvodnim snagama i njihovoj bitnoj i vremenitoj konstela-

⁸ Drugim riječima, komunizam prve faze, kako god bio izgrađen, ne može mijenjati *karakter* proizvodnih snaga. Kao što ne postoji komunistička matematika za razliku od kapitalne, niti komunistička fizika, kemija, biologija itd., jednako tako ne postoje ni komunistička tehnika i tehnologija za razliku od kapitalne tehnike i tehnologije. Promjena odnosa proizvodnje ne mijenja samu prirodu mašine – tj. tehnike i tehnologije – nego samo njenu *primjenu, funkciju* u proizvodnji. O tome se kod Marxa može naći niz jezgrovitih formulacija, kao npr.: »Crnac je crnac. Tek u određenim odnosima on postaje rob. Pamučna predilica je mašina za pređenje pamuka. Samo u određenim odnosima (tj. u određenim odnosima proizvodnje, op. V. S.) ona postaje kapital« (*Kapital I*, MEW 23, str. 793, bilješka 256, odnosno spis *Najamni rad i kapital*, 1849., odakle je i preuzeta ta bilješka u *Kapitalu*, MEW 6, str. 407-408). Dakle, u primarnoj Marxovoj neeksplicitnoj viziji historije nalazi se tehnički razumljen (tehnologija) bitak koji raščičava sva bića u manipulativno-instrumentalno-tehnička bića, kao i samog čovjeka u njegovoj biti kao tehnološki i organizacijski element.

ciji. Štoviše, može se reći da je nesmetani razvoj proizvodnih snaga Marxu utoliko više neproblematičan što je njemu samome historijski evidentan. On uopće ne sumnja da bi rast proizvodnih snaga *sam* mogao postati problemom; naprotiv, on se čitavim svojim djelom zalaže za slobodni, nesmetani razvoj proizvodnih snaga, jer je ovaj za njega istovetan s aktualiziranjem svih potencijala tzv. ljudske prirode. Da *razvoj proizvodnih snaga kao razvoj i sâm ima epohalni karakter*, nije Marxu ni na kraj pameti. Takva misao za njega bi označavala ne samo kraj tehničke i tehnologijske (u užem smislu riječi) primjene prirodnih znanosti, nego i kraj razvoja prirodnih znanosti, a ovo bi pak, za Marxa, značilo kraj *osnovnog uvjeta* egzistencije ljudskoga roda.

Kad Bloch, naprimjer, govori o kvalitativno drugačijoj tehnici i prirodnoj znanosti u komunizmu spram tehnike i prirodne znanosti u kapitalizmu, o dominaciji kvalitativnog momenta u ophođenju s prirodom za razliku od kapitalskog kvantitativnog pristupa prirodi, onda je to obični romantični uzmak, nazadovanje, nostalgija za pastoralnim pejzažem u strahovitim uvjetima urbane industrijske, pa i post-industrijske civilizacije. Blocha plaši transformacija prirode u objekt prirodnih znanosti i sredstvo manipulacije tehnike, tehnologijski objekt. Za Marxa, međutim, to nije problem, jer polazi od *ishodišnog* momenta čitavog svog mišljenja – od *neprotuslovnog primarnog odnosa čovjeka i prirode*.

Na osnovi toga svaki napredak proizvodnih snaga ujedno je napredak u *spoznavanju* i *ovladavanju* prirodom, a priroda, obratno, u svakom takvom napretku tek dolazi do svoje *samobitnosti*. U tom smislu Marx u *Pariškim rukopisima* govori o jednadžbi »naturalizam = humanizam« i »humanizam = naturalizam« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 536). Priroda je anorgansko tijelo u čovjeka; čovjek je onaj dio prirode u kojemu se ona putem njegova rada *osvještava*, ulazi u *sebi primjeren oblik*: historijski transformirana priroda primjereni je oblik prirode.

Supozicija ove Marxove teze jest da priroda sama o sebi, po svojoj bitnoj mogućnosti jest *raspoloživa* za historijski rad zato što je *sama sobom rad*. Zbog toga on u *Kapitalu I* i kaže: »Zemlja (u koju je ekonomijski uključena i voda), kako ona čovjeka

opskrbljuje živežnim namirnicama, gotovim životnim sredstvima, nalazi se (susreće, postoji, op. V. S.) bez njegova sudjelovanja kao opći predmet ljudskog rada. Sve stvari koje rad oslobađa od njihove neposredne veze sa zemaljskom cjelinom jesu u prirodi nađeni predmeti rada.« (MEW 23, str. 193). I dalje: »On (čovjek, op. V.S.) istupa nasuprot samoj prirodnoj stvari kao jedna prirodna moć (...) On razvija u njoj (prirodi, op. V. S.) potencije koje drijemaju i potčinjava igru njezinih snaga svojem vlastitom gospodstvu.« (l. c., str. 192).

Ono što priroda sama sobom nosi kao *mogućnosti*, to ljudski rad *oslobađa*. On naime oslobađa prirodu od njenog *nesubjektivnog*, nesamosvojnog karaktera i daje joj karakter subjekta – ali subjekta ne u smislu šelingovske filozofije prirode, niti u smislu blohovskog nagona prirode da bude ono što je po svojoj bitnoj mogućnosti, nego u smislu jednostavnog stava da je priroda o sebi predmet i sredstvo rada i da u radu dolazi k sebi samoj. Da je, naime, najdublja bit, najdublja mogućnost prirode ta, da bude mašina.⁹

I zato za Marxa *ne postoji problem prirode*, kao što ne postoji ni problem tehnike, ni problem prirodne znanosti, ni problem proizvodnih snaga. Njega zanima samo ono što nastaje na *određenom nivou razvoja proizvodnih snaga*, a to su – svaki put konkretno određeni – *odnosi među ljudima u procesu proizvodnje*, »prometni odnosi« (Verkehrsverhältnisse), tj. *ekonomijska struk-*

⁹ To znači – da još jednom naglasimo – da za Marxa nije problem mašina *kao* mašina, nego mašina *u službi kapitala*, kao kapitalova snaga. Prirodne snage, spoznate i transformirane u prirodnoj znanosti, tehnici i tehnologiji, mogu biti kapitalski zloupotrebene, ali same sobom one znače ne samo razvoj čovjeka nego i čitave prirode, koja se iz potencijalnosti budi u svoju povijesnu – a to sad ovdje precizno znači – *mašinsku* aktualnost. Ili, jednostavnije rečeno: mašina je dobra, ona je *uvijek* dobra (za Marxa ne postoji u bitnom smislu problem tehnologijskog otuđenja), loša je samo u kapitalskoj *primjeni*; kada čovjek ovlada odnosima među ljudima u procesu proizvodnje, mašina će biti sredstvo njegova daljnjeg razvoja, aktualizacija njegove snage i moći, kao i aktualizacija snaga i moći same prirode.

tura proizvodnje – a ne njena *tehnologijska* struktura, budući da je u pogledu tehnologijskog napretka Marx radikalni optimist.¹⁰

Uvidi u ovo, za Marxa odlučujuće, značenje problematike proizvodnih snaga uopće, odnosno njihova otuđenog historijskog oblika u kapitalizmu, sasvim jasno pokazuju da otuđenje, kao središnji pojam prve koncepcije historije, nije problematika koja bi bila koordinirana problematici odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, da to nisu dvije, jedna pored druge, koncepcije koje nalazimo kod Marxa, nego da je to *jedna te ista koncepcija* s dva različita jezika izražavanja: 1844. pod utjecajem Hegela i Feuerbacha, to je više filozofijski jezik, a 1859. i 1867. u vrijeme spomenutog »Predgovora« i *Kapitala*, to je više jezik Marxa kao kritičara političke ekonomije.

Pa ipak, pitanje nije samo u načinu izražavanja nego i u *dubini koncepcije* s obzirom na onaj *implicitni pojam historije* kod Marxa po kojemu svaka koncepcija historije ima istu *historijsku* – a to za Marxa znači prolaznu – sudbinu kao i predmet na koji se ona odnosi. Drugim riječima, ključ za odnos koncepcije iz 1844. i koncepcije iz 1859. nalazi se u *Kapitalu*, i to u *četvrtoj koncepciji*, – koja nosi sve zajedno i daje za pravo određenom *rangiranju* spomenutih koncepcija – *koncepciji diobe rada* (pri čemu treba

¹⁰ Poznato je da Marx u *Kritici Gotskog programa* (1875) kao uvjet »više faze« komunizma pretpostavlja daljnji razvoj proizvodnih snaga, takvo ovladavanje prirodom koje će omogućiti obilje i prema tome načelo raspodjele: »Svatko prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama« (usp. MEW 19, str. 21). – To načelo on ne bi mogao nikada izreći da su mu proizvodne snage bile problem, da one za njega nisu bile ono prvo, supstancijalno, neupitno. A »viša faza« komunizma, »asocijacija slobodnih proizvođača«, »družba slobodnih ljudi« itd., samo su društveni izrazi za tu bitnu konstelaciju – za razvoj proizvodnih snaga rada koji je načelno *neograničen*. S nestankom društvenog protuslovlja i klasne borbe, s nestankom odnosa među ljudima u procesu proizvodnje koji su nadređeni ljudima (te bi, obratno, ljudi vladali njima), s nestankom tržišta kao subjekta međuljudskih odnosa (namjesto čega bi ljudi sami ulazili u izravne, jednostavne, »neposredno providne« međusobne odnose) – nastupa za Marxa epoha *totalnog oslobađanja proizvodnih snaga rada*; tada više ništa ne može spriječiti i totalno gospodstvo rada nad prirodom, koja i nije drugo nego rad (hegelovski rečeno) u svome drugobitku. Priroda je nesvjesni rad; ljudska historija je svjesna priroda.

strogo lučiti tehničku podjelu rada, specijalizaciju, od »fundamentalne diobe rada«).

IZVOR SVIH TRIJU KONCEPCIJA HISTORIJE U MARXOVU OSNOVNOM UVIDU U HISTORIJSKO ZBIVANJE

Da bismo se približili tom problemu, trebamo ponajprije sebi postaviti pitanje: što je uzrok otuđenju?

U literaturi se često može naći stav da je uzrok otuđenju privatno vlasništvo. No kao što je poznato iz »Predgovora« za *Prilog kritici političke ekonomije*, privatno vlasništvo je samo pravni oblik »nadgradnje« nad »bazom« – prema tome ne može biti uzrok »bazi«, tj. otuđenju (i nikada to za Marxa nije ni bio).

Na jednom od najznačajnijih mjesta u *Njemačkoj ideologiji* Marx kaže, da je u »svim civiliziranim zemljama« rad slobodan: slobodan radnik je preduvjet kapitalnog načina proizvodnje, i da »nije riječ o tome da se rad oslobodi, nego da se taj rad *ukine* (potcrtao V. S.)« (MEW 3, str. 75). O ukidanju kojeg, kakvog rada se tu govori? – O ukidanju onoga rada koji je u »nacionalno-ekonomijskom stanju« (o kojemu se govori 1844. u *Pariškim rukopisima*) određen kao *otuđeni* rad, odnosno *najamni* rad – a ovaj je izraz fundamentalne diobe rada: *razdvojenosti*, uzajamne otuđenosti četiriju konstitutivnih momenata rada. Dakle, *fundamentalna dioba rada je uzrok-uvjet otuđenja*.¹¹ Kada se ona prevlada, ukine (aufheben), tada se ukida i otuđenje, tada je subjekt čitavog procesa čovjek-priroda *jedno* u svojoj djelatnosti, u svojem predmetu, u svojim sredstvima i proizvodima; tada se radnička klasa i pojedinci u njoj, koji se u neukinutom obliku pojavljuju kao nešto samostalno, u ukinutom obliku pojavljuju kao »cjelokupni radnik«; tada nema razlike između tjelesnog i duhovnog rada, između historije i prirode, između najvišeg bića i posebnog bića (nema stupnjevanja bitka) – sve je to jedno te isto: rad kao *supstancija-subjekt* svega što jest.

¹¹ Opširnije o tome usp. u našoj knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Globus, Zagreb 2¹⁹⁸⁸, str. 69-75.

Sada Marxovo mišljenje historije, u njegovim različitim varijantama i aspektima, možemo prikazati ovako:

– *fundamentalna dioba rada*, koja nije ništa humano-subjektivno, ni antropocentričko, nego je dijeljenje rada na njegova četiri momenta – djelatnost, sredstvo, predmet i proizvod, koji inkludiraju identitet humanog i fizičkog, i – s obzirom na diobu – znače otuđenost jedne koncepcije historije drugoj na osnovi identiteta rada samog: Rad sam, kao bitost bića, sabire u svoju svjetovnost svako otuđenje kao moment svojega kretanja;

1) *klasna borba*: kada je rad u sebi razdvojen – pa je s jedne strane djelatnost, a s druge sredstva za proizvodnju – onda se kroz proizvodnju uspostavlja klasa ljudi koja nema ništa drugo osim svoje radne snage, kao robe, i klasa ljudi koja raspolaže sredstvima, predmetima te (na osnovu toga što u proizvodnji rad postaje moment kapitala) proizvodima rada;

2) *otuđenje*: fundamentalna dioba rada – kada roba postaje dominantni oblik proizvodnje – ne uzrokuje samo uzajamno otuđenje jednostavnih momenata rada, nego i cjeline onoga što je prethodno bilo jedno i istovetno: samog radnog procesa, pa se rad javlja kao »otuđenje«, otuđeni rad;

3) *proizvodne snage i odnosi proizvodnje*: iz odnosa međusobno suprotstavljenih momenata rada uspostavlja se takav proces proizvodnje u kojemu se odnosi proizvodnje odvajaju od proizvodnih snaga, osamostaljuju i »zaobilaznim putem« (u postvarenju) postaju moć nad radom. I ova koncepcija vezana je kako uz otuđenje tako i uz klase – određene položajem u procesu proizvodnje.

Sve su to u biti *različiti nivoi iste problematike*, koja je svaki put sagledana iz drugog aspekta. Moglo bi se reći i ovako: kada se historija zbiva u svojoj konkretnoj empirijskoj pojedinačnosti, primjenjujemo kategorije klasne borbe, sa svim njezinim oscilacijama, zaoštavanjima i stabilnijim stanjima, protuslovljima koja vode prevratima – čega i na osnovi čega? Na osnovi sukoba proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji – koji na fundamentalnom

nivou samo potvrđuju diobu rada¹² – tako da se prevrat sastoji u ukidanju svih protuslovlja i otuđenja rada.

Marxovo mišljenje historije samo je naizgled u sebi dispartatno. Radi se zapravo o jednoj cjelovitoj koncepciji u kojoj se samo posebno naglašavaju različiti momenti, razine i fenomenologijski slojevi. Historija kao događanje za njega je historija rada koji je diobom otuđen na svoja četiri elementa, čije uzajamno otuđenje proizvodi odnose među ljudima u procesu proizvodnje kao stvari i stvarne odnose¹³, dok se njihovi socijalni odnosi osamostaljuju u klasne odnose.

Dakle, tri koncepcije historije – kao otuđenja, klasne borbe, odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji – sabiru se u koncepciji diobe rada kao *izvoru* otuđenja, razlikovanja i suprotstavljanja proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, te klasne borbe koja iz toga proizlazi. Sve tri koncepcije kulminiraju u koncepciji *revolucije* kao ključnom događaju historije kao historije Rada. Revolucija znači upravo ukidanje diobe rada¹⁴ radi nesme-

¹² Marx ima i takvih obrata u kojima se, kao npr. u *Bijedi filozofije*, kaže da »od svih instrumenata proizvodnje najveća proizvodna snaga jest sama revolucionarna klasa« (MEW 4, str. 181) – dakle nešto što je *odnos* u proizvodnji. Oni koji trpe od krutih distinkcija mogu misliti da je Marx u konfuziji, da jednu te istu stvar jednom naziva »proizvodnom snagom« a drugi put »odnosom u proizvodnji«. No radi se o tome da to i jest sve skupa *zbivanje jednog te istoga*, te se takvi odnosi u proizvodnji koji omogućuju razvoj proizvodnih snaga – samo u otuđenom obliku – doista javljaju kao »najveća proizvodna snaga«, tj. najveća potencija napredovanja i razvoja.

¹³ »Postvarenje« je još jedan važan moment vezan uz diobu rada. O problematiki koja je pokrivena tim terminom, međutim, marksisti II. i III. Internacionale – izuzev Lukácsa – nisu ništa znali, a mnogi ne znaju ni do danas (npr. Althusser i njegova škola). Lukácsseva *Povijest i klasna svijest*, koja naročito insistira na terminu »postvarenje« (Verdinglichung), odlučujućem terminu iz Marxova *Kapitala* (premda se tu, tekstualno gledano, rabi i termin »otuđenje«, »Entfremdung«), imala je u vrijeme kada se pojavila (1923) karakter filologijskog otkrića Marxa.

¹⁴ Tek tu opet ima smisla – u skladu s *povijesnim mišljenjem*, koje obuhvaća jednog, nedjeljivog čovjeka u njegovu načinu bitka – razlikovati rad i proizvodnju bića iz bitka (za što npr. M. Kangrga misli da je u knjizi *Praksa rada kao*

tanog razvoja Rada samog (pisanje Rada s velikim početnim slovom označava uspostavljanje Rada kao apsoluta, njegovu manifestaciju među bićima u radnom svijetu; aspekti, regije, slojevi i sektori Rada zajedno ukazuju na događanje apsolutnog Rada).

PRISTUP CJELINI MARXOVA MIŠLJENJA

Iz ovoga što smo do sada izložili pokazuje se da razumjeti Marxa znači prije svega ostaviti za sobom podjelu na različite znanosti (scientia), nauke (doctrina), na discipline znanosti i naukâ, razliku između fundamentalnih i primijenjenih znanosti, razliku između filozofije i posebnih znanosti – dakle čitavu *strukturu i okvir* određenog mišljenja, kao i naprimjer organizacije sveučilišta, koja sama sobom nije ništa drugo nego recepcija podjele »cjelokupnog radnika« na niz pojedinačnih radnika s centralnim sastajalištem na tržištu (otuda konkurentski karakter naprimjer sociologije spram političke ekonomije, socijalne psihologije spram političke ekonomije i sociologije, svih njih spram politologije itd. – sve se neprestano u svom aspektualnom značenju nameću, iako parcijalno, u smislu »pars pro toto«, da pokriju cjelinu zbivanja).

Kod Marxa dakle nisu na djelu *inter-disciplinarni*, međusobno tolerantni pristupi, nego je to *jedno* mišljenje koje se više bitno ne kreće u okviru diobe rada i – kako se ta dioba rada reflektira – u diobi i klasifikaciji znanosti, organizaciji sveučilišta, odgoja,

znanstvena povijest napušteno i zaboravljeno). Revolucija kao prevladavanje diobe rada tek omogućuje proizvodnju nasuprot otuđenom, klasnom i proizvodnim snagama-odnosima proizvodnje određenom mišljenju koje nazivamo »metafizičkim«. Povijesno mišljenje je omogućeno »višom fazom« komunizma, pa je stoga, kada ga danas izvodimo, anticipatorskog karaktera. Greška u našoj knjizi *Bit i suvremenost* sastojala se u tome što je proizvodnja u razlici spram rada neprestano bila paralelni podložak otuđenom radu, a ne mogućnost jedne nove, komunističke i post-komunističke epohe. Takvo povijesno mišljenje, naravno, nema više ni karakter filozofije, sociologije, ekonomije, psihologije itd. – jer nema otuđeni, ideologijski karakter koji je svojstven »prehistoriji« ljudskog socijaliteta (društvenost koja uključuje zajedništvo). Distinkcija rada i proizvodnje u dimenziji povijesnog mišljenja epohalno je produbljena, a ne paralelizirana (kao »nadgradnja«) s prethodnim epohama »prehistorije«.

obrazovanja, nastave itd. Ako se *metodički* ne ogradimo od onoga što smo naučili o podjeli znanosti, onda uopće ne možemo prići posljednjoj intenciji Marxova mišljenja. Jer ono nije ni neka posebna filozofija, ni politička ekonomija, ni sociologija, niti bilo koja druga posebna znanost, niti pak primjena teorije na praksu, niti »tehnika« revolucije, niti neka primijenjena nauka o organizaciji i sl. – ono je sve to, ali u ukinutom obliku uzdignuto na viši stupanj (u smislu »Aufhebung«: *tollere, conservare, elevare* = ukinuti, sačuvati i dignuti na viši nivo).

Svi nesporazumi oko marksizma posljedica su toga što nema primjerenog stajališta s kojega bi se uzela u obzir *cjelina* Marxova djela. »Historija marksizma« zapravo je izigravanje jednog momenta kod Marxa na račun drugog. Naravno, da bi se postiglo to stajalište koje omogućuje uvid u cjelinu Marxova djela, mora se u mišljenju učiniti korak dalje. Taj korak dalje – o sebi više ne dijalektičan, nego izvorno i iskonski početan – jest ono što pokušavamo približiti pod nazivom *povijesno mišljenje*, a on ujedno nosi sve četiri koncepcije historije kod Marxa i omogućuje ih kao derivate povijesti.

II. MARX I MARKSIZAM

ŠTO JE MARKSIZAM?

Dosadašnje izlaganje nastojalo je pokazati, između ostalog, da je sintagma »marksistička filozofija« nešto koliko uobičajeno toliko i problematično, jednako kao i sintagme »marksistička politička ekonomija«, »marksistička sociologija«, »marksistička etika«, »marksistička estetika«, »marksistička spoznajna teorija«, »marksistička filozofija prirode«, »marksistička filozofija čovjeka«, »marksistička filozofija prava i politike«, »marksistička lingvistika« itd. (a sve su to do danas prisutne teme, naslovi knjiga i članaka raznih »marksističkih« i »ne-marksističkih« autora).

Ukratko, sve znanosti, nauke, discipline, struke itd., bez obzira na svoje historijsko podrijetlo, prihvaćaju se i ujedno »marksistički« »preoblikuju«, »razrađuju«, »proširuju«, »produbljuju«, »uopćavaju« – pri čemu se ozbiljno nastoji kako podjele i klasifikacije znanosti, nauka i disciplina prema više ili manje izvornim, opet »marksističkim« kriterijima, a ustvari prema tradicionalnim podjelama znanosti, nauka, disciplina itd. Ako se tome doda još i uobičajena podjela na fundamentalne i primijenjene znanosti, nauke, dobiva se jedan »marksistički sustav« znanosti, nauka i disciplina. A prema tako shvaćenom »sustavu« nastoji se organizirati sveučilište i osloboditi organizacijsko-integracijske procese naprimjer fakulteta društvenih i humanističkih znanosti, različitih prirodnih znanosti i matematike, i sl., u čemu bi, po spomenutim kriterijima, sve te znanosti s epitetom »marksističke« imale svoje mjesto i funkciju. Takvoj organizaciji i integraciji (dakako, parcijalnoj) sveučilišta odgovara zatim kompletni sustav obrazovanja, odgoja i nastave, tj. procesa učenja, kao »marksistički sistem obrazovanja« itd. itd. – I sve su to empirijski fakti!

U ovakvom »galimatijasu«, zbruci i pometnji, možemo se snaći samo tako da u svakom pojedinom slučaju postavimo pitanje *interpretativnih implikacija* takvog »marksističkog« posla. Prvo takvo pitanje jest: što je to uopće »marksističko«? Zatim – s obzirom da je problem kojim se mi ovdje bavimo Marxovo mišljenje histo-

rije, koje mnogi marksisti shvaćaju kao svojevrsnu, posebnu filozofiju povijesti – pitanje: što je to filozofija? A kada se »marksističkima« nazivaju teorije društva, države, prava, morala, umjetnosti itd., onda treba pitati: što je to posebna, pojedinačna ili pozitivna znanost? Budući da se tako imenuju i nauke i discipline i struke, treba postaviti i pitanje: što je to nauka, disciplina i struka? A sve to naravno implicira pitanje: što je to sveučilište? I dalje: što uopće možemo sebi predstaviti pod »marksističkim« sustavom obrazovanja, odgoja i nastave?

Ovdje ćemo samo ukazati na neke probleme (teorijske i praktičke naravi) koji proizlaze iz nerazumijevanja Marxove misli i ujedno ćemo odgovoriti na neka od gore postavljenih pitanja.

Pod »marksističkim« se obično razumije logički uređen, neprotuslovni skup, sustav Marxovih pojmova, sudova i zaključaka, teorija, hipoteza i metoda¹⁵, kao i dogmatsko-forumski priznati i nepriznati »doprinosi«, »nastavljanja«, »razvijanja«, kako se obično kaže, »u duhu Marxa« ili »na Marxovu tragu« – čime se onda bavi »historija marksizma«, koja, da bi uopće bila smisljena, da bi se mogla kao historija napisati, suponira Marxov »sustav« i, dakako, sa svoje strane ga učvršćuje.

Pri takvom stanju u »marksizmu« nastaje poznata dilema (koja se svagda iznova ponavlja kada se nešto kod Marxa ne želi prihva-

¹⁵ Kada su u pitanju metode, onda se tu, opet u »Marxovu duhu« – na osnovi jednog, od strane interpretata doista nerazjašnjenog, mjesta iz »Pogovora« 2. izd. *Kapitala* (usp. MEW 23, str. 27-28) – razlikuju »metode istraživanja«, u smislu npr. empirijske analize i različitih varijanti induktivne i deduktivne metode, od »metoda prikazivanja«. Zajedno pak one se nazivaju »logičko-historijskim« metodama, tj. takvim metodama koje su s jedne strane logičke, a s druge historijske. Ali veza, jedinstvo empirijsko-analitičkog, historijskog, i pojmovno-sintetičkog, logičkog, ostaje pri tome sasvim nejasna. Jedanput se to razumije kao »uzajamno djelovanje«, drugi put kao »jedinstvo protuslovlja« itd., no u osnovi to ostaje prazno, nemisaono dvojstvo i dopuna: »i-i«. Da bi ono što Marx naziva »načinom prikazivanja« (*Darstellungsweise*), koliko god se razlikovalo od »načina istraživanja« (*Forschungsweise*), najdublje pripadalo u istraživanje same stvari, i da se za Marxa pojmovno-deduktivna metoda slaže s konkretno-povijesnom, empirijskom identifikacijom kapitalskog načina proizvodnje – to ovim interpretima ni ne pada na pamet.

titi, a insistira se na nečemu drugom, što je on samo periferno dotakao), dilema: »uputa« ili »dogma«, »putokaz« ili »konsistentna teorija«. A takva »teorija«, pak, ne može odoljeti imanentnoj dogmatskoj shematici i njezinu sporu oko pitanja da li je marksizam »otvoreni« ili »zatvoreni sustav«¹⁶ – koji spor ustvari obnavlja dvojstvo empirijsko-pozitivnog i pojmovno-spekulativnog, tj. posebno-znanstvenog i filozofijskog pristupa fenomenima.¹⁷

Ta pseudo-dilema »otvorenog« i »zatvorenog« sustava, »upute« i »dogme«, »historijskoga« i »logičkoga«, koliko god izgledala naoko apstraktna, skriva u sebi jednu veliku stvarnu dilemu, koja proizlazi iz *praktičko-političkih konsekvencija* toga spora – tako da dilema prerasta u antinomiju.

Primjerice: ako se insistira na tome da se realni kapitalski način proizvodnje neprestano *razvija* (što nesumnjivo konstatiraju posebne, empirijske znanosti), ako dakle on u svojoj biti nije

¹⁶ Tu spada već spomenuto Staljinovo dijeljenje (Hegelove) *metode* kao ispravne i *sustava* kao pogrešnog (što je samo vulgarniji izraz onih stavova koje zastupaju već Plehanov i njegovi učenici) – pri čemu se naravno ne vidi da dijalektičke metode uopće nema izvan cjeline, izvan sustava. U tom kontekstu je i »negacija negacije«, kao treći moment spekulativno-dijalektičke metode, bila nepoćudna i nepodobna za staljinističko konstruiranje poznatih »osnovnih crta« »marksističke dijalektičke metode« (što je, pak, vulgarizacija Engelsovog razumijevanja dijalektike u *Dijalektici prirode*). Naime, mislilo se: negacija negacije je negacija protuslovlja, dakle zaokružuje cjelinu, a ova znači završetak, zatvorenost. Zato se u ime »otvorenosti«, točnije u ime »loše beskonačnosti«, taj moment dijalektike ne javlja u IV. glavi *Historije SKP(b)* gdje se govori o »Dijalektičkom i historijskom materijalizmu«.

¹⁷ Od tog spora, međutim, neki očekuju razvoj kako posebnih znanosti tako i filozofije, misleći da je naročito »dijalektička« misao kojom tvrde npr. da bez razvoja posebnih, prvenstveno prirodnih, znanosti nema razvoja dijalektike, ali i obratno, da bez razvijanja dijalektike posebne znanosti u svojim posljednjim iskazima ostaju slijepe. Dakako da u svemu tome nema ničega dijalektičkog, nego je na djelu samo ona misaona shema »i-i«. A sama dijalektika svodi se u ovakvim razmatranjima na jednu vrst teorije razvoja i metode spoznaje toga razvoja – dakle na jednu vrst *evolucionizma* (odnosno opet »loše beskonačnosti«, bez obzira da li se nešto razvija od složenijega prema jednostavnijemu ili obratno, da li se evolucija pomišlja na način H. Spencera ili H. Bergsona, kod kojih su takve teze domišljene).

dovršen, i ako se (usprkos tome što se u njegovoj evoluciji konstatiraju, ili konstruiraju, pojedine etape, stadiji, i pojedini od ovih etiketiraju kao »posljednji«, kao stanje »raspadanja«, »truljenja« itd.) promjene naprimjer u organskom sastavu kapitala, u izvozu robe, kapitala, tehnologije, u raspodjeli i preraspodjeli svijeta, blokovskim odnosima i nesvrstanima, razvijenima i nerazvijenima i sl. navode kao primjeri modifikacije kapitala koji je Marx ispitivao – onda je jedini logički zaključak, i jedina praktičko-politička konsekvencija, da se taj razvoj prepusti samome sebi i da se odustane od pokušaja obrata, tj. prevladavanja svijeta kapitala. I tome je nužno tako, jer se u tzv. dijalektici, a ustvari nemisaonom »i-i« faktičkoga i pojmovnoga, empirijsko-analitičkoga i deduktivno-sintetičkoga, stvaraju uvijek nove pojave, zbivanja, procesi, teorije, što dokida i mogućnost i razlog i pravo da se kaže kako je kapitalizam svoje odigrao i da ga treba skinuti s dnevnog reda.

No, ako »metoda prikazivanja« jest i najdublja »metoda istraživanja« u Marxa, ako iz pojma kapitala proizlazi da je kapital svoja vlastita granica – dakle, njegova unutrašnja dovršenost (jer pojam je dijalektičko jedinstvo općeg, posebnog i pojedinačnog, odnosno ti momenti su modifikacija konkretnog, dijalektičkog pojma) – onda je teorija revolucije opravdana, budući da je kapitalizam u svojoj biti dovršen, bez obzira na njegovo empirijsko trajanje. Onda i jest snaga Marxove misli u tome što je on modelski istražujući kapitalistički sustav na primjeru Engleske, kao najrazvijenije kapitalističke zemlje, došao do zakonâ, odnosno tendencijskih okvira koji važe za svaki mogući kapitalizam, koji modificiraju svaki mogući kapitalizam iz unutrašnje konstelacije samog tog načina proizvodnje. Naprotiv, ako se insistira na pojmu kapitalističkog razvoja, tada je nemoguća legitimna revolucija, tada je empirijski utemeljeno samo ono što se naziva »revizionizam« i »reformizam«, bilo ekonomijski u obliku »strukturalnih reformi«, bilo politički u obliku »historijskog kompromisa«, a da ne govorimo o implikacijama i konsekvencijama napuštanja »diktature proletarijata«, »odumiranja države« itd. (čime se bavi »evrokomunizam«, ali isto tako i zemlje »realnog socijalizma«).

Tako se u praktičko-političkoj sferi ponavlja ono isto što se događa u teoriji. Kao što se javljaju različite »marksističke« teorije

države i prava, etike, estetike itd., tako se javljaju i različiti »marksizmi«. Dakle: pluralizam u teoriji i pluralizam u praksi – a sve se zove »marksizam«!

I sada se s pravom postavlja pitanje: što je uopće »marksizam«? Očevidno je da je ona uobičajena, iz aspekta formalne logike dobivena definicija, koju smo naveli na početku, sasvim površna i nedostatna. Jer, kakva zajedničkost postoji između pojmova, teza i metoda »marksizma« strukturalista (Althusser i njegova škola) i »marksizma« Frankfurtske škole (Horkheimer, Adorno i drugi), između neohegelijanizma Lukácsa i empirijsko-logičkih analiza u duhu Bečkog kruga kod kasnog Korsch, između logičkog pozitivizma G. della Volpea i historizma Gramscia? Kakve zajedničkosti ima »maoizam« s tezama S. Carilla i drugih u praksi?

Sam Marx je u vezi francuskih »marksista« 70-ih godina 19. stoljeća za sebe izjavio: »Sve što znam, to je da nisam marksist«¹⁸. To zvuči anegdotski, ali u sebi nosi jedan drugi, dublji smisao. Korijeni teorijske dogmatike – a onda i odgovarajuće političke prakse, sa svim implikacijama i konsekvencijama – leže u konstruiranju takvog nečega kao što je »marksizam« i njegova »historija«, tj. u pretpostavci da se radi o jednom sustavu koji ima svoju historiju, bilo u smislu »razvijanja« bilo u smislu »uvijanja«. Koliko god govorili o »otvorenom«, »integralnom« i sl. »marksizmu«, čim počinjemo tako govoriti – umjesto da mislimo s Marxom – i postajući time puki poklonici, zastupnici ovih ili onih Marxovih teza, činimo iz tih teza, tj. misli, samo mrtvi instrument za politički pragmatizam ili filozofijsku nedoučenost. Dogmatika je na djelu onoga časa kada sebe počinjemo nazivati bilo kakvim »istom« (platonistom, spinozistom, marksistom, ili pak kantovcem, ničeoovcem itd.) u filozofiji. Tu prestaje misao i počinje dogma. Dakle, prije svega treba razbiti dogmatiku u vlastitoj glavi da bismo se uopće mogli sporiti s nekim drugim tko nam u ime druge dogmatike pričinja praktičku ili teorijsku štetu. Razbiti dogmatizam u glavi znači *misлити s Marxom i misлити dalje od Marxa*, bez prepariranja i sakraliziranja njegova djela.

¹⁸ Usp. pismo F. Engelsa K. Schmidtu od 5. 8. 1890., MEW 37, str. 436.

Riječ je dakle o stvari Marxova mišljenja, a ne o formi u kojoj je on to mišljenje izrekao (dogmatika se – po apsolutnom instinktu dogmatičara – uvijek drži forme, a ne sadržaja). No, da bismo razumjeli što je stvar Marxova mišljenja, i prema tome kakvo je to mišljenje, moramo promisliti drugo, već postavljeno pitanje: što je to filozofija, i to ponajprije u obliku pitanja o odnosu Marxa i filozofije. A odatle će se pokazati i smisao našeg odnosa spram Marxa.

Naime, bez obzira na štete koje Marxova misao trpi kad postaje idejna (ideologijska) osnova instituta, organizacija i ovako ili onako određenih pokreta (koji su i sami još komplicirani zbog snažnog utjecaja ranijih načina proizvodnje, npr. »azijatskog« u predrevolucionarnoj i postrevolucionarnoj Rusiji), ona ipak ostaje Marxov odnos spram stvari mišljenja, koji se ne može ni stupidno ponavljati, ni »razvojno širiti«, ni »primjenjivati«, nego je pouka i nauk za sve one koji bi danas da misle i da misleći grade i razvijaju ono što od same stvari mišljenja, stoji pred njima kao zadatak. Slijediti Marxa ne znači biti marksist (a ni »pluralizam marksizama« ne predstavlja zapravo ništa drugo do nemisleću floskulu »marksističkih liberala«), nego svojevrsni mislilac na tvorbi zajednice i proizvodnji svijeta iz kazivanja našeg, neponovljivog zbivanja povijesti. Ako nešto i naučimo od Marxa, biti će to opet samo naše i neponovljivo, samo nama dano. Stoga, umjesto da ritualno ponavljamo sakralne izreke, naš je jedini zadatak da povijesno mislimo, ostavljajući po strani – iako je poznavajući – svu historiju metafizike i njezinih epohalnih derivata.

MARX, MARKSIZAM I FILOZOFIJA

Od početka svojega mišljenja Marx se kritički odnosio spram Hegela (i to, kao što smo već istakli, prije Feuerbachove kritike Hegela 1839. i 1841.): Takav odnos prisutan je već u njegovom pismu ocu iz 1837. gdje o Hegelovu sustavu govori kao o »grotesknoj pećinskoj melodiji« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 8) – jer ne ostavlja mjesta praktičkom momentu i slobodi, a zatim je razvijan kroz temu predradnji za disertaciju i same disertacije o *Razlici između Demo-*

kritove i Epikurove filozofije prirode (1839-1841). Ta tema nije nipošto slučajno izabrana: dok se kod predsokratovskog kvantitativnog atomiste Demokrita radilo o krajnjem determinizmu događanja, Epikuru je, u postaristotelovskoj fazi antičkog mišljenja, bilo stalo ne do determinizma kosmosa, nego do slobode čovjeka; ako naime atomi padaju s otklonom od ravne crte, onda je moguće ljudsko djelovanje koje nije determinirano prethodnim zbivanjem. Drugim riječima, Marxove predradnje za disertaciju i disertacija nastaju kao izraz *svjesne analogije* postaristotelovske s posthegelovskom situacijom u filozofiji. Pitanje – što je u filozofiji još bilo moguće nakon što je jedan cjeloviti sintetičar kakav je bio Aristotel završio svoje djelo, za Marxa je analognu pitanju: – kako je moguće misliti nakon Hegela? I ne samo misliti, nego i živjeti?

Na to pitanje odgovara on u predradnjama za disertaciju ovako: »Kad se filozofija zatvorila u dovršen, totalni svijet«, onda »rascjep svijeta postaje totalan« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 215): nasuprot totalnoj filozofiji stoji totalni nesmislaoni svijet. Tada – kao što je »Temistokle, kad je Ateni prijetilo uništenje, pokrenuo Atenjane da je savim napuste i da na moru, na drugom elementu, osnuju novu Atenu« (l. c., str. 217) – Marx vidi mogućnost započinjanja mišljenja nakon Hegela na drugom, novom »elementu«, a to je *praksa*.

On nimalo ne sumnja da je filozofijski svijet dovršen, ali za njega to tek znači da se postavlja problem svijeta samog. I jednako onako kao što u razlici Demokritove i Epikurove filozofije upozorava na otklon atoma koji omogućuje slobodu, tako mu je sada, u njegovoj vlastitoj filozofijskoj situaciji, do toga da nađe *element slobode* – izvan totalne determiniranosti sustava.

Zato s punim pravom treba reći da je Marx sebe smatrao *posthegelovcem* – a nikada hegelovcem, tj. mladohegelovcem ili lijevim hegelovcem – tražeći izvan apsolutne znanosti, apsolutnog pojma, »drugi element« mišljenja. S početka se doduše priklanjao Kantu i Fichteu, kako piše u pismu ocu (usp. l. c., str. 8), protiv »groteskne pećinske melodije« Hegelove filozofije (a ostatak tog subjektivnog aktivizma očit je npr. u 1. tezi o Feuerbachu), no nakon toga dospijeva sve više u blizinu Hegela, odbacujući sve

kritike za koje u bilješkama uz disertaciju kaže da »ovo ili ono određenje njegova sustava objašnjavaju akomodacijom« (1. c., str. 327)¹⁹. Nasuprot takvim »kritikama« Hegela, Marx izvodi »akomodaciju« iz »samog njegova principa« (ibid.)²⁰: Hegelov sustav je »akomodacija« na *zbilju* života (ne na ove ili one prilike naprimjer u tadašnjoj Njemačkoj) iz *principa njegove filozofije kao filozofije*.

Kako razumijeti taj Marxov načelni prigovor? On smatra da je s Hegelom filozofija dostigla svoj vrhunac i dovršenje, i da nikakav bitni *filozofijski* korak dalje nije moguć (pa se kod mladohegelovaca radi samo o izigravanju jednog momenta Hegelova sustava na račun drugoga)²¹. Dovršena, totalna filozofija, filozofija o sebi i za sebe (jer za Marxa se u Hegelovoj filozofiji *sintetički* rezimira čitava povijest filozofije), ima kao svoju suprotnost totalni svijet, zbiljski svijet, te je »*psihologijski zakon*«, kako kaže u

¹⁹ Kritika Hegela od strane B. Bauera i Straussa u smislu »akomodacije« na prilike, koja anticipira kasniju Haymovu liberalističku kritiku Hegelove filozofije, ne samo da je nastavila svoj život do današnjih dana, nego je, u jednoj drugačijoj verziji i sasvim drugom kontekstu, imala i ozbiljne političke konsekvencije. U karikiranom obliku javlja se ona npr. kod F. Mehringa, koji je smatrao da je Hegel u svojoj *Filozofiji prava* našao kategorijalno mjesto za hoencolernsku dinastiju i obranu pruskih državnih interesa. Staljin je ovu »karikaturu« još »produbio« svojim stavom da je Hegel bio ne samo pruski državni filozof već da je zajedno s Fichteom, Schellingom i Kantom predstavljao »aristokratsku reakciju na francuski materijalizam«. A ta je znamenita formula onda imala neugodne posljedice za neke »marksističke« mislioce, bilo da su je pokušali »filozofijski« opravdati (npr. slučaj Blocha), bilo da su joj se suprotstavili.

²⁰ To isto Marx će kazati i kasnije u *Pariškim rukopisima* 1844, u spisu *Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće*: »O nekoj akomodaciji Hegela spram religije, države itd. ne može dakle više biti govora, jer ta je laž (radi se o Hegelovu »lažnom pozitivizmu«, op. V. S.) laž njegova principa« (MEW Ergänzungsband, Erster Teil, str. 581).

²¹ O tome treba usporediti Marxovu kritiku Straussa, Bauera i drugih u *Svetoj obitelji* iz 1845., kao i kritiku Feuerbacha i Stirnera u *Njemačkoj ideologiji* iz 1845/46. Mladohegelovci su se suprotstavljali Hegelu ostajući trajno u elementu filozofije, pa se tako npr. i opravdana kritika spekulativne filozofije završava, kod Feuerbacha, u redukciji filozofije na kritiku teologije i religije i u uspostavljanju antropologijskog materijalizma i ateizma.

bilješkama uz disertaciju, »da u sebi oslobođeni teorijski duh postaje praktička energija, izlazeći kao *volja* iz Amentova carstva sjenki, i okreće se protiv postojeće zbilje koja postoji bez njega« (ibid.). Tada »ono što je bilo unutrašnje svjetlo postaje plamen koji razara i okreće se prema vani« (1. c., str. 329) – ali time svijet ne ostaje u svojoj pukoj realnosti i pozitivnosti, nego je to »postajanje filozofije svjetovnom« ujedno i »postajanje svijeta filozofijskim« (ibid.).

»Psihologijski zakon« ne označava ništa u uobičajenom, suvremenom smislu riječi »psihologija« (kao posebne znanosti o stanjima svijesti i podsvijesti, i ponašanju čovjeka), nego je to kod Marxa – posredstvom Hegela – mišljeno u onom smislu u kojem Aristotel u *Περὶ ψυχῆς* (ili *De anima, O duši*) govori da biotička i životna duševnost prelaze u duševnost uma (νοῦς). To je zakon prevraćanja pojma u zbilju: prevladavanje i pomirenje rascijepljenosti totalne filozofije i totalno nefilozofijskog svijeta. Pojam kao »volja« i »praktička energija« istupa iz svojeg totalnog određenja i postaje svjetovan – a to znači praktičan. I to je svojevrsno Marxovo prihvaćanje primata praktičkog uma kod Kanta, uz promjenu značenja pojmova »um«, »praksa« itd. – koja promjena uključuje *promjenu odnosa teoria-e, praxis-a i poiesis-a*. Filozofija kao filozofija, u elementu pojma, svagda ostaje teorija, pa se tako, s jedne strane, praksa u užem smislu – moral, pravo, politika, retorika, ekonomija, i njihove institucije – pretvara u filozofijsku interpretaciju prakse: u *filozofiju* morala, *filozofiju* prava, politike, ekonomije i njihovih institucija, a s druge strane, u zbilji ostaje netaknutom, nefilozofičnom.

Odnosno, ostajući u elementu teorije, Hegel je dao *filozofiju* logosa, *filozofiju* prirode, *filozofiju* duha, *filozofiju* prava, morala i običajnosti, *filozofiju* građanskog društva, *filozofiju* države, *filozofiju* umjetnosti itd.²² Stoga »opstanak što ga Hegel *ukida* u

²² A danas smo svjedoci i različitih »filozofija prakse«, »filozofija revolucije«, »marksističkih filozofija« – koje, zapravo, ostaju ispod Hegelovog nivoa, kao što »marksistička politička ekonomija« ostaje ispod nivoa, ne Marxove kritike političke ekonomije, nego ispod nivoa klasika političke ekonomije, Smitha i Ricarda, i pretvara se u vulgarnu političku ekonomiju ili apologetiku.

filozofiji (...) nije *zbiljska* religija, država, priroda, nego religija *već kao predmet znanja* (potcrtao V. S.), *dogmatika*, a tako i *pravna znanost, državna znanost, prirodna znanost*« (*Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće*, l. c., str. 583). Drugim riječima, Hegel u filozofiji »ukida« znanosti o posebnim regijama bitka (posebne znanosti), čuvajući njihov sadržaj i dižući ih na viši pojmovni nivo, nivo općenitosti; same te regije svijeta, tj. ono što je zbiljsko, faktično, pozitivno, ostaje takvo kakvo jest (tj. otuđeno), a u Hegelovu sustavu samo se ukida u svojem posebnom određenju i dobiva filozofijsku egzistenciju. Ili još pregnantnije, riječima samog Marxa iz 11. teze o Feuerbachu: »Filozofi su svijet samo različito tumačili, odlučujuće je da se on preinači« (MEW 3, str. 7).

Za Marxa dakle »psihologijski zakon« znači: kada je um, pojam, totalan, onda on totalno traži njemu primjerenu zbilju. Koja je to zbilja? Da li zbilja tadašnjeg građanskog društva, zbilja Hegelove filozofije? Ne, ta zbilja, taj svijet mora se preinačiti – i tada će svijet odgovarati filozofiji. Ali ako svijet odgovara filozofiji, filozofija kao filozofija više nije potrebna: »ozbiljenje filozofije« istovremeno je i »njen gubitak« (kaže se u bilješkama uz disertaciju, l. c., str. 329); ona se sadržajno ozbiljuje, a formalno ukida. Svijet pak ne ostaje svijet građanskog društva, čiju »anatomiju« (kako će reći kasnije, 1857/58. i 1859.) daje politička ekonomija, nego se to građansko društvo samo ukida, kao što se ukida i filozofija.

Dok je Hegelu bilo stalo da zbilju digne na rang pojma, Marxu je stalo da *pojam ozbilji*. To je njegov program izražen i u formulaciji ozbiljenja-ukidanja filozofije u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava*. Uvod iz 1843/44. (»vi ne možete ukinuti filozofiju a da je ne ozbiljite«, MEW 1, str. 384). Za taj program u zbilji on treba saveznika koji je oličenje njene nemisaonosti, nefilozofičnosti, a to je *proletarijat*. Legitimna veza filozofije i proletarijata, odnosno filozofijska funkcija proletarijata, sadržana je u ukidanju filozofije, ali jednako tako i u ukidanju samog proletarijata (usp. l. c., str. 391), jer on ne može ukinuti klasno društvo a da ne ukine sebe kao klasu; a da bi ukinuo sebe kao klasu, mora proizvesti društvo, tj. čitavu zbilju života na nivou filozofije. U tome je sav bitni sadržaj Marxa pojma *revolucije*.

Razumjeti odnos Hegel-Marx znači shvatiti cijeli ovaj proces »ukidanja«, »čuvanja« i »dizanja« na viši stupanj: ukidanje filozofije po formi, čuvanje njenog sadržaja i dizanje tog sadržaja na viši stupanj zbilje; ukidanje postojeće zbilje, čuvanje zbiljnosti zbilje i dizanje te zbiljnosti na viši stupanj, stupanj smisla koji u sebi nosi filozofija.

Marxov program dade se ukratko formulirati i na sljedeći način: potrebno je izvršiti kritiku postojećeg svijeta, da bi program koji je iznijela filozofija mogao biti ozbiljen: u ozbiljenju toga programa filozofija gubi svoj posebni medij egzistencije, a zbilja se revolucionarno mijenja. Kako se tu prije svega radi o građanskom društvu, onda to građansko društvo mora biti revolucionirano, njegova »anatomija« mora biti podvrgnuta kritici; a budući da je ona dana u političkoj ekonomiji, kritici se mora podvrgnuti politička ekonomija. To je dakle Marxov put: *od kritike filozofije do kritike političke ekonomije* – u ime osmišljavanja zbilje; ne tako da ju se tumači, odražava, i pušta da bude takva kakva jest, nego da ju se revolucionira, mijenja, a da se ujedno mijenja i filozofija po formi, uz čuvanje njezina sadržaja.

Otuda filozofija nije jedan »sastavni dio« pored drugih »dijelova«²³ Marxova mišljenja, nego je *filozofija u ukinutom obliku sadržana u kritici političke ekonomije*, kao što kritika političke ekonomije sadrži u *ukinutom* obliku i političku ekonomiju – i u sebi *jest* jedno mišljenje koje je s onu stranu građanskih klasifikacija znanosti (u dogmatskom marksizmu usvojenih kao »marksističkih« ili »socijalističkih«).

Može se reći da je Marxov »psihologijski zakon« zapravo određena recepcija Spinozinog stava »omnis determinatio est negatio« – svako određenje je negacija. To znači da kada se filozofija odredi

²³ Na osnovi Lenjinove podjele na *Tri izvora i tri sastavna dijela marksizma* (1913), koja je nekritički prihvaćena u marksizmu (a onda konsekventno proširena i na ostale znanosti), smatra se da su »sastavni dijelovi« marksizma: filozofija – ali ne više idealistička nego »marksistička filozofija«, politička ekonomija – ali ne više klasična nego »marksistička politička ekonomija«, i sociologija – ali ne više građanska nego »marksistička sociologija«. Time se, međutim, potpuno promašuje pravi sadržaj i usmjerenje Marxove misli.

kao filozofija, kada – kako Hegel kaže u *Fenomenologiji duha* – napusti težnju k mudrosti i postane znanje (Wissen), i to apsolutno znanje (absolutes Wissen), onda je postignuta njezina unutrašnja granica. Tada ona prelazi u praksu – ali to više nije praksa za razliku od teorije, nego *teoretička praksa*, i nije praksa za razliku od poiesisa, nego *poietička praksa*. To je u *ukinutom i sačuvanom obliku jedinstvo teorije, prakse i poiesisa*.

Sada se jasnije vidi i povezanost Marxovih koncepcija historije o kojima smo prije govorili, odnosno to da se koncepcija historije sa središnjim pojmom odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji i koncepcija klasne borbe daju svesti – ostajući naravno u svojoj samosvojnosti, ali obogaćujući se kao posebno i pojedinačno – na koncepciju historije čiji je središnji pojam otuđenje. Taj horizont Marx nije nikada prevladao, niti ga je htio prevladati; on ga je htio samo *konkretizirati*.

U tom smislu se također može reći da su *Kapital* i svi Marxovi kasniji ekonomijski radovi (kritika političke ekonomije) ustvari konkretizacija njegova programa iz četrdesetih godina.²⁴

Ako se ovako sagleda Marxova misao u cjelini, onda se pokazuje da je odnos Hegel-Marx zapravo odnos Marxa spram čitave historije filozofije, i čitave historije ljudskog duha, začete na tlu grčke misli. Kritičko razračunavanje s Hegelom i *izvršenje testamenta historije duha u zbilji* – to je ono do čega je Marxu doista stalo.

Dakako da naspram takvog sadržaja i nastojanja njegova mišljenja sve kasnije »nadopune«, »nastavljanja« i »produbljenja« »na Marxovu tragu« predstavljaju pad u nemisaonost i neozbiljnost (ne-zbiljnost). Nama, međutim, ostaje zadatak koji se tiče našeg načina mišljenja, onoga koje mi kao pravi ljudi svojega vremena moramo prakticirati. To mišljenje ne smije biti određeno ovim ili onim naslovom, nego mora biti takvo da u nizu eksperimenata dokučuje ono što je bitno. Misao nije stala svijetliti čovjeku. I kao

²⁴ Time je – u ukidanju svih artikulacija, posebno one filozofijske – najavljen radikalni nihilizam kao preduvjet mišljenja drugačijeg od filozofije: povijesnog mišljenja.

što se Marx našao u situaciji da mora priznati da je Hegel već rekao sve što se u filozofiji (u principu) dade reći, tako smo i mi danas u situaciji – pogotovu gradeći nove odnose među ljudima, pa i novi odnos spram cjeline svega što jest – da uvidimo da ni sam onaj koji je naviještao promjenu međuljudskih odnosa nije rekao definitivnu riječ, i da ne mislimo da se poslije njega više ništa bitno ne može reći, ni misliti. (Ako išta, a ono s koncepcijom samoupravljanja ne ide jedna dogmatska varijanta marksizma kao »nazora na svijet«)

Zato se ovo mišljenje, oko kojega mi nastojimo, može u jednom aspektu nazvati »eksperimentalnim«. Utoliko, naime, ukoliko *modelski* istražujemo *mogućnost* jednog drugačijeg mišljenja, koje se može nazvati ovako ili onako, a koje mi, jer je takav bio naš put, nazivamo »povijesnim mišljenjem«.

Dakle, imenujemo mišljenje prema *stvari toga mišljenja*, a ne prema imenu onoga koji je otvorio put k tome mišljenju.

III. MARX I POVIJESNO MIŠLJENJE

PRIREĐIVANJE POVIJESNOG MIŠLJENJA KOD MARXA

Osnovna intencija izlaganja, koje smo ovdje poduzeli, zapravo je oprezno, tj. metodičko dobivanje kritičkog (a ne svakodneвно-površnog i pričinskog), uvida u, više slučeno nego znano, ne svagda vidljivo, samo interpretativno zamjetljivo, priređivanje povijesnog mišljenja kod Marxa – premda ono tu eksplicitno ostaje u okviru historijsko-metafizičke tradicije (te sâm Marx promiscue rabi »historiju« i njezinu »vremenitost« u smislu prolaženja /Vorübergehen/ i »povijest« koja je omogućena svojom »vremenošću«). Marx nije samo – uz i poput Nietzschea – toponomijski lik koji odjelovljuje dovršavanje metafizike i ujedno nihilistički pad u zaborav metafizičke razlike bitka, shvaćenog kao bitost, bitstvo (ὄν-σία), i bića, kako to uglavnom misli Heidegger (usp. *Was ist das – die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen 1956, str. 42). Naprotiv, u uniformnom svijetu rada, u kojemu se zaborav bitka produbljuje do svojeg posvemašnjeg nihilizma (bitak sam = ništa; bića, uključivši i ljudsko biće, izgubila su svaki trag svoje samosvojnosti i postala odjelovljivanja i personifikacije organizacije i njezinih institucija), nestaju sve distinkcije »baze« i »nadgradnje« u destruktivno-dijalektičkoj negaciji – a ipak jedva zamjetljivo nastaje jedan način mišljenja i zgone drugačiji od metafizike i njezina nihilističkog kraja. Na pomolu je, usred historijske događajštine, povijesni čovjek koji skrbno prima povijesnu zgodu u povijesnom mišljenju, u kojemu se sabire zgodu potrebno primanje na gôd danog i u središtu svijeta zgođenog kazivanja konačne, jednokratne zgone, koja je našla svoje kućište i time prebivalište čovjeka u povijesnom zovu i kâži. Samo tu je novi i drugačiji početak onoga što je, doduše, bilo na djelu kroz čitavu historiju, jer nje ne bi bilo bez postojane povijesne zgone među bićima koja »jesu« po njenom kazivanju. Takvo kazivanje nije instrument socijalnog komuniciranja, a niti preduvjet ekonomijske baze i ideološke nadgradnje. Zato povijesna zgodu zove i odjekuje u svim odgovarajućim gradnjama povijesnog svijeta koji je za sobom i po strani ostavio historijske formacije društva, pripremajući ne samo slo-

bodnu zajednicu među ljudima nego i povijesnu istovetnost prirode i čovjeka, sa svim njihovim iz zgrade proizvedenim posebnim raščlambama.

Početak povijesnog mišljenja zbiva se u tehničkoj konstelaciji nihilizma. Njoj kao da je Marx posebno sklon neupitnošću proizvodnih snaga i nekonsekventnošću razlikovanja rada i proizvodnje, iako zapravo putem mundanizacije filozofije (= metafizike) skrbno djeluje na oslobađanju od tradicionalne misli, sačinjavajući tako – usred nje ali u stalnoj oporbi spram nje – drugačije, povijesno mišljenje. Ono međutim, zbog dominantne historijsko-teleološkijske sheme, ostaje prikriveno historijskom tradicijom čak i tamo gdje se Marx najžešće suprotstavlja i odvaja od historije i historiografije postvarenja i personalizacije, ideološkijsko-zbiljske iskrivljenosti dotadašnjeg historijskog događanja.

Ako se Marx mišljenjem »komunizma« skokom odvaja od prethistorije, zašto se ipak pri pozitivnim određenjima svijeta budućnosti još uvijek služi metafizičkim i znanstvenim kategorijama tradicije i 19. stoljeća, a propušta kazivanje onoga na pragu čega je bio svim svojim kritičkim mišljenjem, ostajući tako u raskoraku mišljenja i govorenja? Očigledno zato što svoje novo mišljenje, usprkos radikalnoj kritici i revolucioniranju zbilje, nije mogao osloboditi od čvrstog kontinuiteta priređenosti novoga već u krilu staroga. Iza njegove dobronamjerne »lozinke« o »kulturnom« i »civilizacijskom nasljeđu«, pripremljenom tradicijom metafizike i njoj pripadajuće tehničko-tehnološkijske biti novovjekovne znanosti, naročito prirodne, skriva se gotovo nesavladiva pripadnost onome što je inače tako korjenito kritizirao.

Marxu je, naime, ostalo skriveno i nepromišljeno:

1) ostajanje (čak i pri najdubljim analizama u *Kapitalu*) sâmo sobom razumljivog shvaćanja derivativnog karaktera vremenitosti, te primat prolaznosti i prošlosti kao osnovne dimenzije vremena;

2) shvaćanje bitka kao Rada, doduše u prilično dvosmislenom karakteru fojerbahovskog antropologizma i antropocentrizma;

3) povijesno-historijski i epohalni karakter odnosa čovjeka i prirode; priroda kao predmet prirodne znanosti s tehničko-mani-

pulativnim gospodstvom čovjeka nad njome (nevidljivom ostaje priroda u svojoj vlastitosti – na što ukazuje grč. riječ φύσις);

4) subjektnost fihteovsko-aktivistički shvaćenog činjenja povijesti-historije pomoću ljudskog rada; objekt ostaje objekt za subjekt, te Marxu samo kategorijom »uzajamnog djelovanja« ostaje naznačen zadatak one bitosti (bitstva) koja uopće omogućuje subjekt-objekt relaciju;

5) sloboda i nužnost (prisila) vječne razmjene nužnog rada s prirodom, odnosno »carstvo slobode« i »carstvo nužnosti«, postaju – unatoč svim revolucionarnim preinakama – dva »carstva« što traju bez sinteze (koja bi morala postaviti pitanje svojega iskona) u lošoj kvalitativno-kvantitativnoj beskonačnosti;

6) najavljivanje proizvodnje – za razliku od metafizički shvaćenog rada – odjelovljivanjem povijesne zgrade u jedinosti njezine čistine pod uvjetima (gore navedenog) metafizičkog aparata;

7) pitanje buduće proizvodnje, što i na mjestima gdje Marx iz programatskih razloga mora govoriti o »fazama komunizma« vodi do tehničko-tehnološkijsko-znanstvenih razlika u »fazama« i time do faktičkog odlaganja pitanja biti novog svijeta *ad calendas graecas* i padanja »prve«, »niže faze« (tj. »socijalizma«, Lenjin) u dotadašnji način proizvodnje;²⁵

8) poprište prostora-vremena kao igrište povijesne zgrade, što prijeći Marxu ne samo mišljenje vremenosti vremena, koju daje zgrade, nego i prostornosti prostora, koja ostaje njutnovsko-kantovski određena;

9) cjelokupni njegov stil mišljenja i pisanja, do ulaženja u detaljnost; to, pod utjecajem historije metafizike od Platona i Aristotela do Hegela i tadašnjih posthegelovaca, uopće nije stavljeno u pitanje (zato i nije čudno što je Marx u »historiji marksizma« bio tako različito, jednostrano i krivo interpretiran);

²⁵ Stoga ne začuđuje da se svugdje u »realnom socijalizmu«, kao i u »vulgarnom socijalizmu« koji je sam Marx kritizirao, vrši samo promjena odnosa raspodjele – nezavisno od načina proizvodnje, te se socijalizam doista »uglavnom vrti oko raspodjele« (*Kritika Gotskog programa*, MEW 19, str. 22).

10) s jedne strane hegelovski »način prikazivanja«, a s druge strane kvaziempirijski »način istraživanja« – što onemogućuje Marxu da, usprkos svijesti o historijskom karakteru znanosti, postavi pitanje o biti znanosti (društvene i matematičko-prirodne) i da njezinu povijesnu konačnost razumije iz konačnosti povijesne zgrade;

11) polit-ekonomijski način shvaćanja ekonomijskih formacija (načina proizvodnje) koji pokriva razliku »društva« i »zajednice« – koja je inače prisutna kod Marxa, jer je ipak morao razlikovati dotadašnja društva i njihove načine proizvodnje od »asocijacije slobodnih proizvođača« u budućnosti;

12) razlika osobe (čiju smrt omalovažava) i roda (»ansambl društvenih odnosa«) – koji ustrajava u svim promjenama (to važi i za one epohe historije koje unatoč promjenama ostaju dijalektički kontinuum nošen napredovanjem i napretkom), i to zato jer Marx ostaje u okviru Feuerbachova razlikovanja individuuma i roda, a i Hegelova pojmovnog realizma;

13) metafizička shema bitka i bivanja, odnosno bitka i vremena – jer historija jest historija Rada; no pojam Rada postaje nužan i neophodan tek u metodičkoj refilozofikaciji Marxove misli, dok je on sam, usvajanjem Feuerbachova prekida sa spekulacijom, sklon da rad shvati antropocentrički, zapadajući u metafizički historizam kojega od relativizma »bivanja« spašava samo materijalistički čitana Hegelova filozofija svjetske historije (u tom pogledu Marx je topologijski sličan Nietzscheovu perspektivizmu, pa nije slučajna blizina metafizičkih formula: »volja za moć kao vječno vraćanje jednakog« i »praksa rada kao znanstvena povijest«);

14) značenje njegovih etnologijskih rukopisa (izvaci iz djela i komentari Morgana, Pheara, Mainea i Lubbocka), te pojam »prakomunizma« kao supstitut za onto-logičku strukturu historije.

PITANJE POVIJESNOG MIŠLJENJA KOD MARXA

Pa ipak, iz ovoga što je do sada rečeno već se daje naslutiti kako je u Marxovu mišljenju prešutno ali odlučno prisutno povijesno mišljenje. Osnovno je:

1) Hegelovo određenje filozofije i Marxova kritika filozofije uopće. Usvajajući Hegelovu misao napredovanja i dovršavanja historije filozofije u Hegelovu sustavu, Marx pod »filozofijom uopće« ne misli jedan superordinirani pojam filozofije kojemu su subordinirane sve filozofije podjednako, nego pod time razumije Hegelov filozofijski sustav. U »Predgovoru« *Fenomenologiji duha*, pisanom nakon dovršetka osnovnog teksta, Hegel kaže: »Pravi lik u kojemu egzistira istina može biti jedino njezin znanstveni sustav. Suradivati na tome da se filozofija približi obliku znanosti – méti, da ona može odložiti svoje ime ljubavi spram znanja i biti zbiljsko znanje, – to je ono što sam sebi stavio u zadatak. Unutrašnja nužnost da znanje bude znanost leži u njegovoj prirodi, a zadovoljavajuće objašnjenje o tome jedino je prikaz filozofije same.« (*Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, str. 12)

Dakle, Hegel radi posjedovanja apsolutnog znanja napušta ljubavnu težnju za znanjem i u sustavnom znanju vidi konačnu mogućnost filozofije. Za Marxa, pak, totalna filozofija (znanje) zatvorena je u sebi i spram zbiljskog svijeta, pa je tako kod Hegela na djelu potpuno podvajanje filozofije i zbilje. Oboje pomiriti, učiniti filozofiju svjetovnom a svijet filozofijskim, korak je dalje od Hegelova nastojanja, ali i napuštanje samostalnosti, zasebnosti, kako filozofije tako i zbilje. U svojim promišljanjima ozbiljenja-ukidanja filozofije Marx nigdje ne govori, poput Engelsa, o suprotnosti sustava i dijalektike, jer je kao poznavalac Hegela načistu s time da je filozofijska istina moguća samo u cjelini, tj. u sustavu. Kako mu nije stalo do jedne nove filozofije, on ne nastoji oko tog protuslovlja (sustava i dijalektike), nego oko protuslovlja, tj. sjedinjenja totalne filozofije i totalne zbilje. Budući da je filozofija – s obzirom na običnu i znanstvenu empiriju, znanstveni posao istraživanja – svagda nešto onostrano, transcendentno spram zbilje, Marx Hegelovo ostavljanje zbilje po strani, njenu nedodirnutost filozofijom, naziva Hegelovim »pozitivizmom«. Revolucionarno ukidanje tog protuslovlja nije za njega, dakako, ni lišavanje zbilje smisla ni odluka za nemoćnu, nezbiljsku filozofiju. Međutim on ne određuje pobliže »prirodu« spomenute identifikacije, jer bi morao afirmativno promisliti obrise zbiljske filozofije

odnosno filozofijske zbilje, i pozitivno odrediti strukturu – ne više onto-logičku – povijesne zgrade i povijesnog mišljenja, za što mu nedostaje drugačije polazište od Hegelove filozofije i historijsko-kaotične zbilje. Stoga on ostaje, ne bez fatalnih posljedica za zgodu mišljenja, u okviru, tj. u okovima Hegelova sustava i njegove unutrašnje dijalektike, te sustaje na pragu povijesnog mišljenja koje mu se urgentno nameće – jer je baš Hegelovu filozofiju (kao filozofiju) kritički sveo na zadatak izradbe povijesti i njezina mišljenja, odbacivši shemu Hegelove historije i njezine onto-logike. Uza svu kritiku filozofije uopće i filozofijske historije, on ipak povlači iz Hegela najgoru konsekvenciju pojma imanentnog historizmu i relativizmu, analognu kasnijim Diltheyevim (i ne samo njegovim) nastojanjima.

2) Poprište novog, drugačijeg početka mišljenja kao povijesnog mišljenja znači i ukidanje fundamentalne diobe rada i svih njezinih institucija i sektora u uniformnom svijetu rada. Povijesno mišljenje korak je u bitnu bilost svakog otuđenja i nezaobilazni zadatak skrbne zaklade povijesnog mišljenja. Kako se u fundamentalnoj diobi rada, u njezinim institucijama i sektorima zapravo radi o svijetu, a promišljanje svjetovnosti svijeta sasvim je iščezlo kod Marxa u svijetu čovjeka – iza nabiranja čovjeka, socijeteta i države – kao izokrenutom svijetu kojega kompenzira religija i koji je lišen prave zbilje, svijet ostaje zbirno ime za su-bića (ljude), njihove institucije i sektore-regije, a nije navlastito propitan kao bitni karakter ljudskog bića i njegove otvorenosti za povijesnu zgodu i njezinu čistinu koja potrebuje bit čovjeka i na nju je upućena. Njegova samosvojnost za Marxa je prikrivena njegovom pukom izokrenutošću u krivi svijet čovjeka i u svemir čovjekom posredovanih bića. Time se svijet antropologijski sužava na ljudski mikrokosmos, premda je postulirano ukidanje fundamentalne diobe rada bar širilo makrokosmos i time tek postavilo pitanje izvorišta svjetovnosti svijeta (zato pogotovo za »praktičare« komunizma ostaje nevidljivo – naročito u svijetu tehnologijske specijalizacije – pitanje svjetovnosti svijeta).

3) Marx je, polazeći od otuđenosti kapitalskog načina proizvodnje, uvidio »postvarenje« (Verdinglichung) svih bića, pa i čovjeka i njegovih međuljudskih odnosa. Međutim, pretvaranje

svih bića u stvari (Dinge) tražilo je ontologijsku genezu »postvarenja«, što je kod Marxa ostalo netaknuto, kako zbog Feuerbachova antropologizma, tako i zbog spomenutog Hegelova »pozitivizma«, koji svu zbilju ostavlja nepreinačenom i daje samo onto-teo-logičku interpretaciju »svijeta«. U 11. tezi o Feuerbachu prvi dio rečenice je – u skladu s Marxovim nastojanjima – očigledan, dok se za drugi dio rečenice ne vidi izvor »preinake«, iako je to već priređeno istodobnim i uzajamnim povezivanjem ukinute filozofije i ukinutog proletarijata.

4) Konkretna kritika političke ekonomije kao otkrivanje geneze »postvarenja« svih bića, kao i analiza društvenih odnosa na osnovi kritike »anatomije« građanskog društva, otkriva za povijesno mišljenje vrlo važnu povezanost povijesne zgrade i unutar-svjetovnih bića, koja bi nas možda mogla odvesti dalje od npr. Heideggerovog razumijevanja povijesti kao kazivanja zgrade u djelima velikih mislilaca i pjesnika. No kako Marx ne vidi jednokratnost povijesnih epoha, žrtvujući ih Hegelovom kontinuitetu u napredovanju pojma slobode, mora on konkretnu konstelaciju društva i zajednice povezati u konkretnu diskontinuiranu evoluciju proizvodnih snaga tehnologijske biti znanosti, pa fundamentalni nabačaj epohe postaje nešto sekundarno, izvedeno kao okvir razvoja ili okvir napretka iste te evolucije. Sam diskontinuirani slijed ekonomijskih formacija (načina proizvodnje) ukazuje na konačnost povijesne zgrade.

5) Supripadnost unutar subjekt-objekt relacije ukazuje na epohalnu otuđenost kapitalskog načina proizvodnje. Vežanost objekta uz subjektnost kao osnovnu karakteristiku novovjekovnog doba (kapitalskog načina proizvodnje) ukazuje na to da su sve ideologijske relacije u tom dobu bitno različite od srednjovjekovnog doba, feudalizma, a pogotovo od antičkog doba, te da se antropologizam u svim svojim varijantama nameće misliocu kao neprelazna granica koja, s jedne strane, upućuje na epohalnost proizvodnih epoha, a s druge strane priječi uvid u novo i drugačije mišljenje poslije povijesne granice kapitala. Utoliko se i Marx i pogotovo »marksisti« svojim mišljenjem kreću u residuumu ove povijesne

bilosti, obnavljajući govorenje o subjekt-objekt relaciji.²⁶ Uostalom, shvaćanje čovjeka uopće kao subjekta kojemu je dan ili zadan neki predmet (objekt) rađa nužnu potragu za subjektom, a to onda može biti i sam kapital, dok su pojedini ljudi i klase samo njegove »personifikacije«.²⁷ Iz svega toga je vidljivo ne samo da se povijesno mišljenje ne može kretati unutar načela i oblika ma kako shvaćene formalne logike, nego i da mora, dosljedno slijedeći Marxove intencije, napustiti svako metafizičko kazivanje i iz njega proizišlu lingvističku shematiku. A to je morao učiniti i Marx kad ga je već sama stvar dovela na prag povijesnog mišljenja.

6) U tekstu *Najamnina, cijena i profit* iz 1865. Marx tvrdi: »Vrijeme je prostor za ljudski razvoj« (MEW 16, str. 144). On tu više ne govori o prolaznosti, prošlosti kao osnovnoj dimenziji historije, nego o raspolaganju slobodnim vremenom, koje kapital tako sroza da je čovjek manje od teretne životinje, pa to valja preinačiti u novim odnosima proizvodnje. Te implikacije navedene Marxove teze pokazuju da on i sadašnjost i budućnost računa u prostor ljudskog razvoja. Ako se gleda na cjelinu njegova shvaćanja historije, »razvoj« nesumnjivo ukazuje na budućnost kao »prostor« zbivanja ljudskog vremena. Čovjek postaje sve to više čovjekom ukoliko raspolaže »slobodnim vremenom«. Čovjek – a samo slobodan čovjek je čovjek – jest biće budućnosti. Pitanje je sada: da li je pri određenju vremena na djelu historijska vremenitost ili povijesna vremenost? Da li je tu još uvijek na snazi Aristotelovo shvaćanje vremena kao niza »sada« – te su ono što više nije i ono što još nije samo derivati metafizički shvaćene vremenitosti – ili

²⁶U novije vrijeme mnogi nepromišljeno govore i o »subjektima«, »snagama« i »faktorima« zbiljskog procesa, pri čemu se neprimjereno vraćaju kazivanju jedne epohe za koju misle da su je ostavili za sobom. Tako Marxova ironična persiflaža Proudhona, kao i sve političko-ekonomijske kategorije koje je on kritizirao, nalazi svoje mjesto u novom, odnosno obnovljenom kapitalizmu, koji se, radi izlaska iz sveopće krize, proglašava »novim socijalizmom«.

²⁷Pogotovo je smiješno – i kod samog Marxa, a da ne govorimo o »marksistima« – nastojanje da se refilozofikacija koja je tu na djelu (sve do žurnalističke kolokvijalnosti) naknadno još ukrasi metafizičkim solucijama »materijalizma« i »idealizma« i njihovom tobožnjom bespoštednom borbom.

pak jedinstvo, odnosno prava vremenost bilosti (Gewessenheit), susretnog očekivanja (Gewärtigung) i prišašća (Zukunft)? S obzirom na svu metafizičku tradiciju i shvaćanje vremena kod Hegela, najvjerojatnije se radi o historijskoj vremenitosti, što uostalom potvrđuje i čitavo Marxovo djelo. Ostaje ipak činjenica da citirano mjesto samo sobom ne protuslovi mogućem razumijevanju pravog vremena. U svakom slučaju, govoriti o vremenu kao »prostoru za ljudski razvoj« znači bitak čovjeka maksimalno približiti pravoj vremenosti i pravom vremenu kao horizontu razumijevanja čovjeka i bitka.

7) »Prirodnu nužnost« određuje Marx prije svega prema ispunjenju »radnog dana« nužnim radom kao razmjenom ljudske djelatnosti i prirode, a ona se odvija u stalnoj borbi čovjeka za zadovoljenje njegovih potreba, što proširuje »carstvo prirodne nužnosti« i proizvodne snage koje zadovoljavaju te potrebe. Ako se u »carstvu nužnosti« uopće može govoriti o slobodi, ona se sastoji u tome da područstvljeni čovjek, asociirani proizvođači, racionalno reguliraju svoju mjenu stvari s prirodom, da je dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, i da je obavljaju s najmanjim utroškom snage i pod uvjetima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. To su uvjeti koji određuju slobodu u »carstvu nužnosti«. Prava sloboda, koja je s onu stranu (jenseits) »carstva nužnosti«, započinje samosvršnim ljudskim razvojem snaga. »Carstvo slobode« može se rascvjetati samo na »carstvu nužnosti« kao svojoj osnovi (usp. *Kapital III*, MEW 25, str. 828).

Nije potrebna velika mudrost da se odnos slobode u oba carstva, već samom upotrebom iste riječi, pokuša dovesti u vezu. Engels je u *Anti-Dühringu* iz 1876/78. (MEW 20, str. 106) slobodu odredio kao spoznatu nužnost, a to se određenje onda proširilo u čitavoj »historiji marksizma«. Ta jednodimenzionalnost slobode prekinuta je onostranim odnosom carstva slobode spram carstva nužnosti – koja »onostranost« nezaobilazno traži određenje razine slobode u oba carstva. Ako je točno da se sloboda u carstvu nužnosti prekida jednim »samo« (tu se sloboda »može sastojati samo...«, *ibid.*), pokazuje se da je tu (u prostoru nužnosti) sloboda derivirana iz carstva slobode. Drugim riječima, puna i prava sloboda, koju karakterizira »samosvrha«, pretpostavka je slobode u

carstvu nužnosti, pa se bazični odnos carstva nužnosti spram carstva slobode zapravo preokreće u bazični odnos carstva slobode, carstva samosvrhe, carstva razvoja ljudskih snaga, spram izvedene slobode u carstvu nužnosti.

Uostalom, kakav smisao pripisuje Marx revoluciji, kao postupnom prekidu prirodne i kvaziprirodne determiniranosti, ako je bez obzira na događanje revolucije i nakon nje ponovno postavljen dualizam dvaju carstva, kako to misle oni »marksisti« koji – neovisno o ukidanju diobe rada – traže vječni, tj. metafizički odnos »baze« i »nadgradnje«? Nije li prava sloboda, koja predstavlja konstituens bitne strukture ljudskog bića, dovedena u pitanje ovakvom vječno trajućom diobom carstva – tim prije što Marx na navedenom mjestu u *Kapitalu III* borbu s prirodnom nužnošću proglašava neizbježnom za »sve forme društva i pod svim mogućim načinima proizvodnje«? Kakvog smisla ima razlikovanje »prethistorije« i »prave historije« (usp. MEW 9, str. 9)? Samo ako se u revoluciji završava prethistorija, moguće je – i bilo bi doista konsekventno – daljnje, postrevolucionarno zbivanje nazivati povijesnim događanjem, pravom zgodom i zgodinom.

Očigledno je i ovdje da Marx zapravo nije domislio onu prije citiranu tezu – »Vrijeme je prostor za ljudski razvoj« – odnosno pitanje vremena. Time je i pravo razlikovanje rada i proizvodnje, gdje rad znači skrbnu djelatnost a proizvodnja samosvršnu proizvodnu otvorenost za zgodom priređeno odjelovljivanje povijesnih tvorbi (»proizvodnja radi proizvodnje«, MEW 26.2, str. 111) – dakle pojmovi koji spadaju u povijesno mišljenje – posve onemogućeno (iako priređeno), jer je njihov pravi odnos prikriiven nerazlikovanjem slobode u oba carstva.

8) Okovni karakter odnosa u proizvodnji, uz mogući nesmetani i konstantno rastući razvoj proizvodnih snaga, u posljednjoj ekonomijskoj formaciji društva (načinu proizvodnje) aktualizira socijalni prevrat, sa svim parcijalnim aspektima totalne revolucije; zbog takvog karaktera revolucije pojedini aspekti postupno se ukidaju (»odumiru«), pa se socijalna revolucija i sama prevraća od historijskog događaja u povijesni okret. Mišljenje sad nije više jedan ideološki oblik, nego s postupnim ukidanjem diobe rada

postaje, biva, sveobuhvatni karakter »svjesnog bitka«. Odumiranje klasa rješava protuslovlje »svijesti« i »bitka«, tako što svijest prestaje biti »svijest o« predmetu (subjekt-objekt relacija) a »bitak« više nije o svijesti nezavisna zbilja (realnost ili, marksovski rečeno, materijalnost, objektivnost).

Iz toga slijedi također da politička nacija postaje narod u jednokratnom, neponovljivom i neprevedivom kazivanju svojega podneblja i zemlje, svojih navjestitelja i smrtnika koji vijest primaju kao svoju, da bi je, prestavši biti političkom nacijom, prenijeli – ne više u smislu političkog internacionalizma – u međunarodnu slogu, slaganje iz kojega izvire pravo razumijevanje svega kazivanja. Povijesna zgoda oposebljuje narod i ujedno zbližuje narode. Narod nije etnička veličina, još manje rasna sudbina. Prividna jednakost jezika među nacijama posljedica je sveopćeg nihilizma i vremena ujednačene, jednoznačne uporabe rječnika, koju omogućuju dominantni tip lingvistike, tendencije uniformne gramatike i, pored ostaloga, fonetskog pravopisa kao najočiglednije potvrde instrumentalne i antropocentričke komunikativnosti svih jezika. Nekim »marksistima« se čini da je razlika među jezicima stvar prošle, otuđene historije, i da buduća historija sobom nosi »odumiranje« te razlike i uvođenje jednog jezika (po uzoru na »esperanto« i druge umjetne jezike). Sam Marx je dobro znao da se određena tematika može adekvatno izreći samo na jednom jeziku, dok drugi služe za popularizaciju ili kakve druge, ne samo minorne nego i visoke svrhe. No ne može se poreći da je u pozitivnoj misli o ukidanju diobe rada bio već prorečen suvremeni nihilizam kao opasnost i ujedno spas sve-pronoseće povijesti i prilazeće povijesne zgode.

9) Marxova misao o »jednoj jedinoj znanosti« kritika je disperzije sveučilišta na osnovi predmetne ili metodološkijske klasifikacije znanosti. Ona znači mogući začetak povijesnog mišljenja, iako je takva znanost historije opterećena Hegelovim jedinstvom znanosti u njegovoj *Enciklopediji*. Faktička razglobljenost znanosti znanstvenih institucija na sveučilištu imperativno traži postojanje jednog središta, poprišta za povijesno mišljenje koje bi se skrbilo da tek organizacijski povezano sveučilište misaono poveže u sadržajno rasadište zgloblja i sklada znanosti.

10) Marx i Hegel (kao legitimni dovršilac cjeline njemačkog idealizma) jesu odlučujući uvjet, naravno uz kritiku metafizičkog karaktera njihovih mišljenja, za moguće prepoznavanje i početnu zakladu povijesnog mišljenja.

Materijalizam i dijalektika u Marxovoj uporabi predstavljaju iskaze iz neprilike i metafizičke naslove za razumijevanje fenomena, samih stvari, te rastvaranje logike i sustavnog karaktera onto-logičkog mišljenja, čija jedinstvena i povezujuća snaga leži u spekulativnosti iza koje se skriva povijesno mišljenje.

Dodatak

OSNOVNI OBRISI POVIJESNOG MIŠLJENJA*

Što povijesno mišljenje nije?

1) Ono nije *filozofija* povijesti, koja traži pravi, istinski *smisao* događanja *iza* ili *iznad*, *s onu stranu* događanja, koje pak *samo sobom* ostaje *bez-smisleno*, da se koristimo jednim Marxovim obratom i izrazom, koje bi bilo tek paren-teza, dodatak, umetak logike, stvar logike u Hegelovom smislu, tj. onto-teo-lo-gike, dakle, nešto *ne-bitno*, promjenljivo, prolazno, ništavno, akcidentalno, slučajno**, za razliku od bitnog, stalnog, vječnog, bitkovitog, afirmativnog, supstancijalnog, nužnog, koje zna i pojmi logika qua metafizika.

2) No, ono nije ni mišljenje same logike stvari, spoznavanje njene zakoni-tosti, unutrašnje strukture, stabilnosti u promjeni, dakle mišljenje unutarnje, imanentne, realizirane filozofičnosti, metafizičnosti događanja. Ono nije preo-kretanje filozofijskog sistema u sustavnost kao značaj događanja. Ono nije prevladavanje filozofije kao forme u ime njenog sadržaja, nije ukidanje tran-scendenčije u ime imanencije, otuđenje u ime pri-sebičnosti (Bei-sich-sein), filozofijskog prikaza u ime realnog, pozitivnog prikaza stvari. Ono ne zastupa pravu znanost protiv iluzorne, tobožnje, navodne znanosti. Ono ne upućuje na unutarsvjetovne preinake nasuprot konzerviranju postojećega. Ono nije praktičko za razliku od teorijskoga, ali nije ni sjedinjavanje jednoga i drugoga, bilo u smislu sume, bilo u smislu sinteze.

3) Ono, dakako, nije napuštanje filozofije u ime posebne historijske zna-nosti, uz eventualnu kompenzaciju u smislu gnoseologije, epistemologije, me-todologije historije. Ono ne ispituje posebnu tvorbu pojmova i tip zakona u historijskoj znanosti. Ono nije neka filozofija te znanosti, bilo u smislu novo-kantovstva, bilo u smislu neopozitivizma, bilo u smislu novohegelovstva.

– Ono nije, uz insistiranje na nepropitanom važenju subjekt-objekt relacije, nešto subjektivno za razliku od objektivnog i apsolutnog mišljenja na djelu.

– Ono nije kritika povijesne znanosti u analogiji s Kantovom kritikom čistog uma kao kritikom uporabe uma na području prirodne znanosti (fizike), kako je to lebdilo pred očima mladom Diltheyu.

* Tekst je pronađen u rukopisnoj ostavštini Vanje Sutlića, a napisan je vjero-vatno krajem sedamdesetih godina. Faksimil ovih bilješki donosimo na strani-cama 2, 124, 175 i 176.

** U razini ovog nabiranja na margini stoji zapisano: *negativno, vremenito*.

Osnovni obrisi povijesnog mišljenja

- Ono nije hermeneutika povijesnog zbivanja kako ju je - polazeći od kasnijeg Diltheya i iskorištavajući Heideggerove nalaze iz faze *Sein und Zeit* - razvio H.G. Gadamer.

- Ono nije teorija objektivnog duha - opet u nastavku na Diltheya - kako ju je razvio H. Freyer, niti jedna regionalna ontologija duhovnog bitka kako ju je razvio N. Hartmann, a na njegovom tragu Rothacker, Litt i drugi.

- Povijesno mišljenje nije mišljenje o povijesnosti ljudske egzistencije u smislu filozofije egzistencije ili pak egzistencijalizma, ali nije ni promišljanje povijesnosti kao jednog egzistencijala u njegovom temporalnom smislu, kako to radi fundamentalna ontologija Heideggera I.

- Ono nije podvrsta filozofije društva ili čak sociologije.

- Ono nije jedna fenomenologija životnog svijeta u smislu starijeg Husserla.

- Ono nije određeno antropolojskim horizontom u smislu Plessnera, Schelera i Gehlena, ali ni onom kritikom antropologije koja respektira historičnost čovjeka uz insistiranje na njegovoj (biolojski shvaćenoj) »prirodi«.

Što povijesno mišljenje jest?

- Dakako, ono respektira rezultate Marxove kritike Hegela, Marxovu i Nietzscheovu kritiku metafizike, Diltheyevog imanentnog razumijevanja povijesnog života, Heideggerove destrukcije tradicionalne ontologije, rezultate njegovih temporalnih analiza, njegov plodni povijesni transcendentalizam, koji je djelovao sve do Habermasa i Appela.

- Ono ima svoju strogost i načela:

- 1) toponomija ili topo-logija, povijesno mjesto (kriza)
- 2) zakon stvari, povijesna stvar (biti i vremenovati)
- 3) zakon konstelacije povijesnog sklopa, povijesna prigoda (svijet)
- 4) zakon govora i šutnje, povijesni govor
- 5) itd.

Opasnost jest da se ovi zakoni shvate po uzoru ili po analogiji sa načelima mišljenim u metafizičkom smislu.

(- Kritika filozofije suponira njeno bitno određenje, a ovo sustav filozofijskih pojmova. Ona je dakle ujedno prikaz filozofije, bez koje povijesno mišljenje pada u prazno ništa.)

- ono nije, uz insistiranje na nepoptačanoj važnosti subtilno objektivne relacije, nešto subtilno i različito od objektivnog i apodiktičnog mišljenja na djelu.

- ono nije kritika povijesne suvratnosti u analogiji s Kantovom kritikom istog, niti kao kritika uporabe uma na području prirodne znanosti (fizike). Kako je to lebdilo pred nama mladom Diltheyu.

- ono nije hermeneutika povijesnog zbivanja kako ju je razvio Polerici od kasnijeg Diltheya i iskorištavajući Heideggerove nalaze iz faze *Sein und Zeit* - H.G. Gadamer.

- ono nije teorija objektivnog duha - opet u nastavku na Diltheya - kako ju je razvio H. Freyer, niti jedna regionalna ontologija duhovnog bitka kako ju je razvio N. Hartmann, a na njegovom tragu Rothacker, Litt i drugi.

- Porijeklo mislijenje nije misljenje o porijeklosti. Epitoke egzistencije u smislu fenomenolozi egzistenciji ili pak egzistencijalizama, ali nije ni promitganje porijeklosti kao ^{stvar} egzistencijala u njegovom temporalnom smislu, kako to radi fundamentalna ontologija Heideggera I.
- Ovo nije podosta fenomenolozi društva ili čak sociologije
- Ovo nije jedna fenomenologija životnog svijeta u smislu Heideggera i Husserla.
- Ovo nije odnatan antropologija ili ne horizontalna u smislu Plessnera, Scheler i Gehlena, ali ni onom kritičkom antropologiji koja reflektira historičnost čovjeka ne imitativno na njegovoj (biolozičkoj) stvarnoj prirodi.

INDEX NOMINUM

- Adorno 69, 151
 Althusser 133, 134, 143, 151
 Ament 155
 Annenkov 125
 Appel 174
 Aristotel 14, 26, 53, -56, 74, 75, 78, 81, 84, 93-98, 115, 120, 130, 153, 155, 163
 Augustin 113
- Bachofen 77
 Bacon 19
 Bauer, B. 122, 154
 Bauer, E. 122
 Bergson 120, 149
 Berkeley 74
 Bloch 6, 34, 69, 87, 114, 131, 138, 154
 Buber 114
- Carillo 151
 Clauberg 93
- Demokrit 153
 Descartes 94
 Dewey 36
 Dilthey 166, 174
- Engels 6, 7, 12, 29, 50, 66, 71, 77, 81, 125, 127, 130, 131, 134, 149, 151, 165, 169
 Epikur 153
- Feuerbach 15, 16, 30, 50, 114, 120-122, 127, 133, 152-154, 164, 167
 Fichte 96, 97, 103, 153, 154
 Freyer 174
- Gadamer 174
 Gans 22
 Gehlen 174
 Gramsci 151
 Grossmann 49
- Habermas 69, 174
 Hartmann 70, 174
 Haym 39, 154
- Heidegger 16, 54, 55, 116, 120, 161, 167, 174
 Hegel (na mnogo mjesta)
 Hegel, K. 22
 Heraklit 100, 116
 Hobbes 19
 Horkheimer 84, 151
 Hume 74
 Husserl 174
- Jacobi 54
- Kaligula 109
 Kangrga 143
 Kant 13, 15, 23, 74, 75, 94-96, 98, 103, 153-155, 174
 Kierkegaard 114, 122
 Korsch 151
 Krader 129
 Ksenofont 33
 Kugelmann 12, 74
- Lassalle 80
 Leibniz 101
 Lennan 77
 Lenjin 27, 81, 157, 163
 Litt 5, 174
 Locke 74
 Löwith 67
 Lubbock 77, 164
 Lukács 12, 69, 70, 113, 143, 151
 Luther 121
 Luxemburg 83
- Maine 164
 Mandel 83
 Marcuse 69, 84, 85
 Marx (na mnogo mjesta)
 Mehring 154
 Morgan 77, 164
- Neron 109
 Nietzsche 54-55, 81, 120, 122, 161, 164, 174
- Phear 77, 164
 Platon 30, 36, 62, 78, 82, 94, 98, 107, 116

Plehanov 131, 149
Plessner 174
Popper 36, 39

Révai 69
Ricardo 18, 155
Rothacker 174
Rousseau 19, 113

de Sade 113, 114
Sartre 30, 86, 114
Saussure 115
Scheler 174
Schelling 3, 69, 96, 97, 103, 122,
154
Schmidt 151
Schopenhauer 33, 122
Skok 126
Smith 18, 19, 80, 155
Sokrat 33

Spencer 149
Spinoza 10, 53, 157
Staljin 6, 149
Stewart 19
Stirner 56, 114, 154
Strauss 122, 154
Stuhr 106
Stulli 126

Taylor 136
Temistoklo 153
Tönnies 19

Varga 49
Vico 8
della Volpe 151

Wilhelm III, Friedrich 39
Wagner, A. 133

