

Др Анте Пажанин

## Маркс и традиционални материјализам

Можда се некеме учини да овако формулиран наслов реферата а онда и реферат сам немају неке ближе везе с темом симпозија „Дијалектика и марксизам данас“. У излагању ће међутим, постати очитим, да су у неким правцима дијалектике и макрсизма данас присутни не само многи проблеми традиционалног материјализма, него штавише да они нуде „рјешења“ која су испод разине традиционалних материјалистичких рјешења. Будући да сам о Марксову материјализму и најважнијим проблемима дијалектике и марксизма данас већ писао у књизи **Маркс и материјализам** (издање Матице хрватске, Сплит, 1972.), овдје ћу покушати надокнадити што сам тамо пропустио, тј. покушат ћу бар укратко изложити Марксов однос према најважнијим облицима традиционалног материјализма. При том ће се показати, да разлика нпр. између Демокритова и Епикурова материјализма не исчезава након античког материјализма него да се она обнавља на свој начин не само у француском материјализму 18. стољећа него и у савременом социјализму и марксизму. Због тога наша разрада односа између Марксова материјализма и традиционалних облика материјализма почињемо једноставним питањем: што представља материјализам у метафизичкој традицији европске филозофије?

Како знамо, материјализам и идеализам представљају основне онтолошке правце метафизичке филозофије. Ти правци покушавају одговорити на питање о битку као централно питање филозофије тако, да битак протумаче као материјалну односно као духовну супстанцију. Они при том проматрају материју односно идеју као метафизички ентитет који егзистира о себи.

Изворно искуство међутим, не познаје таквог раздвајања збиљности у материјално и духовно подручје. То потврђује како рана грчка филозофија тако и сво истинско филозофско искуство, а то изра-

жава и Марксова мисао о превладавању супротности идеализма и материјализма као метафизичких правца, иако се баш у нашем столећу, и то позивајући се на Маркса, покушало развити дијалектички материјализам као супротност идеализму. Како рекосмо, у филозофији предсократоваца још нема тога разликовања, а поготову нема раздвајања или, пак одвајања оног материјалног од духовног. Због тога је нпр. погрешно праелементе Милетеке филозофске школе као што су вода, земља, ватра и зрак, или пак Анахимандаров апейрон, одређивати као материју у смислу метафизичког материјализма. Они су у том погледу неодређени а настоје, како то каже и сама ријеч апейрон, изразити безгранични битак. Исто тако ни Парменидов „битак“, Хераклитов „логос“ или Анаксагорин „ноус“ не можемо одредити као дух у смислу метафизичког идеализма. Да тзв. предсократовци темељ и извор свега што јест напросто још не мисле у значењу нити једне нити друге метафизички раздвојене опреке, него да их узимају као јединство у којем све духовно (па и оно тобоже чисто духовно) носи такођер и материјална обиљежја као што све материјално (па и оно тобоже чисто материјално) посједује такођер и духовна обиљежја (јер кад ова не би посједовало, онда о себи не би ништа могло рећи), најбоље потврђују сачувани фрагменти самих предсократоваца. Овдје, наравно, не можемо улазити у анализу тих фрагмената, него ћемо само констатирати да европска филозофија не почиње нити с материјализмом нити с идеализмом, тј. да идеализам и материјализам не карактеризирају читаву повијест људске мисли, па чак нити читаву повијест филозофије него управо оно њено (истина велико) раздобље, у којем је вршено раздвајање материје и духа у смислу примарности било једне или друге опреке. Дакако, ни у том раздобљу материја и дух нису били увијек једнако одређивани ни схваћани. Отуда, кад говоримо о идеализму и материјализму, морамо сасвим точно разликовати не само једног од другог, него и поједине врсте и облике једног и другог према конкретним одређењима код њихових појединачних представника.

Нашу пажњу овдје заокупља материјализам. У току разматрања, те посебно при разумевању Марксова материјализма и одређењу односа који постоји између њега и осталих облика материјализма, не смијемо сметнути с ума управо споменућу чињеницу, да филозофија није почела с материјализмом и идеализмом као супротстављеним метафизичким правцима. Већ због тога можемо претпоставити да с њима она неће ни завршити.

У складу с изреченом констатацијом желимо још једном нагласити да за неметафизичке мислиоце — то ће рећи како за оне мислиоце предметафизичког, пред сократовског раздобља тако и за мислиоце постметафизичког, постхегеловског раздобља — све духовно носи такођер и материјална обиљежја, а све материјално као материјално истовремено носи такођер и духовна обиљежја. Надаље желимо указати на то да једно такво уважавање обају фактора тј. како материјалног тако и духовног, подсјећа на првотнo грчко митско увјерење. По том старом грчком увјерењу је све, каже А. Диермер у свом чланку о материјализму, „збиљско настало из заједничког дјеловања двају прапринципа, које је мит проматрао као мушки принцип давања и женски принцип примања, а које је филозофија касније супротставила један другоме као ‘апстрактне’ принципе, као форму и материју. При томе, наставља Диермер, у латинском појму „материја одзања још нешто од старог одређујућег смисла оног материнског (женског, мајка у латинском зове се матер). Тиме се сва збиљност састоји из међусобне испреплетености форме, која представља духовни и божански принцип, и материје, која представља недуховни и земаљски принцип“.

Но већ у митском вјеровању које је још потпуно заступало јединство обају принципа, тј. мушког и женског, форме и материје, материји се приписује мање — вриједни карактер. Јер, мушки принцип је онај давајући, обликујући — по том схваћању — активни принцип, а женски принцип, по том истом схваћању, је пасивни, примајући у смислу пуког материјала који се обликује. Ту заправо леже већ разлози и темељи схваћању, које налазимо касније код Аристотела, о пасивној материји и активној форми. Какав ће негативни карактер и мање вриједно значење попримити материја у каснијим системима који су потпуно раздвојили материју и форму, изолирати их као пуне метафизичке ентитете, када је већ у јединственом схваћању форме и материје, материја одређена као мање вриједан моменат и фактор? Материји као матери свега што јест, достојанство и част не може пружити нити предфилософско митско мишљење нити материјализам метафизичке традиције. Јер, ни тај материјализам није ослобођен од једностраности, као што тога није ослобођен ни његов антипод — идеализам. И управо због те своје ограничености и једностраности мора се и традиционални материјализам — као други пол метафизичке филозофије — превладати. Ми отуда разликујемо изворни историјски материјализам Карла Маркса од свих других облика материјализма. У том смислу схваћамо и Марксов захт-

јев за укидањем како идеализма тако и материјализма.

По  
бе  
ља

У жељи да разумије своју властиту постхегеловску повијесну ситуацију и да комунизам утемељи као „нову Атenu“ Маркс је, како знамо, веома озбиљно студирао античку грчку филозофију, да би повукао свјетско-повијесну паарелу и аналогију између појединих раздобља и мислилица у грчкој и нововјековној филозофији. Како је познато, он је један дио тих својих истраживања, која су настала из опћих симпатија младохегеловаца за антику и посебно за касну грчку филозофску мисао, објавио у својој докторској дисертацији „Разлика између Демокритове и Епикурове филозофије природе“. Из Предговора и Увода тој дисертацији види се, да је Маркс желио приказати постаристотеловске правце тзв. хеленистичке филозофије у вези с „читавом грчком спекулацијом“ до Аристотела. Из биљежака за дисертацију пак види се, да те хисторијске анализе и рефлексије Маркс подузима у намјери, да дође до увида: какве могућности постоје за властиту постхегеловско живљење и мишљење?

Споменућа „нова Атена“ у Маркса је касније прерасла у комунизам, тј. у нови полис, у којем ће сви бити слободни и једнаки, па неће бити нити робова нити господара. Шта више „нова Атена“ представља и нови начин мишљења који ће као повијесни надмашити метафизичку филозофију. У развијању како мисли новог свијета тако новог начина мишљења Марксу је сигурно силно помогло и познавање античке грчке филозофије. Стога се и ми на томе задржавамо, јер из разлике између Демокрита и Епикура даду се објаснити и многе савремене разлике.

Дуго је времена владала још и данас веома раширена предрасуда о идентичности Демокритове и Епикурове физике. При том је била потпуно занемарена својеврсност Епикурове филозофије природе. На супрот тој „старој увријеженој предрасуди да се демокритовску и епикурејску физику идентифицира“ Маркс настоји показати, како он даље каже, „диференцију демокритовске и епикурејске физике унаточ њиховој повезаности“. Епикурова „физика“, тј. филозофија природе доиста није неки сензуалистички продужетак Демокритове атомистике, а отклон атома није никаква незгодна нити „несретна“ идеја, како мисли Diltheu и традиционална повијест филозофије, него је то заправо Епикурова мисао слообде, која има големо значење не само за разумијевање својеврсности епикурејске филозофије природе него такођер и за објашњење човјекова сретног живота и свијета у цјелини.

Како знамо, Демокрит је научавао, да постоје атоми и празан простор који омогућује праволинијско кретање атома. Услијед различите величине атоми се по Демокриту крећу различитом брзином. При том долази до сударања атома које на тај начин омогућује да ствари нестају и настају по нужности праволинијског кретања што га омогућује празан простор и сударање атома којега увјетују квантитативна својства атома. Епикур прихваћа како Демокриту мисао о нужности „праволинијског кретања“ тако и сударање односно одбијање или, како Маркс каже, „репулзија атома“, али се он тиме не задовољава, него уводи „деклинацију атома од праве линије“ као нови својеврсни облик кретања атома у којем је тек „представљена збиљска душа атома“. Деклинација или отклон атома је, каже Маркс у својој дисертацији, „закон који штовише пролази кроз читаву епикурејску филозофију, свакако тако, као што се по себи разумије, да је одређеност његове појаве овисна о сфери у којој се примењује“ Као што је деклинација атома, а то значи случај или слобода, могућа само на темељу нужности праволинијског кретања атома, тако је „репулзија многих атома“ истински могућа тек на основи деклинације или отклона појединачног атома. Репулзија многих атома је конзеквенција која произлази непосредно из деклинације атома. У том смислу је, како с правом истиче Маркс, „репулзија многих атома нужно озбиљење закона атома (leh atomi), како Лукреције назива деклинацију“. Репулзија придлази ранијим облицима кретања (праволинијском и отклону) као треће кретање стога, јер је у њој „свако одређење постављено као посебни опстанак“. И даље: „У репулзији атома је синтетички уједињена њихова материјалност, која је постојала у праволинијском падању, и њихово формално одређење, које је било постављено у деклинацији“.

Из изложеног постаје јасно, зашто су симпатије Маркса као дијалектичара и као мислиоца слободе на страни Епикура. Наиме, управо зато, јер је тек Епикур преко своје битне мисли о деклинацији атома, тј. о случајности или слободи индивидуума спознао праву „бит репулзије“ као „првог облика самосвијести... која себе схваћа као непосредно биће, као апстрактно-појединачно“, док је Демокрит, наставља Маркс, „знао само њену материјалну егзистенцију“. „Као што се атом ослобађа од своје релативне егзистенције, праве линије тиме да он од ње апстрахира, да се од ње отклања, тако се читава епикурејска филозофија отклања од ограничавајућег опстанка свуда тамо гдје се појам апстрактне појединачности треба приказати у својој егзистенцији, самодостатности

По  
ве  
ља

и негацији сваког одношења на друго“, закључује Маркс.

По  
ве  
ља

Универзално значење деклинације атома као разлике Демокритове и Епикурове филозофије природе долази до изражаја баш у томе што она значи **отклон од „праве линије“** „свуда тамо гдје се појам апстрактне појединачности треба приказати у својој егзистенцији“ и слободи, неовисно од тога да ли се то односи на „метеоре“ и небеска тјелеса, на бол и угодност или на човјеков свијет и богове. Деклинација омогућује појављивање појединачности у њеном тоталитету. А „гдје се апстрактна појединачност појављује у својој највишој слободи и самодостатности, у својем тоталитету, ту је сав опстанак“, каже Маркс интерпретирајући Епикура, „конзеквентним начином опстанак од којег се отклања“. Човјек и његов свијет су „сав опстанак“, тј. једино збиљски свијет. У том смислу се Епикурови богови, у складу с његовом науком о деклинацији атома а по узору на богове грчке умјетности, „отклањају из свијета“ и не бринећи за људски опстанак настањује се у „интермундиен збиљској свијета“. Насупрот опћим ограничењима и религиозним предрасудама свога времена Епикур је помоћу деклинације атома покушао објаснити човјека у његовој „највишој слободи и самодостатности“, у његовом тоталитету као „сав опстанак“ и једну истинску „збиљност“ у којој нема мјеста за богове; што више та збиљност као човјеков свијет је „сав опстанак“, па су се богови отклонили у вансвјетовне и међусвјетовне предјеле.

И Епикурово схваћање репулзије атома не односи се само на подручје физике него има **универзално значење за објашњење човјекова свијета**, али тако да се води рачуна о својеврсности и специфичности сфере на коју се односи. Тако су конкретни облици репулзије у сфери политичког живота уговор, а у сфери дружевног живота пријатељство.

То што смо показали на разлици између Демокрита и Епикура, дало би се показати и на односу Holbacha и Helvetiusa у француском материјализму. Као што је на страни Епикура тако Маркс разговара Хелветиусов материјализам у разлици према материјализму осталих француских просвјетитеља као другом значајном облику традиционалног материјализма. Но оваје у то не можемо улазити, иако су многи проблеми листа изложени чак много јасније него у текстовима многих данашњих „дијалектичких“ материјалиста.

Иако је Марксов материјализам од француског материјализма преузео низ генијалних мисли, он ипак од њега није преузео нити натурализам нити ме-

ханизам, нити тезу о „човјеку-строју“, нити „систем природе“ од „мртве материје“ до „мозга“, него прије свега њихову мисао о човјеку као друштвеном бићу која је дошла до изражаја нарочито код Хелвецијуса.

Маркс је свој материјализам, како знамо, назвао реалним хуманизмом, а „реални хуманизам“ је „логичка база комунизма“. Што то значи за младог Маркса, када реални хуманизам сматра логичком базом комунизма? Он каже: „Ако човјек сву спознају, осјете, етц. образује из осјетилног свијета и искуства у осјетилноме свијету, онда је ствар у томе, да се емпиријски свијет тако уреди, да човјек оно истински људско у њему сазнаје, да се навикне да он себе доживљава као човјека. Ако је опћи интерес принцип свега морала, онда се ради о томе да се приватни човјеков интерес подудара с људским интересом“. Тај цитат је узет из **Свете обитељи** гдје Маркс говори о Helveciusu и француском материјализму, који, како Маркс каже, директно улазе у социјализам и комунизам, па је њихове мисли због тога потребно прецизирати и конзеквентно даље допунити. На том истом мјесту даље читамо: „Ако прилике чине човјека, онда се мора прилике учинити људским. Ако је човјек од природе друштвен, онда он развија своју истинску природу тек у друштву, а моћ његове природе не мора се мјерити на моћи појединог индивидуума, него на моћи друштва“ (К. Маркс: Die Heilige Familie. Berlin 1955, стр. 261). То је мисао комунизма као реалног хуманизма, а она се, каже даље Маркс, налази, налази изражена „скоро дословно већ код најстаријих француских материјалиста“, посебно код Хелвецијуса.

Маркс дакле надовезује на ту мисао француских просветитеља и посебно француских материјалиста. Наиме, управо у повезивању филозофије и политике, филозофије и друштва, у критици постојећег свијета, тј. у теоретској акцији која, по узору на француску мисао 18. ст., припрема и уводи револуцију, али без западања у својеврсну религију ума и разума, која је у француском просвјетитељству дошла на мјесто старе вјере и религије. Нити просвјетитељски занос нити западање у једну нову религију, па макар она проповиједала обожавање разума, није оно што је заједничко Марксу и француској мисли XVIII ст., него се веза између Маркса и материјализма француског просвјетитељства састоји у припремању револуционарне акције унутар самог постојећег свијета. Дакле, у друштвеној усмјерености, а не у концепцији човјек-строј или систем-природе садржана је повезаност изворног марксизма и француског материјализма. Истина, Ламетријева тврдња „да се мисао тако мало ис-

По  
ве  
ља

кључује с организованим материјалом, да се чини, како је она џезино својство, као и електрицитет, прокретачка моћ, непродорност, протежност итд.“, а не Helveciusova мисао о човјековој друштвености и повијесности налази се у дјелима многих данашњих „Марксиста“ као основна теза. Helveciusova се теза међутим, налази у дјелима самог Маркса. На то је важно упозорити, јер то је оно у чему се Марксов однос према француском материјализму разликује од односа оних, који скупа с француским материјализмом човјека проматрају као „дјело природе“, те уопће полазе од природног става и метидирања о „вјечној природи“ и „организованој материји“ као апстрактним интитетима. Насупрот њима Маркс узима оне мисли из француског материјализма које имају своју хуманистичку усмјереност и које се односе на друштвени живот. Јер, за Маркса су битне оне мисли које се не односе на природу, животињу или строј, него управо на повијест, на „друштвени живот“, како он сам каже кад говори о Helveciusovu материјализму. То ваља тим прије истаћи што се у савременом марксизму и материјализму та темељна усмјереност Марксова материјализма једним добрим дијелом занемарила. То се често не види. У разним схваћањима и облицима „материјалистичке“ мисли, која у нашем столећу иде од енергетизма, динамизма, механицизма, емприокритицизма, техницизма, физикализма до разних облика догматизма и стаљинизма, ријеч је штовидше о вулгаризацији француског материјализма и његове натуралистичке концепције.

Као трећи облик традиционалног материјализма наводимо још Feuerbachov материјализам. Тај материјализам заправо Маркс развија даље. Feuerbach је био онај мислилац који је први антропологију учинио централног филозофском дисциплином, тј. антропологији као филозофској знаности о човјеку, дао централно мјесто — оно мјесто које је до тада завимала опћа метафизика. Маркс каже: „Од Feuerbacha датира тек **позитивна** хуманистичка и натуралистичка критика“. Израз натурализам и хуманизам су за Маркса изрази који се никада не узимају као ентитети него увијек у посредованом, тј. повијесном односу. Feuerbachови списи су након Хегелове **Феноменологије** и **Логике** — каже Маркс — „једини списи у којима је садржана збиљска теоретска револуција“. Та револуција састоји се у захтјеву да се насупрот Хегеловој филозофији — као филозофији са стајалишта филозофије — развија филозофија са стајалишта нефилозофије, тј. да се филозофија доведе натраг на оно одакле је и потекла. Feuerbach каже: филозоф мора да прихвати (да преузме) у **текст** филозофије



оно у човјеку, што не филозофира, оно што је што више против филозофије, што **опонира** апстрактном мишљењу, дакле оно што је код Хегела сведено на **примједбу**. Само на тај начин постаје филозофија **универзална, безпротиврјечна, непобитна, неодржива снага**. Филозофија треба да отуда почне не са собом, него са својом **антитезом, с нефилозофијом** — истиче Feurbach у својим **Тезама за реформу филозофије**.

Наравно, ми не можемо улазити у све оне покушаје који су се након Feurbacha одушевили Feuerbachovom тезом, да филозофија не треба почети са собом и да се бави са собом самом него да почне с нефилозофијом, тј. са свакидашњим животом, с конкретним облицима људског живота изван филозофије. Са свим тим покушајима не можемо се бавити због тога, јер многи такви покушаји нису дошли даље од нефилозофског свакидашњег природног става, него су остали у њему, вјерујући да им осим њега ништа више није ни потребно. У Feuerbachovoj тези о односу филозофије и нефилозофије садржан је међутим, веома важан проблем човјекова конкретног живота и његова мисаоног поимања и објашњења. Дакле, проблем повијесности људског живљења и мишљења назначен је у споменутом Feuerbachovom захтјеву.

Хегеловском апсолуту као „реалности“ и „субјекту ума“ Feurbach на једној страни супротставља човјека. Он каже: **„реалност, субјект ума је само човјек. Човјек мисли, а не ја, не ум“** (Усп. Л. Феурбач: Начела филозофије будућности). На другој страни Feurbach је Хегеловој филозофији природе као идеји у њеном другобитку, тј. природи као моменту манифестација идеје на њеном путу к духу, супротставио „примарност вањске природе“. Маркс наставља на оба та мотива Feuerbachove филозофије, али се не губи нити у антропоцентризму нити у натурализму Feurbachova раздвајања човјека и природе, а нити у Хегеловој метафизици апсолута.

Попут Feurbacha и Маркс увиђа непремостиву тешкоћу Хегелове филозофије баш у њеном основном научавању о пријелазу из логике у филозофију природе. Јер, откуда чистој мисли логике моћ и слобода да пријеђе у свој друго-битак, у природу тј. у материјални, природни битак? Хегел учи, да се апсолутна слобода идеје састоји управо у томе, да она **„из себе саме слободно може да пусти себе као природу.“** Па ипак то је најслабија точка сваке идеалистичке филозофије природе, точније сваког панлогизма, јер при том треба да покаже како се то идеја одлучује да из себе пусти природу, тј. како идеја може да се појави као природа. То је једнако тежак проблем сваке ме-

По  
ве  
ља

тафизичке материјалистичке филозофије односно сваког натурализма да филозофски покаже како се — сасвим једноставно речено — из природе развија и деја и уопће човјек и његове највише способности.

Ми смо на неки начин овдје поново дошли на онај основни филозофски проблем, што је примарно, а што секундарно. Тко ту заправо може да даје одлучујућу ријеч? Код тешкоћа како једне идеалистичке филозофије природе тако и метафизичког материјализма, довољно се јасно види, да су ти једностранни облици стајалишта метафизичке филозофије недовољни за повијесно примјерни одговор на основно питање филозофије, тј. на питање о битку, човјеку и начину његова опстанка.

Што се ипак тиче Feurbacha, који истина указује на ту тешкоћу Хегелове филозофије природе, мора се истаћи, да и сам Feurbach остаје у хоризонту метафизичке филозофије и њених опрека. Хегеловском филозофском идеализму природе он супротставља као пуку антитезу свој „нефилозофски“ натурализам и „примарност вањске природе“, а панлогизму сензацилизам, апсолутном духу човјека, при чему је човјек одређен или као емпиријска фактичност или као апстрактни људски род. Тако ни код Feurbacha немамо развијену концепцију повијести као јединство човјекова идејног и материјалног опстанка него налазимо природу и човјека као одвојене интитете.

Маркс превладава те једностраности својим повијесним разумевањем и човјека и природе. Већ у **Економско-филозофском рукопису**, затим у **Тезама о Feurbachu** и посебно у **Њемачкој идеологији** он одређује човјека управо као практично, као дјелатно биће. Природа и човјек су схваћени ту као повијесна збиљност, тј. као човјеков свијет или друштво. У том јединству човјека и природе изражена је она мисао на коју смо раније указали при односу Маркса према Helveciusu. То је мисао о „људском друштву“ као човјекову свијету, који вједињава природу и човјека у њиховом тоталитету као повијесној збиљности, те превладава све метафизичке опреке. Отуда ће једино кроз ту категорију моћи Маркс да разумије како „људски род“ тако и природу. Додвице и Маркс је говорио о „приоритету вањске природе“, али не да ми о њој као вањској, као чистој природи која постоји о себи, као једној наивно материјалистичкој поставци и метафизичкој претензији, можемо догматски нешто знати. Јер, сва природа о којој било што можемо да кажемо посредована је човјеком. Она је материјал његове дјелатности и увјет његова живота.

Дакле, Маркс проматра природу прије свега као моменат човјекова повијесног свијета у смислу дија-

лектика, која је у бити Хегелова дијалектика — само што је ослобођена чисте субјективности. Природа као моменат повијесне збиљности укључује у себи самој већ своју супротност, човјека, као посредовану, као што на другој страни овај, тј. човјек укључује у себи природу такођер као посредовану, а не као извана наметнуту и неовисно од њега постојећу. Отуда су и природа и човјек истовремено моменти цјелине и истовремено цјелина момената. У себи самој природа је увијек природа за човјека, каже Маркс — као што нема друштва које не би било природно. Наиме, као што нема повијести, која не би била природна тако нема природе, која није повијесна. То се често заборавља када се Маркс своди на Feurbacha и не види њихова разлика као и оно у чему је Маркс надвладао своје претходнике и превладао тзв. исконску одвојеност природе од човјека као и његову подвојеност на емпиријског човјека и род. У дијалектичком односу и јединству човјека и друштва налази се једна димензија која превладава не само Feurbachove супротности емпирије и рода као изолованог апстрактума, него и све друге метафизичке ентитете. Још је погрешније сводити Маркса на француски материјализам или на некакав бесмислени натурализам и вулгарни материјализам.

Истина, Маркс је означавао човјека природним бићем, а његов мисаони процес природним процесом. Многи који воле остати у схемама традиције могу се ухватити за Марксове ријечи „мисаони процес“ као „природни процес“ и протумачити их у смислу наведених теза француских материјалиста. Али, ми сада знамо да то у Маркса није мишљено нити у натуралистичком нити у природно-зnanственом значењу, него са стајалишта хуманистичког натурализма или једног реалног хуманизма, који је уједно „натурализам“ као што је проведени натурализам вједно хуманизам. Природа, човјек и његов дух су нераздвојно међусобно повезани. То је један те исти живот, тј. људски живот. И филозофија је људска активност, па стога припада у свијет. Маркс је истакао потребу укључења филозофије у свијет и његове свакидашње борбе. Оно по чему се већ млади Маркс разликује од филозофа идеалиста јест његов захтјев да се, у интересу озбиљења људске слободе, филозофска мисао слободе укључи у свијет, да филозофија постане практична, а пракса прожета филозофијом. „До сада су филозофи налазили рјешење свих загонетки за својом катедром, а глупи егзотерички свијет имао је само да отвори губицу, па да му печени голубови апсолутне знаности улете у уста“, критички примјећује Маркс филозофској традицији, укључујући у њу и Хегелову апсолут-

ну знаност. Тек с Марксом „филозофија је постала свјетовна, најувјерљивији доказ за то је чињеница, да је сама филозофска свијест увучена у немир борбе не само извањски него такођер и унутрашње” (Маркс. Верке I, С. 447). Ту Маркс наставља на мисао из своје докторске дисертације, да филозофија треба да се обрати према вани, а не да се затвара у се, тј. да из езотеричких пријебе у егзотерички свијет свакидашњег живота.

По  
ве  
ља

Да би филозофија била истинска филозофија сувременог свијета, она прије свега мора да се укључи у свијет. Она не може да чучи изван свијета и да се одвија мимо свијета, као да се ње не тиче то што се збива у свијету, те може да гради свој систем неовисно о томе постојећем свијету, ако уопће треба да гради систем. То је оно што Маркс као основно замјера свој дотадашњој филозофији. Јер, као она која је укључена у свијет она мора да се бори против постојећег свијета, доводећи човјека и његов свијет до саморазумијевања. Међутим, у свијет њу уносе њени непријатељи, тј. они који „унутрашњу заразу“ дивљине и нужде, како Маркс каже, издају као „пожар идеја“. Ти непријатељи нису у свим временима исти, али њихова вика и дрека је иста, те за филозофију има исто значење које за бојажљиво ухо мајке има први крик њеног дојенчета. У том значењу филозофија мора ступити у додир с вањском виком свијета и покушати да је доведе до говора и разговора управо онако као што мајка покушава учити своје дијете говору. Дакле, у довођењу до ријечи основних проблема који у свијету постоје, у њиховом изражавању, саопћавању и дискутирању у слободној борби мисли, која и није ништа друго него израз друштвених борби унутар свијета, јесте смисао филозофије.

Истинска филозофија мора постати — каже Маркс даље — духовна квинтесенција свога времена. Она мора бити срж, тј. бит и цјелина духа и живота одређеног времена. Тако схваћен задатак филозофије битно се разликује од свих оних које смо до сада у повијести филозофије упознавали. Важно је напоменути, да то схваћање улоге филозофије као и схваћање природе и човјека као јединственог свијета не карактеризира само младог Маркса, како се то обично мисли, него читаво Марксово дјело, како прије тако након 1848. Марксу је прије свега стало до тога да људску праксу, тј. повијесну збиљност у цјелини разумије и да је измијени у смислу реалног хуманизма или „човјечног друштва“. То је смисао Марксова изворног историјског материјализма као оног материјализма који и нама може, али дакако не мора, помоћи да разумијемо, појмимо и спознамо себе и свој конкретни

повијесни свијет у ономе што он устину јест. Наиме, да га спознамо, схватимо и разумијемо као човјеков свијет, тј. као свијет човјекова живљења и мишљења.

Овдје смо назначили и укратко уложили тај смисао Марксова изворног историјског материјализма. У аналогiji с Марковим симпатијама за Епикура и Нелветиуса указали смо на Маркову повијесну мисао насупрот покушајима преферирања нпр. Демокрита или Холбаха у дијалектичком материјализму 20. стољећа. Ваља међутим, истакнути: иако су Маркове симпатије на страни Епикура, те посебно његова наука о „отклону атома од праве линије“ као слободи појединачног опстанка и схваћања „репулзије“ као „првог облика самосвијести“, било би погрешно Марков изворни историјски материјализам и његову мисао цјелине повијесног склопа редуцирати на било који облик традиционалног материјализма. Једнако тако би било погрешно Марков материјализам свести на субјективни правац сувременог тзв. „стваралачког марксизма“ или пак на тзв. објективни дијалектичко-материјалистички правац, јер Маркова изворна повијесно-материјалистичка мисао и њих надилази у смислу назначеног укидања традиционалних праваца идеализма и материјализма и њихових варијанти.

По  
бе  
ља