

Др Миодраг Цекић

Марксова критика Хегела и Фајербаха

Хегел је стварног, чулног, делатног човека претворио у самосвест. Све човеково делање и цело његово постојање Хегел је редуковао на чисто мишљење и на сазнање. Људско биће, како га Хегел схвата, само је апстрактно биће које мисли. То апстрактно биће које мисли претвара све стварне предмете у пуко знање о тим предметима и у тој мисаоној трансформацији види своје истинско, апсолутно, човеку саображено испољавање живота. На тај начин се стварна природа и стваран човек показују само као симболи или илустрације овог апстрактног човека и његовог мишљења. Стварни предмети спољашњег света постају тако отуђена стварност правог човековог бића — његове самосвести. За самосвест предметни свет је ништаван, али управо у тој ништавности он је значајан за самосвест, пошто је потврђује у њеној одвојености од предметности, у њеној непредметности, у њеној апстракцији. Предмет је, иако ништаван, ипак утолико позитиван што служи као пасиван носилац самосвести, која у њему налази саму себе. Како се за Хегела предмет показује само као апстрактна свест, а човек (као субјект сазнања) само као самосвест, то се и сви облици природе и човековог постојања појављују само као облици човекове свести и самосвести. И управо у том Хегеловом поступку, тј. у претварању човека у самосвест, Маркс је сагледао извор сваког човековог отуђења. По Марксу, Хегелови различити облици самосвести заправо су различити облици отуђења. Хегелово претварање предмета у пуко знање о предмету, а стварног, чулног, делатног човека у апстрактно биће које само мисли и које у тој својој божалској контемплацији сазнаје, оправдава и превладава стварни свет, и јесте, по Марксу, узрок човековог отуђења и јесте заправо само отуђење.¹

¹) К. Маркс, Економско-филозофски рукописи из 1844. год., трећи рукопис, одељак: Критика Хегелове дијалектике и филозофије уопће, у делу: К. Маркс и Ф. Енгелс, Рани радови Загреб 1953. стр. 265 и 276—277. Упореди такође: К. Маркс и Ф. Енгелс, Света породица, Београд 1959, стр. 271.

Хегел није стварног човека учинио субјектом, него његову апстракцију — самосвест. Зато и предмет тог апстрактног човека не може бити стваран, чулан предмет, него апстрактан предмет, дакле предмет који и није ништа друго него отуђена самосвест. За Хегела је предметност постављена тим отуђењем самосвести. Таква предметност не може бити самостална и суштинска, него је, пошто је постављена од самосвести, потврђивање не саме себе, него акта постављања. У том изврнутом односу предметности према самосвести код Хегела се губи прави смисао људског отуђивања; уместо, наиме, да се схвати да треба укинути човеково нељудско опредмећење, сматра се да је непожељно свако опредмећивање, које је различито или супротно од апстрактног мишљења. Тако, на пример, сазнање да су чулност, религија, државна моћ, богатство, итд. само отуђена стварност људског опредмећивања и да су зато само пут према правој људској стварности, код Хегела се показује преломљено кроз његов апсолутни идеализам, тј. у томе да су чулност, религија, државна моћ, богатство, итд. духовна бића, јер је дух човекова истинска суштина. Оно што је људско у природи и у творевинама људске делатности показује се код Хегела у томе што су то духовна, мисаона, апстрактна бића — производи самосвести. Пошто је тако предмет само опредмећена самосвест, то је и предметност човеков отуђени однос који не одговара самосвести. Зато за Хегела поновно присвајање човековог предметног бића не значи само то да треба укинути отуђење него и целокупну предметност, пошто је човек непредметно, идеализовано, самосвесно биће. Услед тога се стварно човеково отуђење код Хегела показује само као део или спољни израз фундаменталног човековог отуђења — отуђења његове самосвести. А присвајање отуђеног предметног бића приказује се као „утеловљење у самосвест“. По Хегелу, човек, који је повратио своје биће, је упрошћени израз чињенице да је самосвест (кроз своје сазнање) поново присвојила свој предмет.

Пошто се креће у оквирима мисаоног субјекта, Хегел узима човекову самосвест за мерило света, па и за мерило отуђеног света. Због тога се процес отуђења и процес укидања отуђења испостављају као процес производње апстрактног мишљења. Отуђење тако добија вид супротности између свести и самосвести, између објекта и субјекта, између чулне стварности и апстрактног мишљења. Све друге супротности треба да су само привид, омотач и јавно рухо ове тајне и једино важне супротности чулног и апстрактног. Суштина отуђења своди се, дакле, на гносеолошки однос између опажања и мишљења. А филозофија, која

решава тај проблем, која дакле сазнаје отуђење човека те се претвара у „отуђену науку која себе мисли“,² постаје права и апсолутна филозофија.

Из таквог карактера Хегелове филозофије нужно проистиче, како наглашава Маркс, и појам Хегеловог превладавања. Кад је самосвест сазнала своје самоотуђење (у производима свога духа), она га ипак поново потврђује у том отуђеном облику и сматра га својим истинским постојањем. Тако, пошто је човек сазнао религију, политику и приватну својину као производе свога самоотуђења. он их ипак потврђује као облике свога правог људског постојања. То је смисао Хегеловог превладавања, које је истовремено и порицање и потврђивање. Религија, политика и приватна својина негирају се као производи самоотуђења праве људске стварности, али управо због негирања, које се своди на пасивно, мисаоно, контемплативно негирање, они се остављају да и даље постоје у стварности какви јесу и да се тако на делу, у пракси, у чулној стварности потврде. Хегел је веровао да кад човек своје отуђење превлада у сазнању, да га је самим тим и стварно превладао. У ствари, тиме је само нефилозофско схватање отуђења преведено на филозофски језик и у томе се, по Марксу, и састоји Хегелова илузија спекулације, у томе и јесте „корен **кривог** Хегеловог позитивизма или његова само **привидног** критицизма“.³

Па ипак, сматра Маркс, у Хегеловој филозофији (односно у његовој **Феноменологији** духа, јер је овде стално реч о том Хегеловом делу) у оквиру овако схваћеног отуђења изражено је сазнање да се присвајање човековог предметног бића може остварити помоћу укидања његовог стварног отуђења. „Стога је „феноменологија“ скривена, сама себи још нејасна и мистифицирана критика; али уколико она утврђује **отуђење** човека — иако се човек појављује само у облику духа, — леже у њој скривени **сви** елементи критике и често већ **приправљени** и израђени на начин, који далеко надвисује Хегелово стајалиште“.⁴ Један од важних елемената те критике јесте у томе што Хегел саморабање човека схвата као процес отуђења и као процес укидања тог отуђења.

По Марксу, процес укидања отуђења је и могућ стога што човек није само духовно биће, него пре

²) К. Маркс, Економско-филозофски рукописи из 1844. год., трећи рукопис, одељак: Критика Хегелове дијалектике и филозофије вопће, у делу: К. Маркс и Ф. Енгелс, Рани радови, Загреб 1953, стр. 266.

³) Ибид., стр. 273.

⁴) Ибид., стр. 265.

По
вс
та

свега предметно биће. Предметност је суштинско одређење човека и зато човек увек делује предметно. Предмет, за Маркса, не настаје, као за Фихтеа, из чисте делатности, него из предметне делатности, јер само таква чулна, материјална, исконска груба делатност потврђује делатност човека као предметног природног бића. И сам Хегел је морао, упркос свом идеалистичком схватању човека, да призна, макар и посредно, да свест увек тежи да буде нешто друго од саме себе, тј. да буде чулност, стварност, материјалност. Апстракција, која је себе схватила, зна да је ништа; зато она себе напушта и прелази у своју супротност — у природу. Чежња за садржајем је оно што апстрактног мислиоца гони да пређе у природу. То је индиректно признање да је мишљење само за себе, одвојено од природе, ништавно и да је тек природа нешто. Али, тај прелаз у природу, који се састоји, антрополошки гледају, у трансценденцији са мисаоне делатности на стварну делатност, онтолошки гледају, у трансценденцији са мишљења на биће, а гносеолошки гледано, у трансценденцији са апстраховања на опажања, није нимало лак за апстрактног мислиоца. Он тај прелаз не може ни да изврши, односно и сам тај прелаз је опет апстрактан. Чим је апстрактан мислилац једном решио да остане на терену умског појмовног мишљења, тј. да стварном свету и природи остане отуђени мислилац, он се никад не може ни домогнути саме природе. Природа, о којој он расправља, апстрактна је природа, природа одвојена од човека и зато за стварног човека ништавна. Природа, о којој говори апстрактни мислилац, не чини ништа друго него понавља логичке апстракције у спољашњем, чулном облику. Та природа је спољашња мишљењу, и као мана, недостатак или друго — биће мишљења служи мишљењу само за то да би је оно превладало, и на крају опет потврдило само себе.

Тако су, по Марксовом мишљењу, за Хегела мишљење и природа остали једно другом спољашњи, апстрактни, отуђени. Зато је Маркс, слично Фојербаху, настојао да природи, појединим природним предметима поврати њихово исконско телесно, живо, стварно, чулно биће. Али такво биће природе није дато апстрактном човеку. Ово је дато само природном, чулном, стварном, живом, телесном човеку. Зато је, за Маркса, човек непосредно делатно природно биће, које има своје нагоне, страсти и животне потребе; њих може задовољити само помоћу стварних, телесних предмета природе. Ти предмети, задовољавајући човекове потребе, истовремено су његови суштински предмети, израз и потврда његових суштинских, људских потенција. Као за Фојербаха, и за Маркса се чо-

век може испољавати само на стварним, чулним предметима, јер је стварно предметно биће. Апстрактно, непредметно биће је небиће. Али, за разлику од Фојербаха, човек, за Маркса, није само предметно природно биће него је истовремено и друштвено, историјско, генеричко биће. Предмети природе, како су непосредно дати, нису још људски предмети, као што ни људска чула, како су непосредно дата, нису још права људска чула. Акт настајања предмета природе за човека и акт настајања људских чула за човека сједињени су у акту настајања самог човека. А тај акт настајања човека јесте његова историја. Историја је, за Маркса, „права природна историја човека“.⁵

Историја је, према Марксу, медијум, средство и резултат стварања човека и то снагама самог човека — заједничким деловањем људи. То стварање човека приказује се у све снажнијем испољавању малочас споменутих људских суштинских потенција, у изградњавању, како Маркс каже, човековог генеричког бића. Изградња човековог генеричког бића значи формирање способности човека, стварног, чулног човека, да се према предметима односи без мистификација као према стварним, чулним предметима. Али, изградња таквог човека, људски опредељеног, у себе враћеног, разотуђеног човека, ипак није могућа друкчије него у облику и путем отуђења. И управо то сазнање налази Маркс код Хегела, али не јасно изражено него скривено, недоречено и мистификовано. Ипак, Хегел је стварног, предметног човека схватио као резултат његовог сопственог рада. За Хегела је рад суштина човека који се потврђује. Мука и одрицање, које захтева рад, јесу акт самостварања човека, изградња истинског човека, генеричког бића човека, који се према предметима односи као према људским предметима. То је оно велико достигнуће Феноменологије духа, које Маркс нарочито цени и истиче.

Али, Маркс иде даље од Хегела. Рад није само позитиван, како мисли Хегел, него и негативан. Радом се човек изграђује, али као отуђени човек. Уколико изграђује рад је позитиван, а уколико отуђује, рад је негативан. Док је Хегел очекивао да ће човек, сазнавши свој отуђени живот, на пример у религији, самим тим превладати тај свој отуђени живот, и у религији ипак водити истински људски живот, докле Маркс сматра да ће човек, пошто је у религији сазнао своју отуђену самосвест, а у приватној својини свој отуђени рад, практичном снагом, на делу, одбацити и религију и приватну својину, и да ће себе потврдити у укинutoј религији и у укинutoј приватној својини, тј. у једном новом, позитивном хуманизму, у коме ће

⁵) Ибид., стр. 271.

за човека настати пуно остварење његовог бића као богатства његових суштинских снага.

По
ве
ља

Критикујући Хегела, Маркс се у неким питањима, као што сам већ споменуо, слагао са Фојербаховом критиком Хегела, дакле с оном критиком која га је и подстакла на темељну расправу с Хегелом. Рехабилитација природе као живе, телесне, чулне природе и рехабилитација човека као живог, природног, чулног човека били су заједничка платформа и Фојербаха и Маркса. Али, у даљој анализи суштинских одређења тог природног човека Маркс се разишао са Фојербахом. Главни недостатак Фојербаховог материјализма Маркс је видео у томе што предмет узима само или у облику објекта, у облику „чулног предмета“, у облику природно-сирове датости без учешћа човека, или у облику контемплације, дакле у облику мисаоне одвојености од стварног, чулног предмета, те опет без учешћа човека.⁶ За Маркса се предмет мора схватити као „људска чулна делатност“, као „пракса“, као субјективна чулна делатност човека. Делатност као одредбу човека развијали су идеалисти, Хегел и нарочито Фихте, али је та делатност схватана апстрактно. Па и Фојербах, који је иначе одбацио идеализам, остао је у питању одређења делатности на апстрактно-идеалистичком становишту. Маркс је Фојербаховом чулном природном човеку додао одредбе предметне, чулне, **исконски грубе делатности** као суштинске људске одредбе.

Али, разлика између Марксовог и Фојербаховог схватања суштине човека не остаје само на томе. Фојербах своди људску суштину на човекове природне одредбе и услед тога је тражи у апстрактном, од друштва изолованом људском индивидууму. Међутим, „апстрактни индивидуум, којег он анализира, у ствари припада одређеном друштвеном облику“.⁷ За Маркса је људска суштина „свеукупност друштвених односа“. За Маркса је и друштвеност човекова фундаментална одредба, коју човек стиче поред осталог и посредством историје. Као што довољно не узима у обзир човекову друштвеност, Фојербах запоставља и

⁶) К. Маркс, *Тезе о Фојербаху*, Прва теза (1845. године), у: К. Маркс и Ф. Енгелс, *Изабрана дела у два тома, II Том*, Београд 1950, стр. 391. Упореди се: К. Маркс и Ф. Енгелс, *Немачка идеологија*, у: *Рани радови*, Загреб 1953, стр. 311—312.

⁷) К. Маркс, *Тезе о Фојербаху*, Седма теза (1845. године), у: К. Маркс и Ф. Енгелс, *Изабрана дела у два тома, II Том*, Београд 1950, стр. 393.

историју,⁸ услед чега се његово схватање човека, ма колико он истицао човекову природност и чулност, своди на једнострану материјализам.

Као што су код Хегела, као последица његовог схватања човека само као духовног бића, природа и човек остали међусобно раздвојени и отуђени, тако су и код Фојербаха, због његовог схватања човека само као природног бића одвојеног од друштва и историје, природа и човек такође остали међусобно раздвојени и отуђени. Ни идеалист Хегел ни материјалист Фојербах нису пронашли онај медијум у коме природа постаје човеком а човек природом. Марк мисли да је његов остварени натурализам или хуманизам пронашао тај медијум, и да се стога разликује и од материјализма и од идеализма, „а истовремено је њихова истина, која их уједињује“.⁹ Медијум јединства природе и човека налази се у самом човеку, али не у његовој апстрактно-делатној (Фихте), или апстрактно-духовној (Хегел), или апстрактно-природној (Фојербах) одређености, него у његовим фундаменталним одредбама (а) као предметног бића, (б) као делатног бића, (в) као природног бића, (г) као друштвеног бића и (д) као историјског бића. За Маркса је човек предметно-делатно природно биће, које живи у друштву и остварује се у историји, што значи да као чулно природно биће у сарадњи с другим људима чулно-природно делује на чулне предмете природе, изграђујући тако своје генеричко биће, тј. биће које се према својим људским предметима односи на свој људски начин без посредства било каквих туђих, фантастичних и мистификованих сила, које га одвајају од њега самог.

(Одломак)

⁸) Марк је врло рано увидео ову разлику између свог друштвено-историјског и политичког схватања човека и Фојербаховог „природног“ схватања човека. У једном писму Ругеу он пише: „Са Феуербаховим се афоризмима не слажем само утолико што он указује сувише на природу, а премало на политику. А то је једини савез, којим салашња филозофија може постати истином“ (К. Марк и Ф. Енгелс, Одабрана писма, Загреб 1955, стр. 54, Марксово писмо Ругеу од 13. III 1843).

⁹) К. Марк, Економско-филозофски рукописи из 1844. год., трећи рукопис, одељак: Критика Хегелове дијалектике и филозофије уопће, у делу: К. Марк, и Ф. Енгелс, Рани радови, Загреб 1953, стр. 269.