

УНИВЕРЗИТЕТ "КИРИЛ И МЕТОДИЈ" - СКОПЈЕ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

№ 170

Св. бр. 14049

Љубомир Цуцуловски

КАРЛ МАРКС: РАЃАЊЕТО НА ИСТОРИСКИОТ МАТЕРИЈАЛИЗАМ

(1841 - 1848)

- докторска дисертација -

Ментор: Проф.д-р. Ферид Мухиќ

Скопје, февруари, 1992

СОДРЖИНА

ПРЕДГОВОР	2
Белешки кон Предговорот	8
УВОД	10
Белешки кон Уводот	24
<u>Глава прва</u>	
МЕТОДОТ НА КРИТИКА И КРИТИКА НА МЕТОДОТ	25
I. Методот на критика	27
II. Критика на методот	35
Белешки кон глава прва	44
<u>Глава втора</u>	
СВЕСТА И СТВАРНОСТА	52
I. Од свеста кон стварноста	53
II. Историјата	61
III. Филозофијата и пролетаријатот	73
1. Природата на филозофијата	73
2. Природата на пролетаријатот	83
3. Остварување на филозофијата	88
Белешки кон глава втора	94
<u>Глава трета</u>	
ЧОВЕКОТ, ТРУДОТ, ПРИРОДАТА	114
I. Човекот	114
II. Трудот	122
III. Трудот, историјата, природата	132
Белешки кон глава трета	138
ЗАКЛУЧОК	152
БИБЛИОГРАФИЈА	156

ПРЕДГОВОР

Ретко која мисла била толку анализирана и различно валоризирана (од крајно некритичко прифаќање до игнорантско отфрлање) како што е случајот со Марксовата мисла. Причината за ова не лежи исклучиво во нејзината вредност, ниту, пак, во Марксовото залагање теоријата да прерасне во пракса. Што значи да не биде само една интерпретација, туку преку интерпретацијата да се премине кон измена на светот. Историјата на меѓународното работничко движење покажува дека овој Марксов императив се остварил или, барем, така се чини. Во 1917 во Русија доаѓа до револуција како дело на Ленин и на неговата болшевичка партија. Ленин и неговата партија во ниеден момент не го одрекуваат својот марксистички карактер. Колку Лениновата мисла е идентична со автентичната Маркова мисла е посебно прашање. Битно е дека Ленин, прикажувајќи се како оној кој во основа ја следи Марксовата мисла, ја изведе Октомвриската револуција. Од тој момент Марксовата мисла (или онаа мисла која веруваше дека тоа е и која од другите бараше да ја признаат за она што таа веруваше дека е) премина во стварност.

Непосредно после Втората светска војна дојде до низа автентични револуции (Југославија, Кина, Куба) кои, исто така, се повикуваа на Маркс. На тој начин милиони луѓе почнаа да живеат организирани според принципите (или се мислеше дека е така) на Маркс. Со ова во значителна мера се заокружува одговорот на прашањето зошто токму Маркс е оној мисли-

тел кој така снажно го привлекува вниманието врз себе. Одговорот, во основа, би бил во следново: интересот за Маркс делумно произлегува од природата на неговата мисла, делумно од нејзиниот активистички принцип (потребно е светот да се менува, а не само да се интерпретира) и делумно од фактот што дојде до повеќе револуции кои се повикуваа на Марковата мисла и кои, наедно, значително го променија светот во последниов вак од милениумов.

Макар што сите овие земји (СССР, Југославија, Кина, Куба, итн.) се нарекуваа социјалистички помеѓу нив постоеја разлики кои не можат да се пренебрегнат. При тоа секоја од нив се повикуваше на Маркс и се сметаше за негов единствен застапник. Се случи, со други зборови, плурализација на марксизмот. Од една страна стеше Марксовиот марксизам, а, од друга, марксизмот на различни марксисти кои не само што различно го сфаќаа Маркс, туку и меѓусебно различно се оценуваа.¹⁾ Прашањето кој од овие марксизми е правиот марксизам за трудов нема значење и тоа не само со оглед на неговата цел, туку и со оглед што авторот не може да се стави во функција на арбитер кој би го издвојувал "чистиот" од "нечистиот" марксизам. Битно е да се констатира дека дошло до различни рецепции на Маркс.

Меѓутоа, до оваа ситуација не е дојдено после практичната "реализација" на Маркс. Различните читања на Маркс, различните рецепции на Марковата мисла, се случуваат уште за време на неговиот живот. Тоа и ќе го наведе Маркс во периодот помеѓу 1879 и 1880 година (според сведочењето на Енгелс) да изјави дека сè што знае тоа е дека не е марксист.²⁾

Со оваа изјава Маркс сакал да потцрта дека во она што се прикажува како негов лик тој не може да се препознае. Според тоа прашањата од типот кој Маркс е правиот Маркс и кој марксизмот е неговиот автентичен застапник се поставувале уште за време на неговиот живот.

Во 1878 година Енгелс го објавува својот полемички спис "Анти-Диринг". Десет години подоцна излегува неговиот текст "Лудвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија". Со овие два текста Енгелс ја отвара можноста марксизмот да се развива, пред сè, како онтолошко-гносеолошка концепција. Тоа особено важи за "Лудвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија" каде основното филозофско прашање го формулира како прашање за односот помеѓу мислењето и битието. Истовремено со овој потег Енгелс Фактички извршува онтологизација на марксизмот. Со тоа, во преден план се поставени онтолошките, а со нив и гносеолошките проблеми. Постепено, но сигурно, се подготвува терен за филозофијата на дијалектичкиот материјализам, која во основа на сè ја поставува материјата, природата како таква. По се изгледа дека синтагмата "дијалектички материјализам" прв ја употребува Г.В. Плеханов.³⁾ Преку Плеханов оваа ориентација оди до Ленин и покасно станува доминантна во институционализираниот марксизам.

Ставајќи ги во преден план онтолошките и гносеолошките проблеми дијалектичкиот материјализам останува, во основа, незаинтересиран за прашањето за човекот и неговиот свет - општеството и историјата. Доколку општествено-историската проблематика се разгледува, тогаш таа е земена во строго

прагматистичка функција: во функција на пролетерската револуција. Тоа важи и за Ленин и за Роза Луксембург, па и за самиот Едуард Бернштајн. Филозофскиот пристап кон овие проблеми, како и филозофските импликации кои од нив произлегуваат кај овие мислители се потиснати. Особено отсуствува антрополошкиот ракурс во разгледувањето на виталните проблеми.

Меѓутоа, во 1923 г., со појавата "Историја и класна свест" на Герѓ Лукач, работите почнуваат да се менуваат. Лукач марксизмот го сведува на метод, на дијалектиката, а неа ја редуцира на дијалектика на историскиот процес. Со тоа повторно се реактуелизираат антрополошките прашања така значајни за Маркс. Тоа особено важи за проблемот на човековата отуѓеност. Така Лукач во извесна смисла "несвесно" ги антиципира прашањата со кои Маркс беше преокупиран во својата младост: особено во "Економско-Филозофските ракописи. 1844" и "Германската идеологија". Велам дека Лукач ги антиципира прашањата за човекот, неговиот свет, оттуѓувањето итн. затоа што овие Марксови текстови за време на настанувањето на "Историја и класна свест" сеуште не биле објавени. "Економско-филозофските ракописи" фрагментирано се објавени на руски јазик под наслов "Припремени трудови за Светото семејство" во 1929, а комплетно во 1932.⁴⁾ Додека "Германската идеологија", исто како и "Ракописите", за првпат е објавена во 1932 година.⁵⁾

Во овие две дела нагласена е антрополошко-хуманистичката проблематика, а во "Германската идеологија" доста јасно се зацртани принципите на материјалистичкото толкување на историјата. Овие текстови ја откриваат живата Марксова заин-

тересираност за човекот, за неговиот однос кон природата, како и за прашањето за неговото место во очовечениот, хуманизиран свет. Се открива нова димензија-а, имено, дека Маркс не е мислител кој на незаинтересиран начин се однесува кон овие прашања. Наедно, овие дела, заедно со "Тезите за Фоербах", ја воведуваат една од клучните Марксови категории, категоријата пракса. Затоа, веќе Антонио Грамши говори за Марксовата филозофија како за филозофија на праксата. Кон крајот на 50-тите години и почетокот на 60-тите години во Југославија се јавува силна интелектуална група на филозофи позната под името "праксисовци". Нивното дејствување особено се зајакнува со излегувањето на часописот "Praxis"- (Загреб) во 1964 и со појавата на Корчуланската летна школа. Тоа е значајна група која опфаќа голем број филозофи, па доколку се оди во нивно набројување би се отишло *in extenso*, или, во противниот случај, би се направила неправда кон оние кои нема да бидат спомнати. Затоа, само се потцртува дека тие се бават со прашањето за демократија, социјализмот, бирократијата. Меѓутоа и со проблемот на човековата оттуѓеност и реификацијата, како и со прашањето за човековата пракса и човековиот однос кон природата. Со тоа се отвараат темите за хуманизација на природата и за натурализацијата на човекот. Се инсистира врз анализата на Марксовото сфаќање на природата, особено онака како е изложено во "Економско-филозофските ракописи" и во "Германската идеологија". Потенцирани се и анализирани се низа значајни моменти од Марксовата филозофија и дојдено е до интересни заклучоци, особено во однос на Марксовиот слаб интерес да говори за природата по себе.

Се разбира, дека оваа активност на праксис филозофите во Југославија не се одвива изолирано од она што се случува во другите земји и во останатите марксистички кругови. Напротив. Се работи за взаемно влијание и за размена на сознанијата. Особено е значаен Франкфуртскиот круг на мислители чиј дијапазон на интерес е огромен - почнувајќи од Фројд (Фром и Маркуза, на пример), па се до прашањата за Марксовиот однос кон природата.⁶⁾

Текстовите на младиот Маркс навистина се детално испитани, анализирани, коментирани. Меѓутоа, во "Германската идеологија" постои една реченица на која не и е посветено, можеби, потребното внимание. Таа реченица гласи: "Ние знаеме за едне единствена наука, наука за историјата". Реченицата не само што не е посебно земена во предвид (што не значи дека на неа одредени автори не се навраќале⁷⁾), туку во некои изданија е испуштена.⁸⁾ Во оригиналниот Марков ракопис (од кого ли?) дури е и прецртана. Авторот, меѓутоа, смета дека нејзиното значење е битно за разбирањето на Марковата филозофија. Затоа целото истражување е превземено да се разоткрие тајната на оваа загадочна реченица, со верувањето дека, на тој начин, во веќе и така големиот мозаик на Марковиот лик би се додало барем уште едно мало делче. При тоа, авторот појдува (и тоа е неговата хипотеза) од уверението дека зад оваа Маркова реченица се навестува неговата (на Маркс) *панисториска позиција, позицијата на филозофијата на историскиот материјализам.*

Белешки кон предговорот

1) За синтагмите "Марксовиот марксизам" и "марксизмот на марксистите" види кај Lešek Kolakowski: Glavni tokovi marksizma I, BIGZ, Beograd, 1980, str. 12. Меѓутоа, уште во 1923 г. Карл Корш прави разлики помеѓу марксизмот на Маркс и Енгелс и марксизмот на останатите. Имено, тој во "Марксизмот и филозофијата" ја употребува синтагмата "Марксовиот и Енгелсовиот марксизам". (Во Karl Korsch: Marksizam i revolucija, Globus, Zagreb, 1983, str. 64)

2) Види кај Maximilien Rubel: Marx critique du marxisme, Payot, Paris, 1974, str. 21

3) Истото мислење го има и Л. Колаковски. Види во Lešek Kolakowski: Glavni tokovi marksizma II, B.I.G.Z., Beograd, 1983, str. 406. Сличен став е присутен и кај Gajo Petrović: Marx i marksisti, Naprijed, - Zagreb, Nolit - Beograd, 1986, str. 156-198.

4) Види кај A. Cornu: K. Marx et F. Engels III, P.U.F. Paris, 1962, str. 88

5) M. Rubel: Kronika Marxsova života, Školska knjiga, Zagreb, 1976, str. 26

6) На пример кај Alfred Šmit: Pojam prirode u Marksovom učenju, Vuk Karadić, 1981. Посебно за односот помеѓу Франкфуртската школа и нејзината југословенска рецепција види кај Gajo Petrović: Marx i marksisti, Naprijed - Zagreb, Nolit - Beograd, 1986, str. 298-327

7) Така, на пример, Алфред Шмит констатира дека оваа реченица не била доволно сериозно разгледувана и покрај тоа

што од неа Маркс и Енгелс никогаш не отстапиле (Alfred Schmidt: Povjest i struktura, Komunist, 1976, str. 56). Кај нас Божидар Дебењак смета дека ова е една од клучните реченици, но посебно не расправа за неа (во текстот "O historijskom materijalizmu", во зборникот "Filozofske osnove marksizma", Komunist, Beograd, 1976, str. 111). Исто така оваа реченица Расим Муминовик ја зема за мото на својата книга "Ljudskost i povijesnost", Svijetlost, Sarajevo, 1978, меѓутоа без да изврши посебна експликација. На истата реченица укажува и Карл Левит и смета дека тоа е така затоа што "науката за природата (во односот на историјата, заб. Љ.Ц.) е така безначајна, како што е тоа некое австралиско корално острово од поново потекло". (Види го неговиот Увод за зборникот *Hegelovska Ljevica*, V. Masleša, Sarajevo, 1980, str. 50).

8) Тоа е случајот со изданијата: Marx-Engels: Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1976; или Маркс-Енгелс: Од Раните трудови, Култура, Скопје, 1961

У В О Д

Можни се, во принцип, два вида на увод. Во првиот вид работите, што значи проблемите кои ќе се разгледуваат во трудот се навестуваат, се набележуваат. Негова цел е да го припреми теренот за она што допрва ќе следи и да го олесни навлегувањето во него. Во вториот случај (кој е поредок) уводот во себе ги резимира суштинските сознанија до кои е дојдено после едно долго емпириско истражување во кое мислата постепено се издигала од поединечното кон општото. А најопштите сознанија се презентираат токму во овој вид на увод. На тој начин се запаѓа во необична ситуација: тоа што е резултат и што доаѓа после еден истражувачки напор, што, значи, се појавува на крајот обично се става на почетокот.

Меѓутоа, проблемот не е само во тоа. Тој има друга и многу позначајна димензија чија природа е од чисто методолошки карактер. Да се започне со уводот, со најопштото, а потоа да се оди кон помалку општото би можело да значи дека на дело е еден априористичко-антиципаторски манир. Тоа би можело да значи дека резултатите не се израз на содржината, туку дека содржината е веќе содржана во крајниот резултат или дека произлегува од него. Дека е, значи, на дело дедуктивен метод. Метод кој, имено, од одредени општи ставови ја дедуцира целата конкретна содржина.

Токму овој проблем како да ја налага потребата уводот да се смести таму каде што методолошки му е местото - на самиот крај, бидејќи тој е, всушност, само резиме, израз, на

целото истражување. Овие мотиви го навеле и самиот Маркс Уводот од "Прилогот кон критиката на политичката економија" да го изостави, за накнадно да биде ставен на крајот од делото наместо на неговиот почеток. Маркс, напосто, на сакал да се добие впечаток дека тој ги антиципира резултатите кои допрва треба да се докажат.

На крајот од криштата, секој увод воведува во нешто. Што значи претпоставува поседување на сознание за она во што воведува. Во противното, како воопшто би било возможно самото воведување? Исто така воведувањето во одредени духовни дисциплини претпоставува веќе претходно поседувано знаење. Така, на пример, уводот во филозофијата, во нејзините темелни категории и проблеми, не е можен без претходно темелно познавање на филозофијата. Па според тоа, предметот увод во филозофијата (како и во секоја друга духовна дисциплина) иако во себе ја содржи именката "увод" во суштина тој е резиме на едно долго дружење со филозофијата. И, се разбира, на нејзино познавање.

Така е кога се гледа од чисто методолошки аспект. Тогаш, навистина, уводот како резултат, како резиме на едно истражување треба да биде на крајот од трудот за да се одбегне, на тој начин, можниот впечаток за антиципирање на резултатот. Но, тоа би било во спротивност со вообичаената практика уводот да биде ставен на почетокот. Тоа е основната причина што и овој увод не е токму таму каде што и логички и методолошки му е местото. Макар што е резултат на едно истражување, на едно долготрајно читање на Маркс и на едно искуство произлезено од тоа читање тој, сепак, се наоѓа на

почетокот.

1. Определба на поимот "историски материјализам" и на предметот на истражувањето

Вообичаено е под историски материјализам да се подразбира одредена, значи, не било каква концепција за општеството и историјата која, за разлика од останатите концепции кои исто така го објаснуваат општеството и неговиот развиток, на нив не гледа како на израз на Идејата, Духот, Свес-та, Апсолутот или на нешто слично, туку, напротив, нивниот развиток ги разбира со помош на материјалниот развиток на самото општество. Според ова проширено сфаќање историскиот материјализам е една, во суштина, материјалистичка концепција за општеството и историјата која во нивниот темел ја става своевидната дијалектика помеѓу производните сили и односите на производството. При тоа, најчесто, се потцртува дека историскиот материјализам е само примена на еден специфичен филозофски став според кој материјата, самата природа е втемелувачкиот принцип, она што лежи во основата на сето суштествување. Дека, со други зборови, историскиот материјализам е само момент на една општа филозофска позиција која, како единство на материјализмот и дијалектичкиот пристап кон стварноста, се означува со името дијалектички материјализам. Значи, појдувајќи од едно дијалектичко-материјалистичко ставовиште историскиот материјализам најчесто се сфаќа како посебна примена на материјализмот во областа на општеството и историјата.

Во хоризонтот на овој дух историскиот материјализам се изедначува со марксистичката социологија. Или, што е исто, со една општа, само за марксизмот специфична теорија за општеството. До вакво сфаќање доаѓа кога започнува дисциплинирањето на марксизмот, кога се случува расчленувањето на Марковата мисла на посебни дисциплини: филозофија, концепција за општеството, економска теорија итн. Тенденцијата Марковата мисла да се расчлени на одредени дисциплини е сосема видлива кај Николај Бухарин¹⁾, макар што оваа тенденција е присутна веќе претходно кај Ленин во неговиот текст "Трите извори и трите составни делови на марксизмот" пишуван 1913. Имено во самиот наслов на Лениновиот текст се сугерира дека марксизмот опфаќа барем три составни делови, односно дисциплини. На дисциплинирањето на марксизмот покасно одлучно се спротиставува Карл Корш кој инсистира на единството и интегритетот на Марковата мисла²⁾.

Меѓутоа, издвојувањето на историскиот материјализам како посебна дисциплина внатре, во рамките на една целосна теорија не е проблематично само затоа што тоа директно води кон дисциплинирање на Марковата мисла, туку тоа има и друга, далеку посуштинска димензија која со себе повлекува низа последици. Кога историскиот материјализам се третира како посебна дисциплина (која, понекогаш, се изедначува со марксистичката социологија или, пак, со нејзината генерална теорија и метод, за во друг случај да биде сватен како Маркова филозофија на историјата, или, дури, да се поистоветува се некаква божемна Маркова филозофија на општеството) тогаш на дело е еден редукционистички пристап чија природа е од двоен

карактер. Прво, на овој начин историскиот материјализам се редуцира (сведува) само на одредена теорија на општеството и неговиот развиток (значи, на социологија) со што се губи значаен дел од неговата мисловност и, второ, суштината на историскиот материјализам се редуцира на логиката на дијалектичкиот материјализам во рамките на која и се разгледува.

Ваквиот пристап кон историскиот материјализам не само што е проследен со еден редукционистички манир, туку тој, наедно, врши специфична *онтологизација* на постоечкото: како на човекот, така на општеството и на неговата историја. Меѓутоа онтологизирачкиот пристап е далеку попримерен на еден друг мислител, отколку на самиот Маркс кој секогаш е наспроти на одредена онтологија, низ чија призма би се разгледувал човекот и неговиот свет - општеството и историјата. Се работи за Хегел и за неговиот панлогистички пристап во разбирањето на стварноста, при што и човекот и историјата се растопуваат во Идејата. Интересен е фактот што до онтологизација на марксизмот дојде кај оние кои практично го исфрлија Хегела во разбирањето на Маркс, на тој начин што од Хегел создадоа карикатура во која изворниот Хегел тешко би можел да се препознае. Типичен пример за ова е сталинизираниот дијаматовски пристап кон Марксовата филозофија и кон неговата мисла воопшто. А од карикатурата на Хегел може да се добие само карикатура на Маркс.

Токму затоа потребно е повторно да се преиспита поимот "историски материјализам" и да му се вратат онаа смисла и дигнитет што тој ги имал кај Маркс сеедно, при тоа, дали таа смисла кај Маркс била освестена или таа кај него само импли-

ците е содржана, скриена зад повеќето слоеви на Марксовиот мисловен напор. Идејата е историскиот материјализам да не се редуцира, како што тоа најчесто се прави, на теорија за општеството (значи, на социологија) и неговата историја, ниту, пак, да се екстрахира од една, во суштина, дијаматовски ориентирана филозофија, бидејќи тој е (историскиот материјализам) самата Маркова филозофија. Тоа значи дека историскиот материјализам, сфатен како Маркова филозофија, не се фундаира во некоја поширока теорија или филозофска концепција, туку, напротив, тој самиот е основата од која Маркс понатаму ги изведува своите останати концепции. Историскиот материјализам стреми човекот и неговиот свет да ги разбере со помош на историјата на човековиот практичен, произведен однос како кон целината на постоењето, така кон другите и кон самиот себе. На тој начин човекот, општеството и природата се оцртуваат и почнуваат да се разјаснуваат дури преку хоризонтот на историјата. Или, што е исто, во суштината на историскиот материјализам е напорот човекот, неговиот свет (општеството), како и самата природа да се разберат дури низ еден историски процес, низ еден процес на историско посредување.

Во рамките на Марковата мисла нема смисла да се говори за човекот, општеството и природата независно од историското посредување. Историјата се јавува како медијација преку која субјектот се конституира како човеков субјект, како што и објектот се трансформира и конституира во објект разбирлив за човекот и релевантен за неговиот живот. Во овој процес на трансформирање и конституирање на објектот се губи неговиот онтолошки приус, се укинува неговата исконска даденост и

преминува во нешто што е според човекот и што единствено за човекот станува разбирливо. Објектот низ оваа историска трансформација, низ овој акт на преобликување преминува во предмет, во ствар поставена *пред* човекот и за човекот, добивајќи го својот нов облик и своето ново значење. Тоа значи дека за Маркс историјата е она *Сеопфатно Едно* надвор од кое сè останува недофатливо, неразбирливо, без било какво значење за човекот. *Историјата*, најпросто, за Маркс е сè. Оттука, оваа позиција може да се означи како *панисториска* и својата најпрегнатна формулација ја има во Марксовата реченица од "Германската идеологија"; "Ние знаеме само за една единствена наука, наука за историјата".³⁾

Елементи на историскиот пристап кон сварноста кај Маркс присутни се уште во неговите најрани текстови, меѓутоа во редуцирана и докрај необмислена форма. Тоа може да се забележи во неговата дисертација од 1841 година. Меѓутоа, одлучувачкиот момент се случува во периодот 1843-44 година. Тоа е сосема видливо во текстовите "Прилог кон еврејското прашање" и "Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод", кои претставуваат битна пресвртница во Марксовиот пристап не само на планот на филозофијата, туку и на планот на самата општествена стварност: религијата, човекот, отуѓувањето ... итн.

Откако Маркс застава на една *панисториска* позиција, значи на позицијата на историскиот материјализам, кога историјата му се јавува како втемелувачки момент на сета човечка стварност, нему како проблем му се постави историјата, нејзината природа, нејзиното исходиште, нејзината цел. Во тој

момент ("Германска идеологија") историјата не е за Маркс веќе развиток на свеста, духот, идејата или било која друга филозофска категорија, туку таа за него е процес на трансформација на природата со помошта на човековиот труд, практично преиначување на природата, во која таа во себе прима нешто сосема човечко, субјективно. А ова човечко во природата, како и самиот човек, секогаш се историски дадени и единствено преку историчноста можат мисловно да се опфатат. Наедно, самата историчност тесно е поврзана со трудот кој непрекинато ја следи. На тој начин во видокругот на Марксовиот интерес влегува мотивот на трудот, кој на моменти се јавува како еминентно антрополошко-филозофско-онтолошка категорија, за да во други моменти биде третиран како еминентно економска категорија која е историски фундирана. Со тоа историјата кај Маркс се јавува како втемелувачка снага на човековата стварност, за да, наедно, и самата се протолкува со помош на трудот, со помош на оваа специфична игра помеѓу човекот и природата, помеѓу субјектот и објектот. Од една страна, историјата е она фундирачкото со помошта на кое и самиот труд може да се свати во својот поединечен облик, но, од друга страна, тоа е трудот во својот општ облик како основа на сето човечко постоење, па, значи, и на самата историја.

На овој начин определен историски материјализам, што значи и самиот предмет на трудов, наметнува селективно читање на Марксовите текстови од периодот на настанувањето и формулирањето на Марксовата филозофска позиција. Тоа значи во читањето на Марксовите текстови во периодот од 1841 (неговата дисертација), па до 1848 година ("Манифестот на кому-

нистичката партија") во кој се случува настанувањето и постепеното обликување на основните црти на историскиот материјализам треба да се занемари се она што не е во функција на предметот на трудов и неговата основна цел. Вниманието мора да се концентрира на оние текстови (или врз делови на одредени текстови) кои се значајни за предметот и целта на ова истражување. Тоа повлекува во себе некои Марксови текстови кои се значајни за неговата мисла и кои и натаму го привлекуваат вниманието на истражувачите на неговото дело да останат незабележани, без да им се обрне заслуженото внимание. Меѓутоа, овој селективен пристап во читањето на Маркс резултира од потребата Маркс *функционално* да се чита. Тоа значи, се што не е во функција на настанувањето на историскиот материјализам мора да се остави на страна, за да биде, евентуално, истражувано во некој друг труд.

2. Методот и проблемот во читањето на Маркс

Проблемот што се јавува во читањето на Маркс е проблем кој искрснува во читањето и интерпретацијата на секој филозофски текст, на секоја филозофија. Говорот за одредена филозофија е, на посреден начин, говор за оној кој говори за неа. Тоа истото важи и за читањето и интерпретацијата на Маркс. Секое читање на Маркс е читање на оној кој го чита Маркс, па затоа тоа (читањето) говори многу нешто за оној кој го чита Маркс. Станува збор за фактот дека не може да се воспостави непосредуван, сосема директен контакт со Маркс, бидејќи односот кон него секогаш е двојно посредуван: прво,

преку теоретските претпоставки и теоретските искуства на самиот читач (толкувач) на Маркс и, второ, преку општествено-историското милје во кое се случува читањето на Маркс.

Во првиот случај значи дека интерпретацијата на Маркс (како, впрочем, и не било кој друг филозоф) е условена од претходните теоретски искуства на самиот читач. Така, Маркс се јавува на различни начини кај еден егзистенцијалистички ориентиран филозоф, за разлика од, на пример, филозоф кој на Маркс му пристапува преку една структуралистичка, или, пак феноменолошка позиција. Во суштина, тоа не е ист Маркс, бидејќи секој од нив открива поодделни, за него релевантни слоеви од Марксовата филозофија, како што и нивната рецепција не е иста. На тој начин Маркс се јавува во едно многучие во зависност од теоретската позиција на самиот интерпретатор. Всушност, секоја интерпретација на Маркс е, во извесна смисла една конструкција на Маркс, како што и самата интерпретација на една филозофија и самата е една филозофија. Тоа значи дека не е можно точно да се каже што Маркс всушност е. Единствено што на овој план може да се направи е да се каже што некој кажува за Маркс: откривајќи го Маркс се открива оној кој го открива Маркс. Од ова не е изземена ни самата интерпретација на историскиот материјализам сфатен како синоним на Марксовата темелна филозофска позиција. Според тоа, ова е само едно можно читање на Маркс, еден можен говор за Маркс, една можна интерпретација на Маркс.

Во вториот случај, кој беше означен како општествено-историска условеност во читањето на Маркс, доаѓа до израз фактот дека Маркс повторно се јавува во едно многучие, но

сега условено од општествено-историската ситуација. Едно е Маркс на почетокот на XX век, второ е на крајот на тој век; едно е Маркс да се чита во тукушто колонијално ослободена земја, друго е да се чита во земја која му припаѓа на високо развиено информациско општество.

И во првиот и во вториот случај Маркс се јавува во посредуван облик, па, затоа, говорот за Маркс во голема мера е или говор за оној кој говори за Маркс или говор за времето во кое се говори за Маркс. Овој проблем има универзален карактер и важи за читањето (интерпретацијата) на било која филозофија, на било која концепција, на било кој филозоф.

Меѓутоа, постои уште еден проблем во читањето на Маркс кој е во потесна врска со самата тема на трудов. Овој проблем има нагласено методолошка природа. Имено, поднасловот на трудов е "Раѓањето на историскиот материјализам" и го опфаќа периодот 1841-1848 година. Тоа значи дека треба да се проследи формирањето на една мисла од самите нејзини зачетоци, па се до моментот во кој се веќе вообличени нејзините основни црти. Вака формулираната тема налага примена на генетички метод во излагањето на Марксовата мисла, т.е. таков метод кој би го изложил патот низ кој таа постепено ја достигнува својата зрела форма. Тоа значи дека би требало да се започне со Марксовата дисертација, па преку "Ракописите" од 1844 год. да се стигне до "Манифестот на комунистичката партија". Или, што е исто, би требало да се примени еден хронолошки пристап. Оваа идеја за постепено напредување на Марксовата мисла, како и залагањето да се изложи токму онака како настанувала (што не значи ништо друго освен хронолошки

пристап во излагањето) претпоставуваат дека во настанувањето на Марксовата мисла постои континуитет и, второ, дека секој негов нов текст значи само уште еден чекор напред кон конечната вистина која постепено се вообличува во неговите по-касни текстови. А сето тоа може да се резимира само во едно - а, имено, дека развитокот на Марксовата мисла крие во себе една телеологија чија природа може да се разбере само доколку во толкувањето на неговата мисла се примени генетичко-хронолошки метод. Меѓутоа, овој заклучок колку и да се чини логичен, колку и да изгледа дека произлегува од самата природа на предметот на истражувањето може да биде изложен на сериозна критика. Помеѓу останатото и затоа што начинот на настанувањето и истражувањето на една мисла не мора да биде идентичен со начинот на нејзиното излагање.

Прво, не смеат да се запостават одредени оценки за постоењето на дисконтинуитет во Марксовиот мисловен развиток и дека, токму затоа, примената на голиот генетичко-хронолошки метод во излагањето би било наполно неприемливо. На постоењето на дисконтинуитет одлучно инсистира Луј Алтисер, воведувајќи ја во читањето на Маркс тезата за постоење на епистемолошки прелом,⁴⁾ термин кој Алтисер го позајмува од Гастон Башелар. Тој, напосто, разликува два, суштински различни периоди во настанувањето на Марксовата мисла. Првиот го означува како идеолошки и трае сè до 1845 година, т.е. до "Германската идеологија", која го означува крајот на младиот Маркс и почетокот на вториот, научен период во кој кај Маркс се конституира една нова наука која ја открива, според Алтисеровата терминологија, земјата на историјата. Анализите што

Алтисер ги врши го доведуваат под прашање мислењето за постоење на континуиран прогресивен од кај Маркс и не може лесно да се запостават и покрај постоењето на низа моменти кои наликуваат на една луцидна конструкција, но сепак само една конструкција.

Второ, мислењето дека Марксовата мисла прогресивно се развива претпоставува дека секој негов текст е само уште еден чекор напред во освојувањето на дефинитивната вистина и дека, токму затоа, преку вистината на неговите покасни текстови станува јасна вистината на неговите порани трудови. Конкретно, тоа би значело дека текстот "Прилог кон еврејското прашање" до својата вистина доаѓа преку, на пример, "Тезите на Фоербах", а овие стануваат разбирливи дури преку "Германската идеологија" итн. Тоа значи дека во читањето на Маркс би требало да се почне од неговиот последен текст, па регресивно да се оди кон неговите рани трудови, сè до неговата матурска работа. На тој начин прогресивниот пристап се преобврнува во својата спротивност: во регресивен или, поинаку формулирано, би требало да се применува еден прогресивно-регресивен пристап. Идејата за регресивно читање и излагање на Маркс е само еден Хегелијански мотив кој се среќава и кај самиот Маркс. Во Уводот од "Основи на критиката на политичката економија" тој приметувa дека структурата на буржоаското општество, како најразвиена и најразновидна историска форма го овозможува увидот во структурата на историски веќе надминатите формации, додавајќи дека анатомијата на човекот е клуч за разбирањето на анатомијата на мајмунот. Значи, и самиот Маркс инсистира врз тезата дека повисоките форми ја

откриваат вистината на пониските форми кои во себе само како зачетоци го содржат она што покасно ќе следи. Па оттука, без увидот на она што следи покасно, нивната вистина може само да се насетува, меѓутоа не и да се поседува.

Но, сеедно на ова, овој принцип тешко би можел да се прифати. На пример, што би било кога по некоја случајност последен Марксов текст би бил текстот кој се однесува на еврејското прашање? Значи ли дека тој тогаш не би ја поседувал онаа вистина што во себе ја има читан низ призмата на "Тезите за Фоербах"? Значи ли дека во него ќе го нема она што во него го има со "Тезите на Фоербах"? Второ, самиот Маркс инсистира во разбирањето на проблемите да се оди постапно: од помалку сложените, кон сè поразвиените. А ова директно противречи на регресивното читање и излагање. И, од трета страна, примената на прогресивно-регресивниот начин во излагањето на Маркс би бил непотребно комплициран, макар што е сосема соодветен во читањето (истражувањето) на Маркс.

Така, повторно се доаѓа на мислењето дека начинот на излагање не мора секогаш да соодветствува на методот на истражувањето. Трудот е пишуван така што ги групира оние проблеми меѓу кои постои внатрешна, иманентна смисла (поврзаност) сеедно што до крајниот резултат во читањето (истражувањето) на Маркс се дошло по пат на едно прогресивно-регресивно читање. Значи, и такво читање кое ја истражува внатрешната смисла на секој поодделен текст. Читањето започна со Марковата дисертација и хронолошки се одеше до неговото, за овој труд, задно значајно дело "Манифестот на комунистичката партија". Откако тоа беше направено можеше да се појде и по

обратен пат: од "Манифестот" да се оди кон дисертацијата. Но тоа е, потцртувам уште еднаш, сосема сеедно за начинот на излагањето кој овде е применет.

Белешки кон Уводот

1). Во оваа смисла интересна е неговата книга "Теорија на историскиот материјализам" со карактеристичниот поднаслов "Популарен учебник за марксистичката социологија" со што, несомнено, историскиот материјализам се редуцира на марксистичка социологија со сите елементи на механистички пристап кон општествените и историските проблеми.

2). К.Корш: Марксизмот и филозофијата. Во Karl Korsch: Marksizam i revolucija, Globus, Zagreb, 1983, str. 62,64,67. Така Корш ќе забележи дека: "Марксистичкиот систем (кој го означува како целосна теорија на социјалната револуција, Заб. Љ.Ц.). кај своите творци, значи, никогаш не се распаѓа во збир на поединечни науки ... " Исто, стр. 64.

3). Во K.Marx - F.Engels: Dela 6, Prosveta, Beograd, 1974, str. 18.

4). Во оваа смисла карактеристични се неговите текстови пишувани во периодот 1960-65 година и објавени во книгата "Pour Marx", F. Maspero, Paris, 1965. Книгата е објавена кај нас под наслов "Za Marksa", Nolit, Beograd, 1971.

Глава прва

МЕТОДОТ НА КРИТИКА И КРИТИКА НА МЕТОДОТ

"Може да се замисли дека некој филозоф зради оваа или онаа акомодација ја направила оваа или онаа недоследност; тој самиот може да биде свесен за тоа. Единствено за што тој не е свесен е можноста оваа привидна акомодација да ги има своите најскриени корени во недоволната формулација на самиот негов принцип".

Карл Маркс: Разликата помеѓу Демокритовата и Епикуровата филозофија на природата.

Целата Марксова мисла, од нејзините почетоци, па сè до самиот крај, како наполно да се одвива во знакот на критиката. Повеќе наслови од неговите дела го содржат во себе зборот критика: "Критика на Хегеловото државно право"; "Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод."; "Основи на критиката на политичката економија"; "Прилог кон критиката на политичката економија"; "Критика на Готската програма". И оние дела кои во насловот не го содржат овој збор го имаат барем во својот поднаслов. Така е со "Светото семејство" ("Критика на критичката критика"); "Германска идеологија" (како критика на најновата германска филозофија во ликовите на нејзините претставници: Фоербах, Б.Бауер и Штирнер); "Беда на филозофијата" (како одговор на "Филозофија на бедата" од господинот Прудон); "Капиталот" ("Критика на политичката економија"). Дури и делата кои ни во насловот, ниту во својот поднаслов не го содржат зборот критика, во основа претставуваат критика на одредени ставови, на од-

редени концепции, на одредени состојби. Така е со неговата докторска теза, така е со "Прилогот кон еврејското прашање", така е и со "Тезите за Фоербах". Би можеле да се набројат речиси сите Марксови текстови за да се покаже дека тие на еден или на друг начин се исполнети со нагласено критички набој. Притоа, Марковата критика е повеќеслојна. Од една страна, таа за свој предмет ги има идеите, самата свест (филозофската, религиозната, моралната или било која друга), додека, од друга страна, нејзин предмет е самата ситуација чиј момент се овие идеи. Марковата критика е критика на свеста, но и на нејзиниот предмет - на самата општествена стварност. Или, како што забележува Лучио Колети, Марковата критика на Хегеловото државно право започнува како критика на филозофијата. Преминува, потоа, во *критика на самиот предмет* на таа филозофија, за да прекине, на крајот, да биде говор за Хегеловиот говор за општеството, туку говор за општеството од внатрешноста на самото општество.¹⁾

Токму во оваа точка се открива третиот слој на Марковата критика: прво, таа е критика на свеста; второ, критика на предметот на свеста; и, трето, таа одвнатре го разорува својот предмет. Односно, таа прераснува во говор за предметот кој проговара од сопствената внатрешност. Нејзиниот метод е, значи, нагласено *иманентен*.

Наедно, Марковата критика не само што се карактеризира со одреден метод, туку таа претставува и критика на дотогашниот спекулативен филозофски метод. Оттука, сосема разбирливо станува што разгледувањето на Марковата критика и на неговиот метод мора да се одвива на два плана: на планот

на методот на критиката и, второ, на планот на критиката на методот.

I. Методот на критика

После смртта на Хегел (1831) започнува процесот на распаѓање на неговиот огромен систем. Во тоа превирање и цепкање на неговата филозофија од страна на неговите филозофски наследници јасно се диференцираат две групи: старохегелијанците и младохегелијанците.²⁾ Заедничко и за едните и за другите, сметаше Маркс, е верата дека со постоечкиот свет владее религијата, меѓутоа со таа разлика што првите (старохегелијанците) го воздигнуваат ова владеење, додека, пак, младохегелијанците се борат против него како кон своевидна узурпација над светот. Сета младохегелијанска критика на Хегеловата филозофија "од Штраус до Штирнер се сведува на критика на религиозните претстави", гледајќи на нив како на последна причина на сите односи кои се одвратни за овие филозофи.³⁾

Во процесот на распаѓањето на Хегеловиот апсолутен дух, продолжува Маркс, различните составни делови на овој *caput mortuum* младохегелијанците ги издвојуваат од целината на која и припаѓаат и, издвојувајќи ги, ѝ ги спротивставуваат како моменти кои во однос на неа се егзотерични. Незадоволни од одделни одредби на Хегеловиот систем овие млади филозофи се обидуваат да ги објаснат со помош на акомодацијата, односно тргнувајќи од една морална позиција во објаснувањето на системот на својот учител, со што, според Маркс,

наполно доаѓа до израз нивната филозофска неукост. Маркс е убеден дека на Хегел не смее да му се пристапува, а тоа значи и да се критикува, така што ќе се појде од ова или она негово гледиште. Во критиката Хегел мора да се земе во сопствената целина и да се покаже како од целината на неговиот систем произлегуваат различните заклучоци со кои не се задоволни младохегелијанците. Дека, на пример, неговиот конзерватизам, против кого се борат овие негови ученици, не може да се објасни со помош на неговиот морален лик, или со нешто друго што е надворешно (егзотерично) на неговата филозофија, туку дека, напротив, тој конзерватизам произлегува од самата внатрешност (она што за него е езотерично) на Хегеловиот систем. Ако Хегел навистина се акомодирал тогаш критиката на неговите ученици мора да покаже дека оваа можност резултира од целината на системот, односно тие треба *"од неговата лична суштинска свест да го објаснат тоа што за него самиот имало облик на егзотерична свест"*.⁴⁾

Привидно расправајќи за Хегеловата филозофија и за начините на нејзината критика Маркс, всушност, кажува нешто подлабоко за самата филозофија како филозофија. Акомодацијата на некој филозофски систем не може да се објаснува со помош на фактори кои се надворешни за него. Акомодацијата мора да се објасни респектирајќи ја самата суштина на тој систем, а не така што би се повикувале на одредени егзотерични моменти. Уште помалку, пак, така што на еден филозофски систем би му се спротивставувал некој друг, па на тој начин би се барала недостатноста на првиот. Егзотеричниот облик на една филозофија е само израз на езотеричното во

неа. На тој начин Маркс се залага за *иманентна критика* не само на Хегеловата филозофија, туку и на филозофијата воопшто. Затоа критиката доколку сака да остане на нивото на својот предмет (но и доколку сака да го постигне својот филозофски дигнитет) мора да е свесна дека можноста за акomodација ги има своите најскриени, суштински корени во некоја недоволност или нецелосна формулација на самиот основен филозофски принцип и дека тргнувајќи одвнатре мора да се објаснат сите противречности до кои доаѓа одреден систем самиот со себе. Значи, не критика која поодделни делови на еден систем би ги спротивставувала едни на други или, пак, на самиот систем, туку целосна критика, која појдувајќи од внатрешните, најскриените претпоставки на системот би покажала како, токму од нив, тој запаѓа во недоследности, во противречности со одделни негови делови итн.

Во противниот случај, кога отсуствува чувството за целината, кога егзотеричното се разгледува како напълно независно од езотеричното се врши, всушност, конструкција на Хегеловиот систем или на било која друга филозофија. Затоа Маркс сугерира: "Таквите конструкции, токму како и Хегеловиот метод, можат да се критикуваат на тој начин што ќе се покаже како тие се прават и со тоа се докажува дека со нив се овладеало".⁵⁾

Постепено Марксовата критика на филозофијата (меѓутоа и на останатите духовни облици: религијата, моралот ... на свеста воопшто) го напушта својот првичен терен и од критика на овој или оној облик на свеста се преобразува во критика на неговиот предмет. Од иманентна критика на свеста таа

постепено, но сигурно, преминува во иманентна критика на самата стварност.⁶⁾

Маркс не само што не е задоволен со одредени состојби на свеста, туку тој, наедно, не е задоволен и со статусот и природата што ги поседува предметот на оваа свест. Оттука, применувајќи го својот критички метод присутен во критиката на филозофијата и на свеста воопшто, бара измена и на самата предметна стварност. Незадоволен од ситуацијата во која се наоѓа Германија Маркс, помалку цинично, забележува дека во Германија отсуствува дури и најелементарното чувство за срам, бидејќи срамот е, во крајна линија, веќе револуција. Тој е "некој вид гнев, кој е свртен кон самиот себе" и кога целата германска нација би се срамела, продолжува Маркс, тогаш таа би наликувала на лав, "кој се повлекува, припремајќи се за скок".⁷⁾ Но дури и тоа основно чувство, како услов за било каква промена, дури и таа елементарна свест за ништожноста и бедата во кои се наоѓа Германија отсуствува во срцето на обичниот германски патриот.

Кога свеста ја мистифицира стварноста и самата таа преминува во мистифицирана свест. Што значи дека и таа постои на мистифициран начин. Затоа, не преостанува ништо друго освен да се изврши нејзина критика. Реформата на свеста, меѓутоа, не се состои во тоа што на постоечката свест би ѝ се спротивставила некоја друга свест, која би барала оваа свест да се замени со човечка, критичка или било која друга свест, како што бараа младохегелијанците. Реформата на свеста е само во тоа и единствено во тоа "да му дозволиме на светот да ја запознае својата свест ... да му го објасниме неговото

сопствено делување"⁸⁾, бидејќи борбата против фразите, против мистифицираната и самата на себе нејасна свест, е борба која на фразите им спротивставува само други фрази. Овие критичари забораваат "дека на тие фрази повторно спротивставуваат само фрази и дека во никој случај не се борат против стварно постоечкиот свет, ако се борат само против фразите на тој свет"⁹⁾.

Оттука, на постоечкиот свет не смее да му се пристапува доктринерски така што би му се спротивставувал друг свет втемелен само во мислата, во желбата на овој или оној поединец (што би значело примена на егзотерична критика наспроти на иманентната критика) туку, напротив, светот мора да се земе во својот стварен облик. Тоа значи дека на светот, од кого Маркс е незадоволен и кој, затоа, ја бара неговата измена, не треба да му се довикне: "... овде е вистината и на колена пред неа! *Ние на светот му развиваме нови принципи од принципите на самиот сват*". (Под. Љ.Ц.)¹⁰⁾

Новите принципи на светот, кои произлегуваат од внатрешната критика на светот, од критиката која трага по неговата внатрешна недостатност и противречност, го конституираат новиот свет, светот на комунизмот. Затоа, комунизмот не е, како за утопистите и манастирските сонувачи, состојба која треба да се воспостави, ниту, пак, идеал со кој стварноста би требала да се сообрази. "Комунизмот го нарекуваме, нагласува Маркс, *вистинското движење* кое ја укинува сегашната состојба. Условите на ова движење произлегуваат од постоечките претпоставки"¹¹⁾. А овие постоечки претпоставки се скриените претпоставки, принципите кои дремат во граѓански-

от, буржоаски свет и кои доаѓаат во судир со него самиот.

На тој начин Маркс почнува да го тематизира мотивот на дијалектиката на граѓанското, буржоаското општество, кое од себе го раѓа новиот свет - комунизмот. Всушност, комунизмот произлегува од самата логика на внатрешната дијалектичка структурираност на граѓанското општество. Ова повлекува со себе дека конечноста на граѓанскиот свет, како и принципот на неговата критика, не лежи во принципот на моралната, политичката, економската итн. супериорност на некој друг свет, туку од ограничената и самата во себе противречна природа на граѓанското општество.

Имено, граѓанскиот свет не може да опстане, а постојано да не ги револуционизира производните сили. Меѓутоа, тоа што се јавува како негов *conditio sine qua non* на крајот истапува како негова граница. Произлезен од иманентниот развиток на производните сили; постојано одржуван во живот благодарение на нивното развивање се покажува, на крајот, како претесен да го опфати она што самиот го изнедрил од себе - производните сили.

Тоа е објективната страна на неговата самонегација. Субјективната страна на овој дијалектички процес ја чини пролетаријатот: роден од граѓанскиот свет пролетаријатот, подоцна, истапува како негов гробар. Природата на пролетаријатот (како класа на полно обесчовечена) ја исклучува природата на граѓанското општество, како што природата на граѓанското општество на нужен начин ја произведува природата на пролетаријатот. Значи, сопствената негација.

Несомнено дека во овој случај станува збор за своевид-

на иронија. Меѓутоа, тешко дека се работи за Марксова иронија. Бидејќи како што постои иронија на човекот, неговото потсмевање и поигрување со светот, исто така постои потсмевање и поигрување на светот самиот со себе. Поинаку кажано, не се работи за, евентуалното, Марксово иронизирање со стварноста, туку станува збор за иронијата на самата стварност. Во овој случај за иронијата на граѓанското општество, како резултат на безмилосниот развиток на историјата, која ги изнедрјува нештата од себе, за во некој друг момент да ги пречекори како историски сосема надминати. На дело е, значи, специфичната иронија и самопротивречност на граѓанското општество, на неговата неможност да се бори за сопствениот опстанок, а при тоа борбата да се остане во светот, да не се преобрази во борба која него (граѓанското општество) го укинува.¹²⁾

Се покажа дека Марксовиот метод на критика е иманентен метод. Тој, имено, не поаѓа од нешто различно на неговиот предмет, туку поаѓа од предметот на својата критика, обидувајќи се да ја покаже неговата внатрешна противречна структура. Овој метод на критика Маркс го примени прво во анализата на одредени форми на свеста (пред сè на филозофијата) и, отпосле, премина на критика на предметот на самата свест. Значи, критиката на свеста премина во критика на самата стварност. Тоа беше особено нагласено во критиката на граѓанското општество. Наедно, Марксовата критика на граѓанското општество не останува само на општ план. Таа, тргнувајќи од неговите општи принципи, оди кон критика на одделни сфери и институции на граѓанското општество: на државата, бирокра-

тијата, цензурата итн.¹³⁾

Така, на пример, во статијата "Забелешки по повод на најновите пруски инструкции за цензурата" Маркс нагласува дека во самата суштина на цензурата се наоѓа темелната мана и дека неможе да се отстрани со никаков закон.¹⁴⁾ Значи, со ништо што за цензурата би било надворешно, бидејќи цензурата како цензура е веќе недостаток.

Особено е интересен Марксовиот пристап кон државата. Во прво време Маркс државата, слично на Хегел, ја смета за остварување на умната слобода - таа е отелотворување на природните закони на умот на граѓаните. Нејзина цел е остварување на слободата (несомнено Хегелов мотив), а самата таа не е ништо друго освен слободно здружување на моралните луѓе. Државата, напосто, мора да биде израз на човековата природа, слично на сфаќањата, додава Маркс, на Макијавели, Кампанела, Хобс, Спиноза, Х.Гроциус.¹⁵⁾ Тоа значи дека одредени слабости на државата не се израз на нејзиниот поим (бидејќи според својот поим таа е израз на умноста и на човековата природа), туку на некои надворешни моменти. На пример, нејзиното христијанизирање. Меѓутоа, нешто покасно слабоста на државата Маркс не ја наоѓа во одредени нејзини надворешни моменти, туку во самиот поим на државата, во нејзината суштина. Дури и најрадикалните револуционерни политичари причините за проблемите на државата ги наоѓаат, според Марксовата констатација, во нејзините различни облици "а не во суштината на самата држава", додавајќи: "Егзистенцијата на државата и егзистенцијата на ропството се неразделни". (Под. Љ.Ц.).¹⁶⁾ Затоа, би било илузија да се очекува дека државата

може да биде свесна за својата внатрешна противречност.

Јасно е дека со овој текст Маркс застанува на позицијата на внатрешната, иманентна критика на државата. Истиот метод тој претходно го примени во анализата на филозофијата и на граѓанското општество.

II. Критика на методот

Колку што е значајно за разбирањето на Марксовата мисла увидот во природата на методот на неговата критика, исто толку е битно да се знае карактерот на неговата критика на дотогашниот метод. Дури повеќе: Марксовиот метод на критика претпоставува веќе изградена критика на дотогашниот метод. Особено тоа важи за методот на спекулативната филозофија. Меѓутоа, Маркс критички го разгледува и методот на политичката економија. Истовремено, Марксовата критика на методот со кој се служеа дотогашната филозофија и политичка економија е и нивна критика. При тоа, преку критиката на филозофијата и на политичката економија Маркс на посреден начин ги презентира своите филозофски и економски позиции, како што и позитивната презентација на сопствените филозофски и економски погледи е на посреден начин критика на претходната филозофија и политичка економија. Напросто, Марксовиот говор за одредени ситуации посредно е и нивна критика, како што неговата критика на овие ситуации е истовремено и посреден говор за нив.

Марксовата критика на методот на спекулативната филозофија (која според Марксовото убедување е најобична спеку-

лативна конструкција) во значителна мера се одвива во знакот на Фоербаховата критика на спекулативната филозофија воопшто.¹⁷⁾ Маркс е особено инспириран од Фоербаховите "Претходни тези за реформа на филозофијата" (1843).¹⁸⁾ Основаната поента која провејува низ Фоербаховите "Претходни тези за реформа на филозофијата" е дека спекулативната филозофија доведува до подвојување на субјектот и предикатот. Затоа, Фоербах се залага за надминување на оваа подвоеност, укажувајќи, истовремено, дека спекулативната филозофија врши замена на субјектот и предикатот - она што за Фоербах е предикат во спекулативната филозофија истапува како субјект, додека субјектот се јавува во форма на предикат.

Стојејќи на една материјалистичка позиција, Фоербах во "Претходните тези за реформа на филозофијата" забележува дека суштината "на Хегеловата филозофија е трансцендентното мислење, мислењето на човекот поставено надвор од човекот".¹⁹⁾ Значи, според Фоербах мислењето кое е секогаш мислење на човекот, негов атрибут, спекулативната филозофија (во овој случај Хегел) го издвојува од субјектот и го преобразува во засебна трансценденција, која, отпосле, како нешто акцидентално, му припаѓа на човекот. Во секој случај спекулативната филозофија предикатот (на пример, мислењето) го преобразува во субјект, субјектот (на пример, човекот) во предикат. Така што субјектот не си припаѓа себе си или на некој друг субјект, туку тој се придава на она што нему му припаѓа: на сопствениот предикат.²⁰⁾

Токму во духот на овој принцип Маркс ја започнува критиката на младохегелијанскиот метод и тоа задржувајќи се

врз, на прв поглед, сосема споредни моменти. Едгар Бауер во својата критика на романот "Работничко здружение" ("*Union ouvrière* ") од Флора Тристан смета, меѓу останатото, дека љубовта е свирепа богиња која сака да го поседува целиот човек и дека човекот не е ништо друго освен суштество на љубовта. На ова Маркс забележува дека господинот Е.Бауер од човекот, како суштество кое единствено умее да љуби, создава суштество на љубовта. Не е љубовта таа на која и припаѓа човекот ("суштество на љубовта" како што вели Е.Бауер), туку љубовта, таа снажна емоција, му припаѓа на човекот како негова суштинска снага. Но, Критичката критика останува слепа пред тој факт. Таа од човекот кој љуби, од љубовта на човекот чини засебна, од него независна снага. Љубовта, исполнета со копнежот кон сопствениот предмет, го прави човекот отворен кон останатите суштества, како што и самиот човек станува стварно суштество за другите суштества.

Меѓутоа, Е.Бауер следејќи го манирот на младохегелијанскиот метод работите ги поставува наопаку. Со овој едноставен процес, со ова необично претварање на предикатот во субјект и на субјектот во предикат, спекулативната филозофија може, потцртува Маркс, сите одредби на суштествата да ги преобрази или во несуштества или, пак, во отугени суштества. "Така на пример, продолжува Маркс, Критичката критика, прави од критиката како предикат и дејност на човекот засебен субјект", ²¹⁾ како што претходно тоа го направи со човековата љубов.

На тој начин спекулативната филозофија, појавена во ликот на Критичката критика, од она што е најчовечко - љу-

бовта, на пример - чини засебен субјект, своевиден Молох, некаква *Bête noire*, која го голта стварниот носител на сите одредби. Затоа, она против што се бори Критичката критика не е само љубовта, туку таа се бори против сè што е живо, против сè што е непосредно сетилно искуство, против сетилното искуство воопшто.²²⁾

Таа (Критичката критика) од конкретно - сетилното прави апстракција, општ поим, па потоа се прашува на кој начин е воопшто можно конкретно-сетилното. Имено, методот со кој се служи Критичката критика, во својата суштина, е Хегеловиот метод кој од општото од супстанцијата, создава субјект сфатен како апсолутна личност, меѓутоа со една "мала" разлика, се разбира во корист на Хегел. Методот на Хегел (кој Маркс го именува како *спекулативна конструкција*) на моменти умее во рамките на своето спекулативно излагање да го даде стварното излагање кое ја опфаќа и самата ствар.²³⁾ Напротив, младохегелијанците секогаш остануваат цврсто приковани на тлото на спекулативната конструкција, без било какво чувство за стварноста.

Целата тајна на спекулативната конструкција, на овој своевиден метод на гледање на стварноста, се состои во следново: спекулативниот филозоф од стварните, сетилно постоечките предмети се апстрахира, го потиснува целото нивно сетилно богатство и доаѓа до некои општи, лишени со богатство претстави. Така тој, на пример, од стварните јаболки, круши, јагоди, бадеми итн. создава општа претстава "плод". Потоа, спекулативниот филозоф почнува да вообразува дека оваа општа претстава "плод" не е добиена по пат на апстрахирање од

стварните плодови. Имено, тој почнува да си вообразува дека апстрактната претстава "плод воопшто" која е добиена од стварните плодови, е некаква надвор од него постоечка суштина, па дури ја поставува како вистинска суштина на јаболкото, крушата, бадемот итн. Во тој момент, тој претставата "плод воопшто" ја прогласува за некаква самостојна, од стварните плодови независна супстанција. При тоа, спекулативниот филозоф прави уште еден чекор понатаму па си замислува како оваа општа претстава "плод" е стварната супстанција на одделните, сетилно конкретните плодови кои не се ништо друго освен нејзини посебни начини на постоење, нејзини модуси, нејзини конкретни начини на отелотворување.²⁴⁾

Значи, прво се појдува од поединечното и се доаѓа до општото. Отпосле, општото, кое значи негација на сето богатство на поединечно-сетилни предмети (бидејќи сите засебни одредби во него се укинати), се фиксира во самото себе си како некоја засебна суштина независна од нејзината стварна основа и се прогласува за посебна супстанција. Но во тој момент пред спекулативната филозофија се поставува сериозен проблем. Имено, како сега од оваа општа, апстрактна претстава, која се смета за суштина на стварноста, да се објасни стварното богатство, стварната разноврсност на предметите? Затоа Маркс и приметува: "Но колку што е лесно од стварните плодови да се создаде апстрактна претстава "плод", толку е тешко од апстрактната претстава "плод" да се создадат стварните плодови".²⁵⁾ Како, со други зборови, да се објасни поединечното (кое за своето постоење секојдневно го потсетува спекулативниот филозоф и кој, токму затоа, не може да се ап-

страхира од него) ако општото беше земено како во самата себе си втемелена егзистенција. Или, во поинаква формулација: кој е медијаторот помеѓу општата егзистенција и поединечната егзистенција, на кој начин општото преминува во поединечно?²⁶⁾

Спекулативниот филозоф одговорот го наоѓа во тоа што за општото смета дека "не е мртва, безразлична, мирувачка, туку жива, подвижна суштина, која во самата себе се разликува".²⁷⁾ Така на пример претставата "плод воопшто", се диференцира во самата себе се и, на тој начин, час постои како јаболко, час како крушка, час како бадем итн. Или, како што Маркс вели, "плодот" во еден момент си дава некаква јаболкаста форма, во друг момент крушкаста форма итн.

Целата Марксова критика на методот на спекулативната филозофија (на оваа, на прв поглед, мистична конструкција) се состои во тоа што укажува дека спекулативниот филозоф општото го одделува (апстрахира) од неговиот стварен субјект (поединечното) и го разгледува како субјект на сопствениот субјект. Што занчи дека поединечното го сваќа како предикат на општото, макар што во стварноста поединечното беше субјект, а општото само предикат на поединечното. Сето ова говори дека Маркс се движи во границите на Фоербаховите "Претходни тези за реформа на филозофијата" чиј императив меѓу, останатото, беше задачата на филозофијата да не се состои во тоа конечното да го постави во бесконечното, туку напротив, бесконечното да го постави во конечното. Преведено на Марксовиот јазик тој методолошки императив би можел да гласи: "Не поставување на поединечното во општото, туку

поставување на општото во поединечното, во сетилното како единствено егзистирачка суштина". Со тоа Маркс во голема мера акцентот го става врз сетилноста, слично како и Фоербах.

Вниманието Маркс, несомнено, го поставува на поединечното, индивидуалното. Затоа, во анализата на Хегеловата филозофија на државата, како и на државното право појдува од теза која е радикално различна од основната идеја на Хегеловата филозофија на државата. За Хегел државата е средство преку кое Апсолутот доаѓа до реализација на својот поим, слободата. Меѓутоа, додека државата во однос на развитокот на Апсолутот ја има улогата на средство, тогаш таа во однос на човекот се јавува како самоцел, а човекот е само средство во остварувањето на целта, сметаше Хегел. Меѓутоа, за Маркс нема никаква смисла да се говори за државата како за некаква самоцел или, пак, да се прогласува за некеков самостоен субјект. Напротив, државата, според Маркс, е изведена од човекот, од индивидуата како нејзин стварен субјект.²⁸⁾

Работите се индентични и на планот на историјата. Во "Светото семејство" јасно е потцртано дека "не е историјата таа која се служи со човекот како со средство за да ги оствари своите цели - како да е таа некоја апартна особа - туку таа не е ништо освен дејност на човекот кој оди кон своите цели".²⁹⁾

За разлика од оваа Марксова позиција кај Хегел историјата на "човештвото се преобразува во историја на апстрактното, па затоа за стварниот човек *оностранот дух* на човештвото".³⁰⁾

Значи, и во разгледувањето на државата и на историјата

Маркс е против хипостазирање на општото и неговото прогласување за субјект на целото случување. Напротив, стварното, што ќе рече поединечното, е стварниот субјект, бидејќи она што егзистира (поединечното), *самата егзистенција* не може да биде предикат, не може да се изрече за нешто, туку за егзистенцијата се изрекуваат (придаваат) одредени особини, т.е. предикати.

Како што предмет на Марксоват критика беше методот на спекулативната филозофија која од субјектот чинеше предикат, а предикатот го преобразуваше во субјект, така предмет на Марксовата критика станува и методот на политичката економија, како и политичката економија воопшто. Марксовата критика на политичката економија изложена во "Економско-филозофските ракописи" од 1844 година и во "Светото семејство" во основа е хуманистички мотивирана. Според Марксовото убедување политичката економија не е способна да го открие изворот на човековата дехуманизација - приватната сопственост. Имено, сите "размислувања на политичката економија ја имаат за претпоставка *приватната сопственост*. Оваа основна претпоставка важи за неа како несоборлив факт, кого таа не го подвргнува на понатамошно испитување" и на него, како и на приватната сопственост, само случајно се навраќа.³¹⁾ Меѓутоа, правата критика мора да ја доведе во прашање самата основна претпоставка на својот предметот доколку сака навистина да го надмине. Затоа Прудон критички ја испитува приватната сопственост во своето дело "Што е приватната сопственост?", и со тоа го овозможува стварното конституирање на науката за политичката економија.³²⁾ Прудон, според Марксовата оценка,

"сериозно го зема човечкиот привид на политичко-економските односи и остро ги спротивстави на нивната нечовечка стварност".³³⁾

Меѓутоа покасно, особено во "Филозофија на бедата", Маркс вниманието од политичката економија како таква, го свртува кон нејзиниот метод и врши критичка анализа на методот со кого таа се служи во своите истражување. Истовремено Марксовата оценка на делото на Прудон битно се менува и тоа непосредно како резултат на сопствената променета теориска позиција. Главната карактеристика на политичката економија, вклучувајќи го овде и самиот Прудон, се состои во тоа што нејзиниот пристап кон сопствениот предмет е, од една страна, оптеретен со своевиден социолошко-економски идеализам и, од втора страна, што на стварноста, на општеството, на односите помеѓу луѓето, како и на економските категории им пристапува метафизички, аисториски, не водејќи сметка за нивниот стварен историски развиток.

Затоа, метафизичарите што повеќе се оддалечуваат од предметите, сметаат дека толку повеќе им се приближуваат и продираат во нивната суштина. Тие се убедени дека стварите на овој свет се само везби "на мрежестата подлога исткаена од логичките категории" не разбирајќи дека логичките категории, исто како и категориите на политичката економија се само израз, апстракција на современите односи кои владеат во стварноста.³⁴⁾ Затоа и Прудон на стварните категории (каква што е категоријата употребна вредност) им поттура апстрактни и на нив противречни поими. Оттука Прудон смета дека стварната, временска историја е историја во која само се огледале

(рефлектирале) принципите, категориите, идеите. Дека, со други зборови, принципите ја создавале историјата, а не обротно. Меѓутоа, за да се објаснат самите тие принципи нужно е, според Марксовото убедување, да се постави прашањето зошто некој принцип се јавил токму во XI век, а друг во XVIII век. А кога така ќе се пристапи на проблемот тогаш "неминовно ќе бидеме присилени подетално да истражине какви биле луѓето во XI век а какви во XVIII век,... на крајот какви биле односите на човекот кон човекот".³⁵⁾

Меѓутоа, апстрахирајќи се од стварноста и историјата и фиксирајќи ги економските категории во засебно, еднаш засекогаш дадено царство, за економистите односите кои владеат во граѓанското општество се природни односи. Оттука, тие општествените системи ги делат на природни и вештачки, несфаќајќи дека секој од нив е само нужен облик низ кој историјата поминува и дека она што некогаш било природно станува, по нужностите на самата историја, неприродно. Што значи дека "природното" произлегува од "неприродното". На пример, капитализмот од феудализмот.

Белешки кон Глава прва

1). Lucio Colletti: Marksizam i Hegel, Nolit, Beograd, 1982, str. 147-148. За Марксовата критика, како и за критиката воопшто консултирај ја и книгата на Георги Старделов: Вовед во иднината. За една дијалектичка теорија за културата, Македонска книга, Скопје 1986.

И како што Лучио Колети заклучува дека Марксовата кри-

тика на Хегеловото државно право постепено се трансформира за да, на крајот, премине во говор за општеството од внатрешноста на самото општество (што значи дека критиката и методот мора да бидат примерени на својот предмет-општеството), така и Георги Старделов сугерира: "... ако социјализмот како универзализација на светот ... може да се гради само како тоталитет ... тогаш е разбирливо зошто во марксизмот како нова ноетичка база на оваа епоха ... мора да ѝ е инхерентен само оној метод кој единствено може да го сфати тоталитетот". (Наведено дело стр.21). Затоа, наспроти на старата ноетичка база која полислојноста на социјалните и на природните феномени секогаш ги објаснуваше поаѓајќи од неколку основни принципи и елементи (па, токму затоа, со методот на простата репродукција стварноста се сведуваше на елементи без да се открие целината), марксизмот "... токму како нова ноетичка база на епохата, превозмогнувајќи ја симплифицираната мисла фундирана на редукција или-или логиката, како *spiritus loci*, на новата ноетичка база на епохата го воспостави начелото на *комплексноста, универзалноста...*", а со тоа се надминуваат старите дихотомии: природа-дух, објект-субјект, теорија-практика итн. (Исто, стр. 24-24).

За прашањето на методот види и кај Ферид Мухиќ: Критички методи, Мисла, Скопје, 1977. Иако книгата на Мухиќ, во основа, се однесува на критиката и методите во книжевноста, може да послужи како добра основа за плодни асоцијации околу прашањето за критиката и методот.

2). За духовната и општествено-историската ситуација во постхегелијанскиот период може да се консултира следнава

литература: Emile Bottigelli: La genese du socialisme scientifique, Editions sociales, Paris, 1967; W.J.Brazall: The Young Hegelians, Yale University Press, New Haven, 1970; Auguste Cornu: K.Marx i F.Engels I, Naprijed, Zagreb, 1959; A.Cornu: K.Marx et F.Engels II,III,IV, P.U.F., Paris, 1958, 1960,1970; *Hegelovska ljevica* (Zbornik na tekstovi vo redakcija i so Uvod na Karl Levit), Veselin Masleša, Sarajevo, 1980; *Hegelovska djesnica* (Zbornik na tekstovi vo redakcija na Herman Libe), Veselin Masleša, Sarajevo, 1980; Sidney Hook: From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, Reynal and Hitchcock, New York, 1936; Lešak Kolakovski: Glavni tokovi marksizma I, B.I.G.Z., Beograd, 1980 (Osobeno slednive delovi: "Hegelovska ljevica, str.95-111; "Hes i Fojerbah", str.127-139; "Socijalističke ideje polovinom XIX vjeka i Marksov socijalizam", str. 215-268); David Mc.Lellan: The Young Hegelians and Karl Marx, Praeger, New York, 1969; Charles Rihs: L'ecole du jeunes hegeliens, Editions Anthropos, Paris, 1978;

Isto taka da se konsultiraat i slednive dela: Ludvig Feuerbach: Izbor iz djela, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956; Ludvig Fojerbah: Predavanja o suštini religije, B.I.G.Z., Beograd, 1974; Moses Hess: Filozofija čina, Naprijed, Zagreb, 1986; Saint-Simon i Fourier: Izbor, Kultura, Zagreb, 1952; Max Stirner: Jedini i njegovo vlasništvo, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1976; Vilhelm Vajtling: Garantiije harmonije i slobode, Rad, Beograd 1952.

3). K.Marx-F.Engels: Nemačka ideologija, MED 6, str.17 (Кратенката MED се однесува на K.Marx-F.Engels: Dela, Pro-

sveta, Beograd. Бројот што доаѓа после кратенката го означува бројот на томот).

4). K.Marx: Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode, MED 1, str. 145. Затоа Лучио Колети ќе забележи дека речиси целата младохегелијанска ориентација проблемот на акомодацијата кај Хегел сака да го објасни не како резултат на, како што Маркс во дисертацијата забележа, неговата суштинска (езотерична) свест, туку како израз на неговите револуционерни принципи и конзервативни заклучоци (Во *Ideologija i društvo*, Školska knjiga, Zagreb, str. 130).

Интересно е што и Енгелс, почнувајќи од својата младост, па сè до неговите зрели години, го дели мислењето на младохегелијанците. Така тој дури и во 1888 година, во "Лудвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија" смета дека сите тешкотии на кои наидува Хегел произлегуваат од противречноста што постои помеѓу неговиот револуционерен метод (дијалектиката) и идеалистичкиот систем, бидејќи секој филозофски систем мора "според вообичаените барања, да заврши во некоја апсолутна висина ... На тој начин револуционерната страна на Хегеловата филозофија (Енгелс мисли на Хегеловата дијалектика на, заб. Љ.Ц.) ја загушува нараснатата конзервативна (се мисли на системот заб. Љ.Ц.) страна" (K.Marx-F.Engels: Dela II, Kultura, Zagreb, 1950, str. 337). Ова покажува дека на овој план помеѓу Маркс и Енгелс постои суштинска разлика.

5). K.Marks-F.Engels: Nemačka ideologija MED6, str.425

6). Со ова само се потврдува пред малку изнесената оценка на Лучио Колети во врска со Марксовата критика на Хе-

геловото државно право.

7). Писмото до Арнолд Руге од март 1843. Во MED3, str.115

8). Писмото до Руге од септември 1843. Во MED3, str.122

9). K.Marx-F.Engels: Nemačka ideologija, MED6, str.18.

10). Писмото до Руге од септември 1843.

11). K.Marx-F.Engels: Nemačka ideologija, MED6, str.34.

12). За сега начелно укажувам на противречноста во која запаѓа граѓанското општество со самото себе. Само бегло се задржувам на иронично-дијалектичката одисеја низ која тоа нужно изминува и се надминува. На ова поконкретно ќе се задржам во Глава втора, Точка 2 од трудов.

13). Консултирај ги следниве негови текстови: "Primedbe povodom najnovije pruske instrukcije o cenzuri"; "Debate šeste rajnske skupštine. Debate o slobodi štampe ... "; "Kritike Hegelove filozofije državnog prava"; "Kritičke primedbe uz članak Pruski kralj i socijalne reforme od jednog prusa" (vo MED 1 i 2).

14). MED 1, str. 178.

15). K.Marx: Uvodni članak broja 179 lista "Kölnische Zeitung", MED 1. Особено види ги стр. 250, 256, 257, 258.

16). K.Marx: Kritičke primjedbe uz članak "Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa", MED 3, str. 168.

17). Во "Претходните тези за реформа на филозофијата" Фоербах за прв спекулативен филозоф го смета Спиноза, а нејзиниот крај го ситуира во Хегеловата филозофија. Маркс, пак, поимот на спекулативна филозофија го поврзува најмногу за

германската филозофија и постхегелијанската традиција олицетворена во младохегелијанците.

18). Фоербаховите "Претходни тези за реформа на филозофијата" прв пат се објавени заедно со две Марксови статии ("Забелешки по повод најновите пруски инструкции за цензурата" и "Лутер како арбитер помеѓу Штраус и Фоербах") на почетокот на 1843 во списанието "Anekdota zur neusten deutschen Philosophie und Publicistik, Том II, што го издава Арнолд Руге.

19). Ludwig Feuerbach: Izbor iz djela, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956, str. 119.

20). Во својата строго материјалистичка формулација овој принцип кај Фоербах гласи: "Стварниот однос помеѓу мислењето и битието е само овој: *битието е субјект, а мислењето предикат*. Мислењето постои според битието, а не битието според мислењето." Исто. стр. 131.

21). K.Marx-F.Engels: Sveta porodica, MED 5, str. 18.

22). Исто, стр. 19.

23). Исто, стр. 52-53.

24). Хотимир Бургер дава коректна анализа на Марксовата критика на спекулативната конструкција во своето дело "*Znanost povjesti*", Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1978, str. 79-82. Бургер, меѓутоа, освен што дава коректна анализа на Марксовата критика на спекулативната филозофија, не се обидува целиов овој проблем да го ситуира во еден поширок контекст.

Имено, поблиската анализа на спорот дали општото е субјект, а поединечното негов предикат (позицијата на спе-

кулативната филозофија) или, пак, поединечното го поседува стварното постоење, а општото е само негов предикат (ставот на Фоербах и Маркс) во значајна мера е сличен (ако не и идентичен) со спорот што се води околу онтолошкиот статус на универзалиите во рамките на схоластичката филозофија. Во таа смисла Фоербах и Маркс се современи номиналисти, за разлика од спекулативните филозофи кои, инсистирајќи врз стварната егзистенција на општото (во схоластичкиот спор тоа се универзалиите), ја продолжуваат традицијата на реализмот (Анселмо, на пример, наспроти на номиналистот Росцелин).

Тоа значи дека расправата за тоа што е субјект, а што предикат не е само од методолошка, туку и од онтолошка природа. Затоа, Марксовото инсистирање врз поединечното, врз *сетилно* поединечното како единствено реално егзистирачко не е само одреден методолошки став, како што тоа не е случајот и со Фоербаховото укажување (а кое Маркс, всушност, цело време го следи) дека во спекулативната филозофија се случува инверзија на субјектот и предикатот.

25). K.Marx - F.Engels: Sveta porodica, MED5, str.51

26). Овој проблем е сличен на оној кој е поврзан со Платоновата филозофија и е познат како проблем на "Tritos anthropos" ("Третиот човек"). Проблемот е во следново: на кој начин ќе се спои идејата човек (како суштина која засебно постои) со поединечниот, конкретен човек? Мора да постои нешто трето ("трет човек") кој ги поврзува.

27). Исто, стр. 51.

28). Види во K.Marx: Kritika Hegelove filozofije držav-nog prava, MED 3.

- 29). MED 5, str. 82.
- 30). Исто, стр. 75.
- 31). K.Marx-F.Engels: Sveta porodica, MED 5, str. 27.
- 32). Исто, стр. 27 и 28.
- 33). Исто, стр. 29.
- 34). K.Marx: Bijeda filozofije, MED 7, str. 103.
- 35). Исто, стр. 108.

Глава втора

СВЕСТА И СТВАРНОСТА

"Некој честит човек си вообразил дека луѓето се дават во вода само затоа што се обземени од мислата за тежината. Кога таа идеја тие би ја исфрлиле од главата ... би се ослободиле од секоја опасност да се удават во водата ... Тој честит човек го претставуваат типот на новите германски револуционерни филозофи".

К.Маркс: Германска идеологија

Во претходната глава беше покажано како една од значајните одлики на Марксовиот метод на критика е обидот да се проследи логиката на сопствениот предмет. Тоа значи таква критика која на својот предмет не ќе му спротивставува некој друг предмет, на една филозофија некоја друга филозофија, туку критика која се обидува одвнатре да ги промисли нештата: филозофијата, идеите, општеството. Дека кај Маркс, напосто, на дело е една иманентна критика.

Од друга страна, неговата критика на дотогашниот метод, применуван како во филозофијата, така и во политичката економија, сакаше да укаже дека тој е битно метафизички, спекулативен и дека, токму затоа, доведува до первертирање на субјектот во предикат и на предикатот во субјект. Наедно, како метод со нагласено спекулативна природа тој вршеше, свесно или несвесно, мистификација на стварноста. Затоа, сега како ургентна потреба пред Маркс се поставува задачата: откако е извршена демистификација на методот да се оди кон

демистификација на предметот на тој метод. Значи демистификација на самата стварност.

I. Од свеста кон стварноста

Според Маркс целта постхегелијанската традиција била убедена дека со стварноста, со општествената стварност, господарат идеите, дека идеите и поимите се определувачки принципи. Тоа Маркс го тврди како за старохегелијанците, исто така и за младохегелијанците. Од тој дух не бил изземен ни самиот Фоербах кој на планот на онтологијата од една идеалистичка позиција застапа цврсто на теренот на материлизмот. Меѓутоа, на планот на историјата и тој се држел до принципот за владеење на идеите во историјата. Тоа и го наведува Маркс да констатира дека доколку Фоербах е материлист "историјата кај него не се јавува, а доколку во предвид ја земе историјата, тој не е материјалист. Кај него материјализмот и идеализмот меѓусебно се сосема одвоени ..."¹⁾. Затоа, за Маркс сите германски филозофски критичари (значи и Фоербах) сметаат дека идеите, претставите, поимите досега господареле со стварните луѓе и дека тие одлучувале за нивната судбина, за нивниот живот. Дека, имено, стварниот свет е производ на идеите што луѓето ги имаат за тој свет.

Сите општествени неволји во кои тонеше тогашната Германија се објаснуваа како резултат на несреќната свест. Германија не е на нивото на историјата, веруваа овие револуционерни филозофи, затоа што германските глави и понатаму се исполнети со разни морални, политички, религиозни предр-

суди. Затоа, тие своето внимание пред се (ако не и единствено) го концентрираа врз свеста и врз критиката на оваа свест. Затоа тие незадоволни од светот на идеите објавија *војна на светот на идеите*.

Никој од нив, смета Маркс, во ниеден момент не си го постави прашањето дека, можеби, изворот на бедата во која се наоѓа Германија лежи во некоја друга свера. Напротив, за нив владеењето на свеста и на идеите со животот на човекот како да беше однапред гарантирано.

Најнесреќната свест од сите несреќни свести е религиозната свест, сметаа тие. Затоа, нивниот интерес, како и острицата на нивната критика беа свртени токму кон религиозните идеи. Сметаа дека доволно е човекот да стекне свест за сопствената свест, па да се случи неговата еманципација. Но, ниеден од овие искрени припадници на филозофијата на самосвеста не си го постави прашањето како е можна самосвеста, бидејќи и натаму остануваа во рамките на Хегеловото мислење дека втемелувачкиот принцип на стварноста е Идејата и дека слободата е еднаква на самосвеста, на оваа своевидна свест на Идејата за самата себе. Овие филозофи напосто не го тематизираа прашањето за тоа на кој начин може да се стекне свеста за природата на сопствената свест, ниту се запрашаа како е возможно замената на старата свест со нова, битно поинаква свест. Прашањето за еманципацијата на Германецот останала на ниво на еманципација на свеста.

Бруно Бауер бараше еманципацијата на државата од религијата. Тој се надеваше дека со тој едноставен потег ќе се изврши и еманципација на Евреинот. Меѓутоа, за Маркс

еманципацијата на државата од религијата сеуште не значи еманципација од религијата, како што и голата политичка еманципација на Евреинот не значи еманципација од еврејството.

Затоа Маркс во "Прилогот кон еврејското прашање" тврди дека прашањето "за односот на политичката еманципација кон религијата станува за нас прашање за односот на политичката еманципација кон човечката еманципација".³⁾ Во што, тогаш, се состои суштината на религиозната еманципација; во што е политичката еманципација; и во што е природата на човечката еманципација?

Религиозната еманципација е еманципација на државата од религијата, а нејзината суштина е во префрлањето на религијата од јавната во приватна сфера. Маркс укажува на примерот со Северноамериканските држави. Таму државата се еманципирала од религијата, меѓутоа од тоа не следи дека се случила еманципација од религијата. Непосреден доказ за тоа е постоењето на религијата и во Северноамериканските држави. Од своја страна, постоењето на религијата е знак за постоење од одредени недостатоци во самата стварност. Затоа голата политичка еманципација на државата од религијата е само еден чекор кон целта - еманципацијата од религијата, а со тоа и еманципација на самиот човек - меѓутоа не и достигнување на саканата цел. Тоа го поттикнува Маркс да забележи дека доколку се сретне свежа и полетна религија дури и во земја со довршена политичка еманципација тоа може да биде само доказ дека постоењето на религијата не противречи на целосната оформеност на државата.³⁾

Ако политичката еманципација не е истовремено и еманципација на човекот (за што на посреден начин говори егзистенцијата на религијата и покрај извршената политичка еманципација), тогаш на кој начин е можна човечка еманципација? Политичката еманципација значи само санкционирање на подвоноста што постои помеѓу индивидуите во граѓанското општество, кои само случајно или поттикнати од своите егоистични интереси доаѓаат во комуникација едни со други. Политичката еманципација стои на позицијата на *bourgeois*, на егоистичната, самата на себе и самата во себе доволна индивидуа. Политичката еманципација доведува до атомизирање на општествената целина и, второ, до монадизацијата на секоја индивидуа засебно.⁴⁾

Наспроти на политичката револуција и еманципација Маркс, во текстот "Критичка забелешка кон статијата на еден Прус" ја разгледува човековата еманципација сфатена како социјална револуција. Социјалната револуција "се наоѓа на позицијата на целината, бидејќи е таа ... протест на човекот против обесчовечениот живот, бидејќи тргнува од позицијата ... на стварната индивидуа"⁵⁾ Стварната индивидуа, која ги укинала во себе егоистичните потреби е *citoyen*, граѓанинот. Меѓутоа, во буржоаското општество емпирискиот "човек е признат дури во облик на егоистична индивидуа, вистинскиот човек дури во облик на апстрактниот *citoyen*".⁶⁾ Па затоа *citoyen*-от е прогласен за слуга на *bourgeois*-от.

Според Маркс, Бауер не правејќи ја потребната разлика, помеѓу *bourgeois* и *citoyen*, ја помешува политичката еманципација со човечката еманципација, па наивно верува дека со

политичката еманципација ќе се случи и еманципација на Евреинот во човек. Меѓутоа, постои еден упорен, продолжува Маркс факт кој ја доведува под прашање целата конструкција на Бауер. Евреите и христијаните "во разни држави политички се потполно еманципирани. Евреите и христијаните се далеку од тоа да бидат човечки еманципирани. Мора, значи, да постои разлика помеѓу политичката и човечката еманципација".⁷⁾ Се додека се на позицијата на парцијалитетот (врз кого се потпира политичката еманципација) се дотогаш родниот, генеричкиот живот на човекот ќе истапува како надворешна рамка на индивидуата. Затоа, човечката еманципација е можна единствено како помирување на генеричкиот живот на човекот со неговата емпириска егзистенција.⁸⁾ А тоа е можно само доколку се изврши радикален пресврт во самата општествена стварност.

Затоа Маркс не верува многу во моќта на политиката и на свеста воопшто да ја разреши дихотомијата помеѓу *bourgeois* и *citoyen*, помеѓу политичката еманципација и човечката еманципација. Помеѓу останатото и затоа што свеста "никогаш не може да биде ништо друго освен свесно битие, а битието на луѓето е стварниот процес на нивниот живот".⁹⁾ Во оваа реченица, од суштинско значење за разбирањето на Марксовиот пристап кон свеста, се крие и целата тајна на неговото сфаќање за односот помеѓу свеста и нејзините различни облици (моралот, религијата, метафизиката, идеологијата итн) кон самата стварност. Свеста е свесно битие, вели Маркс, и додава дека битието на луѓето не е ништо друго освен стварниот процес на нивниот живот. Тоа значи дека свеста за Маркс не е ништо

друго освен живот кој се рефлектира, кој се мисли самиот себе и кој, токму затоа, дошол до самиот себе. Свеста е, значи, свесен живот, живот кој се живее и кој живеејќи се се знае самиот себе.

Ова е, навистина, одлучувачкиот момент кај Маркс. Определувајќи ја свеста како свесен живот тој го укинува дуалитетот кој постои помеѓу свеста и животот, помеѓу мислата и она што се мисли. Свеста и живот не постојат паралелно. Не е свеста поставена наспроти животот, како што ни животот не е нешто што туку така поминува покрај свеста, бидејќи тие се само различни моменти на еден ист процес - на човечкото суштествување. Кога ќе се тргне од единството на свеста и животот, тогаш како сосема декласирани отпаѓаат прашањата од типот: Дали свеста треба да се приклони кон животот или животот кон свеста? Таквите прашања се поставуваат единствено таму каде што постои раздвоеност, дуалитет помеѓу свеста и животот. Но за Маркс свеста е, подвлекувам уште еднаш, живот кој дошол до самиот себе, како што и свеста се чувствува своја, одомаќена во животот, бидејќи, на крајот, свеста "пред сè непосредно се испреплетува со материјалната дејност и материјалните односи помеѓу луѓето", таа е непосредно поврзана со јазикот на самиот живот.¹⁰⁾ Свеста, е значи, непосреден говор на стварниот живот. Животот преку свеста проговорува за самиот себе.¹¹⁾ Затоа и возможно е преку анализите на свеста да се дојде до самиот живот, до стварноста на човекот. Идеите, претставите, свеста воопшто не се ентитети фиксирани во некое засебно царство, во кое водат некаков свој, од стварноста независен живот.¹²⁾ Свеста

е на посреден начин говор на животот за самиот себе.

Затоа Маркс во "Прилог кон еврејското прашање" тврди дека историјата, самиот живот (*бидејќи животот е битно историски*, како што и историјата не е ништо друго освен историја на животот на самиот човек) не треба да се објаснуваат со помош на религијата. "Откако долго историјата ја објаснуваа со помош на суеверието, ние суеверието го објаснуваме со историјата."¹³⁾ Религијата за Маркс веќе не значи основа, туку само *феномен* на световната ограниченост. "Затоа, продолжува Маркс, ограниченоста на слободните граѓани ја објаснуваме со нивната световна ограниченост".¹⁴⁾ Религијата како опиум на народот укажува дека човекот живее живот кој е болно неподнослив и кој, токму затоа, има потреба од еден вид анестетик како би можел барем за момент да ја ублажи болката, да ја заборави маката, да ја потисне несреќата. Надминувањето на религијата како *илузорна среќа* е барање за неговата *стварна среќа*. Барањето да се напушти илузијата за сопствената среќа е "*барање да се напушти состојбата на која и се потребни илузии*".¹⁵⁾ Затоа, критиката на религијата е критика на долината на солзите чиј ореол е религијата. Борбата против религијата е само борба против светот чија арома е религијата. А светот на човекот е државата, општеството. Што значи самата стварност.

Така, Марксовата критика на религијата е критика која се одвива на два плана. Во првиот план таа е *критика на критиката на религијата*, бидејќи традиционалната критика на религијата религијата не ја сфаќаше во нејзината поврзаност со стварноста. За неа религијата беше засебен свет независен

од стварниот свет, па затоа се бореше против химери, не сфаќајќи дека борбата против химерите останува на тлото на химерите, дека и самата е една химера, која само се бори со некоја друга химера. Во вториот план Марксовата критика на религијата, која само условно треба да се сфати како критика на религијата, од критика на религиозните претстави, на религиозната свест, преминува во критика на самата стварност, на самата историја.¹⁶⁾

Маркс со ова од теренот на религијата преминува на теренот на општествената стварност, на тлото на историјата. Неговиот говор само привидно е говор за религијата. Во суштина, неговиот говор е говор за самата стварност во која човекот го минува својот живот. На тој начин Маркс наполно раскинува со младохегелијанската традиција, со традицијата на филозофијата на самосвеста. Наместо да појде од свеста и стварноста да ја сфати како нејзин производ, Маркс го прави спротивното. Тој појдува од стварноста, а свеста ја разбира само како момент на самата стварност, како една страна на човечкото битие кое не е ништо друго освен стварниот процес на неговиот (човечкиот) живот. Затоа Маркс во објаснувањето на светот не појдува од свеста, бидејќи да се појде од свеста значи да се претпостави дуалитетот помеѓу свеста и стварноста, помеѓу свеста и самиот живот. Животот, како живот на стварните луѓе, е свесен живот, како што и самата свест е свест на самиот живот. Затоа Маркс и ќе рече: "Моралот, религијата, метафизиката и самата идеологија,¹⁷⁾ како и обличите на свеста кои им одговараат со тоа го губат привидот на самостојност". Тоа имплицира дека моралот, религијата итн.

"немаат своја историја, немаат развиток, (подв. Љ.Ц.) туку луѓето го развиваат своето материјално производство ... " кои, менувајќи ја стварноста, ја менуваат својата свест создавајќи ја, на тој начин, сопствената историја.¹⁸⁾ Со тоа свеста ја губи својата привидна самостојност и се раствара во историјата. Историјата е сè, а свеста е само нејзин момент.

На тој начин Маркс постепено своето внимание го свртува кон историјата, започнувајќи да го тематизира проблемот за нејзината природа, за нејзините извори, за нејзината, евентуална, цел.

II. Историјата

Својата концепција за историјата, која на моменти содржи елементи на филозофија на историјата,¹⁹⁾ Маркс, во еден нејзин дел ја прикажува на позитивен начин, во друг дел во спротивставеност со дотогашните пристапи кон неа. Тоа значи дека Маркс својата концепција за историјата, од една страна, ја прикажува на непосреден начин и, од друга страна, преку критиката на различните пристапи и сфаќање за историјата. Наедно, помеѓу овие два начина на излагање Маркс не става крута разлика (во смисла час тоа да е непосреден говор за историјата, час посреден говор преку критиката која ја превзема), туку тие едновременно се надополнуваат.

Првата, нужна претпоставка за целата историја, за нејзиното постоење е постоењето на живи човечки индивидуи. А првата претпоставка за постоење на луѓето, па според тоа и

на самата историја, е претпоставката луѓето да бидат способни да живеат како би можеле да ја создаваат својата историја. За животот, пак, се потребни храна, пијалок, стан, облека и уште по нешто друго. Значи, "прв историски акт е создавањето на средства за подмирување на овие потреби, производството на самиот материјален живот; и тоа е таков историски акт, *основен услов на секоја историја*, кој и денес, како и пред илјада години, секој ден и секој час мора да се исполнува само затоа да би можеле луѓето да живеат".²⁰⁾ Според тоа производството, трудот е основен услов за било каква историја: тој лежи во основа на самата историја. Меѓутоа, целото дотогашно сфаќање на историјата или наполно ја игнорирало оваа база на историјата или, на неа гледало како на нешто споредно, кое нема никаква врска со историскиот развиток. Затоа историјата секогаш морала да се пишува со некои мерила кои се наоѓале надвор од неа. Напротив, Маркс смета дека *историјата мора да се објаснува со помош на самата себе* и тоа на тој начин што ќе се тргне од нејзината стварна претпоставка. Значи и во сфаќањето на историјата кај Маркс е присутен иманентниот пристап. Марксовото сфаќање на историјата, според неговото мислење, останува на тлото на самата историја. Тој, имено, не ја објаснува со некои фактори кои би биле надвор од неа.

Според тоа, во објаснувањето на историјата, особено во лоцирањето на нејзиниот прв, основен акт Маркс не поаѓа од некакви замислени, спекулативни претпоставки (морал, религија ... од свеста воопшто), туку од елементарниот факт кој е нужен за животот на луѓето, па според тоа и на историјата.

Тргува од таков факт кој со емпириска прецизност може да се утврди - а, имено, од материјалното производство на самиот живот.²¹⁾ Според тоа, оваа концепција, сосема спротивно од германската филозофија (како Хегеловата, така и на младохегелијанците и на самиот Фоербах) не се спушта од небото (од претставите, идеите, итн.) на земјата, туку, напротив, се подига од земјата (од материјалното производство) кон небото. Односно, таа не појдува од она "што луѓето говорат, си вообразуваат, себе си претставуваат, ниту од луѓето кои постојат само во зборовите, мислите, фантазијата, представата, за да се стигне до стварните луѓе; се појдува од стварно дејствувачките луѓе и од стварниот процес на нивниот живот се изведува и развитокот на идеолошките рефлексии и одекот на тој животен процес".²²⁾ А тој животен процес е производство.

Меѓутоа, за да можат луѓето да произведуваат тие мора да стапат во одредени односи кои не зависат од нивната волја, бидејќи, од една страна, се стекнати, и, од друга страна, зависат од развитокот на нивните производни сили.²³⁾ Во секој случај за да можат луѓето да произведуваат тие мора да поседуваат одредени средства за производство, значи одредени производни сили и да стапат во одредени односи на производството.

На тој начин во "Германска идеологија" за првпат се навестува воведувањето на две нови категории, кои ќе претставуваат еден од клучните моменти во Марксовото натамошно сфаќање на историјата. Тоа се категориите производните сили и производните односи. Во "Германска

идеологија" природата на овие категории, карактерот на нивниот взаемен однос, како и нивното значење за разбирањето на општеството и на самата историја се само магловито формулирани. Недостасува јасна, прецизно одредена формулација. Но оваа магловита, непрецизна терминологија воопшто не смета да се сфати основната идеја, бидејќи таа на еден или друг начин провејува низ целото дело. Особено во првата глава насловена како "Фоербах". Меѓутоа, во подоцнежните дела (на пример во "Беда на филозофијата" и во "Манифестот на комунистичката партија") замагленоста се развејува, а терминологијата станува транспарентна.

Во што, наједноставно, се состои суштината на односот помеѓу производните сили и производните односи и што тие објаснуваат? Маркс смета дека од карактерот на производните сили зависи и карактерот на односите во кои луѓето стапуваат во процесот на производството. Односно, дека производните сили²⁴⁾ ги определуваат производните односи, кои одговараат на соодветниот степен од развитокот на производните сили.

Меѓутоа, производните сили имаат таква тенденција да се развиваат многу побргу, отколку што за тоа се спремни производните односи. Затоа, доаѓа до колизија помеѓу производните сили и односите на производството. Бидејќи моќта на производните сили е далеку поснажна од отпорот што го пружаат производните односи, доаѓа до нивно пукање и воспоставување на такви производни односи кои го овозможуваат побрзиот развиток на производните сили. Меѓутоа, по извесно време (заради динамичноста на производните сили и инертноста на производните односи) повторно се воспоставува претходната

ситуација: од услов за побрз развoтoк на производните сили, производните односи повторно се јавуваат како нивна кочница. На тој начин, производните сили периодично стапуваат во противречност со производните сили, а со тоа ги предизвикуваат општествените кризи. Односно го овозможуваат преминот од едно општество во друго. Зошто? Затоа што од производните односи, од односите што се воспоставуваат во сферата на производство, во сферата на економијата, зависат сите останати општествени односи.²⁵⁾

Или, како тоа Маркс во редуцирана форма го кажува: "Рачната мелница ви дава општество со феудални господари, парната мелница општество со индустриски господари".²⁶⁾ Зошто? Затоа што "стекнувајќи нови производни сили, луѓето го менуваат својот начин на производство, а менувајќи го начинот на производство ... ги менуваат и сите свои општествени односи".²⁷⁾

Со помош на дијалектиката што е воспоставена помеѓу производните сили и производните односи, Маркс ја објаснува динамиката на општеството. Што значи, неговиот развoтoк. А со тоа го објаснува како историскиот процес (бидејќи историјата е самиот развoтoк на општеството), така и главниот двигател на историјата.²⁸⁾ Историјата, според тоа, може да се разбере како резултат на своевидната дијалектика што постои помеѓу производните сили и производните односи, која оневозможува ништо во светот да остане такво какво било или какво е. Сè е вовлечено во процесот на општествената трансформација, а со тоа и во историјата. На тој начин, повторно се тематизира прашањето за историјата.

Секој општествен систем, секој нов општествен свет е резултат на претходниот и значи уште еден чекор напред во непрекинатото историско напредување. Историјата не е повторување на едни исти општествени облици. Уште помалку регресивен процес. Историјата е постојан процес на прогресија, благодарение на динамичноста на производните сили. Затоа историјата кај Маркс има *ортолинеарна* природа - таа е не-престано праволиниско напредување.

Затоа, уште во своето писмо до Руге (септември, 1843 г.) откако ќе објасни во што се состои суштината на реформата на свеста Маркс ќе напише : "Тогаш ќе се покаже дека не се работи за голема мисловна област која ја одвојува иднината од минатото, тuku за *извршување* на мислите на минатото. На крај ќе се покаже дека човештвото не започнува никаква *нова* работа, туку свесно ја извршува старата".²⁹⁾ Тоа значи дека новото не е нешто сосема ново, нешто што на никаков начин на се содржи во старото, како што и старото не е нешто што припаѓа единствено на минатото, бидејќи тоа (старото) до својата вистина доаѓа преку новото, на тој начин што во него ја остварува својата претходно прикриена, само во зародиш дадена суштина. Тоа го повлекува со себе заклучокот дека историјата е еден непрекинат *континуиран* процес. Тоа не значи дека во историјата не се случуваат одредени странични процеси во однос на основниот, ортолинеарен смер. Напротив. Меѓутоа, Марксовата идеја е, слично како и Хегеловата,³⁰⁾ дека историјата не е случаен збир на случајно случени настани, некаков прост збир на случајно настани, туку постојано напредување во еден ист смер.

Оттука, заостанувањата во историјата се само спорадични, моментални, и немаат некое посебно значење во објаснувањето на историјата.

Објавувајќи војна на Германските прилики во "Прилог кон еврејското прашање" Маркс ќе констатира дека тие се под нивото на историјата. Затоа во "Германија сега се започнува со тоа што во Франција и Англија започнало да се довршува".³¹⁾ Иднината на Германија е, значи, во минатото на Франција и Англија. Во најдобар случај Германците се само филозофски современици на сегашнината, а при тоа да не се нејзини историски современици. Значи, во Германија допрва треба да се случи она што во Франција и Англија е веќе завршено: практична преобразбана *ancien régime*, на старото феудалистичко општество. Значи во една иста календарска година (во 1843 година кога е пишуван текстот "Пролог кон еврејското прашање") паралелно постојат два историски света: светот на современото буржоаско општество (во Франција и Англија) и светот на феудализмот (во Германија). Со тоа Маркс ја тематизира идејата која може да се означи како идеја за истовременост на неистовремето, бидејќи таа говори за истовременото постоење на два историско различни света во едно исто физичко (календарско) време.³²⁾

Маркс е убеден дека во Германија ќе се случи она што кај другите народи во Европа веќе се случило. Поради останатото и затоа што историјата е темелна и "поминува многу фази кога погребува еден стар облик. Последната фаза на еден светскоисториски облик е неговата комедија".³³⁾ Трагична била, смета Маркс историјата на пропаѓањето на старото опш-

тество кај останатите народи, бидејќи заблудата на тоа општество била светско-историска, а не индивидуална заблуда. Тој свет навистина бил убеден во својата историска исправност и оправданост. Токму затоа неговото пропаѓање било трагично. Меѓутоа, приликите во Германија се само анахронизам и оттука постоечкиот систем во Германија е само комедијант, кој и натаму си вообразува дека верува во самиот себе и бара и од светот тоа да си го вообразува. Но од каде овој тек на историјата? Зошто историјата во својот развиток мора да помине и низ фазата на комедија? Марксовиот одговор е едноставен: "За да може човештвото весело да се опрости од своето минато"³⁴⁾

Марксовиот став дека во Германија ќе се случи она што веќе се случило во Франција и Англија, дека историјата е темелна во погребувањето на старите историски облици, како и идејата за нејзината ортолинеарна природа и, несакајќи, го наметнуваат прашањето за постоењето на есхатологија во историјата. Се разбира во Марксовото сваќање за историјата. Се добива впечаток дека во историјата постои наум кој цели кон одредена крајна точка во која историјата ја постигнува својата смисла и преку која истовремено станува јасна смислата на дотогашната историја. Зошто, инаку, Маркс би рекол дека комунизмот "е решение на загонетките на историјата и знае дека тој е тоа решение".³⁵⁾

Комунизмот е, значи, точката во која се разрешува тајната на дотогашната историја и воедно тој ја поседува свеста за тоа разрешување. Комунизмот како "довршен натурализам" = хуманизам, како довршен хуманизам = натурализам".³⁶⁾ Наедно,

тој е вистинското решение на судирот што постои помеѓу човекот и природата, помеѓу човекот и другото човечко суштество. Комунизмот го воспоставува единството помеѓу егзистенцијата и суштината, помеѓу индивидуата и родот. Во таа смисла тој е стварно присвојување на човековата суштина од страна на самиот човек, негово враќање кон себе си како кон општествен, односно човечен човек.

Целата оваа игра околу комунизмот, во кој се разрешуваат противречностите на досегашната историја, во кој доаѓа до помирување помеѓу индивидуата и родот, помеѓу нужноста и слободата, го зацврстува чувството за постоење на еден есхатолошки принцип во Марковата концепција за историјата. Сето ова потсетува на Хегел кој смислата на историјата ја ситуираше во една крајна точка - во слободата, во свеста на Идејата за самата себе. Истовремено во тој акт на саморефлексивност се случува помирување помеѓу суштината на Идејата и нејзиното емпириско постоење, доаѓа до реализација на нејзината најскриена внатрешна природа. Тоа значи дека Идејата го остварила својот поим. А со тоа е означен и крајот на историјата. Значи ли тоа дека Маркс во битно останал во хоризонтот на Хегеловата филозофија? Особено во хоризонтот на Хегеловата филозофија на историјата? Одговорот на ова прашање налага извесна дигресија. Имено, повторно враќање кон Марковата идеја за комунизмот.

Неспорен е фактот дека комунизмот кај Маркс резултира од неговиот животен став: да се разрушат сите односи во кои човекот постои како подредено и презрено суштество. Тоа значи дека комунизмот произлегува од одреден етички императив и

дека, затоа, тој е етичко-хуманистички фундиран. Што значи дека помеѓу него и историјата не постои внатрешна поврзаност, дека комунизмот е една историска категорија која однадвор ѝ се наметнува на историјата, исто онака како што историјата трбаше да се сообрази со барањата што и ги поставуваа утопистите. Тоа е, повторувам уште еднаш, факт кој не може да се спори - Маркс никогаш не престанал да мечтае.

Меѓутоа, тоа е едната страна на проблемот. Другата покажува дека комунизмот не е историска или само етичка категорија, туку дека тој на нужен начин е втемелен во историјата, дека целата историја работела на неговото доаѓање и дека, токму затоа, тој е историска категорија.³⁶⁾ Затоа тој во своето писмо до Руге велеше дека на светот не треба да му се пристапува доктринерски, дека новиот свет не трба да се антиципира догматски. Напротив. Принципите на новиот свет мора да се развиваат од принципите на постоечкиот свет. Затоа тој со негодување ќе запише: "Досега филозофите го имаа решението на сите загатки, во своите тезги, а глупавиот егзотерички свет требаше само да ја отвори муцката, па во неа да му влетаат печените гулаби на апсолутната наука".³⁷⁾

Наспроти на доктринерско-утопискиот пристап кон комунизмот, кој се апстрахира од историјата, од стварноста, Маркс ќе го изложи својот пристап, велејќи дека "свкупното движење на историјата ... е стварен акт на раѓањето на комунизмот, раѓање на неговото емпириско постоење".³⁸⁾ Затоа во "Германската идеологија" присутен е ставот дека комунизмот не е состојба која треба да се воспостави, ниту идеал кон кого треба да тежнее стварноста. Одовде: "Комунизам го

нарекуваме стварното движење кое ја укинува сегашната состојба. Условите на ова движење произлегуваат од постоечките претпоставки".³⁹⁾ Претпоставките, условите на револуционерното движење кое ја укинува постоечката состојба, ја наоѓаат "како својата емпириска, така и теориската база ... токму во движењето на економијата".⁴⁰⁾ А оваа економија претпоставува висок степен на развиток на производните сили. Тој висок степен на развиток на производните сили "претставува апсолутно нужна практична претпоставка и заради тоа што без него општа станува само *немаштијата*, а со појавата на *немаштијата* повторно започнува борбата за она што е нужно и ќе мора да се повтори сета стара поганија".⁴¹⁾

Значи комунизмот претпоставува висок развиток на производните сили, а со тоа и развиено богатство во општеството. Комунизмот, со други зборови, е можен благодарение на граѓанското, буржоаското општество. Тој, всушност и произлегува од него. На кој начин? На тој начин што низ комунизмот се разрешува противречноста што постои меѓу производните сили и производните односи внатре, во рамките на буржоаското општество. Буржоаското општество се изнедрјува од феудалното, благодарение на развитокот на производните сили. Наедно, буржоаското општество, кое се потпира врз приватаната сопственост и во кое постои безмилосна конкуренција, на невиден начин го забрзува развитокот на производните сили. Дури буржоазијата "не може да постои а постојано да не ги револуционизира средствата за производство".⁴²⁾ Меѓутоа во еден момент (и во тоа е неговата иронија на која веќе претходно беше укажано во трудов) ќе се покаже дека буржоаските "односи

се претесни за да го опфатат богатството што го создале".⁴³⁾ На тој начин "развитокот на крупната индустрија ја извлекува од под нозете на буржоазијата самата основа врз која таа произведува и ги присвојува производите. Таа, пред се, го произведува пред се својот сопствен гробар".⁴⁴⁾

Сè на сè, комунизмот, како решение на загатката на историјата, произлегува од самата логика на историјата.⁴⁵⁾ Историјата води кон комунизмот, кој како свесно разрешување на противречностите, претставува дополнително знаење за изминатиот пат. На тој начин, се враќаме на веќе претходно поставеното прашање. А, имено, дали Маркс во битно останува на тлото на Хегеловата филозофија и, особено, на тлото на неговата филозофија на историјата.

Внимателната анализа на Хегел и Маркс ќе даде негативен одговор. Точно е дека и обадвата историјата ја сваќаат како ортолинеарен процес во кој постои одредена телеологија и одредена есхатологија. Наедно, историјата е процес во кој се стекнува слободата. Меѓутоа кај Хегел тоа е слободата на Духот, на Апсолутот. Кај Маркс тоа е слободата на човекот. Доколку Хегел и говори за ослободувањето на човекот низ текот на историјата, тогаш таа слобода е во функција на слободата на Апсолутот, бидејќи историјата за Хегел е историја на Духот, напредување во свеста кон слободата,⁴⁶⁾ а не историја на човекот, како е тоа кај Маркс.

Понатаму, за Маркс историјата не е посебен момент во рамките на некој општ процес, туку таа е втемелена во самата себе. За Хегел, напротив, историјата е само момент во развитокот на Апсолутот. Па оттука, примарно не станува збор за

телеологија и есхатологија на самата историја, туку за телеологија и есхатологија на Апсолутот. Додека, од своја страна телеологијата и есхатологијата на историјата се само дел од тој општ процес. Накратко: за разлика од Маркс кој говори за телеологија и есхатологија на самата историја, Хегел знае единствено за телеолошката и есхатолошката структурираност на самата стварност.⁴⁷⁾ Историјата, за Хегел, е само искра во тој онтолошки процес. За Маркс, пак, историјата секогаш е при самата себе. Затоа за Хегел историјата е само фаза (до-душа последна) во еден општ онтолошки процес, додека за Маркс историјата е втемелена во самата себе, па според тоа може да се објасни единствено со помош на самата себе.⁴⁸⁾

III. Филозофијата и пролетаријатот

Ако комунизмот значи позитивно разрешување на сите противречности на дотогашниот свет и ако, наедно, знае дека тој е тоа разрешување тогаш тој е можен како свесен акт, како свесно конституирање на човековата историја. На тој начин се отвараат две нови полиња: *филозофијата* како знаење за светот и историјата и *пролетаријатот* како класа без која филозофијата, препуштена самата на себе, останува немоќна, без снага да прерасне во живот, самата таа да постане свет.

1. Природата на филозофијата

Прашањето за природата на филозофијата може да биде

прашање за природата на Марксовата филозофија, за нејзината суштина, но тоа може да се однесува и на Марксовото сфаќање за природата на филозофијата воопшто, за нејзината втемеленост и нејзиниот однос кон светот. Сместата на ова поглавие е да укаже на вториов момент. Значи, да го изложи Марксовото разбирање на филозофијата, за нејзината втемеленост, како и за нејзиниот однос кон светот, кон самата историја.

Во Предговорот од своето дело "Основни црти на филозофијата на правото" Хегел запишува: "Да се разбере она што е задача е на филозофијата, бидејќи она што е - е умот".⁴⁹⁾ Но филозофијата она што е, самиот свет треба да го разбере на специфичен начин. Филозофијата не смее постоечкото да го разбере така што би го напуштила своето време. Филозофијата, напротив, мора да остане на тлото на своето време, таа на постоечкиот свет и на постоечкото време мора да им пристапи тргнувајќи од нив самите, а не на тој начин што би се базирала врз одредени антиципации.

Како што секоја индивидуа е чедо на своето време, така и филозофијата не го пречекорува хоризонтот на времето во кое таа филозофира. Филозофијата е "своето време опфатено во мислите".⁵⁰⁾ И како што е лудо, продолжува Хегел, да се верува дека индивидуата го прескокнува своето време, исто така е лудо да се смета дека филозофијата преминува преку својот сегашен свет. Ако теоријата на одредена индивидуа навистина оди од онаа страна на своето време, ако таа гради некеков свет каков што таа би сакала да постои, тогаш тој свет постои само во мнението на индивидуата, без да ја поседува својата стварност.

Исто е и со филозофијата. Ако таа сака светот да го мисли вон од своето време, застаната на тлото на некое идно, антиципирано време, тогаш таа не го мисли суштествувачкото, туку го мисли она кое таа сака да суштествува, но кое стварно не суштествува. Филозофијата "како мисла на светот се јавува ... дури во времето откако стварноста го исполнила својот процес на развиток и се довршила".⁵¹⁾ Филозофијата секогаш доаѓа откако денот полека изминува, а ноќта почнува да се навестува. Таа, налик на Минервината утка, го започнува својот лет дури во зајдисонцето за да го објасни она што се случило и, како случено, преминало во минатото.

Значи, природата на филозофијата Хегел ја разбира како историски втемелена (таа е секогаш чедо на своето време) и второ, како битно интерпретирачка (треба да го објасни она што се случило и кое, како такво, се довршило).⁵²⁾

Идејата за историската фундираност на филозофијата, за нејзината непосредна втемеленост во историјата не е туѓа на Марксовото разбирање на филозофијата. Во овој поглед тој дури директно го следи Хегел.

Во историјата на филозофијата долго време се сметало дека епикурејството, стоицизмот и скептицизмот се само некакви странични појави во општиот развиток на филозофијата на кои филозофијата, доколку сака да држи до својот дигнитет, не треба сериозно да се задржува. Меѓутоа Маркс, во раните години од својата младост, е напосто преокупиран со епикурејската, стоичката и скептичката филозофија. Дури имал намера на нив сосема сериозно да се посвети. Марксовиот интерес кон овие филозофии не е случаен и претставува израз на

еден негов темелен став за односот помеѓу филозофијата и стварноста, помеѓу филозофијата и историјата. "На крајот, пишува Маркс во својата дисертација, ако фрлиме поглед на историјата, зарем епикурејството, стоицизмот и скептицизмот се партикуларни појави? Зарем тие не се ... облик во кој Грција преминува во Рим?" ⁵³⁾ Тие се само пратипови на римскиот дух. Преминот од една историска ситуација во друга, како и преминот од еден историски дух во друг, го наоѓаат својот одраз (облик, како што пишува Маркс) во самата филозофија. Во конкретниот случај тоа важи за епикурејската, стоичката и скептичката филозофија.

Ако филозофијата е рефлекс на своето време и на својот свет, тогаш е јасно дека недостатоците на времето и светот ќе бидат недостатоци и на самата филозофија. Затоа, борејќи се против слабостите на своето време и на својот свет филозофијата на посреден начин се бори и со сопствените слабости: "Тоа што ѝ се спротивставува и против што таа се бори секогаш е идентично со неа, само со спротивни чинители". ⁵⁴⁾

Филозофијата и светот се, значи, идентични, тие се само различни страни на едно исто. Но во разликувањето на овие две страни, како различни моменти на односот свет - филозофија, Маркс познава два правца. Првиот правец (кого Маркс го именува како *либерална партија*) се залага за отворање на филозофијата спреме надворешното, за отворање кон светот и недостатоците на светот ги сфаќа како негови недостатоци. Затоа не сака да го остави онаков каков е, туку го бара неговото преиначување според сопствените принципи. Значи, сака светот да го направи проникнат со филозофијата. Вториот пра-

век, а тоа е позицијата на позитивната филозофија (така овој правец го именува Маркс) се залага филозофијата да се сврти кон себе си. Затоа позитивната филозофија недостатоците ги разбира како недостатоци на филозофијата, па оттука од хоризонтот на нејзиниот интерес се губи стварноста, а самата таа станува сопствен предмет.

Марксовата оценка за овие два правца (либералната партија и позитивната филозофија) е следнава: "во поглед на содржината либералната партија, затоа што е партија на поимот доведува до реален напредок ...⁵⁵⁾". Застанат помеѓу овие два спротивставени филозофии Маркс, очигледно, предност ѝ дава на онаа филозофија која, незадоволна од стварноста, ја бара нејзината промена. Застанува на страна на либералната партија. Што значи дека тој не се залага единствено за самоинтерпретација на филозофијата, ниту се задоволува само со нејзиното интерпретирање на стварноста. Затоа, ургентна задача на филозофијата е да го менува светот, самата таа да премине во свет.⁵⁶⁾ Оттука: "Филозофите само различно го толкуваа светот, а работата е во тоа тој да се *преиначи*".⁵⁷⁾ Оваа теза Колаковски ја сфаќа како директно повторување на мислата на Август Цјешковски (на Цјешковски повторно ќе се задржиме во точка 3 од ова Поглавие) чија улога во предисторијата на марксизмот не е спорна. Колаковски, меѓутоа, прави уште еден чекор, па потсетува на еден свој разговор со професорот Милорад Екмечки кој го изнел мислењето дека оваа теза воопшто не е со филозофско потекло, туку се јавила во процесот на младохегелијанското запознавање со јакобинската идеологија од времето на француската револуција (L.Kolakov-

ski: Glavni tokovi marksizma I, str.103). Спротивно толкување има Ернест Блох. Според него Тезата 11 е, всушност, лозинката на "Тезите за Фоербах" и нејзиното залагање за промена на светот не смее, тврди Блох, да се свати ниту во смисла на граѓанскиот прагматизам, ниту во смисла на социјалистичкиот практицизам, бидејќи Марксовата мисла е вистината не затоа што е корисна, туку е корисна затоа што е вистинита (E.Bloh: Marksove teze o Fojerbahu, BIGZ, Beograd, 1976, str.55-68)

Меѓутоа, барем една работа е недвосмислена: барањето за измена, а не само за толкување на стварноста, не е ниту само Маркова оригинална позиција, ниту тоа е ексклузивно право на младохегелијанците. Како што и неможе да се поврзе исклучиво со француската револуција и идеологијата на јакобинците. Станува збор за рефлекс на нововековната филозофија која, започнувајќи со Френсис Бекон, е незадоволна со контемплативниот однос на филозофијата и на науките воопшто. Со Бекон беше означено дека знаењето е моќ. Напросто, нововековната филозофија ја напушти позицијата "наука заради наука", "толкување заради толкување". И тука е, по се изгледа, изворот на активистичкиот принцип на филозофијата. Па и на Марксовата филозофија.

Тоа покажува дека Маркс не е задоволен само со тоа филозофијата да констатира каков е светот, со тоа што би го интерпретирала. Напротив. Маркс преку интерпретацијата на светот го бара неговото преиначување. Филозофската интерпретација на светот има смисла само доколку доведува до негово преиначување. И токму во оваа точка се отвара расцепот што

постои помеѓу Хегеловиот пристап кон филозофијата и Марксовиот пристап кон неа.

Хегел, држејќи се до историската фундираност на филозофијата, сакаше филозофијата за овој предмет да го има минатото. Во најдобар случај, тоа може да биде сегашноста. Маркс, напротив, мислејќи, исто како и Хегел, дека филозофијата не е ништо странично на историјата, не бара за предмет на филозофијата да биде само она што било и она што е, туку и она што не е, но кое допрва ќе е - значи, самата иднина. Од она што било, преку она што е треба да се стигне до она што сеуште не е, но кое во името на слободата и човечноста треба да се воспостави - ете, тоа е, верува Маркс, мисијата на филозофијата, нејзината суштинска цел.

Со ова Маркс, наспроти на Хегел, почнува да врши извесно етизирање на филозофијата. Филозофијата не треба, како кај Хегел, да биде само објективен говор, интерпретација за она што било, филозофијата мора, смета Маркс, да се нурне во стварноста, појдувајќи од одредени етичко-антрополошки принципи, како би можела светот да го издигне до нивото на овие принципи. Несомнено дека ова значи одредено напуштање на привичните сфаќања за филозофијата и за нејзината втемеленост во историјата што беа присутни во неговата дисертација во 1841 година.

Марксовата амбивалентност, неговото приклонување кон едната или другата страна е сосема видливо во неговиот текст "Воведна статија на бројот 179 на листот *Kölnische Zeitung* објавен во "*Rheinische Zeitung*" од јули 1842 година. Се добива впечаток дека Маркс сеуште трага по неки вечни, метафи-

зички вистини кои ја чинат филозофијата да биде она што е. Треба ли, се прашува Маркс, филозофијата за секоја земја да биде различна според начелото "друга земја, други обичаи"? Марксовиот одговор е негативен, бидејќи како што постои општа природа на човекот, на растенијата и ѕвездите, така постои општа природа и на филозофијата. Затоа, "филозофијата прашува што е вистинито, а не што важи како такво; таа прашува што е за сите луѓе вистинито, а не што е вистинито за поединци; нејзините метафизички вистини не ги познаваат принципите на политичката географија ... ^{"58)} Значи Маркс ја издвојува филозофијата од политичката географија, од она што е поединечно, партикуларно и ја разгледува како смостојна сфера која трага по вечните метафизички вистини. Тука нема никаков траг од некаков историски-конкретен пристап во објаснувањето на филозофијата и на нејзините содржини.

Меѓутоа, само нешто понатаму, во истиот текст, Маркс тврди дека "филозофите не растат како печурки од земјата, тие се плодови на своето време, на својот народ чии најсуштински, најдрагоцени сокови кружат во филозофските идеи ... филозофијата не се наоѓа надвор од светот ... ^{"59)} . Маркс сега, за разлика од предмалку цитираниот дел не истиот текст, тврди дека филозофијата е плод на своето време, дека таа е историски втемелена. Несомнено дека е присутна одредена амбиваленција, дека Маркс лавира помеѓу аисторискиот (метафизички) пристап кон филозофијата и историски, темпоралниот принцип во објаснувањето на филозофијата. Тоа е знак дека постоеле моменти во кои Маркс бил неодлучен, во кои се приклонувал кон едното или другото објаснување за втемеленоста

на филозофијата. Но внимателното следење на неговата мисла говори повеќе во прилог на историскиот, отколку на аисторискиот пристап во објаснувањето на филозофијата. Во неговите подоцнежни текстови станува се појасно дека филозофијата ја разбира во нејзината тесна поврзаност со стварноста, како сфера на човековиот дух која е историски посредувана.

Во "Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод" Маркс смета дека наспроти на анахронизмот на германските прилики, дека наспроти тажниот факт што Германија својата иднина ја гледа во минатото на развиените нации, дека наспроти на фактот што таа историски се наоѓа таму каде што Франција била 1789 година, дека наспроти на ова истовременост на истовременото, Германија е, сепак, барем во нешто на нивото на приликите на развиените европски нации.

Имено, ако Германците не се во можност да бидат историски современици на сегашнината, значи ако германската историска пракса е под нивото на постоечката историска пракса, ако, значи, Германците не можат практично, што значи, стварно да учествуваат во сегашноста, тоа не значи дека тие се сосема надвор од сегашноста.

На кој начин Германците учествуваат во сегашноста? На тој начин што тие се филозофиски современици на сегашноста. И како што старите народи ја доживувале предисторија во имагинацијата и митологијата, така и Германците својата идна историја ја доживуваат во филозофијата. Тоа особено важи за онаа партија во Германија која Маркс ја означува како

теориска политичка партија, која своето потекло го има во филозофијата. Оваа партија води снажна критичка филозофска борба со постоечкиот германски свет. Таа на овој свет му ја спротивставува филозофијата, заоравајќи дека германската "филозофија е само идеално продолжение на германската историја"⁶⁰⁾, на германската стварност. Значи, повторно Маркс инсистира на историската фундираност на филозофијата, на фактот дека таа е само идеална надополна на светот.

Теориската политичка партија, која го заборава овој момент е критички ориентирана кон сопствениот противник, но затоа е сосема некритичка кон самата себе, заборавајќи дека недостатоците на светот се и најзини недостатоци, бидејќи таа е само продолжение на тој свет.

Наспроти на теориската политичка партија стои практичната политичка партија⁶¹⁾ која критички се однесува кон филозофијата. Нејзината грешка не е во нејзиното барање за негација на филозофијата, туку во останувањето само на тоа барање. "Таа верува, пишува Маркс, дека оваа негација може да ја изврши така што на филозофијата и го свртува грбот"⁶²⁾. Таа не сфаќа дека слабостите на филозофијата се израз на слабостите на стварноста, бидејќи заради својот ограничен хоризонт оваа партија не ја вбројува филозофијата во кругот на германската стварност.

Филозофијата, втемелена во самата стварност, колку што во себе ги содржи слабостите на стварноста, исто толку ја опфаќа во себе нејзината моќ. Но, за да се реализира моќта на филозофијата потребен е оној кој ќе ја реализира нејзината моќ. А оној кој е во состојба да ја реализира моќта на

филозофијата и со тоа да ја оствари е пролетаријатот.

На тој начин се тематизира проблемот на пролетаријатот и прашањето за остварување на филозофијата.

2. Природата на пролетаријатот

Кон крајот на 1843 година Маркс дефинитивно застанува на позицијата на пролетаријатот. Тоа е сосема очигледно во текстот "Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод" Неговата определба за стварта на пролетаријатот не е случајна. Тоа е резултат како од неговиот животен, човечки став, така и од сознанието за природата и мисијата на пролетаријатот. Од таа година, па се до неговата смрт, Марксовиот живот е во знакот на пролетаријатот и на неговата еманципација.

Маркс е незадоволен од светот во кој човекот постои како презрено и неслободно суштество. Тој бара преобразба на тој свет, како би се пробразил и самиот човек. Тој се залага за еманципација на светот, како би се извршила еманципацијата и на самиот човек. Еманципацијата на светот, а со тоа и еманципацијата на човекот е можна само доколку постои свест за сопствената положба. Потребна е, значи, револуционерна свест, револуционерна партија и револуционерна филозофија.

Теоријата сама по себе е бессилна. Но таа, како активно барање за преиначување на светот, може да стане материјална сила кога ќе ги зафати масите. Теоријата, исто како и револуциите, има потреба од пасивен елемент, од материјална основа. Теоријата може да ги зафати масите само доколку е

остварување на нивните потреби. Потребите на масите, на тој пасивен елемент, мораат да бидат радикални, доколку се сака радикална преобразба на светот. А радикални потреби има оној слој од масите кој е радикална негација на сè она што е човечно, оној дел од масите кој на противникот може храборо да му ја довикне паролата: "јас сум ништо, а би морал да бидам сè"⁶³⁾. Тој слој, таа класа на граѓанското општество е пролетаријатот.

Пролетаријатот е класа врзана со радикални синцири. Тој е класа на граѓанското општество, но која и не е класа на граѓанското општество. Тој е класа која претставува распад на сите класи. Карактерот на неговото страдање не е парцијален тој страда на универзален начин. Нему не му е сторена посебна неправда, нему му е сторена неправда воопшто. Нему не му се одречени одредени права, туку нему правото му е воопшто одземено. Пролетаријатот не може повеќе да се повикува на историското право, туку само на човечкото право, бидејќи сè што е човечко нему му е одречено.

Затоа, пролетаријатот не се бори за некои свои посебни права, туку се бори за правото воопшто. Тој не се залага за одредени слободи, туку за слободата воопшто. Врзан со радикални синцири, тој не се бори против одредена ограниченост, туку против ограниченоста воопшто. Одрекуван како човек воопшто, тој се бори за целосно здобивање на човекот. Тој, значи, не може себе да се еманципира, а при тоа да не го еманципира општеството воопшто. Затоа, тој не може да се ослободи како класа, а при тоа да не го огласи распадот на сите класи. Неговата еманципација се поклопува

со еманципацијта на човекот. Затоа, човештвото не може да се еманципира, без претходно да се еманципира пролетаријатот, како што пролетаријатот не може да се еманципира, а со то наедно да не го еманципира човештвото. Истовремено, кога "пролетаријатот го прогласува *распаѓањето на досегашниот светски поредок*, тој само ја изразува *тајната на своето сопствено постоење ...*"⁶⁴).

Тајната на постоењето на пролетаријатот е во неговата целосна дехуманизација, во тоа што сè што е човечно во него е укинато - во тоа, накусо, би можело да се резимира Марксовото сфаќање за природата на пролетаријатот изложено во "Прилог кон критикта на Хегеловата филозофија на правото. Увод". Паролата: "Јас сум ништо, а би морал да бидам сè" е само еден етички императив, кој само изразува една етичка и хуманистичка позиција. Што значи дека мисијата на пролетаријатот (општечовечката еманципација преку еманципацијата на пролетаријатот) е етичко-хуманистички изведена. Меѓутоа, не е јасно на кој начин дехуманизацијата на пролетаријатот нужно доведува до општечовечка еманципација. Постоењето на дехуманизација може, навистина, да предизвика морален револт. Меѓутоа, моралниот револт не доведува на нужен начин до револуција. Особено не до комунистичка револуција за која Маркс се залага. Зарем робот не бил далеку подехуманизиран од современиот пролетер?. Пролетерот, ако ништо друго, за разлика од робот, ја има можноста слободно да располага со своето тело. Па, сепак, робот бил многу подалеку од комунистичката револуција, отколку што е тоа случај со пролетерот. Ова е една

објективна темкотија која се поставува пред Маркс во неговиот обид да ја објасни историската мисија на пролетаријатот, а при тоа да остане на една етичко-хуманистичка позиција. Напротив, пролетаријатот може да изврши одредена историска мисија единствено доколку неговата природа се изведе од самата историја.

Затоа Маркс започнува да ја разгледува природата на пролетаријатот, како и карактерот на неговата мисија, на две нивоа. Прво, на едно етичко-хуманистичко ниво, и, второ, на историски план. Во пораниот период од својот мисловен развик Маркс е повеќе спремен на пролетаријатот и на неговата мисија да пристапи преферирајќи го етичко-хуманистичкото ниво. Покасно, со "Свето семејство" тој проблемот го пренесува на историски план⁶⁵⁾. Тоа значи дека и природата на пролетаријатот и неговата мисија ги објаснува низ една објективна, историска перспектива. Така, година дена подоцна тој пишува: "Не е во прашање што овој или оној проleter или, дури, целиот пролетаријат во даден момент си замислува за своја цел. Во прашање е што тој е и што, сообразно со својата природа, ќе биде историски принуден да прави. Неговата цел и неговата историска акција претставени се сетилно јасно, неотповикливо во неговата сопствена животна ситуација како и во целата организација на денешното граѓанско општество"⁶⁶⁾.

Марксовата позиција во наведениов дел е јасна: не е битно што пролетаријатот во даден момент за себе мисли, како што нема никакво стварно, суштинско значење дали ситуацијата во која пролетаријатот се наоѓа одговара на нечии морални и

хуманистички сфаќања. Битно е што тој стварно е и што, следејќи ја својата природа, ќе биде принуден историски да направи. А неговата природа, како и неговата историска мисија претставени се во неговата животна ситуација која е само израз на целата организација на граѓанското општество. Според тоа, од организацијата на граѓанското општество директно се определени неговата природа, неговата цел и акцијата на која ќе биде принуден за да ја реализира својата цел.

Организацијата на граѓанското општество, од своја страна, е условена, исто како и самата историја, од дијалектиката, од спротивноста што постои помеѓу производните сили и односите на производство. Дури повеќе, дијалектиката на производните сили и односи на производство ја чини само историја. Низ пролетаријатот, всушност се разрешува дијалектиката на производните сили и на односите на производството. Преку пролетаријатот, со други зборови, се разрешува противречноста на сета досегашна историја. Затоа Маркс својот говор по повод јубилејот на листот "Народен весник" ќе го заврши со впечатливата реченица: "Историјата е судија, а пролетаријатот е извршител на пресудата"⁶⁷⁾. што значи дека во овој случај Маркс мисијата на пролетаријатот ја изведува од историјата како субјект на сето случување.

На тој начин пролетаријатот и неговата мисија, Маркс ги сфаќа поаѓајќи од една етичко-хуманистичка позиција, но, од друга страна, ги изведува од самата историја. Овие две нивоа - етичкото и историското - најчесто постојат истовремено.

Меѓутоа, тоа не значи дека кај Маркс е присутна одредена неконсеквентност. Напротив. За мене тоа говори дека Маркс и во хируршки ладните анализи на стварноста не престанува да мисли и како човек. Тоа значи како суштество кое нешто одобрува или не, кое нешто посакува или, напротив, против нешто се бори итн.

3. Остварувањето на филозофијата

"Филозофите само различно го толкуваа светот, повторува Маркс, а работата е во тоа тој да се преиначи⁶⁸⁾.

Постои опасност оваа Марксова реченица да биде разбрана вака: за Маркс не е битно светот да се протолкува, туку многу побитно е тој да се измени, преиначи, да се преобрази во нешто сосема ново. Затоа некои и предупредуваат (на пример, Г. Андерс во "Застареност на човекот") дека досега светот премногу бил менуван, меѓутоа многу малку толкуван, разбран. Сепак, овие забелешки не го погодуваат Маркс, бидејќи тој никогаш не бил против тоа светот да се објасни, да се протолкува. Та зарем тој во свето писмо до Руге од септември 1843 година не пишуваше дека задачата на нивниот часопис мора да се состои во тоа да му се овозможи на светот да се разбере самиот себе и дека на тој начин ќе се разбуди од сонот за самиот себе? Зарем Маркс својот живот не го проживеа сакајќи да ја открие вистината за светот, за да може да го промени? Според тоа, Маркс сака само да потсети дека филозофите досега само го толкувале светот, но дека многу малку направиле за неговта преинака. Знаењето само за

себе, отргнато од самата практична преобразба, е исто толку проблематично, колку што е погубна и голата, со никакво знаење не поткрепена преобразба на светот.

Затоа, оваа теза не смее никако да се сфати како пледоаје против филозофијата, бидејќи во неа и никаде не е спомената филозофијата. Споменати се единствено филозофите, па Марксовата критика би можела, евентуално, да се однесува на нив, меѓутоа не и на самата филозофија како филозофија, смета на пример, Вана Сутлиќ (во "Praksa rada...", стр.241). И Марксовата примедба се однесува токму на филозофите (особено на спекулативните филозофи) кои никако не се одлучуваат филозофијата да ја изведат надвор од себе и така да ја направат световна. Меѓутоа, Маркс филозофијата не ја сфаќа како световна само затоа што бара да премине во светот, да постане пракса. Таа е световна и во едно друго значење. Имено, кога го претставував Марксовото сфаќање за природата на филозофијата⁶⁹⁾ нагласив дека Маркс филозофијата ја разбира, слично на Хегел, како говор на светот за самиот себе, дека филозофијата резултира од одредена стварност и дека одредена филозофија (на пример германската) може да се разбере само доколку се разгледува во однос на самата стварност (во овој случај на германската стварност). Затоа тој во Тезата 8 од "Тезите за Фоербах" ќе рече дека сите "мистерији кои теоријата ја наведуваат на мистицизам го наоѓаат своето рационално решение во човековта пракса и во поимањето на оваа пракса". Теоријата, што значи и филозофијата, изникнати од одредена стварност, од одреден свет и самите се световни. Тоа значи дека филозофијата не е практична само во таа

смисла што треба да премине во пракса, во стварност, туку и затоа што е фундирана во една пракса, што е дел од еден живот, од една стварност.

Марковото залагање филозофијата од чисто знаење да премине во пракса не е сосема оригинално. Идејата за премин на филозофијата во пракса се сретнува кај одредени припадници на младохегелијанскиот круг. Тоа особено важи за Мозес Хес (кој, патем речено, учествувал и во пишувањето на одредени делови од "Германска идеологија") и за полскиот аристократ Август Цјешковски.

Веќе и самиот наслов на Хесовата книга "Филозофија на чинот" (објавена 1843) ја открива авторовата ориентираност кон чинот, праксата. Меѓутоа далеку поинтересен е Цјешковски кој во Берлин (1838 година) ја издава книгата "Пролегомена за историозофија". Во неа за првпат во кругот на младохегелијанците е употребен терминот "пракса". Цјешковски е незадоволен од интерпретативниот карактер што Хегел ѝ го припишува на филозофијата. За Цјешковски филозофијата мора од минатото и сегашноста да дојде до идното. Таа мора да смогне сили да ја менува стварноста. Затоа, според Цјешковски, иднината на "филозофијата ѝ припаѓа воопшто на практичната филозофија или, подобро речено, на филозофијата на праксата, која најконкретно ќе дејствува врз животот и врз општествените односи, која вистина ќе ја развива во конкретна дејност"⁷⁰⁾. Сличноста на Марковата идеја со императивот на Цјешковски е повеќе од очигледна. Дури повеќе, Цјешковски уште во 1838 ја употребува синтагмата "филозофија на праксата", која многу покасно ќе се поврзе со самата суштина

на Марксовата филозофија (на пр., А. Грамши). Но, извесно е (и во тоа е необичноста) што Маркс ни на едно место не го споменува Цјешковски. Уште помалку се повикува на некој негов текст.

Меѓутоа, тоа што кај Хес и Цјешковски се поставува како императив (премин на филозофијата од чиста теорија кон пракса, што значи и нејзино остварување) кај Маркс е изведено од една посуштинска позиција. Имено, за Маркс филозофијата може да се оствари, што значи да премине во стварност, само доколку и таа самата е израз на една стварност, на една пракса. Но за Цјешковски и Хес филозофијата е практична само во таа смисла што треба да прерасне во пракса. Прашањето како е тоа возможно, тие воопшто не си го ни поставуваат. Затоа, кај нив се работи само за императив, а не за втемелена позиција⁷¹⁾.

Значи, Маркс не е против филозофијата, туку тој е незадоволен доколку таа остане при самата себе. Филозофијата, како активен принцип, може да се оствари само доколку, покрај останатото, постои и пасивниот принцип. А тоа е пролетаријатот⁷²⁾. Така доаѓа до поврзување на пролетаријатот и филозофијата во процесот на еманципацијата. "Главата на таа еманципација е филозофијата, а нејзино срце е пролетаријатот"⁷³⁾. И веднаш потоа следи контроверзната реченица:

"Филозофијата не може да се оствари без укинување на пролетаријатот, пролетаријатот не може да се укине без остварување на филозофијата"⁷⁴⁾.

Велам "контроверзната реченица", бидејќи многумина ја

читаат (толкуваат) како Марксово барање за укинување на филозофијата (Корш, на пример), како реченица во која напoлно доаѓал до израз Марксовиот антифилозофски став. Меѓутоа, реченицата бара внимателно читање. Таа мора, прво, да се протолкува така што ќе се бара нејзината внатрешна, иманентна смисла и, второ, што ќе се ситуира во целината на Марксовата мисла, затоа што фрагментот многу малку кажува. Или, пак, доколку кажува, тогаш кажува на фрагментарен, а тоа значи на нецелосен, искривен начин. И зарем и Маркс, слично како и Хегел, не сметаше дека вистината е во целината, во тоталитетот?

Веќе и површното читање на реченицата ќе покаже дека Маркс никаде не го употребува поимот "укинување", а тој да биде поврзан со филозофијата. Напротив, тој вели дека пролетаријатот не може да биде укинат, без да се оствари филозофијата. Според тоа, Маркс не се залага за укинување на филозофијата, туку за нејзино остварување. Филозофијата може да се оствари само доколку таа самата стане стварност. Или, што е исто, доколку стварноста се изидгне до нивото на филозофските принципи. Значи, во суштина, Маркс инсистира врз филозофијацијата на светот, како што претходно бараше филозофијата да биде проникната со светот.

Дека е така говори и Марксовата анализа на двете основни партии во Германија: практичната политичка партија и теориската политичка партија⁷⁵⁾.

Практичната политичка партија ја бара негацијата на филозофијата. Нејзината грешка, смета Маркс, не е во тоа. Нејзината грешка лежи во тоа што оваа партија, заради својот

ограничен хоризонт, не ја вбројува филозофијата во кругот на германската стварност, затоа што заборава дека стварниот никулец на животот на германскиот народ досега се развивал во неговиот череп, во неговата глава, во филозофијата. Затоа Маркс на припадниците на оваа партија им довикнува: *"Вие не можете да ја укинете филозофијата, а да не ја остварите"*⁷⁶⁾. Бидејќи, меѓу останатото, филозофијата во Германија беше само идеална надополна на стварните ограничености на германскиот живот.

Втората, теориската политичка партија има разбирање само за недостатоците на светот. Но, затоа, таа сосема некритички се однесува кон самата филозофија. Таа се залага за преиначување на стварноста, со тоа што би се тргнало од самите филозофски принципи. Меѓутоа, не однесувајќи се критички кон нив таа останува нема за сите недостатоци на филозофијата. Па, оттука, и преинаката за која се залага оваа партија ќе биде само делумна. Затоа, нејзиниот "основен недостаток може да се сведе на ова: таа мислеше дека може да ја оствари филозофијата, а да не ја укине"⁷⁷⁾.

Доколку се резимираат основните примедби што Маркс ги упатува до практичната политичка партија, како и до теориската политичка партија, тогаш ќе се види дека Маркс се залага за укинување = остварување на филозофијата. Филозофијата не може да се оствари без да се укине; таа не може да се укине без да се оствари. Ова укинување = остварување на филозофијата треба да се разбере во Хегеловото надминување: негирање, задржување, подигање. Значи, не негирање на филозофијата како филозофија, туку негирање на одредени

нејзини облици, задржување на одредени нејзини моменти и нивно подигање на повисоко ниво⁷⁸⁾.

А, филозофијата се втопува во историјата само затоа што и самата е дел од историјата, еден нејзин момент.

Белешки кон Глава втора

1. K.Marx - F. Engels: Nemačka ideologija, MED6, str.28. Истата оценка Енгелс ја изнесува во својот текст "Л.Фоербах и крајот на германската класична филозофија" објавен за првпат, заедно со Марксовите "Тези за Фоербах", во 1888 год.

2. MED 3, стр.129.

3. MED 3, стр.129. Наедно Маркс потсетува дека границата "на политичката еманципација се појавува во тоа што државата може да се ослободи од една ограниченост, а човекот да не биде стварно слободен од неа, што државата може да биде слободна држава, а човекот да не биде слободен човек". Исто, стр.130.

4. Марксовата резерва кон политичката еманципација како еманципација со нужно ограничен домет наведува на мислата дека тој е против самата политика како политика и дека наместо владеење со луѓето се залага, слично како и Сен-Симон, за владеење со стварите.

5. MED 3, стр. 174.

6. MED 3, стр. 143.

7. K. Marks - F. Engels: Sveta porodica, MED 5, str.97.

8. Во "Прилог кон еврејското прашање".

9. K. Marks - F. Engels: Nemačka ideologija, MED 6, str.23 (подвл. Љ.Ц.).

10. Исто, стр.22

11. Сепак постојат одредени моменти кај Маркс кои одат во прилог на тезата дека кај него постои дуалитет помеѓу свеста и животот. Во таа смисла карактеристична е следнава реченица: "Не го определува свеста животот, туку животот ја определува свеста (исто, стр.23). Што имплицира дека кај Маркс постои социјален детерминизам на планот на свеста, на планот на ноосферата. Меѓутоа, авторот смета дека Маркс повеќе се движи по линијата која свеста и стварноста ги сфаќа како две страни на еден процес: во смисла дека свеста е свесно битие. Но, во секој случај, прашањето за постоењето на дуалитет помеѓу свеста и стварноста кај Маркс беше и сеуште остана отворено во интерпретацијата на неговата мисла. Тоа со себе ја наметнува(ше) и темата за теоријата на одразот, која во Македонија, исто како и во Југославија, беше со посебно внимание анализирана, бранета и критикувана кон крајот на пеесетите и почетокот на шеесетите години од веков. Исцрпен преглед за целата ситуација околу овој проблем, особено онака како беше поставуван во Македонија, дава докторскиот труд на Кирил Темков "Теоретските погледи на Мито Хаџи Василев - Јасмин" (Трудот е одбранет во 1981 година на Филозофскиот факултет во Скопје. Особено да се консултираат стр. 169-232).

За истиот проблем може да се види во интересната статија на Јонче Јосифовски "Теоријата на одразот - за или против?", објавена во Трибина, 1-1962, Скопје (стр.17-38).

12. Наспроти на свеста како свесно битие, како говор на животот за самиот себе Маркс ја поставува идеологијата како нејасно, магличеста претстава за суштествувањето. Во неа на лажен, искривен начин се појавува живот, исто онака како што и предметите се јавуваат во превртени форми на позадината на една camera obscura. Меѓутоа, лажноста на идеологијата нема гносеолошки карактер. Нејзината лажност лежи во тоа што таа си замислува дека е нешто друго од она што е, дека е независна од самиот живот. Таа е лажна свест затоа што и животот се јавува во својата лажна, обесчовечна форма.

13. MED 3, стр.129.

14. Исто, стр. 129.

15. K.Marx: Prilog kritici Hegelove filozofije prava.Uvod, MED3, str.150.

16. "Штом Евреинот и христијанинот обострано разберат дека нивните религии се само ... различни змиски кожи кои ги оставила историјата, а човекот го сфатат како змија која се облекла во неа, тие веќе не ќе се наоѓаат во религиски, туку само ... во човечки однос". K. Marx: Prilog jevrejskom pitanju, MED 3, стр.126.

17. Во "Германска идеологија" терминот "идеологија" Маркс го употребува во две значења. Прво, во една поширока смисла, како севкупност на облиците на општествената свест (филозофија, морал, религија итн.) и, второ, во потесно значење: како лажна, отуѓена, самата на себе нејасна мистифицирана свест, која си вообразува дека е нешто различно од самиот живот. Во рамките на потесното значење на идеологијата, значи во рамките на идеологијата како лажна

свест, Карл Манхејм разликува два типа на идеологија: партикуларна и тотална идеологија. Партикуларната идеологија Манхајм ја поврзува со идеологијата и претставите на поединецот, за разлика од тоталната идеологија, која коренсподира со свеста на една епоха или со свеста на една група (класа) на таа епоха. Заедничко за двата поими за идеологијата е тоа што тие, според разбирањето на Манхајм, се функција на егзистенцијалната положба на нивните носители, но со таа разлика, помеѓу останатото, што партикуларната идеологија функционира на психолошки план, додека тоталната идеологија функционира во социолошката (теоретската) сфера. (Во Karl Manhajm: Ideologija i utopija, Nolit, Beograd, 1978, str.58-61).

18. K. Marx - F. Engels: Nemačka ideologija, MED 6, str. 23.

19. За постоењето на одредена филозофија на историјата кај Маркс укажува и Карл Левит кој прецизира дека Маркс "е далеку помалку филозоф на историјата во своите историски списи (*Класната борба во Франција 1848-1850; Француската граѓанска војна; 18 пример на Луј Бонапарта*), отколку во *Комунистичкиот манифест и Капиталот*, бидејќи најважната особина на овие две дела не е догматското истакнување на класните борби и односот помеѓу трудот и капиталот, туку вклучување на сите овие категории во една опфатна историска конструкција" (Karl Lowith: *Svijetska povijest i dogadjanje spasa*, A. Cesarec - Zagreb, Svijetlost - Sarajevo, 1990, str.60).

Оценката на Левит може да се прошири и на Марксовите

писма до Руге од 1843, како и на "Критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод". Бидејќи во овие текстови се назираат повеќе елементи на една филозофија на историјата: нужно минување низ одредени историски фази, идејата за истовременост на неистовременото, телеологијата и есхатологијата на историското случување итн.

20. Во MED 6, str. 28.

21. Овој момент од Марксовото објаснување на историјата го наведе авторот на трудов Марксовата концепција за историјата да не ја сфати како историски материјализам (бидејќи тука и не станува збор за некаков материјализам), туку како материјалистичка концепција за историјата, зашто историјата ја изведува од одреден материјален процес - производството - макар што, од друга страна, производството, трудот, се јавуваат како втемелени во историјата, како историски посредувани категории. Затоа, односот помеѓу историјата и трудот посебно ќе биде разгледуван во Глава трета, поглавие II од овој труд.

22. Исто, стр. 23

23. Исто, стр. 18 и 23.

24. Би било погрешно производните сили да се редуцираат, како што тоа се прави после Маркс, на средства за производство - што значи на техника. Николај Бухарин, меѓутоа, го прави токму тоа. Тој вели дека "во проучувањето на општеството, во условите на неговиот развoтoк, на неговите облици, на неговата содржина и др., тоа проучување треба да започне со анализата на производните сили, односно од техничката база на општеството". (N.Buharin: Teorija

historijskog materijalizma, Globus, Zagreb, 1980, str. 112, подвл. Љ.Ц.). Нешто понатаму тој повторно тврди дека во разгледувањето на општествените појави треба да се тргне од "производните сили, од општествената техника, од составот на средствата за производство" (Исто, стр. 127). Видливо е дека Бухарин поставува знак на еднаквост помеѓу производните сили и техниката, т.е. средствата за производство. Затоа, можеби Коста Акселос ќе рече за Маркс дека е мислител на техниката. Во тој контекст е симптоматичен и насловот на книгата на Акселос: *Marx penseur de la technique*, Les editions de Munuit, Paris, 1961.

Внимателно читање на Маркс покажува дека тој овие два поима не ги разгледува како синоними. Имено во "Беда на филозофијата" тој децидно тврди дека од сите производни сили "најголема производна сила е самата револуционерна класа", (MED7, стр. 144) со што во поимот "производни сили" покрај објективниот момент (техниката, средства за производство) го воведува и субјективниот момент (човекот и самата револуционерна класа), врз кого и го става акцентот. Не се работи, меѓутоа, за терминологска, туку за суштинска разлика. Доколку производните сили се сведат (редуцираат) на техника, тогаш судирот помеѓу производните сили и односите на производството има механички карактер и се разрешува по некаков автоматизам. Кога поимот на производните сили се сфати како единство помеѓу објективниот и субјективниот елемент (револуционерната класа), тогаш се работи, пред се, за судир помеѓу постоечките однос и онаа класа за која тие веќе се неподносливи, па затоа и се одлучува за свесна (бидејќи

класата поседува свест за сопствената положба) револуционерна акција. Со тоа се одбегнува опасноста историјата да се објаснува како процес на механичко разрешување на противречностите помеѓу производните сили и производните односи. Всушност низ класната борба се разрешува оваа противречност.

При тоа Маркс смета (види го неговото писмо до Павел Аненков од 28 декември 1846 г.) дека би била вистинска бесмислица "да се прави машината економска категорија", бидејќи машината "не е економска категорија, како ни волот кој го влече плугот". Машината како артефакт, како дело на човекот зависи од човекот, како што од него е определен и начинот со кој таа ќе биде кроистена. Затоа: "Барутот останува барут било со него да рануваме човек или да ги лечиме раните на ранетиот" (MED 7, str. 456).

За проблемот на постоењето на историскиот детерминизам и можноста и мотивираноста на човекот слободно да дејствува консултирај го инспиративниот текст на Ферид Мухиќ со наслов: "Odnos motivacije i kauzaliteta u Marksovom metodu tumačenja istorije", Gledišta, 4/1976, Beograd. Поконкретно за текстот на Ферид Мухиќ види во белешка 36. од трудов.

25. За дијалектиката на производните сили и односот на производството види особено во: Марксовото писмо до Павел Аненков од 28 декември, 1846 година; во "Беда на филозофијата" од К. Маркс и во "Манифестот на комунистичката партија" од К.Маркс и Ф.Енгелс.

26. K.Marx: Bijeda filozofije, MED 7, str. 105.

27. Исто, стр. 105.

28. Рајмон Арон смета дека кај Маркс се комбинираат две различни интерпретации на историјата. Едната е, според него, теоријата за класните борби и нивното помирување во бескласното општество и, втората, која историјата ја изведува од развитокот на производните сили (Види Raymond Aron: *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris, 1961, str. 40).

Меѓутоа, веќе претходно беше покажано (кога се разгледуваа импликациите од Бухариновото редукционистичко сфаќање на производните сили) дека помеѓу дијалектиката на производните сили и односите на производството, од една страна, и класната борба, од друга, постои поврзаност. А имено, дека преку класната борба се разрешува противречноста помеѓу производните сили и производните односи. Според тоа мислењето на Арон дека кај Маркс во објаснувањето на историјата постои двојство е резултат на недоволното разбирање на природата на производните сили како единство на техничкиот и класниот (субјективниот) момент.

29. MED 3, стр. 122.

30. Види, G.W.F. Hegel: *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966.

31. MED 3, str. 153.

32. "Ако сум против состојбите во Германија од 1843 година, се наоѓам според француското сметање на времето едвај во 1789 година, меѓутоа никако во огништето на сегашноста". K.Marx: "Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod". MED 3, str.151.

33. Исто, стр. 153.

34. Исто, стр. 153

35. Исто, стр. 237 (подв. Љ.Ц.). Се разбира дека на тезата за постоење на крајна цел на историското случување, во која се се разрешува (а оваа теза лежи во основата на секоја историска есхатологија) потребен и е некој, некаков материјал, оној кој ќе ја реализира целта на историјата. Тој некој, оној кој ќе ја реализира целта на историјата, за Маркс, е пролетаријатот. Затоа Жан Иполит ќе забележи дека во Марксовата концепција за историјата на местото на Хегеловите нации се поставени општествените класи. Во овој случај тоа е пролетаријатот сфатен како орудие кое ќе го заврши човековото оттуѓување. (Jean Hyppolite: Studije o Marxu i Hegelu, Školska knjiga, Zagreb, 1977, str.112).

36. MED 3, str.237. На која страна ќе се даде предност (на етичката или историската) зависи од оној кој го чита Маркс. Јас сум повеќе спремен да се приклонам кон втората страна, бидејќи Маркс од писмото до Руге (1843) па се до крајот на својот живот се трудел да се дистанцира од утопистите. Тоа било можно само доколку се напушти сфаќањето за комунизмот како етички императив и стапи на тлото на историјата на кое утопистите никогаш не стапнале. Нивниот терен бил теренот на сентиментите. Затоа Маркс во писмото до Павел Аненков (28 декември, 1846) ќе напише: "јас предизвикав против себе многу непријателства со своето исмевање на глупавиот, сентиментален, утописки социјализам". Во MED 7, стр. 461. Но тоа не значи дека Маркс го напушти еднаш за секогаш теренот на сентиментите, на мечтита како и снажниот копнеж посакуваната стварност (комунизмот) најпосле

да дојде, туку само дека повеќе инсистирал на историско-објективистичкиот пристап во образложувањето на доаѓањето на комунизмот, како би можел, што појасно, да се разликува од сентиментално-утопистичките социјалисти.

На постоењето на оваа двојност во Марксовиот пристап кон комунизмот и, особено, на планот на неговото толкување на историските настани укажува и Ферид Мухиќ. Тој, имено, во својата статија "Односот на мотивацијата и каузалитетот во Марксовиот метод на толкување на историските настани" (објавен во *Gledišta*, 4/1976, Beograd, str. 283-303) потцртува дека постојат две меѓусебно радикално спротивставени групи на интерпретатори на Маркс. Според едните кај Маркс постои апсолутен детерминизам, па дури и апсолутен фатализам како основна особина на неговиот историски метод, додека за другите Марксовиот метод претставува оживување на крајно субјективните елементи на хегеловата дијалектика, со јасни преферирања на субјективните проекции, со апстрактни Фоербаховски анализи на антропологијата и со потценување на вредноста на конкретните емпириски истражувања и податоци (Види стр. 284). Првата група очигледно инсистира на, според Мухиќевата формулација, каузалитетот, за разлика од втората која се приклонува кон мотивираноста (стр. 285). Проблемот е како да се разреши оваа, навидум, апоретична ситуација, бидејќи ако постои каузалитет нема мотивација, ако има мотивација не постои каузалитет. После интересните анализи Ферид Мухиќ доаѓа до тезата дека не постои никаква апоретичка ситуација и дека прашањето може да се разреши доколку се прави разликување

понеѓу "... проблемот (како објективна даденост) и задачата (како мотивациска резултантa и насоченост) и нивното взаемно поврзување во единствена методолошка постапка, која е помалку невообичаена, претставува карактеристика на секој метод кој ја сака целосната слика на историската стварност, па во таа смисла е и во темелот на Марксовиот пристап". (стр. 300).

Па, затоа Ферид Мухиќ заклучува дека мотивацијата и каузалитетот кај Маркс равноправно постојат и дека тоа не се ниту исклучиви предности, ниту се негативитети и методолошки пропусти. Оттука: "Дополнувачкиот и кохерентен однос на мотивацијата и каузалитетот во неговото време (се мисли на Марксовото, заб.Л.Ц.) сметаме дека најдобро може да се проследи токму на примерот на Марксовата анализа и толкувањето на современите историски појави" (стр. 302).

37. MED 3, стр. 120.

38. K.Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str. 237.

39. MED 6, стр. 34.

40. MED 3, стр. 237.

41. MED 6, стр. 33.

42. K.Marx - F.Engels: Manifest komunističke partije, MED 7, str. 383.

43. Исто, стр. 385.

44. Исто, стр. 389.

45. Францускиот езуит, инаку добар познавач на Марксовата мисла, Жан-Ив Калвез смета дека Мрксовото историско фундаирање на комунизмот е подложно на сериозни

забелешки. Имено, ако комунизмот претставува, како што мислеше Маркс, радикално раскинување со претходниот свет, со сета дотогашна историја, тогаш тој како нивна негација не може да произлезе од нив. Доколку е, пак, резултат на сета дотогашна историја тогаш тој не е нејзина радикална негације, ниту одречување на се она што било. (Jean-Yves Calvez: La pensée de Karl Marx, Editions du Seuil, Paris, 1970).

Меѓутоа, оваа примедба може да се упати на Маркс доколку тој комунизмот го сфаќа како акт, момент на уривање на граѓанското општество. Напротив, за Маркс комунизмот не беше ни состојба што треба да се воспостави, ниту идеал со кој стварноста треба да се сообрази. Комунизмот е, всушност, процес во кој од предисторијата (историјата која владеела со човекот) се оди кон стварната човекова историја (во смисла историја со која владее човекот). Со комунизмот, поточно речено, започнува човековата историја.

Едуард Бернштајн наполно ја отфрла Марксовата идеја за историската неизбежност на комунизмот, бидејќи таа е изведена од материјалистичкото сфаќање на историјата, кое е израз на пренесувањето на материјализмот на теренот на историјата. Меѓутоа, Бернштајн е против било кој материјализам, бидејќи "материјалистот е калвинист без бога. Ако не верува ни во каква од бога наредена предестинација, сепак верува и мора да дверува дека било кој момент на натамошното севкупно случување однапред е одреден од севкупноста на одредена материја и односот на силите на

нејзините делови" (Во "Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokracije", str. 12-13. Исто така, да се погледа текстот "Kako je moguć znanstveni socijalizam?". И двата текста се објавени во зборникот под наслов Revizionizam, Globus, Zagreb, 1981).

Сметајќи дека не е можен научен социјализам (затоа што покрај дијалектика, ја отфрла и Марковата материјалистичка концепција за историјата) Бернштајн, сепак, не се откажува од својата социјалистичка ориентација. Напротив, тој смета дека социјализмот *треба* да дојде. Што значи дека тој *треба* да се воспостави. Со тој потег Бернштајн извршува *етизирање* и *Кантијанизирање* на марксизмот, потег кој не изненадува, бидејќи неговиот пристап кон Маркс не води преку Хегел, туку преку Кант.

46. G.W.F. Hegel: Filozofija povijesti, Naprijed, Zagreb, 1966 (Да се консултира Уводот).

47. Таму каде што е присутен есхатолошко-телеолошкиот пристап, честопати е присутен и *религиозниот момент*. Или тој пристап (свесно или несвесно) претпоставува одредена религија. Затоа Јозеф Шумпетер во своето значајно дело "Капитализам, социјализам и демократија" (Capitalisme, socialisme et democratie, Payot, Paris, 1954), одлучно тврди дека "марксизмот е една религија" (стр. 66) и додава дека "марксистичкиот социјализам припаѓа на групата религии, кои го ветуваат рајот на земјата (стр. 67). Па дури и во Прологот од Првиот дел кој се однесува на марксистичката доктрина се сугерира дека Маркс е профет. Всушност точката I од Прологот го има токму тој наслов "Маркс профетот".

Во Марковото учење за класните борби кои доведуваат до пролетарската револуција, која значи нивно разрешување и воспоставување на земниот рај, Арнолд Тојнби гледа сличност со "традиционалниот зороастриски, еврејски и христијански апокалиптичен образец во поглед на разоткривањата на визијата за мирен крај после силниот врв". А севе ова е израз (повеќе сугерира, отколку што тврди Тојнби) на Марковото еврејско потекло. (А. Тојнби: Истражување историје I, Просвета, Београд, 1970, стр. 305).

Врската помеѓу Марковото учење, од една страна, и еврејството и христијанството од друга, Тојнби не ја објаснува посебно. Тој, напосто, се служи со аналогија. Со аналогијата можат многу нешта да се доведат во врска, а сепак ништо суштинско да не се постигне. Така, на пример, Хегеловиот тријадичен развиток на Идејата може да се интерпретира (ако аналогијата и асоцијацијата воопшто нешто интерпретираат) како останување во рамките на христијанството и идејата за Светото тројство.

48. За односот помеѓу Хегел и Маркс на планот на историјата може да се консултира Robin Kolingvud: *Ideja istorije, Svijetlost* - Sarajevo, Globus - Zagreb, 1986, str. 148-153.

49. G.W.F. Hegel: *Osnovne crte filozofije prava*; V. Masleša, Sarajevo, 1964, str. 18.

50. Исто, стр. 18. За историчноста на филозофијата, за нејзината поврзаност со историјата, консултирај ги Хегеловите предавања објавени под насловот "Историја на филозофијата I-III", особено завршниот дел "Резултати".

51. G.W.F. Hegel: Osnovne crte ... str.19

52. Чувството за интерпретаативната, па дури и конзервативна природа на Хегеловата филозофија, може да се зацврсти со оглед на неговата теза (изнесена во истиот Предговор) според која:

"Што е умно, тоа е стварно;

а што е стварно, тоа е умно".

Имено, тезата може да се протолкува како апологија (оправдување) на се што постои, бидејќи со самото тоа што нешто постои, може да се заклучи дека тоа е умно. Па, според тоа, борбата против постоечкото, наедно, би била борба против умното. Тоа со себе повлекува дека борбата која за свој предмет го има умното е, всушност, безумна. Меѓутоа, во изведувањето на заклучоци од овој тип треба да се биде нужно внимателен. Мора да се види, прво, дали се што постои за Хегел е умно. Тоа е, по се изгледа, клучниот момент во разбирањето на Хегеловата теза.

Умното за Хегел е синоним за идејата (цит. дело стр. 17). Според тоа може нешто да постои, а сепак да не биде стварно доколку не е израз (не е надворешна егзистенција, како што вели Хегел) на идејата, туку е само времено и минливо. Само она што е нужно, што не е случајно и времено, е умно. Веќе ова укажува дека Хегел се залага за она што не зависи од случај до случај, за она што може да биде вакво или онакво, туку за она што е супстанцијално. А тоа значи дека некоја држава (или општествен облик) може да постои, а да не биде стварна, доколку во себе не го изразува самиот супстрат на државата како држава. Во тој дух Енглес и ја

објаснува оваа Хегелова теза во своето дело "Л. Феорбах...".

Во понешто сличен правец оди и толкувањето на Херберт Маркузе кој смета дека за Хегел стварно е само она "што постои во форма која одговара на мерилата на умот" (Во Um i revolucija, V. Masleša, Sarajevo, 1966, str. 28). Додека сето друго постоечко е, заправо, само појава. Затоа нехумната стварност (или голото постоење) треба да се менува се додека не дојде во согласност со умот, кој истапува како мерило на стварното (исто, стр. 24). А дека умот е историската сила која светот ќе го направи место на напредокот и среќата, смета Маркузе, е прокламирано во филозофијата на Француското просветителство и, особено, во француската револуција. Затоа тој потсетува на Робеспировата надеж дека сите бајки нестануваат пред вистината и дека сите лудости паѓаат пред умот (Исто, стр. 24). Ова и ќе го наведе Лучио Колети да каже дека за Маркузе Хегел е "филозофски пандан на Робеспьер" (vo Ideologija i društvo, Školska knjiga, Zagreb, 1982, str. 133).

Се разбира дека ваквата интерпретација на Хегел е една од можните. Но, сепак, авторот смета дека Хегеловата филозофија, во битно, е интерпретативна, бидејќи би било лудо, тврдеше Хегел да се претпостави дека е можно да се пречекори своето време. И, зарем, во Предговорот од "Основните црти на филозофијата на правото" Хегел не предупредуваше: "Nec Rhodus, hic salta"? И, додаваше, дека со мала измена оваа изрека би можела да гласи "Овде е розата, овде играј". Односно: "Ова е времето, во него играј" - би можело да се додаде од наша страна, а да биде, сепак во

духот на Хегеловата идеја што сака да ја потенцира.

53. K.Marx: Razlika izmedju Demokritove i Epikusove filozofije prirode, MED 1, str. 98. '

54. Исто, стр. 145.

55. Исто, стра. 146.

56. За филозофикацијата на светот поконкретно ќе се говори во ова поглавие, Точка 3.

57. K.Marx: Teze o Feuerbachu, Teza 11, MED 6, str. 7. Веројатно паѓа во очи дека наместо терминот "измени" го употребувам терминот "преиначи". Во една пригода Проф. Вања Сутлиќ ми обрна внимание дека тоа не е гола термилошка разлика. Имено, според неговото мислење да се измени (или промени) нешто, е барање на тоа нешто да му се даде некаков облик, нешто да му се додаде или одземе, но вооснова да остане она што било. Меѓутоа, Маркс се залага за радикална измена, за таква измена која нештата ќе ги направи други, поинакви, *ини*, па затоа наместо терминот "измена" како попогоден се јавува терминот "преиначи", што значи дека филозофијата во својата акција не само што го менува, туку и ги *иначи* (ги прави *ини*) нештата. Мотивирани од истите причини Д.Качар и Б. Јуриниќ Тезата 11 ја наведуваат во превод на В. Сутлиќ (Види ја нивната студија "Karl Marx, Čovjek preinake svijeta", Svjetlost, Sarajevo, 1983).

58. K.Marx: Uvodni Članak broja 179. lista "Kolnische Zeitung", MED 1, str. 249-250.

59. Исто, стр. 252, (подв.Љ.Ц.).

60. MED 3, str. 154.

61. Несомнено дека Маркс повторно го воведува мотивот

кој беше присутен уште во неговата дисертација а, имено, разликување на две ориентации: либерална партија и позитивна филозофија.

62. Исто, стр. 154.

63. Исто, стр. 158.

64. Исто, стр. 159-160. И несакајќи, сама по себе, се наметнува асоцијацијата (токму асоцијација и ништо повеќе!) дека пролетаријатот се јавува во Марковата теорија како Сотер, Спасител, Искупител, кој, налик на Христос, врз себе го превзема гревот на целиот досегашен свет за да го изведе, на крајот, во полето на слободата, еднаквоста, хармонијата, да го воспостави повторно некогаш загубениот рај. И како што Исус беше свесен за сопствената положба и својата мисија, така и пролетаријатот се знае себе си и својата повиканост. Но, додека Исус пасивно ја поднесуваше својата положба и на тој начин ја извршуваше својата мисија (спасување на Човекот), пролетаријатот се бунува против состојбата во која е и, токму затоа, може да ја изврши својата мисија - ослободување на Човекот од неговите маки. Повторно, значи, кај Маркс се јавува активистичкиот принцип. Но по аналогија и асоцијација, како што беше веќе потенцирано, тешко можат да се изведат сигурни заклучоци. Во овој случај дека Марковата мисла е една атеистичко-класна сотериологија.

65. Меѓутоа, во "Светото семејство" овие два плана и натаму постојат, меѓусебно се проникнуваат. Во еден момент Маркс е на теренот на моралот, хуманизмот, на човечката природа како таква, во друг момент тој е на теренот на историјата, на она што е вредносно неутрално.

66. K. Marx - F. Engels: Sveta porodica, MED 5, str. 32 (подв. Љ.Ц.).

67. K. Marx - F. Engels: Izabrana djela I, Kultura, Zagreb, 1949, str. 316 (Подв. Љ.Ц.).

68. K. Marx: Teze o Feuerbachu, Teza 11, MED 6, str. 7.

69. Види ја точка 1 од ова поглавие.

70. A. von Cieskowski: Prolegomena zur Historiosophie, Berlin, 1838, str. 129 (Цитирано според A. Cornu: K. Marx i F. Engels I, Naprijed, Zagreb, 1958, str. 182).

71. Посебно за односот помеѓу Хес и Џешковски, како и за односот помеѓу нив и Маркс види кај G. Lukacs: Etika i politika, Liber, Zagreb, 1972, str. 215-257.

72. Види ги претходните две точки од ова поглавие.

73. K. Marx: Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod., MED, str. 160.

74 Исто, стр. 160.

75. Види ја точка 1 од ова поглавие.

76. K. Marx: Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod. MED 3, str. 155.

77. Исто, стр. 155.

78. Во овој правец оди и толкувањето на Сутлиќ кој вели дека Маркс, критикувајќи ја "апсолутната метафизика, не ја критикува нејзината содржина, туку нејзиниот облик" во смисла дека од теориско токување мора да се оди кон практична преинака на светот за да се оствари филозофијата. И додава: "Ова е нејзино укинување (според обликот), меѓутоа и ... задржување (на нејзината содржина), примерено на дво-трозначноста на германскиот глагол Aufheben (=tollere,

conservare, elevare)". Во V. Sutlić: *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Kulturni radnik, Zagreb, 1974, str.237.

На сосема спротивна позиција стои Карл Корш. Во текстот "Марксизмот и филозофијата" тој смета дека не станува збор за укинување на обликот во кој дотогаш постоела филозофијата, туку за нејзино укинување. Па тврди: "Како што Маркс и Енгелс не го побиваат само одредениот историски облик на државата, туку државата воопшто ... така и не побиваат ни само одредени филозофски системи, туку со својот научен социјализам сакаа, во крајна линија, да ја совладаат и надминат филозофијата како таква" (во "Marksizam i revolucija", Globus, Zagreb, 1983, str. 55). Зошто? Затоа што Корш филозофијата ја сместува во рамките на идеологијата, па, потсетувајќи дека за Маркс и Енгелс со комунизмот отпаѓа и идеологијата како искривена свест, заклучува и за укинувањето на филозофијата воопшто. Основниот превид на Корш е што филозофијата ја сместува во корпусот на идеологијата и нејзиното постоење го поврзува единствено со егзистенцијата на класното општество. Исто така, Коршовото читање на еден дел од "Манифестот на комунистичката партија" е погрешно (или, барем, проблематично). Во "Манифестот" Маркс и Енгелс навистина се за укинување на одредени облици (значи, облици!) на свеста кои оделе заедно со класните спротивности, и дека не е чудо што со раскинувањето на традиционалните облици на сопственост ќе дојде до најрадикално раскинување со традиционалните идеи. Значи, во прашање се идеите, а не самата филозофија. (Види во MED 7, стр. 394-395).

Глава трета

ЧОВЕКОТ, ТРУДОТ, ПРИРОДАТА

"Природните науки исто така покасно ќе ја опфатат науката за човекот како што и науката за човекот ќе ги опфати природните науки: тоа ќе биде една наука"

К. Маркс: Германска идеологија

Марксовиот историски пристап, неговата панисториска позиција до израз најмногу доаѓа во неговото разбирање на човекот и природата. Од своја страна, човекот, исто како и природата, остануваат нејасни, недоволно пластично оцртани без познавањето на Марксовиот пристап кон трудот. Затоа, следниве страници ќе бидат посветени на Марксовото сфаќање за човекот, трудот и природата.

1. Човекот

Маркс, следејќи го трагот што зад себе го остави Фоербах, го определува човекот како телесно, сетилно суштество. Со тоа и обајцата сакаат да се дистанцираат од германската спекулативна филозофија која не ја познаваше човековата стварна телесност, неговата сетилност.

Како сетилно суштество човекот е предметно суштество, бидејќи "предметите на неговите нагони постојат надвор од

него, како од него независни предмети ...¹⁾. Значи човекот, како телесно-сетилно суштество, на нужен начин е упатен кон надворешниот предметен свет преку кого неговата телесност и сетилност можат да дојдат до израз и да го најдат своето задоволување. Меѓутоа, човекот е предметно суштество и затоа што и самиот тој претставува предмет за другите предметни суштества, исто онака како што и тие претставуваат негов предмет, врз кого тој (човекот) ги пројавува своите суштински снаги. Без постоењето на предметниот свет човековите суштински снаги би постоеле само потенцијално, како можност која стварно, што значи *дејствено* не се појавува. На тој начин, човекот, од една страна, го има својот предмет надвор од самиот себе и, од втора страна, и тој самиот претставува предмет на некое друго предметно суштество.

Затоа Маркс и ќе рече дека суштество "кое нема никаков предмет надвор од себе, не е предметно суштество. Суштеството кое самото не е предмет за трето суштество, т.е. кое не се однесува предметно, неговата суштина не е предметна"²⁾. Затоа, "непредметното суштество е *несуштество*". Тоа значи нестварно, само во мислите постоечко суштество. Затоа, човекот својата стварност ја стекнува дури преку својот однос кон другото предметно суштество и, наедно, така што и самиот претставува предмет кон кого се однесува некое друго предметно суштество.

Да се биде предметен што, помеѓу останатото, имплицира условот за сопственото постоење да се има надвор од себе, значи да се постои како *трпно* суштество, како суштество кое

трпи. Затоа човекот е "трпно суштество, а, бидејќи е суштество кое ги чувствува своите страдања, тој е страствено суштество. Страста, *passion*, е човековата суштинска снага, која енергично тежнее кон сопствениот предмет"³⁾. А својот предмет може да го досегне само така што дејствено ќе се однесува кон стварноста. Оттука човекот е и дејствено суштество, суштество кое на дејствен, активен начин се однесува кон стварноста, бидејќи е гонето од својата страст која сопствениот предмет го има надвор од себе. Затоа, до задоволувањето на страста доаѓа дури преку еден активен однос кон предметната стварност.

За Фохербах карактерот на предметната стварност (која го определува човекот и преку која човекот со својот однос кон неа се определува) е природен. Тоа е природен предметен свет, смета Фохербах. Затоа, за Фохербах, човекот како сетилно - предметно суштество е природно суштество. За Маркс, исто така, човекот е природно суштество. Меѓутоа, "човекот не е само природно суштество, туку тој е човечко природно суштество ..."⁴⁾. На кој начин треба да се разбере ова "човечко природно суштество"?

Привидно Маркс потполно се држи до Фохербах. Тоа значи дека и за Маркс не постои одредено сетило, на пример увото, доколку не постои соодветниот предметен свет. Во овој случај тоа е звукот, бидејќи како воопшто е возможно увото, ако не постои неговиот предмет, звукот? А звукот е природен. Истото важи и за останатите човекови сетила. Но бидејќи станува збор токму за човековите сетила, за човечноста на неговите сетила, Маркс не го разгледува увото како уво (или сетилото

како сетило), туку човечкото уво. Човечкото уво е човекот затоа што тоа е музикално. А музикално, што значи човечко уво може да постои само доколку постои соодветниот предметен свет - тоа е музиката. Истото важи и за останатите човекови сетила. Човечкото око е човечко по тоа што за свој предмет ја има уметноста. Меѓутоа, уметноста, музиката, итн. не се природно даден предметен свет. Напротив, тоа е човеков предметен свет: свет создаван од човекот за човекот. Токму овде, во различното сфаќање на карактерот на предметниот свет е ситуирана разликата помеѓу Фоербаховото и Марксовото сфаќање за човекот.

За Фоербах предметниот свет е природен предметен свет. Затоа и човекот за Фоербах е природно суштество. Напротив, за Маркс предметниот свет е човеков свет - тоа е очовечената природа. Затоа Маркс го сфаќа човекот како природно, но човечко природно суштество.

Постоењето на човековиот предметен свет, на хуманизираната природа е резултат на историјата. Тоа и ќе го наведе Маркс да запише: "не само петте сетила, туку и таканаречените духовни сетила, практичните сетила (волјата, љубовта итн.), со еден збор човечкото сетило, човечноста на сетилата, настанува дури со помош на постоењето на нејзиниот предмет, со помош на очовечената природа"⁵⁾. А оттука: "Создавањето на петте сетила е работа на севкупната досегашна историја"⁶⁾. Создавајќи го својот предметен свет човекот се создава самиот себе. Коренот на човекот е самиот човек - тврди Маркс. Меѓутоа, оваа теза сега кај Маркс има сосема друго значење отколку кај Фоербах. Нејзината смисла е ситуирана во

следното: "за човекот социјалист севкупната таканаречена светска историја не е ништо друго освен ... настанување на природата за човекот, тој (човекот, забел. Љ.Ц.) има очигледен, несоборлив доказ за своето раѓање со помошта на самиот себе"⁷⁾.

Тоа значи дека човекот е битно историско суштество. Дури и она што изгледа најприродно кај човекот (неговите пет сетила), дури и тоа е резултат на досегашната историја. Човекот, едноставно, не може да се разбере доколку се разгледува издвоено од историјата. Историјата е неможна без постоењето на општеството. Затоа, сфаќајќи го човекот како историско суштество Маркс го сфаќа и како општествено суштество.

Идејата за човекот како општествено суштество (*zoopolitikon*) потекнува уште од античкиот свет. Во својата "Политика" Аристотел пишува: "оној кој не може да живее во заедница или на кому не му е потребно, бидејќи самиот себе си е доволен, не е дел од државата, па е или звер или бог"⁸⁾. Бидејќи човекот не е ниту едното, ниту другото, тој на нужен начин живее со другите и живеејќи со нив тој е општествено суштество. Маркс наполно го дели мислењето на Аристотел. Човекот навистина не е некаков претпоставен Робинзон, кој препуштен самиот на себе може успешно да опстане. Напротив. Затоа и за Маркс човекот е општествено суштество.

Меѓутоа, сепак, помеѓу Маркс и Аристотел не постои истоветност кога и обајцата велат дека човекот е општествено суштество. Аристотел го објаснува општеството појдувајќи од

човековата недоволност, од слабоста на човековата природа. Неможејќи во природата сам да опстане човекот го гради општеството. Значи, *Аристотел општеството го изведува од човековата природа*. Маркс исто така. Па, сепак, кога Маркс ќе рече дека човекот е општествено суштество, тој сака да потцрта нешто што за Аристотел било непознато. А, имено, дека "човечката суштина не е некаков апстрактум кој се наоѓа во поединечната индивидуа. Во својата стварност таа е збир на општествените односи"⁹⁾. Со ова Маркс сака да каже дека човек е израз на општеството, дека тој секогаш врз себе ја носи стигмата на општеството. *Природата на човекот Маркс ја изведува од природата на општеството.*

Но, сепак, односот помеѓу човекот и општеството Маркс го сфаќа двосмерно. Од една страна, Маркс човекот го објаснува со помош на општеството, од друга страна, општеството го разбира како севкупност на меѓучовечките односи. Затоа во "Економско-филозофските ракописи" од 1844 година, тој тврди: "како што самото општество го произведува човекот како човек, така и тој го произведува општеството"¹⁰⁾.

Затоа Маркс во "Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото. Увод" може да тврди дека човекот тоа е неговиот свет: *општеството*. И сето она што општеството го содржи во себе како резултат на човековата дејност. Затоа човекот не постои единствено како тело и дух. Тој е цвет што го држи во раката. Тој е и полјаната низ која минува. Тој е книгата која ја чита. Или сликата што ја гледа и во која се насладува. Зошто? Затоа што и цветот и полјаната и книгата и сликата, како негови производи, како дела на неговата

дејност, се дел од општеството. Затоа човекот, гледан низ Марксовата оптика, е и цвет и полјана и книга и слика и ... Човекот, напосто, е се она што го опкружува како негово дело.

Меѓутоа, ако човекот е општествено-историско суштество, тоа значи дека човекот постојано се трансформира онака како што се менуваат општествените и историските ситуации. А тоа го повлекува со себе заклучокот дека не постои некоја фиксна, еднаш за секогаш дадена човекова одредница, ништо што би ја чинело неговата антрополошка константа, туку дека човекот е отворено, недовршено суштество, кое сè одново и одново се дефинира самото себе онака како што го менува сопствениот свет. Дека, напосто, не постои човекова природа. Овој заклучок сосема е во согласност со Марксовиот историски пристап кон човекот, со неговиот напор човекот и неговиот свет да ги сфати преку една историска посредуваност.

Меѓутоа, од друга страна, Маркс говори за човекот како човек, за неговата генеричка, родовска суштина, за она што на битен начин го одделува од останатите живи суштества и прави да биде, покрај сета историска минливост, нешто свое, самосвојно. Така Маркс вели:

"Можно е луѓето да се разликуваат од животните љспоред свеста, според религијата, според било што друго. Тие самите почнуваат да се разликуваат од животните штом почнат да ги произведуваат своите средства за живот ... ¹¹⁾

Трудот, производството е, значи, она што конституира човекот како човек, што ја определува неговата природа, што на битен начин го одделува од животните. Со ова Маркс, всушност, го воведува мотивот за човечката природа и почнува да говори за човекот како таков. Тое е посебно нагласено во "Економско-филозофските ракописи" во кои го тематизира прашањето за човековата родовска, генеричка природа.

Штом во видокругот на анализата се вовеле темата за родовската суштина на човекот, тогаш од историскиот, емпирискиот пристап се преминува на теренот на нормативното. Имено, оној момент кога Маркс започнува да размислува за човековата природа како таква, за човекот како родовско суштество, тој застанува на теренот на нормативното. Со тоа објективно кај Маркс постојат две нивоа во пристапот кон човекот: едно емпириско ниво, во кое на човекот се гледа како на историско и со тоа лишено од антрополошки константи суштество и, второ ниво, а тоа е нормативистичкото, во кое се говори за човекот како таков, за неговите антрополошки константи.

На тој начин кај Маркс постојат две антрополошки концепции: општествено-историската концепција за човекот, од една страна, и од друга, нормативистичкиот пристап кон човекот, кој го тематизира трудот како единствена сфера во која човекот се чувствува при себе и идентичен со самиот себе. При тоа обете концепции (општествено-историската и нормативистичката) честопати заедно се присутни во едно исто Марксово дело. Типичен пример за тоа се "Економско-филозофските ракописи" од 1845 година¹²⁾.

Меѓутоа, целта на трудов е да ја прикаже Марксовата панисториска позиција, да покаже какокај Маркс сè е вовлечено во историјата и дека, токму затоа, станува збор за филозофијата на историскиот материјализам. Доколку трудов се бави со човекот, тогаш тоа го прави во таа функција. Оттука, во него не се врши посебна анализа на Марксовото трансисториско, што наедно значи и транстемпорално сфаќање на човекот, кое произлегува од неговата нормативистичка антрополошка концепција, како што и посебно не се задржува врз консеквенциите што произлегуваат од двојниот карактер на Марксовата антропологија: општествено-историскиот и нормативистичкиот. На тој факт во трудов само се укажува. Тоа не значи дека овој проблем не може да се разгледува. Напротив. Но тоа би било предмет на некој друг труд. Во овој труд, подвлекувам уште еднаш, само се укажува на постоењето на овој проблем.

II. Трудот

Веќе беше потцртано дека, според Маркс, нужен услов за постоење на историјата е постоењето на луѓето. Меѓутоа, за да можат луѓето да живеат тие мора да ги задоволуваат своите материјални и духовни потреби. Тоа е можно само доколку произведуваат средства потребни за живот. Според тоа, производството, трудот е првиот историски акт. Увидот во природата на трудот, наедно, е увид и во карактерот на историјата. Тоа е првиот мотив зошто се разгледува Марксовото сфаќање за трудот.

Разликата меѓу Фоербаховата и Марксовата антропологија беше резултат на различното определување на предметниот свет. За Фоербах предметниот свет имаше карактер на природен предметен свет. Затоа и човекот го определуваше како природно - предметно суштество. За Маркс, напротив, предметниот свет беше човековиот предметен свет - хуманизираната, очовечена природа. Таа е резултат на човековата практична, производна дејност, на неговиот труд. Тоа е вториот мотив зошто засебно се разгледува Марксовиот пристап кон трудот.

Марксовата антрополошка концепција беше двојна. Од една страна, таа на човекот му пристапуваше низ една општествено - историска димензија, па човековата природа ја сфаќаше во нејзината постојана променливост. Во нејзината, значи, темпоралност. Од друга страна, Маркс човекот го разбираше како транстемпорално суштество, како суштество на трудот, чија природа на битен начин го определува човекот. Што значи дека говорот за трудот на посреден начин е говори за човековата транстемпорална природа. Тоа е третата причина зошто се разгледува Марксовата концепција за трудот, како слободна, творечка дејност.

Меѓутоа, пред да се премине на непосредното излагање на Марксовата концепција за трудот потребно е да се разјаснат одредени проблеми. Или, барем, да се укаже на нивното постоење.

Прво, потребно е да се види дали Маркс слободната дејност на човекот, дејноста која го прави да биде она што е а не нешто друго, која, значи, ја определува неговата

природа, ја означува со терминот "труд" како што досега беше правено во текстов. Тоа директно води кон анализата на Марксовата терминологија. Меѓутоа, ќе се покаже дека на овој терен кај Маркс постои разнообразие. Што значи дека дејноста која го определува човекот тој ја именува на различни начини. Или, што е исто, тој еден ист поим го именува со повеќе термини.

Така дејноста која ја изразува човековата генеричка суштина тој во "Економско-филозофските ракописи" (значи во еден ист текст!) час ја именува како "обработка на предметниот свет"¹³⁾, час како "практична човекова дејност"¹⁴⁾. Понатаму, за оваа дејност вели "предметна дејност"¹⁵⁾, или, пак, "трудот ... како самоцел"¹⁶⁾. Оваа разнообразна употреба на различни термини за еден ист поим, за една иста дејност доаѓа до израз дури во една иста реченица. Така Маркс, анализирајќи ја човековата отуѓена дејност, вели дека "на човекот трудот, животната дејност, самиот произведен живот се јавуваат само како средство за задоволување на една потреба, потребата за одржување на физичката егзистенција"¹⁷⁾. Значи, истата дејност во една иста реченица Маркс во еден момент ја именува како "труд", во друг како "животна дејност", во трет како "произведен живот"¹⁸⁾.

Одовде може да се постави равенството: труд=животна дејност=произведен живот. Претходно беше укажано дека во "Ракописите од 1844" Маркс ги употребува следниве термини: "трудот ... како самоцел", "предметна дејност", "обработка на предметниот свет", "практична човекова дејност". Па, сега, равенството може да се прошири и да гласи:

труд=животна дејност=производен живот. Претходно беше укажано дека во "Ракописите" ги употребува и следниве термини: "трудот како самоцел", "предметна дејност", "обработка на предметниот свет", "практична човекова дејност" (потцртал Љ.Ц.). Па сега равенството може да се прошири и да гласи: труд=самоцел = животна дејност=обработка=предметна дејност=производен живот = пракса.

Ако се изземат меѓучленовите на равенството, а се задржат само првиот и последниот, се добива равенството: труд = пракса. Дека постои основа да се оди во овој правец покажува и Првата теза за Фоербах во која Маркс критички се осврнува на целиот дотогашен материјализам, вклучувајќи го и Фоербаховиот. Основната слабост на дотогашниот материјализам Маркс ја наоѓа во неговото разбирање на карактерот на самата стварност. Имено, материјализмот стварноста ја земаше (сфаќаше) само во форма на објект, како нешто што на непосреден, објективен начин му е дадено на човекот, меѓутоа не и како нешто *субјективно*. А ова "субјективно" треба да се разбере како стварност која не е гола даденост, туку како нешто што е според човекот и за човекот. Субјективниот карактер на стварноста, за кој претходниот материјализам не знаеше, се поклопува со таканаречената хуманизирана, очовечена и преобразена природа, благодарение на човековиот труд, сфатен како процес на размена на материјата помеѓу природата и човекот, како негово присвојување на природата. До ова материјализмот не дојде, бидејќи сетилноста ја сфаќаше само како непосредно перцепирање (немо набљудување), а не како сетилно човечка дејност, т.е. не како пракса (во

Теза 1). Значи субјективниот карактер на стварноста, на очовечената природа, е резултат на човековиот труд, на неговата сетилна дејност, на неговата пракса. Оттука и може да се изедначат поимите труд и пракса. Всушност тие и не се изедначуваат (може да се изедначи она што е различно), туку се идентични.¹⁹⁾ Ова сосема јасно покажува дека Марксовата терминологија не е прецизно изедначена. Меѓутоа, тоа не е многу значајно. Далеку побитно е да се види што се крие кај Маркс зад овие термини, да се утврди вистинското значење, како и содржината на поимот што тој различно го именува: еднаш како труд, другпат како производство, третпат како пракса итн.

Трудот (производството, обработката на предметниот свет, праксата, преработката на анорганската природа итн.) несомнено дека за Маркс е одредена дејност. Значи ли тоа дека секоја дејност е труд? Одговорот, скоро во пречистена форма, е даден во "Економско-филозофските ракописи" и тоа во Првиот ракопис во делот кој се однесува на оттуѓениот труд. Откако констатира дека животното е непосредно идентично со својата животна дејност Маркс укажува дека човекот ја чини својата животна дејност предмет на своите желби и на својата свест. Па, затоа, човекот "има свесна животна дејност ... свесната животна дејност го разликува човекот непосредно од животинската животна дејност"²⁰⁾. Трудот е свесна дејност - тоа е првата определба на трудот.

"Животното додуша, приметува Маркс, исто така 'произведува', но на несвесен начин. Тоа себе си гради гнездо, станови, како што тоа го прават пчелите, дабарот итн.

Меѓутоа, животното произведува под власта на непосредната физичка потреба, додека човекот произведува кога е ослободен од било каква физичка потреба и "вистински произведува откако е ослободен од неа"²¹⁾. Тоа значи дека трудот не е само свесна животна дејност, туку тој е, истовремено, и слободна дејност: дејност која си припаѓа самата на себе, која не е поради ова или она, туку е цел на самата себе. Тоа не е дејност за задоволување на одредени потреби кои се наоѓаат надвор од неа, туку таа е, напротив, потреба да се дејствува, да се создава, произведува. Затоа трудот, покрај тоа што е свесна и слободна дејност (дејност која нема утилитарен карактер), тој е и дејност која е самоцел, која е цел самата на себе. И токму во тоа наполно доаѓа до израз нејзината слободна природа. Притоа, животното го "произведува" само она што нему и на неговото младо им е непосредно потребно. Животното "произведува" единствено за себе, т.е. само според мерата и потребите на врстата на која и припаѓа. За разлика од животинската дејност, која е секогаш ограничена од потребите на сопствената врста, човекот "знае да произведува според мерата на секоја врста и секогаш знае да му ја даде на предметот инхерентната мерка"²²⁾. Тоа значи дека човековата дејност, за разлика од ограничената дејност на животното, има универзален карактер. Па, оттука, трудот е и универзална дејност. И, на крајот, човекот "обликува и според законите на убавото"²³⁾. Неговата дејност, неговиот труд, навлегува и во сферата на убавото, естетското. Па, оттука, човековата дејност е и естетска дејност.

Според овие елементи несомнено е дека Маркс трудот го разбира како свесна, слободна, универзална дејност, која, наедно, во себе ја содржи и естетската димензија²⁴⁾ Ова Марксово определување на трудот има доста додирни точки со она што Хес го изнесува во својот текст "Комунистичкото уверување во прашања и одговори" за првпат објавен во "Vorwärts Pariser Deutsche Zeitschrift" во 1844 година. Текстот на Хес е пишуван во дијалогска форма, како своевиден комунистички катехизам. Во него Хес разликува два вида на труд, па на прашањето кои типови на труд постојат лаконски одговара: "постои слободна дејност и труд под присила, присилен труд ... Слободна дејност е она што се случува од внатрешна побуда, присилниот труд е, напротив, се она што се случува од надворешна побуда и неволја"²⁵⁾. А под труд треба да се разбере секое "менување на материјата потребна за животот на човештвото" и додава дека трудот значи да се "делува, создава, изводи, производи, продуцира, постапува" да се биде дејствен, најкратко, заклучува, да се живее²⁶⁾. Сличноста со Маркс е повеќе од очигледна и, веројатно, е израз на нивното заедничко дружење, на нивната заедничка соработка²⁷⁾.

Бидејќи, пак, за Маркс трудот, производството "на предметниот свет, преработката на анорганската природа е потврдување на човекот како свесно генеричко суштество"²⁸⁾, бидејќи, значи, трудот ја чини човековата родовска, генеричка суштина, јасно е дека сите карактеристики кои му припаѓаат на трудот му припаѓаат и на човекот. Затоа човекот е (покрај она што беше изнесено за него во претходното

поглавие) и свесно, слободно, универзално суштество²⁹⁾ кое, покрај сето тоа, е уште и суштество на убавото, естетското, уметничкото.

Во оваа смисла Маркс трудот го третира и како еминентно антрополошка категорија, која има извонредно значење за човекот и за разбирањето на неговата природа. Имено, трудот го конституира човекот како човек и токму затоа човекот е суштество на трудот. Преку трудот, преку оваа практична дејност, човекот се потврдува како ваков или онаков, на тој начин што преку него ја опредметува, ја прави стварна својата внатрешна суштина. Затоа трудот, како дејност преку која тој се афирмира, значи за човекот интересна, примамлива дејност³⁰⁾. Меѓутоа, Маркс знае дека трудот не е секогаш лесна и од напор ослободена дејност. Тој е свесен дека трудот не е само "гола шега, гола забава (amusement) како што тоа наивно си го замислуваше Фурие. Навистина слободниот труд, на пример композирањето, во ист час е всушност гаволски сериозна работа, најинтензивен напор"³¹⁾.

Но, трудот е напорна, мачна, неинтересна, робска дејност кога ќе се јави како наметната, присилна и неслободна дејност која, за некој друг што се наоѓа надвор од сферата на дејноста, му прибавува вишок на вредност. Со тоа се навестува прашањето (слично како и кај Хес) за слободниот и неслободниот труд, прашањето за трудот и отуѓеноит труд. Карел Косик говори за труд (како неслободна дејност) и зане-труд како слободна, уметничка дејност³²⁾. Меѓутоа, сметам дека за дејноста која е неслободна, отуѓена, која е робска дејност дека е далеку попримерен терминот

работа (роб = раб).

Потребно е да се разгледа и статусот на поимот труд одреден во онаа смисла во која тоа беше претходно направено: како свесна, целосообразна и универзална дејност преку која човекот обавува размена на материјата меѓу себе и природата, преку која тој се дефинира и афирмира како ваков или онаков, итн.

Внимателното читање на Марксовите текстови покажува дека природата на овој поим кај Маркс има двоен статус. Од една страна, трудот истапува како втемелувачки принцип и на човекот (како човечко суштество) и на природата (како трансформирана, хуманизирана природа) и, на крајот, и на самата историја, бидејќи е основен, нужен акт за постоењето на луѓето, а со тоа и на историјата. Во тој контекст трудот се јавува како *трансцендентална* и *транстемпорална* категорија која не само што им претходи на човекот (очовечениот човек), природата (хуманизираната природа) и историјата, туку и го овозможува нивното постоење како што е Кантовото трансцендентално му претходи и го овозможува самото искуство.³³⁾ Меѓутоа, од друга страна, трудот како дејност на поединечниот човек, како дејнсот која создава сосема определени, поединечни употребни вредности (а не вредност воопшто), користејќи се, при тоа, со сосема конкретни средства за производство е *историска*, што значи *темпорална категорија*, бидејќи поединечниот човек, заедно со своите потреби (за чие задоволување и се создаваат употребните вредности) и средствата со кои се служи во својата дејност припаѓаат на одредена, сосема точно определена историска

ситуација.

Затоа трудот, разгледуван во својата општост е трансцендентална и транстемпорална категорија, додека разгледуван во својата засебност (поединечност) е историска категорија.

На тој начин трудот, еднаш, истапува како категорија која ги овозможува човекот и историјата (во тоа е и неговиот трансцендентален карактер) но, од друга страна, тој е може да се каже преку историјата и човекот, бидејќи трудот е, сепак, човекова дејност. Значи, еднаш трудот претходи на историјата и човекот, вторпат, тие претходат на трудот.

Сметам дека до овој навидум неразрешлив проблем се запаѓа тогаш кога се разбива целината и овие категории се разгледуваат како самостојни. Во стварноста трудот, човекот и историјата се само посебни моменти на една целина. Тоа е целината на човековото живеење. Меѓутоа, за потребите на теориската анализа нужно е понекогаш живата, динамична целина да се разложи на своите органски делови за да се овозможи прецизен увид во природата на целината. Проблемот настанува тогаш кога ќе се заборави дека тоталитетот (целината) е само условно разложен (и тоа само во мислата) и почнува да се поставуваат прашања што на што му претходи. Значи, проблемот не е ниту во стварноста, ниту во теорискиот пристап (или, барем, не исклучиво во него), туку во заборувањето дека само условно е разложено она што постои како динамичен тоталитет.

III. Трудот, историјата, природата

"Меѓутоа ни природата, апстрактно земена, за себе, фискирана во одвоеност од човекот, за човекот не е ништо"³⁴⁾.

Природата сама за себе, независна (одвоена) од човекот, смета Маркс, за човекот е ништо. Односно, таа за човекот не претставува ништо, таа за него нема никакво релевантно значење. Значи ли дека со оваа реченица Маркс е спремен да се приклони кон идеалистичката филозофија и тоа од типот на субјективниот идеализам, кој стварноста ја разбира и единствено ја доведува во врска со субјектот определен како духовно суштество? Или Маркс сака да каже нешто друго? И доколку е ова второво, тогаш што Маркс кажува, што тој сугерира? Внимателната анализа ќе покаже дека во оваа, навидум, едноставна Марксова реченица се содржат барем три тези кои имаат извонредено значење за разбирањето на Марксовата мисла и неговиот однос кон човекот, трудот и природата.

Прва теза. Ако природата земена апстрактно, во одвоеност од човекот за човекот нема никакво значење, ако таа за него е ништо, тогаш може да се изведе заклучокот дека Маркс не е заинтересиран за онтологијата како засебна дисциплина во филозофијата. Зошто? Затоа што онтологијата говори за природата како таква, за стварноста земена сама по себе, за битието онакво какво е независно од човекот и од она што човекот мисли за него или чини за него. Онтологијата секогаш го испитува постоечкото, суштествувачкото како суштествувачко, како постоечко. Меѓутоа Маркс мисли дека

природата како природа, земена во својата непосредуваност, за човекот е ништо, дека не поседува никакво значење кое би било интересно за човекот. А ако Маркс е против онтологијата, тогаш станува сосема проблематично тврдењето дека Марксовата филозофија е филозофијата на дијалектичкиот материјализам, бидејќи тој е (дијалектичкиот материјализам) еминентно онтолошка концепција. А одовде, се доведува под прашање одредувањето на историскиот материјализам како посебна примена на дијалектичкиот материјализам врз полето на општеството и историјата, што е една од клучните тези на трудов.

Втора теза. Ставот дека природата дури со човекот станува нешто би можела да се разбере во Протагоровска смисла. А, имено, дека човекот е мерило на сите нешта. Тоа, од своја страна, може да се разбере така што со овој став се запаѓа во одреден релативизам (сè е онака како на поединечниот човек му се чини, па сè останува во рамките на мнението) или, пак, може да се разбере како израз на една крајно антропоцентричка ориентација (сè, на нужен начин, се промислува низ една антрополошка, човечка диоптрија). Сметам дека кај Маркс станува збор за ова второво - а, имено, дека низ оваа Маркова реченица се изразува неговата антропоцентричка позиција.

Трета теза. Ако човекот е мерило на сите нешта и ако светот на човекот е општеството, историјата, тогаш природата постои на тој начин што е посредувана преку историјата, па и не може да се разбере (или таа е ништо) без историјата. Ова е одлучувачката импликација на Марксовата реченица. Особено

доведена во врска со целта на трудов. Мислам дека еден сосема едноставен пример ќе го илустрира тоа. Ураниумот, на пример, е ураниум и во неолитот и во XX век. Меѓутоа дали, сепак, ураниумот е ураниум во неолитот и во XX век? Дали ураниумот имал некакво значење за човекот од неолитот? Или тој за него бил ништо, а за човекот станал нешто дури во XX век?

Затоа Маркс во "Германска идеологија", анализирајќи го Фоербаховиот пристап кон природата, критички ќе напомене: "Нему (на Фоербах, заб. Љ.Ц.) дури и предметите на наједноставната сетилна извесност му се дадени благодарение на општествениот развиток на индустријата и комерцијалните врски"³⁵⁾. За Фоербах природата е онаква каква што е, таа е некаква исконски дадена природа, наполно не гибната од човекот, која постои на строго објективен начин. Следејќи ја својата панисториска позиција Маркс во "Тезите за Фоербах" (Теза 1) ќе забележи (а на ова веќе беше укажано) дека недостатокот на целиот дотогашен материјализам (се разбира, вклучувајќи го и Фоербаховиот) е во тоа што стварноста ја сфаќа само во форма на објект, а не и како нешто субјективно - настанато и постоечко благодарение на човековата сетилна, практична дејност. Фоербах не гледа, проценува Маркс, дека сетилниот свет кој го опкружува не е некоја непосредна и отсекогаш дадена стварност, која постојано е една иста. Напротив, продолжува Маркс, сетилниот свет е "производ на индустријата и на општествените прилики и тоа историски производ, резултат на дејностите на цела низа генерации"³⁶⁾.

Затоа, природата за која говори Фоербах е природа која

претходи на историјата на човекот и затоа "и не е онаа природа во која Фоербах живее, не е онаа природа која, со исклучок можеби на некои австралиски корални острови од поново потекло, денес веќе никаде не постои, па според тоа не постои и за Фоербах"³⁷⁾. Значи негибнатата, од историјата не посредуваната природа според Марксовото убедување никаде не постои. Во ова е, всушност, акцентот на Марксовата критика на Фоербаховото сфаќање на природата.

Меѓутоа, во една хипотетична ситуација работите би можеле да се пресвртат, па да се рече дека природата, историски посредуваната природа за која Маркс говори никаде не постои, освен само на Земјата и тоа само во оние простори во кои човечката нога, а со тоа и човечката историја, веќе стапиле. Мора да се подвлече дека ваквата забелешка на Маркс може да му се упати само доколку тој стои на една онтолошка позиција. Марксовата позиција, меѓутоа, беше антропоцентрички ориентирана: во смисла дека природата само за себе, во одвоеност од човекот за човекот е ништо. И дека токму затоа Маркс не сака да зборува за некаква исконска природа, за некаква природно дадена природа. Со ова Маркс не го укинува онтолошкиот приоритет на природата и оваа критика на Фоербах не би можела да важи за првобитните, природни луѓе. Напротив, таа "има смисла доколку човекот се разгледува како нешто различно од природата"³⁸⁾. Значи, таа важи само за општествениот, историски човек, а не за човекот кој настанал по пат на прараѓање (*genratio aequioca*).

Затоа, природата "која настанува во човековата историја - во чинот на настанување на човечкото општество - е

стварната човекова природа, затоа природата која постои со помош на индустријата е ... вистинската антрополошка природа"³⁹⁾. Оваа антрополошка, очовечена, хуманизирана природа е дело на индустријата, на човековиот произведен однос кон стварноста. Таа е резултат на неговиот труд. И како што сета светска историја не беше ништо друго освен раѓање на човекот со помош на сопствениот труд, така и постоењето на очовечната, хуманизираната природа не е ништо друго освен резултат на сета досегашна историја, нејзино настанување низ историјата со помош на човековиот труд. Тоа и ќе го наведе Маркс да запише: "Низ него (производството, заб. Љ.Ц) природата се јавува како негово (на човекот, заб. Љ.Ц) дело и негова стварност. Затоа, предметот на трудот е предметување на човековиот родовски живот: со тоа што тој не се удвојува само интелектуално, како во свеста, туку дејствено, стварно и затоа себе си се набљудува во светот во кој го создал"⁴⁰⁾.

Гледајќи во светот како во сопствено дело човекот се гледа самиот себе. Затоа, тој и постои не само како тело и дух, туку и како цвет, ливада, книга, слика итн., бидејќи тие се предметување, како и целата хуманизирана природа (а единствено таа претставува нешто за човекот), на неговата генеричка суштина, на неговиот внатрешен свет. Гледајќи во светот, во природата, човекот се гледа самиот себе, како што набљудувајќи се самиот себе ја набљудува природата. Се рабира хуманизираната, што значи за човекот стварно постоечката природа.

Затоа, историјата "на индустријата и создаденото

предметно постоење на индустријата се отворена книга за човековите суштински сили, сетилно дадена човекова психологија⁴¹⁾. Историјата на човекот и историјата на природата се поклопуваат. А тоа значи дека човекот секогаш ја има пред себе историската природа и природната историја⁴²⁾.

Ако историјата на човекот и историјата на природата (се разбира на историската природа) се поклопуваат, тогаш науката за човекот и науката за природата меѓусебно се преплетуваат. Затоа, Маркс и префрла на природната наука што "не го посматра стварниот однос кон природата условен од индустријата ... таа прокламира фантастичен однос на човекот кон природата"⁴³⁾. За разлика од природната наука, која се апстрахира од историјата, Марксовиот став е: " ... што би била природната наука без индустријата и трговијата? Дури и оваа чиста наука ја добива својата цел како и својот материјал, благодарение на сетилната дејност на луѓето"⁴⁴⁾. Нема, значи, чиста природна наука, како што и нема чиста, природна природа. Бидејќи природата, а со тоа природната наука, се вовлечени во историјата.

Бидејќи и човекот и природата на непосреден начин се преплетени со историјата, бидејќи историјата на човекот, како и историјата на природата се поклопуваат со општата историја на човештвото, нема чиста, засебна наука за човекот и засебна наука за природата. Или, во Марксовата формулација: "Природните науки покасно исто така ќе ја опфатат науката за човекот, како што и науката за човекот ќе ги опфати природните науки: тоа ќе биде една наука"⁴⁵⁾.

Затоа и комунизмот како довршен натурализам е рамен на

хуманизмот, а како довршен хуманизам е еднаков на нетурализмот⁴⁶⁾. Комунизмот го означува крајот на предисторијата (предисторија = историја во која стварноста владеела со човекот) и почетокот на човековата историја. Дури тој ја довршува хуманизацијата на природата, верува Маркс, како што го овозможува повторно опприродување на човекот. Во него ќе се случи, оптимистички смета Маркс, дефинитивна средба и конечното соединување на природата и очовечениот човек. Ова кажува зошто природните науки "покасно исто така ќе ја опфатат науката за човекот, како што и науката за човекот ќе ги опфати природните науки: тоа ќе биде една наука".

Затоа Маркс го зазема одлучниот став: "Ние знаеме за една единствена наука, наука за историјата"⁴⁷⁾.

Белешки кон Глава трета

1. K. Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str. 268.
2. Исто, стр. 268.
3. Исто, стр. 269
4. Исто, стр. 269.
5. Исто, стр. 241.
6. Исто, стр. 241 (подв. Љ.Ц.).
7. Исто, стр. 244.
8. Aristotel: Politika, Kultura, Beograd, 1970, str.6.
9. K. Маркс: Тезите за Фохербах, Теза 6.
10. MED 3, стр. 238. Марксовото инсистирање на

двосмерниот однос помеѓу човекот и општеството не е гола педантерија. Инсистирајќи врз взаемната поврзаност на човекот и општеството, Маркс се бори против голиот социолошки детерминизам, против грубата евроменталистичка концепција, која на човекот гледа исклучиво како на производ на условите во кои живее. Затоа тој во "Тезите за Фоербах" (Теза 3) ќе нагласи: "материјалистичкото учење за промена на околностите ... заборава дека луѓето ги менуваат околностите ...". Имено Маркс сака да го потенцира следново: променетите луѓе се резултат на променетите околности, меѓутоа промената на околностите е израз токму на дејствувањето на луѓето ("луѓето ги менуваат околностите" вели Маркс). Според тоа, ако човекот е производ на околностите, а околностите се дело на човековата дејност, тогаш човекот е оној кој самиот себе си се менува. Станува збор, значи, за *самоизмена*. Затоа Маркс во продолжението на тезата ќе додаде: "Поклопувањето на променетите околности и човековата дејност или самоизмената може да се сфати и рационално да се разбере само како *револуционерна пракса*". Во праксата доаѓа до поврзување помеѓу околностите и човекот, помеѓу објектот и субјектот, што повлекува со себе дека Маркс говори за *самодетерминација* на човекот, за детерминираноста на човекот од *сопствениот* општествен свет: околностите го создаваат човекот, но тоа се околности создадени од човекот. Човекот е, за Маркс, истовремено и субјект и објект на сопствената практична дејност.

12. До истото сознание доаѓа, помеѓу останатите, и мексиканскиот филозоф Адолфо Санчез Васкез. Тој вели: "Во *Ракописите од 1844* се мешаат двете концепции, а при тоа Маркс ни едната од нив не ја отфрла". А нешто пред тоа констатира: "Таквата антрополошка концепција (се мисли на нормативистичката, заб. Љ.Ц.) за човековата суштина присутна е во *Ракописите од 1844*, но истовремено со онаа која можеме да ја наречеме општествено-историска концепција за човековата суштина". (Во *Marx nakon sto godina*, Globus, Zagreb, 1984, str. 385-386).

Ерих Фром, од своја страна, оценува дека "авторитарните мислителци го претпоставувале постоењето на човековата природа и верувале дека таа е постојана и непроменлива". Тоа им служело за да можат своите етички системи и општествени институции да ги прогласат за нужни и непроменливи и дека се, боже, изградени сообразно со човековата природа. Меѓутоа она што тие го сфаќале за човекова природа било, според Фром, само одраз на нивните норми и на нивните интереси. Но од овој факт, продолжува Фром, не смее човековата природа да се сфати како бескрајно свитлива (прилагодлива), бидејќи во тој случај било кој општествен систем и било кои етички норми сосема би одговарале на човекот, па тој не би имал ни причина, ни мотив да се бунува против одредени општествено-етички системи. Значи, од една страна, за Фром човековата природа не е бескрајно прилагодлива (постојат антрополошки константи), но, од друга страна, таа не е непроменлива, туку, во зависност од ситуацијата, различно се манифестира (E. Fromm: *Čovjek za*

sebe, Naprijed, Zagreb, 1977, str. 25-28).

Сопствениот модел за човекот (кој во голема мера е во знакот на Маркс) Фром го применува и врз анализата на Марксовата антропологија. На, во тој контекст, смета дека Маркс "не веруваше дека човековата природа не постои, дека човекот со своето раѓање е лист бела хартија на којшто културата испишува текст". Но страница понатаму констатира дека Маркс после "*Ракописите од 1844*" не го сфаќаше човекот за апстрактно и неисториско суштество "правејќи (се мисли на Маркс, заб. Љ.Ц.) притоа разлика помеѓу човековата природа воопшто и 'модифицираната човекова природа' во секоја историска епоха посебно". Согласно со ова Маркс, продолжува Фром, споменува два типа на нагони: константни (кои се израз на човековата природа и кои само по форма можат да се менуваат) и релативни (кои не се битен дел на човекот и настануваат во одредени историски констелации (Види Ерих Фром: Марксовиот концепт за човекот, Култура, Скопје, 1978, стр. 36-37)).

И Васкез и Фром го потврдуваат она што веќе претходно беше констатирано: дека за Маркс човекот истапува и како историско суштество. проблемот е како да се објасни оваа двојност кај Маркс, а во битно да не се напушти теренот на неговата мисла. Сметам дека двојната природа на човекот кај Маркс е израз на неговото сфаќање на човековата дејност (тема што ќе биде разгледувана во наредната точка од Поглавието, па сега на неа само се укажува). Имено дејноста која го конституира човекот како човек и која, се разбира, ја трансформира природата низ историјата Маркс, од една

страна, ја разбира како трансцендентална категорија (во смисла дека им претходи и ги овозможува и човекот и историјата), но дека, од друга страна, ја сфаќа во нејзината историска втемеленост и посредуваност.

13. MED 3, стр. 222

14. MED 3, стр. 220

15. MED 3, стр. 268

16. MED 3, стр. 224

17. MED 3, стр. 221

18. На Марксовата термилошка неизедначеност укажува, на пример, Вања Сутлиќ. Тој, имено, констатира дека самиот Маркс "во својот ракопис не ја спроведува секогаш консеквентно оваа разлика (помеѓу трудот, кој Сутлиќ во овој текст го смета за политичко економска категорија и производството, како човекова суштина, заб. Љ.Ц.), па трудот често му се јавува како производство и обратно" (Vanja Sutlić: Bit i suvremenost, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967, str. 24, f.17).

Колебањето на Сутлиќ во врска со разликата помеѓу трудот како отуѓена дејност (дејност која произведува вишок на вредност како што смета Сутлиќ) и производството како автентично човеково делување кое само ја изразува неговата суштина ќе бидат нешто попокретно разгледани на наредните страници од дисертацијата.

19. На изедначувањето на поимите пракса и труд одлучно се спротивставува Данило Пејовиќ (во Hermeneutika, znanost, praktična filozofija, V. Masleša, Sarajevo, sine anno), сметајќи дека во прашање не е некое термилошко цепидлачење

или книшка педантерија (исто стр. 159), туку дека во прашање е суштинска разлика. Разликата помеѓу трудот и праксата е идентична со разликата помеѓу *poiesis* и *praxis*, помеѓу дејноста која останува во сферата на нужноста (трудот) и дејноста од онаа страна на нужноста, т.е. праксата како човекова интерсубјективна дејност (стр. 158-160). Притоа, предупредува дека доколку дојде до изедначување на праксата со трудот, тогаш не е јасно каква смисла има поимот труд ако неговиот обем толку бескрајно се растегне, па со него се опфатат и оние дејности кои не се труд - на пример, праксата. Но, прашањето може да се обрне: а каква смисла би имал Марксовиот поим за трудот доколку премногу се стесни?

20. K. Marx: *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, MED 3, str. 221.

21. Исто, стр. 222.

22. Исто, стр. 222

23. Исто, стр. 222

24. Во многубројната литература која се бави со Марксовиот концепт за трудот не постои согласност што точно треба да се мисли под тој поим. Така, на пример, Вања Сутлиќ смета дека она што претходно во текстов беше определено како труд, всушност е производство но никако труд, бидејќи според него (а следејќи одредена линија која навистина постои кај Маркс) трудот е губиток на самиот човек, за разлика од практичното производство кое е потврдување на самиот човек. Затоа: "Додека производството како суштина на човекот ги изведува суштествата од битието и со тоа ... се препознава себе во нив ... дотогаш трудот ја извлекува од нив

вредноста, прави од нив стока". Трудот не е производство поради производство, смета Сутлиќ, туку производство поради заработка, пари, профит. (Vanja Sutlić: Bit i suvremenost, V. Masleša, Sarajevo, 1967, str. 25). Што значи дека Сутлиќ трудот го разгледува, наспроти на производството, во сферата на економијата, како дејност која носи профит, значи како отуѓена дејност, за разлика од производството кое е слободна дејност.

Слична позиција кај нас има и Предраг Вранички (Види, на пример, Predrag Vranicki: Historija marksizma I, Naprijed, Zagreb, 1975, str. 79-80, f.59).

Кај Маркс, навистина, постојат моменти во кои трудот го разгледува како отуѓена дејност, како дејност на нужноста итн. Меѓутоа, доколку Маркс суштински го разбира трудот како отуѓена дејност, ако трудот за него по дефиниција е отуѓена дејност, тогаш каква смисла би имало да се говори за отуѓен труд? Тоа, во најдобар случај, би бил плеоназам. Затоа, можеби, Сутлиќ покасно својот став за трудот го менува, па ќе рече дека "апсолутно сфатениот труд, во најстрога смисла на зборот апсолут (т.е. она што е независно од се, па ја има причината во себе, своја сопствена причина е, а не е ефект на нешто друго, според себе е, а не според нешто друго) ... на себе си заблагодарува за самодавањето, самопоклон како суштина на се она што е, како самостојно суштество" (V. Sutlić: Praksa rada kao znanstvena povijest, Kulturni radnik, Zagreb, 1974, str. 110-111). Па оттука, веројатно, и насловот на цитираниот текст "Трудот и бог". Или трудот како бог.

Херберт Маркузе во 1932 година смета дека сите позитивни определби на трудот кај Маркс се дадени како противпоими на отуѓениот труд и дека во трудот Маркс го гледа самопотврдувањето на човекот (Н. Markuze: *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, V. Karadić, Beograd, 1982, str. 190-191), и дека во него (трудот) се гледа неговиот онтолошки карактер (исто, стр. 190). Меѓутоа, покасно (1941) тој го менува својот став, па вели дека укинувањето "на пролетаријатот се сведува на укинување на трудот како таков". Значи, не ослободување на трудот, туку ослободување од трудот како таков, затоа што смета дека Маркс трудот го сфаќа како отуѓена дејност која создава "вишок на вредност во стоковното производство, која, значи, произведува капитал" (Н. Marcuse: *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo, str. 262. Поопширно види стр. 258-264).

Маркузе, меѓутоа, не води сметка дека Маркс говори за приозиводен труд, т.е. оној кој создава вишок на вредност (во таа смисла трудот е отуѓена дејност) и непроеизводен труд кој не произведува вишок на вредност туку само употребни вредности (види К. Marks: *Teorije o višku vrednosti I-III*, Prosveta, Beograd, 1978). Да се укине трудот како таков (за што се залага Маркузе) значи да се укине создавањето и на употребни вредности, а со тоа би се укинал изворот на било каков живот, би се укинало самото човеково постоење.

Во македонската филозофија со проблемот на трудот, помеѓу останатите, посебно се бави Јонче Јосифовски. (Во таа смисла консултирај ја неговата книга "Филозофијата на трудот", Култура, Скопје, 1962). Наспроти на ставот на

Маркузе за ослободување од трудот, Јосифовски се залага за ослободување на трудот, бидејќи трудот укажува на судбината на човекот: "Без трудот не може да се замисли ни човекот ни човековото општество" (нав. дело стр. 66). Трудот, за Јосифовски, е и мачна, но и слободна дејност. Тој е слободна дејност, но наедно и принудна, бидејќи принудата "во секоја дејност, било да се работи за секојдневна работа или за научно иследување или уметничко творење е секогаш присутна, било таа да доаѓа однадвор, од други, било одвнатре од самиот нејзин извршител" (Исто, стр. 63). Па, и отуѓениот труд, трудот на пр. на чевларот, може да биде извор на радоста на создавањето. Бидејќи создавајќи убави обувки чевларот добива признание од другите. Целата идеја на Јосифовски околу трудот е резимирана во последната и недвосмислено јасно формулирана реченица на неговата книга: "Така трудот е човечка судбина, човечки подвиг, човечка афирмација, и со еден збор, израз на човековата суштина". Човекот и трудот, напосто, се нераздвојливи.

Јосифовски и понатаму продолжува да се држи до истото сфаќање за трудот како дејност во која човекот себе си се наоѓа, која е негова судбина и негов подвиг. (Види во д-р Јонче Јосифовски: "Основи на марксистичката филозофија со преглед на историјата на филозофијата", Просветно дело, Скопје, 1985. Особено стр. 174-209).

25. Moses Hess: Filozofija čina, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 219-220.

26. Исто, стр. 219.

27. Во трудове веќе беше информирано дека Хес учествувал

во скицирањето и пишувањето на одредени делови од "Германска идеологија".

28. K. Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi MED 3, str. 221.

29. Фоербах во своите "Принципи на филозофијата на иднината" (1843) ќе рече дека човекот "не е никакво партикуларно суштество, како животното, туку е неограничено, слободно суштество, бидејќи се неделиви универзалноста, неограниченоста и слободата ... Па дури и желудникот на човекот ... не е никакво животинско, туку човечко суштество, бидејќи е универзално суштество" (Во L. Feuerbach: Izbor iz djela, Matica Hrvatske, Zagreb, 1956, str. 189-190). Сличноста со Маркс е видлива. Но, сепак, природата на човекот кај Фоербах во основа е постулирана, додека Маркс се обидува да ја изведе од човековата дејност, од карактерот на неговиот практичен однос кон светот. Значи, од самиот труд како свесна, универзална итн. дејност. Со еден збор, сака емпириски да ја втемели.

30. Нешто слично за трудот говори и Фурие, кој тврди дека во Хармонијата, за разлика од Цивилизацијата, човекот ќе го сака трудот, ќе ужива во него, како што тоа е случајот со многу други суштества (дабарот, пчелата, осата, мравката, набројува Фурие). Меѓутоа, човекот не може во Цивилизацијата да го сака трудот, бидејќи тој на деветмина од десетмина им донесува несреќа, а никаква корист. (Во Saint-Simon i Fourier: Izbor, Kultura, Zagreb, 1952, str. 366-374).

За разлика од луцидните забелешки на Фурие, Маркс се труди своите ставови емпириски да ги изведе.

31. K.Marx: Osnovi kritike političke ekonomije I, MED 19, str. 420.

32. "Една иста дејност е труд и не-труд, тврди Косик, во зависност од тоа дали е или не е обавена како природна нужност, т.е. како неопходна претпоставка за егзистенција" (Karel Kosik: Dijalektika konkretnog, Prosveta, Beograd, 1967, str. 212).

Со цел да се изврши попрецизна терминологска дистинкција помеѓу трудот и не-трудот Хабермас ги воведува термините инструментално и комуникативно делување (Jirgen Habermas: Saznanje i interes, Nolit, Beograd, 1975, str. 83, 84, 85).

33. Во прилог на оваа оценка оди следниот дел од "Капиталот I": "Процесот на трудот ... е целосообразна дејност за изработка на употребни вредности, за присвојување на природните ствари за потребите на човекот, општ услов за размена на материјата помеѓу човекот и природата, вечен природен услов за човековиот живот и затоа независен од било кој облик на тој живот, дури подеднакво е својствен за сите облици на човековото општество" (MED 21, стр. 168, подв. Љ.Ц.).

34. K.Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str. 275.

35. MED 6, стр. 26

36. Исто, стр. 26 (Подв. Љ.Ц.)

37. Исто, стр. 27

38. Исто, стр. 27

39. K.Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str.

40. K.Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str. 222

41. Исто, стр. 242

42. Во K. Marx - F.Engels: Nemačka ideologija, MED 6, str. 26.

43. Исто, стр. 150

44. Исто, стр. 27

45. K.Marx: Ekonomsko-filozofski rukopisi, MED 3, str. 243.

46. За овој проблем, за проблемот на натурализација на човекот и хуманизација на природата, кој како црвена нишка се привлекува низ "Економско-филозофските ракопси", пишувано е многу како во југословенската филозофија, така и во светот воопшто. Во овој случај вниманието ќе биде свртено врз едно необично толкување (всушност повеќе сугестија, отколку цврст став) на Гајо Петровиќ. Имено, тој пишува: "Марксовата комунистичка парола не е натурализирање на човекот = хуманизирање на природата, туку, пред сè, хуманизирање на човекот = натурализирање на природата. Или, можеби: хуманистичко натурализирање = натуралистичко хуманизирање на човекот во неговиот однос кон природата и кон самиот себе" (Gaјo Petrović: Mišljenje revolucije, Naprijed - Zagreb, Nolit-Beograd, 1986, str. 54).

Очигледно е дека Гајо Петровиќ и самиот не може да се одлучи на кој начин да се интерпретира Марксовата теза.

Во првиот случај, кога се залага за хуманизирање на човекот и натурализирање на природата, како сака да каже дека човекот премногу се натурализирал, па затоа треба

повторно да се хуманизира, а дека природата премногу се хуманизирала (влегла во играта на човековата историја), па постои опасност да се преобрне во својата спротивност што би било погубно и за неа и за човекот. Меѓутоа, со втората реченица (хуманистичко натурализирање = натуралистичко хуманизирање) како да се приклонува кон Марковата теза во онаа форма во која е дадена.

Затоа, со право заклучува: "Дали со тоа прашањето за хуманизмот и натурализмот дефинитивно е решено? Тоа не беше амбиција на ова предавање. Тоа сакаше да придонесе за подобро разбирање на двете изреки на младиот Маркс. Но разговорот за нивната тема не е завршен" (стр. 55, под. Љ.Ц.). И, навистина, разговорот за тоа не е завршен. И тоа е добро, бидејќи смислата на филозофијата е, веројатно, во самото патување, во разговарањето, во непрекинатиот дијалог.

Еден од првите мислителите во повоениот период во Македонија кој не ги споделуваше ставовите на дијалектичкиот материјализам во нивната ригидна форма и кој по својата филозофска ориентираност беше близок до сфаќањата на групата околу часописот "Praxis" е Митко Илиевски. Затоа, не му се туѓи размислувањата за хуманизација на природата, како што не му е туѓа ни Марковата мисла дека природата апстрактно земена, во одвоеност од човекот, за човекот е ништо. Во таа смисла беа впечатливи предавањата на Митко Илиевски што авторот како студент имаше можност да ги следи по предметите Увод во филозофија и Дијалектичка логика, одржани на Филозофскиот факултет во Скопје, во периодот 1967-1971 година.

За односот помеѓу човекот и природата, за човековиот однос кон природната природа (како прва природа) и кон хуманизираната природа (како култура, односно втора природа) консултирај ја книгата на Кица Барџиовска-Колбе: *Принципот копнеж*, Македонска книга, Скопје, 1990 г. Во тој контекст особено се карактеристични следниве наслови од книгата: "Природа и разум", "Втора природа" и Предговорот во кој Кица Барџиовска-Колбе потсетува дека ние, луѓето, сме духовна природа и тоа сознание е движечкиот елемент на човекот. "Човекот е, пишува авторката, суштество на копнежот од оној момент откако ја напушта непосредуваната целина со природата" (Наведено дело, стр. 7). Што значи дека за К.Барџиовска-Колбе, раскилот со природата (ако тоа воопшто се случило, бидејќи отворено останува прашањето за некогаш постоечкото единство помеѓу човекот и природата) го раѓа чувството на копнеж кое сака да ја воспостави целината на раздвоените делови.

47) К. Marx - F.Engels: *Nemačka ideologija*, MED 6, str.18

З А К Л У Ч О К

Целово истражување започна поттикнато од единствен мотив - а имено, да се открие што се крие зад необичната Маркова реченица: "Ние знаеме за една единствена наука, наука за историјата", бидејќи честопати е наведувана, но ретко прецизно анализирана.

Се тргна од анализата на Марковиот метод на критика и од неговата критика на дотогашниот метод (пред се на методот на спекулативната филозофија). Се покажа дека Марковиот метод на критика е битно иманентен, а тоа значи дека и филозофијата и теоријата и самата општествена стварност треба да се објаснуваат со помош на самите себе, бидејќи сите недостатоци што ги содржат во себе се израз на нив самите, на нивната природа. Притоа, беше подвлечено, дека Маркс го укинува дуалитетот помеѓу свеста и општествената стварност (во смисла дека свеста е свесно битие), а битието на луѓето е нивниот стварен материјален живот, па со тоа сметаше дека свеста, идеологијата воопшто (идеологијата како севкупност на општествените облици на свеста) немаат некоја посебна историја: нивната "историја" се поклопува со историјата на стварните луѓе.

И не само што филозофијата, моралот, политичката економија итн. Маркс ги објаснуваше преку историјата (на тој начин што ја гледаше нивната историска фундираност), туку тој принцип го применуваше и во разгледувањето на човекот. Независно од Марковиот нормативистички пристап кон човекот, постоеше и историското гледање на човекот, како суштество кое постепено

израснало од историјата. Марксовата обземеност со значењето на историјата во настанувањето и објаснувањето на човекот одеше дотаму што тој во "Економско-филозофските ракописи" тврдеше дека и постоењето на човековите пет сетила е резултат на сета дотогашна историја. Значи, дури и она што се чини дека е најприродно кај човекот (неговите сетила) Маркс го изведуваше од една историска позиција.

Трудот, кој ја конституираше човековата природа, како слободна, универзална, целосообразна итн. дејност, исто така, беше вовлечен во историјата. Барем поединечниот труд: трудот на овој или оној човек, кој произведува ова или она, со одредени (значи не било какви) средства за производство, со одредени знаења и одредена уметност, бидејќи уметноста и знаењето, како и средствата со кои човекот се служи во процесот на производството историски се дадени.

На тој начин и човекот (а со тоа и неговата свест) и неговиот труд беа вовлечени во играта на историјата. Историјата постепено, но сигурно почна да истапува за Маркс како антрополошки фундирачки принцип, надвор од кого неможеше да се разбере ниту човекот, ниту неговата дејност. Се покажа дека човекот како активно, дејствено суштество, како суштество на трудот, на производниот однос кон природат почнува полека да го укинува нејзиниот онтолошки примат и да ја трансформира во преобразена природа. Што ќе рече, во природа создавана од човекот, за човекот во хуманизирана, очовечена природа, која во себе ја отсликува човековата психологија, бидејќи човековото дејствување, преку кое се случува преобразувањето на природата, е израз на неговиот внатрешен свет, на неговата

психологија. Постоенето на природата како хуманизирана природа се покажа дека за Маркс беше израз на индустријата и на сета досегашна историја. Затоа, заклучуваше Маркс, природата за која Фоербах говори веќе никаде не постои, затоа што се е вовлечено во играта на историјата: и човекот и трудот и природата која станува отворена книга за неговите суштински сили. А, одовде заклучуваше Маркс, не е потребна посебна наука за човекот и посебна наука за природата, туку една единствена наука, наука за историјата.

Во оваа речница кулминира Марксовата панисториска позиција, позицијата на филозофијата на историскиот материјализам, а самата историја истапува како она *Сеопфатно-Едно*, како она според кое е се и според кое се добива свое значење. Токму овој слој на Марксовата мисла, оваа специфична панисториска позиција на Маркс, беше она на што, сметаме, не му се обрнуваше доволно внимание, а кое низ дисертацијава постепено се откриваше.

Имено, во досегашна марксистичка и марксолошка литература внимателно беа земени во обзир марксовите залагања за хуманизација на природата и за натурализацијата на човекот, за човековиот однос кон општеството и природата како присвоена природа, за разрешувањето на противречноста помеѓу човекот и природата итн. Меѓутоа, речиси никаде не беше сериозно размислувано за Марксовиот панисторизам, за филозофијата на неговиот историски материјализам. Основниот мотив на дисертацијава беше да се премости, колку што е тоа можно, оваа празнина во досегашните истражувања на Маркс. Се надеваме дека дури сега, во светлината на историскиот материјализам, сфатен

како Марксова панисториска ориентираност, станува јасна реченицата, која на почетокот на истражувањето изгледаше така загадочна: "Ние знаеме за една единствена наука, наука за историјата".

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Ј А
на консултирана литература

1. ALTHUSSER LOUIS - BALIBAR ETIENNE: Kako čitati Kapital, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1975.
2. ALTIESE L.: Za Marksa, Nolit, Beograd, 1971.
3. ALTISER L.: Elementi samokritike, BIGZ, Beograd, 1975.
4. ARISTOTEL: Politika, Kultura, Beograd, 1970.
5. ARON RAYMON: Dimensions de la conscience historique, Plon, Paris, 1961.
6. AXELOS KOSTAS: Marx penseur de la technique, Les éditions de Minuit, Paris, 1963.
7. BAHTIN MIHAIL: Marksizam i filozofija, Nolit, Beograd, 1980.
8. БАРЦИОВСКА-КОЛБЕ КИЦА: Принцип копнеж, Македонска книга, Скопје, 1990.
9. BAUMAN ZIGMUND: Marksistička teorija društva, Rad, Beograd, 1968.
10. BENOIT JEAN-MARIE: Marx est mort, Gallimard, Paris, 1970.
11. BERNSTEIN EDUARD: Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokratije. Bo *Revizionizam*, Globus, Zagreb, 1981.
12. BERNSTEIN E.: Kako je moguć znanstveni socijalizam? Bo *Revizionizam*, Globus, Zagreb, 1981.
13. BLOH ERNST: Marksove teze o Fojerbahu, BIGZ, Beograd, 1976.

14. BOTTIGELLI EMILE: La genesse du socialisme scientifique, Editions sociales, Paris, 1967.
15. BRAZALL W.J.: The Young Hegelians, Yale University Press, New Haven, 1970.
16. BUHARIN NIKOLAJ: Teorija historijskog materijalizma, Globus, Zagreb, 1980.
17. BURGER HOTIMIR: Znanost povijesti, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1978.
18. BURGER H.: Filozofija tehnike, Naprijed, Zagreb, 1979.
19. CALVEZ JEAN-YVES: La pensée de Karl Marx, Seuil, Paris, 1970.
20. COGNIOT GEORGES: Karl Marx, notre contemporain, Editions sociales, Paris, 1968.
21. COLLETTI LUCIO: Marksizam i Hegel, Nolit, Beograd, 1982.
22. COLLETTI L.: Ideologija i društvo, Školska knjiga, Zagreb, 1982.
23. CORNU AUGUSTE: Karl Marx i Friedrich Engels I, Naprijed, Zagreb, 1959.
24. CORNU A.: Karl Marx et Friedrich Engels II, P.U.F., Paris, 1958.
25. CORNU A.: Karl Marx et Friedrich Engels III, P.U.F., Paris, 1962.
26. CORNU A.: Karl Marx et Friedrich Engels VI, P.U.F., Paris, 1970.

27. DEBENJAK BOŽIDAR: Friedrich Engels. Zgodovina in odtujitev, Politična šola, CK ZKS, Ljubljana, 1981.
28. ЃОШЕВСКИ МИРКО: Марксовиот филозофски материјализам (Во Зборникот на текстови "Маркс и современоста", Студенски збор, Скопје, 1990).
29. ЃURIĆ MIHAJLO: Utopija izmene sveta, Institut društvenih nauka, Beograd, 1979.
30. FEUERBACH LUDWIG: Izbor iz djela, Matica Hrvatska, Zagreb, 1956.
31. FOJERBAH L.: Predavanja o suštini religije, BIGZ, Beograd, 1974.
32. FRICHAND MAREK: Etička misao mladog Marksa, Nolit, Beograd, 1974.
33. FROMM ERICH: Čovjek za sebe, Naprijed, Zagreb, 1977.
34. ФРОМ Е.: Марксовиот концепт за човекот, Мисла, Скопје, 1978.
35. GARAUDY ROGER: Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catolique, marxisme, P.U.F., Paris, 1969.
36. GARODI R.: Karl Marks, Kultura, Beograd, 1968.
37. GOLUBOVIĆ VESELIN: Suvremenost Marxova mišljenja, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1983.
38. GORC ANDRE: Zbogom proletarijatu, Radnička štampa, Beograd, 1982.
39. GRAMSCI ANTONIO: Historijski materijalizam i filozofija B. Crocea, Naprijed, Zagreb, 1958.

40. GRAMŠI A.: Filozofija istorije i politika, Slovo Ljubve, Beograd, 1980.
41. HABERMAS JIRGEN: Saznanje i interes, Nolit, Beograd, 1975.
42. HABERMAS J.: Teorija i praksa, BIGZ, Beograd, 1980.
43. HEGEL G.W.F.: Osnovne crte filozofije prava, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
44. HEGEL G.W.F.: Enciklopedija filozofskih znanosti, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965.
45. HEGEL G.W.F.: Filozofija povijesti, Naprijed, Zagreb, 1966.
46. HEGELOVSKA DESNICA (Redakcija na Herman Libe), Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
47. HEGELOVSKA LJEVICA (Redakcija na Karl Löwith), Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
48. HELLER AGNES: Svakidašnji život, Nolit, Beograd, 1978.
49. HELLER A.: Vrednosti i potrebe, Nolit, Beograd, 1981.
50. HESS MOSES: Filozofija čina, Naprijed, Zagreb, 1986.
51. HOOK SIDNY: From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, Reynal and Hitchcock, New York, 1936.
52. HYPOLLITE JEAN: Studije o Marxu i Hegelu, Školska knjiga, Zagreb, 1977.

53. ИЛИЕВСКИ МИТКО: Идеализам и материјализам, Култура, Скопје, 1961.
54. ЈОВАНОВСКИ КОЛЕ: Основите на Марксовата филозофска антропологија, Дијалог, 2-3 1979, Скопје.
55. ЈОСИФОВСКИ ЈОНЧЕ: Филозофијата на трудот, Култура, Скопје, 1962.
56. ЈОСИФОВСКИ Ј.: Теоријата на одразот - за или против?, Трибина 1-1962 (стр.17-38).
57. ЈОСИФОВСКИ Ј.: Марксистичка филозофија со преглед на историјата на филозофијата, Просветно дело, Скопје, 1985.
58. KANGRGA MILAN: Etički problem u djelu Karla Marxa, Nolit, Beograd, 1980.
59. KAČAR D., JURINIĆ B.: Karl Marx. Čovjek preinake svijeta, Svjetlost, Sarajevo, 1983.
60. КАР ЕДВАРД ХАЛЕТ: Што е историјата?, Култура, Скопје, 1990.
61. KOLAKOVSKI LEŠEK: Glavni tokovi marksizma I, II, BIGZ, Beograd, 1980, 1983.
62. KOLINGVUD ROBIN: Ideja istorije, Svjetlost-Sarajevo, Globus-Zagreb, 1986.
63. KORSCH KARL: Marksizam i revolucija, Globus, Zagreb, 1983.
64. KORŠ K.: Materijalističko shvatanje istorije, BIGZ, Beograd, 1975.

65. KORŠ K.: Karl Marks, Nolit, Beograd, 1984.
66. KOSIK KAREL: Dijalektika konkretnog, Prosveta, Beograd, 1967.
67. KOVAČEVIĆ MILAN: Teleologija i antropologija, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1980.
68. KRADER LAWRENCE: Etnologija i antropologija u Marxa, Stvarnost, Zagreb, (sine anno).
69. LACROIX JEAN: Marxisme, existentialisme, personnalisme, P.U.F., Paris, 1955.
70. LAPIN NIKOLAJ IVANOVIČ: Mladi Marks, Mladost, Beograd, 1984.
71. LEFEBVRE HENRI: La materialisme dialectique, P.U.F., Paris, 1949.
72. LEFEBVRE H.: Le marxisme, P.U.F., Paris, 1958.
73. LEFEBVRE H.: Marx, P.U.F., Paris, 1969.
74. LEFEBVRE H.: Misao postalom svijetom. Treba li napustiti Marxa?, Globus, Zagreb, 1981.
75. LOWITH KARL: Svijetska povijest i događanje spasa, A.Cesarec-Zagreb, Svijetlost-Sarajevo, 1990.
76. LOWY MICHAEL: La theorie de la revolution chez le jeune Marx, Maspero, Paris, 1970.
77. LUKACS GEORG: Povijest i klasna svijest, Naprijed, Zagreb, 1977.

78. LUKACS G.: Prilog ontologiji društvenog bitka, Kulturni radnik, Zagreb, 1980.
79. LUKACS G.: Etika i politika, Liber, Zagreb, 1972.
80. LUKAĆ Đ.: Mladi Marks, BIGZ, Beograd, 1976.
81. MARCUSE HERBERT: Um i revolucija, Veselin Masleša, Sarajevo, 1966.
82. MARCUSE H.: Kraj utopije, Esej o oslobođenju, Stvarnost, Zagreb, 1972.
83. MARKUZE H.: Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma, Vuk Karadžić, Beograd, 1982.
84. MANHAJM KARL: Ideologija i utopija, Nolit, Beograd, 1978.
85. MARX KARL - ENGELS FRIEDRICH: Dela, Tom 1, Prosveta, Beograd, 1976.
86. MARX K.-ENGELS F.: Dela, Tom 3, Prosveta, Beograd, 1972.
87. MARX K.-ENGELS F.: Dela, Tom 5, Prosveta, Beograd, 1968.
88. MARX K.-ENGELS F.: Dela, Tom 6, Prosveta, Beograd, 1974.
89. MARX K.-ENGELS F.: Dela, Tom 7, Prosveta, Beograd, 1974.
90. MARX K.-ENGELS F.: Dela, Tom 19, Prosveta, Beograd, 1979.
91. MARX KARL - ENGELS FRIEDRICH: Izbor iz djela I, Kultura, Zagreb, 1949.

92. MARKS K.: Prilog kritici političke ekonomije, BIGZ, Beograd, 1976.
93. MARKS K.: Teorije i višku vrednosti I-III, Prosveta, Beograd, 1978.
94. Sur le jeune Marx, Recherches Internationales, Paris, 1960 [Зборник на текстови]
95. Marx nakon sto godina, Globus, Zagreb, 1984 [Зборник на текстови во редакција на Вјекослав Микецин]
96. Mc LELLAN DAVID: The Young Hegelians and Karl Marx, Praeger, New York, 1969.
97. MEHRING FRANZ: Karl Marx, Kultura, Beograd, 1958.
98. MERING F.: O istorijskom materijalizmu, Kultura, Beograd, 1961.
99. МУХИЋ ФЕРИД: Критички методи, Мисла, Скопје, 1977.
100. MUHIĆ FERID: Odnos motivacije i kauzaliteta u Marksovom metodu tumačenja istorije, Gledišta, 4/1976, Beograd.
101. MUMINOVIĆ RASIM: Ljudskost i povijesnost, Svijetlost, Sarajevo, 1978.
102. PEJOVIĆ DANILO: Hermeneutika, znanost i praktična filozofija, Veselin Masleša, Sarajevo [sine anno].
103. PETROVIĆ GAJO: Marx i marksisti, Naprijed-Zagreb, Nolit-Beograd, 1986.
104. PETROVIĆ G.: Filozofija prakse, Naprijed-Zagreb, Nolit-Beograd, 1986.

105. PETROVIĆ G.: Mišljenje revolucije, Naprijed-Zagreb, Nolit-Beograd, 1986.
106. PLEHANOV GEORGIJ VALENTINOVIC: Prilog pitanju o monističkog pogleda na istoriju, Kultura, Beograd, 1968.
107. PUHOVSKI ŽARKO: Povijest i revolucija, Centar za kultu...u djelatnost SSO, Zagreb, 1980.
108. RIHS CHARLES: L'ecole des jeunes hegelien, Editions Anthropos, Paris, 1978.
109. RJAZANOV BORIS DAVIDOVIC: Marks i Engels, BIGZ, Beograd, 1975.
110. RUBEL MAXIMILLIEN: Karl Marx. Essai de la biographie intellectuelle, Edition Marcel Riviere, Paris, 1971.
111. RUBEL M.: Marx critique du marxisme, Payot, Paris, 1974.
112. RUBEL M.: Kronika Marxova života, Školska knjiga, Zagreb, 1978.
113. SAINT-SIMON I FOURIER: Izbor, Kultura, Zagreb, 1952.
114. SARTRE JEAN - PAUL: Critique de la raison dialectique, Gallimard, Paris, 1960.
115. SCHMIDT ALFRED: Povijest i struktura, Komunist, Beograd, 1976.
116. ŠMIT. A.: Pojam prirode u Marksovom učenju, Vuk Karadžić, Beograd, 1981.
117. SCHUMPETER JOSEPH: Capitalisme, socialisme et demokratie, Payot, 1954.

118. SEKULIĆ BOŽIDAR GAJO: Filozofija i proletarijat, Radnički univerzitet, Subotica, 1980.
119. SEREBRJAKOVA GALINA: Marxova mladost, Zora, Zagreb, 1961.
120. СТАРДЕЛОВ ГЕОРГИ: Вовед во иднината. За една дијалектичка теорија за културата, Македонска книга, Скопје, 1986.
121. STIRNER MAX: Jedini i njegovo vlasništvo, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1976.
122. SUTLIĆ VANJA: Bit i suvremenost, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
123. SUTLIĆ V.: Praksa rada kao znanstvena povijest, Kulturni radnik, Zagreb, 1974.
124. ТЕМКОВ КИРИЛ: Теоретските погледи на Мито Хаџи Василев Јасмин (Докторски труд, одбранет на Филозофскиот факултет во Скопје, 1981).
125. ТОЈНБИ АРНОЛД: Истражување историје I, Просвета, Београд, 1970.
126. VAJTLING VILHELM: Garantiје harmonije i slobode, Rad, Beograd, 1952.
127. VASQUEZ ADOLFO SANCHEZ: Filozofija praxis, Naprijed, Zagreb, 1983.
128. VRANICKI PREDRAG: Historija marksizma I, Naprijed, Zagreb, 1975.
129. ZANARDO ALDO: Filozofija i socijalizam, Komunist, Beograd, 1976.

130. WEBER MAX: Protestantska etika i duh kapitalizma,
Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.