

Вуко Павићезић

ОДНОС ИСТОРИЗМА И ХУМАНИЗМА У МАРКСИЗМУ

Веома је познато да марксизам није нека пука позитивистичка анализа друштвених процеса и законитости, већ и један пројекат промјене класног друштва у бескласно, комунистичко друштво. Самим тим, марксизам није и не може бити само скуп *чињеничких исказа* о класном и, посебно, о капиталистичком друштву, већ садржи и *вриједносне, критичке судове* о том друштву, и то са становишта неких општих хуманистичких принципа или начела. На примјер, Маркс у *Капиталу* констатује да „права граница капиталистичке производње јесте сам капитал, јесте то што се капитал и самооплођивање његове вредности испољава као полазна и завршна тачка, као побуда и сврха производње, што је производња само производња за капитал, а не обрнуто: да су средства за производњу *просто средства* (подвукао В. П.) за све шире развијање животног процеса, за друштво произвођача“.¹ Очеvidно, овдје немамо *просту констатацију* чињенице да у капитализму границу и сврху производње одређује изглед на самооплођивање капитала, већ и критику тог стања на основи хуманистичког и рационалног принципа да би средства за производњу требало да, као средства, функционишу у интересу човјека или „друштва произвођача“, а не да њихово функционисање буде условљено изгледом на профит. Излишно је наводити друге примјере хуманистичке оцјене и критике капитализма, коју даје Маркс, све и „признајући“ огромну улогу капитализма у развоју производних снага. Уосталом, познато је да Маркс често карактерише односе у класном друштву уопште, и посебно у капитализму, као *отуђене*. Тај, пак, атрибут „отуђени“ није прости опис чињеничког карактера односа, већ и *оцјена* тих односа као негативних. Наравно, оцијенити неко стање као „отуђено“ и тиме као негативно могуће је само на основи тога што се

¹ К. Маркс, *Капитал* I—III, Београд 1973, стр. 1345.

прихвата да су *могући* и разотуђени, то јест хумани односи, односно, на основи тога што Маркс има један појам или модел човјека или човјековог бића, у поређењу с којим постојећи, реални односи тек могу да се означе као „отуђени“ или „разотуђени“.

Такође је веома познато да је марксизам, већ од своје појаве, изложен критици од стране представника грађанског друштва, па се може с поузданошћу тврдити да критички дијалог марксизма и антимарксистичких или немарксистичких струја чини главну садржину идејне борбе за посљедњих сто година, што представља разумљив одраз друштвених борби у овој епоси, у којој социјализам ступа на свјетску позорницу.

Један од облика критике марксизма јесте и такозвана *иманентна* критика, то јест критика која настоји да покаже и докаже несклад или противрјечност између појединих дијелова или појединих основних поставки марксизма. Подсјетићемо најприје на тражење противрјечности између марксистичког *детерминистичког* погледа на историјски процес и *практичног активизма* самих марксиста, који стварају снажну политичку партију за остваривање одређених друштвених и политичких циљева, иако уче да социјализам мора нужно доћи. Тиме они, наводно, по тврђењу Р. Штамлера, личе на људе који би хтјели да стварају партију — за помрачење Мјесеца! Плеханов је на овакву критику марксизма духовито одговорио да, уколико би за помрачење Мјесеца била потребна и људска активност, у партију за помрачење не би био примљен нико ко би вјеровао да оно може доћи без његовог личног ангажовања.² Али тај услов, наравно, не постоји кад је ријеч о наступању било ког природног догађања. Штамлерово поређење формирања политичких партија за остварење друштвених и политичких циљева и партије за помрачење Мјесеца — бесмислено је, јер је за постизање друштвених циљева нужна организована политичка снага и њена акција. Марксисти не изједначавају природне и друштвене нужности: прве дјелују безусловно и аутоматски, а друге се остварују тек посредством људске активности. Нужност на подручју друштва не значи неку по себи постојећу нужност, која би се споља наметала људима. Позитивно одређена, она значи бар двије ствари: прво, да је карактер политичких и социјалних циљева људских група (или класа) *условљен* положајем тих група у друштвеном систему; друго, да објективирани производи саме људске свјесне активности, то јест производне снаге, својим ступњем развоја условљавају карактер продукционих односа, као и њихов развој и промјену.

У најновије вријеме доста је раширена критика марксизма која тражи нескладности и противрјечности између *маркси-*

² Г. В. Плеханов, *Прилог питању о улози личности у историји*, Београд 1947, стр. 7.

стичког хуманизма и активизма, с једне, и *марксистичког историзма*, с друге стране. Главни представник ове врсте критике је савремени неопозитивистички филозоф Карл Попер. У овом есеју ми ћемо прво приказати и критички размотрити Поперово мишљење о односу историзма и хуманизма у марксизму, а затим ћемо покушати да одговоримо на питање да ли Марксов општи поглед на историју оставља мјеста за оцјену појединих фаза историјског развоја с хуманистичког гледишта. Али, најприје треба да прикажемо сам појам историзма.

I

Мора се констатовати да не постоји један потпуно јединствен модел историзма, односно, једно и јединствено значење овог појма. У свом обимном и класичном дјелу о историзму, Ернст Трелч³ наводи као представнике историзма, поред многих других и ранијих, В. Дилтаја и Х. Рикерта, с једне, и К. Маркса, с друге стране. Но, то су мислиоци који се доста битно разликују у схватању историјског тока, па док Рикерт истиче јединственост и непоновљивост историјских догађаја, Маркс је првенствено окренут ономе што је опште и законито у историји.

Ипак, постоје и неке заједничке црте сваког историзма, од Б. Вика до Маркса и Дилтаја. То је, прије свега, супротност историзма према статичком схватању свијета уопште и, посебно, људске културе. Статичко гледиште владало је нарочито у средњем вијеку, и његов прототип је религијско гледање на човјека и свијет као божје творевине, чије су основне законитости, облици и норме заувјек божанством одређени. Статичко гледиште на човјека владало је још и у 18. вијеку уколико су бројни мислиоци прихватили постојање једне априорне, јединствене и непромјенљиве структуре људског ума, априорних разумских форми и принципа. Насупрот статичком и априористичком гледању, историзам се одликује прије свега развојним схватањем стварности уопште и човјека посебно. Нема, по историзму, неке *суштине* ствари ван и независно од самог *развоја* ствари. Свака структура, сваки учвршћени облик ствари је резултат развојног процеса, па се и значење ствари и достигнутих облика структурисања одређује њиховим мјестом у том процесу. Правилног објашњења и разумијевања ствари не може бити без њиховог смјештања у неки општи контекст и у процес развоја. Поготову се о друштвеним и културним тековинама може правилно судити само ако се посматрају у контексту датог историјског, развојног момента или одсјека. Овим посматрањем ствари као момената у развојном току М. Манделбаум

³ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*.

дефинише историзам, пишући: „Историзам је увјерење да се адекватно разумијевање природе било чега и адекватно одређење његове вриједности може добити посматрањем дотичне ствари помоћу мјеста које заузима и улоге коју игра у процесу развоја“.⁴

Кад историзам одређујемо идејом развојности, процесуалности и одређености појединачних ствари и стања, склопом околности у којима се јављају, онда у овај правац мишљења можемо убројити све значајне мислиоце 19. вијека, као што су О. Конт, Г. В. Ф. Хегел, К. Маркс и Ч. Дарвин. Наравно, између мислилаца као што су Хегел и Маркс постоји битна разлика у гледању на покретачке снаге развитка, али сама идеја развоја, и то на основи супротности и противрјечности, заједничка им је. Нарочито је Енгелс истицао Хегелов значај за историзам: „Велика основна мисао да свет не треба схватити као комплекс готових ствари, него као комплекс процеса у коме се привидно стабилне ствари, исто као и мислене слике у нашој глави, појмови, непрекидно мењају, настају и нестају, при чему, поред све привидне случајности и упркос свем тренутном назадовању, напоследку ипак побеђује прогресивни развитак — та велика основна мисао, нарочито од Хегела наовамо, толико је прешла у обичну свест, да јој у овако општем облику једва ко још противречи“.⁵

Но, уз дијалектички схваћену развојност, у одредбу *марксистичког историзма* морају свакако ући и особености које су одређене марксизмом као историјским материјализмом. Ту спада, наравно, поставка о одређености или условљености облика продукционих односа, а посредно и цјелокупне културне надградње, нивоом развитка производних снага. То, поред осталог, значи и условљеност моралних схватања класним положајем људи. Идеја условљености или детерминизма укључује, наравно, и увјерење о постојању неких законитости или бар тенденцијских правилности у друштвеном развоју, на основи којих се могу вршити и нека предвиђања даљег тока развоја. Зато је К. Попер дјелимично у праву кад, мислећи првенствено на марксизам, одређује историзам на сљедећи начин: „Ја подразумејем под историзмом приступ у социјалним наукама који прихвата да је историјско предвиђање њихов главни циљ и који претпоставља да се овај циљ може постићи откривањем ‚ритмова‘, или ‚модела‘, ‚закона‘ или ‚трендова‘ којима подлеже еволуција историје“.⁶ У односу на марксизам, у овој одредби је спорна тврдња да је предвиђање *главни циљ* со-

⁴ М. Mandelbaum, *Historicism*, чланак у америчкој филозофској енциклопедији.

⁵ Ф. Енгелс, *Лудвиг Фојербах и крај класичне немачке филозофије*, одељак IV.

⁶ К. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957, p. 3.

цијалних наука; али извјесно је да је марксизам вршио нека предвиђања на основи увјерења о постојању тенденцијских правилности у друштвеном развоју. Зато не мислимо да је потпуно у праву Маркузе кад сматра да је историзам „добро дефинисан термин који се односи на оне школе мишљења које наглашавају јединственост и једнаку вриједност култура. На тај начин, историзам имплицира прилично висок степен плурализма и релативизма, можда најкарактеристичније изражен у Ранкеовој изреци да су сви историјски периоди „непосредно при богу“. Ни предвидљивост ни идеја историјских закона не играју централну улогу у тим теоријама“.⁷ У ствари, идеја о јединствености сваког догађања и творевине карактерише само једну форму историзма, ону коју у новије вријеме представљају новокантовци, са својим одређењем историјских наука као „идиографских“ (оних које описују догађања), насупрот природним наукама, које би по њима биле „номотетске“, дакле, једине у стању да утврђују неке опште законе.

II

Послије ове одредбе историзма, пређимо на приказ Поперових настојања да покаже неусклађеност Марксовог историзма и хуманизма, односно, активизма.

Попер најприје истиче, и то с правом, да је Марксова осуда капитализма у основи морална осуда, осуда с хуманистичког становишта. „Систем је осуђен због свирепе неправде која му је инхерентна и која је комбинована са пуном, формалном правдом и исправношћу [сви су слободни продавци својих роба, па је и радник слободан да продаје радну снагу, а ако неће да је продаје, слободан је и да пропадне од глади!]“ . . . „Систем је осуђен зато што, присиљавајући експлоататора да подјарми експлоатисаног, лишава обојицу њихове слободе. Маркс није нападао богатство нити величао сиромаштво. Он је мрзио капитализам не због његове акумулације богатства, већ због његовог олигархијског карактера; он га је мрзио зато што у његовом систему богатство значи политичку моћ у смислу моћи над другим човјеком“.⁸ Наравно, Маркс је осуђивао капитализам и због легалног отимања вишка вриједности од радника. Укупно узев, Маркс је у крајњој линији осуђивао капитализам због његове негације неких основних хуманистичких вриједности и принципа, као што су правичност, слобода и достојанство човјека. Али, прво, Маркс никад није изрично проповиједао те принципе, јер би то могло да личи на мора-

⁷ Н. Маркузе, *Studies in critical Philosophy*, N. L. B., 1972, p. 197—198.

⁸ К. Попер, *The open Society and its Enemies*, Princeton 1950, p. 385.

листе који „проповиједају воду а пију вино“. И, друго, што је за нашу тему битније, Маркс, према Поперу, није хтио ни могао да ове принципе и вриједности посматра као „у било ком смислу посљедње, коначне и по себи оправдане“, већ је, под утицајем своје историјско-материјалистичке, и у том смислу „историцистичке“ основне поставке о односу идеја или принципа према друштвеној бази, заједно с Енгелсом, „више волио да гледа на њихове хуманитарне циљеве у свјетлости теорије која их објашњава као производ или одраз социјалних околности“.⁹ Зато ни своју одлуку да стане на страну пролетаријата, то јест угњетене класе, Маркс не би заснивао на непосредном хуманистичком и моралном увиду, већ би настојао да је прикаже као „закључак“ из научног проучавања друштвених процеса и из увиђања објективног положаја и улоге појединих друштвених класа у тим процесима, као и у *будућности*. Конкретније речено, према Поперовом тумачењу, Маркс би своју одлуку да стане на позиције пролетаријата заснивао на „научном предвиђању“ да ће пролетаријат победијети и играти улогу руководеће снаге друштва будућности! Уосталом, ево како Попер подробније изражава ову мисао. „Као социјални научник (рекао би Маркс), ја знам да су наше моралне идеје оруђе у класној борби. Као научник, ја их могу посматрати а да их не усвојим. Али као научник исто тако налазим да не могу избјећи да одаберем страну у тој борби; јер сваки став, макар то било и остајање по страни, значи одређење на овај или онај начин. Мој проблем тада добија форму: коју ћу страну одабрати? Ако сам изабрао једну, онда сам, наравно, одлучио о својој моралности. Ја ћу имати да усвојим морални систем нужно везан са интересима класе коју сам одлучио да подржавам. Али прије него сам донио ту фундаменталну одлуку, ја нијесам усвојио никакав морални систем, под претпоставком да се могу ослободити од моралне традиције моје класе; ово је, наравно, нужни услов за доношење неке свјесне и рационалне одлуке у односу на конкурентске моралне системе. Но, пошто је нека одлука ‚морална‘ само у односу на неки претходно прихваћени морални кодекс, моја фундаментална одлука не мора уопште бити ‚морална‘ одлука. Међутим, она може бити *научна* одлука. Као социјални научник, ја сам у стању да увидим шта ће се десити. У стању сам да увидим да је буржоазија, а са њом и њен морални систем, одређена да ишчезне и да је пролетаријат, и са њим један нов морални систем, одређен да победи. Видим да је овај развој неизбежан. Била би лудост покушати да се томе одупирем, исто као што би било лудо да се одупирем закону гравитације. То је разлог с којег је моја фундаментална одлука у прилог пролетаријата и његове моралности. А ова одлука је заснована само на научном пред-

⁹ К. Popper, op. cit., p. 388.

вићању, на научном историјском пророковању. Иако сама за себе није морална, пошто није заснована ни на једном систему моралности, она води усвајању извјесног система моралности. Сажето речено, моја фундаментална одлука није (као што сте ви претпостављали) сентиментална одлука да помогнем угњетене, већ научна и рационална одлука да не показујем узалудан отпор развоју закона друштва. Само након што сам до-нио ову одлуку, ја сам спреман да прихватим, и да употребим у потпуности, она морална осјећања која су нужна оруђа у борби за оно што је предодређено да у сваком случају дође. На тај начин, ја прихватам факта долазећег периода као стандарде моје моралности. И тако ја премошћујем пукотину између мог активизма и мог историцизма“.¹⁰

Тако се, према Поперу, Марксов историзам у области морала у крајњој линији своди на *футуризам* или на принцип да је етички исправно оно што ће побиједити, чему је, на бази историјске нужности, обезбијеђена будућност.

Пошто је Марксу приписао морални футуризам, Поперу није тешко да га критикује. Наиме, футуристички став у питању критерија морала није одржив ни у теоријском ни у практично-моралном погледу. Под претпоставком да уопште можемо знати шта ће се догодити, или шта и ко ће побиједити, сазнање још није довољан разлог и основ да то прихватимо и одобрим. Да су француски револуционари из 1789. могли предвидјети владавину Наполеона III у Француској, такву будућност свакако не би хтјели прихватити и за њу се залагати. Затим, с моралног гледишта футуристички критериј је веома споран. Јер, ако је *право* и *добро* оно *што ће доћи*, то истовремено значи да је право и добро оно што будућа власт буде сматрала таквим и захтијевала да се чини (*coming might is right*). Такво начело искључује право човјека као појединца на критику оног што ће доћи или што је дошло, што постојећа држава и власт бране. Морални футуризам претвара се у морални позитивизам, у обавезу усвајања оног што јест и како јест. Тиме се брише и принципијелна разлика између футуризма и — конзервативизма, који заступа и брани традиционалне вриједности. „По њиховој теоријској структури, нема разлике између моралног конзервативизма, моралног модернизма и моралног футуризма“,¹¹ јер у крајњој линији сва три ипак остају на нивоу оног што јесте (футуризам само замјењује садашње *јесте* будућим).

Према Поперу, Маркс није увиђао спорне моралне импликације свог историзма, који се, наводно, у крајњој линији јавља као футуризам у питању критерија моралности. Да је те импликације увиђао, он би одбацио своју „историцистичку“

¹⁰ К. Popper, *The open Society...*, p. 389—390.

¹¹ Исто, стр. 392.

позицију или теорију, која, према Поперу, садржи начело „власт која долази је исправна“. С друге стране, бројне Марксове примједбе на рачун капитализма доказују, према Поперу, да „није научни суд, већ један морални импулс, жеља да помогне угњетенима, жеља да ослободи бесрамно експлоатисане и биједне раднике, оно што га је водило социјализму. Не сумњам да је овај морални апел тајна утицаја његова учења“.¹² Ако први дио ове тврдње може бити тачан утолико што се Маркс определијело за комунизам и пролетаријат и прије него је темељно проучио капиталистичко друштво, други дио је несумњиво нетачан; јер и утопијски социјалисти су с великим моралним жаром осуђивали капитализам, али нијесу извршили онај и онолики утицај на развој радничког покрета и настанак социјализма који је извршио Маркс управо на основи научне анализе закона капиталистичког друштва.

Наше је питање: да ли овај „футуристички“ критериј морала код Маркса доиста постоји? Треба рећи да га Попер приписује Марксу више као нешто што би одговарало његовом историјско-материјалистичком учењу, него као експлиците формулисани став. Међутим, други један аутор, И. Берлин, категорички приписује Марксу футуризам и историзам у том смислу што би се, наводно, за Маркса питање исправности сводило на то „да ли се нешто слаже или не слаже с историјским процесом, да ли му иде на руку или му је супротно, да ли ће преживети или неизбежно пропасти“.¹³

За одговор на постављено питање веома је значајно, а можда и одлучујуће, да се на основи генезе саме Марксове мисли и ставова увиди да ли се Маркс определијелио у питањима хуманизма тек након што је, на темељу проучавања друштвених законитости, уочио и предвидио да пролетаријат има будућност и да ће постати побједничка снага? Чињенице показују да ствар не стоји тако. Напротив, Маркс се определијелио за пролетаријат и за будућност у којој ће пролетаријат имати руководећу улогу након што је претходно заузео хуманистичке ставове и зато што је сматрао да ће пролетаријат обезбиједити остваривање хуманистичких вриједности и идеала за које се он раније определијелио. Дакле, не будућност као таква, нити чак будућност у којој ће руководећа улога припадати пролетаријату, већ будућност за коју се претпоставља и ишчекује да ће обезбиједити људскост — то је оно што је Маркса определијелило. Ничија посебна моћ и власт, па ни моћ пролетаријата нема оправдање у себи самој, већ уколико унапређује опште вриједности. „Само у име општих права друштва може једна

¹² К. Поппер, *op. cit.*, p. 392.

¹³ Наведено из књиге М. Фрицханда, *Етичка мисао младог Маркса*, Београд 1966, стр. 252.

посебна класа полагати право на општу власт“, писао је Маркс.¹⁴

Да се Маркс определио за хуманистичке принципе и вриједности прије него је стао на страну пролетаријата као и прије него што је темељно проучио капиталистичко друштво и његове противрјечности, у то нас увјерава чак и његов матурски рад из матерњег језика (Размишљања младића поводом избора звања). На примјер, Маркс у том раду скреће пажњу на то да „ми не можемо увек прихватити оно занимање за које сматрамо да смо позвани; наши односи у друштву су у извесној мери већ започети пре него што смо ми у стању да их одредимо“. Очеvidно, матурант Маркс овдје не само констатује већ и критикује стање у коме су „наши односи“ предодређени прије него смо ми као личности у стању да их сами одређујемо. Та, пак, критика је и логички и психолошки могућа само на основи већ усвојеног постулата да би наши односи, наш пложај и наш позив *требало да буду такви* да ми као личности на њих можемо утицати, како би се постигло поклапање *бића личности* и њеног *друштвеног* положаја. У истом раду Маркс каже и то да „достојанство може обезбедити само оно занимање у којем се ми не појављујемо као понизно оруђе, него у којем ми у нашем кругу самостално стварамо“.¹⁵ Није потребно доказивати да и овај суд о односу достојанства личности, занимања и самосталног стварања претпоставља да је Маркс већ усвојио постулате и определио се у питању шта одговара *човјеку* а шта не. Затим, с доста основаности може се тврдити да он већ овдје прави разлику између рада као пуне дјелатности за зараду и рада као слободне, креативне активности — разлику на којој ће касније много инсистирати.

Али Маркс је убрзо морао увидјети да се никакви бољи, хуманији друштвени односи, нити пак слободна људска личност, не могу остварити ако не постоје реалне друштвене снаге или друштвене класе које су по свом реалном друштвеном положају заинтересоване и принуђене да се за то боре. „Идеја се увек брукала уколико се разликовала од интереса“ — писао је Маркс¹⁶ 1845. Тако се и комунистичко-хуманистички постулат или идеал друштва као заједнице слободних личности треба да ослони на пролетаријат, на радничку класу, и то управо зато што је њен положај у оквиру класног капиталистичког друштва — нехуман, и што је као таква подстакнута да се бори за општу реформу друштва и за хумане односе. „Кад социјалистички писци приписују пролетаријату ову свет-

¹⁴ К. Маркс, *Прилог критици Хегелове филозофије права*, Рани радови, Загреб 1953, стр. 83.

¹⁵ Маркс, матурски задатак из нем. језика; *Дела*, т. 1, Београд 1968, стр. 3 и 5.

¹⁶ Маркс—Енгелс, *Света породица*, *Дела*, т. 5, Београд 1968, стр. 72.

ско-историјску улогу, онда то не бива никако зато што они пролетере сматрају за богове. Пре ће бити обрнуто. Пошто је у изграђеном пролетаријату практично завршено одвајање од сваке људскости, чак од *привида* људскости, пошто су у животним условима пролетаријата сви животни услови данашњег друштва сажети у свом најнељудскијем врхунцу, пошто је *човек* у њему изгубио самог себе, али и не само добио теоријску свест о овом губитку, већ је и непосредно принуђен на побуну против ове нељудскости... — зато пролетаријат може и мора ослободити самог себе. Али он не може ослободити самог себе, а да не укине своје властите животне услове. Он не може укинути своје властите животне услове, а да не укине *све* нељудске животне услове данашњег друштва који су сажети у његовом положају“ (то јест, експлоатацију и класе уопште). „А кад пролетаријат победи“, вели Маркс даље, „онда он тиме никако није постао апсолутна страна друштва, јер он побеђује само тиме што укида самог себе и своју супротност“.¹⁷

Тако у марксизму не постоји несклад између основних хуманистичко-рационалних постулата и тражења њихове класне и историјски одређене базе, *основе*. Напротив, хуманистичко и класно-пролетерско се допуњавају, прожимају и узајамно подстичу. У ствари, ни у прошлости друштвене и хуманистичке мисли није постојала супротност између *општег хуманистичког идеала* и *посебне класне основе* кад је ријеч о класама које је њихов реални друштвени положај подстицао на глобалну друштвену промјену. Није ли и буржоазија, тежећи за *властитим* ослобођењем од стега феудализма, поставила захтјев за *општом* једнакошћу људи, макар само једнакошћу пред законом?

III

Преузимајући у самостално разматрање проблем односа историзма и хуманизма у марксизму, најприје можемо рећи да је Маркс свакако „историст“ у том смислу што све што је људско, па и морал и хуманизам, посматра као производ људске историје, односно људског рада. „Такозвана свјетска историја није ништа друго већ произвођење човјека помоћу људског рада“, па у томе „човјек има очигледан, необорив доказ о свом рођењу помоћу самог себе“.¹⁸ Друго, марксизам је историзам у питању морала и хуманизма утолико што сматра да се хуманистички идеали морају *ослонити* на интересе одређених друштвених класа, иако постојање тих идеала није везано само за те класе нити просто „дедуковано“ из тих интереса.

¹⁷ Маркс—Енгелс, *Света породица*, Дела, т. 5, Београд, 1968, стр. 31—32; 31.

¹⁸ Маркс—Енгелс, *Рани радови*, Загреб 1953, стр. 237.

Но, иако је историја „родно мјесто човјека“ и тиме хуманизма, марксизам не сматра да је све што се дешава у историји или пак да су сви друштвени односи које људи успостављају у историји подједнако људски и подједнако вриједни, макар да су *условљени* степеном развитка производних снага. То већ доказује означавање класних друштвених односа као *отуђених*, јер тај израз има негативно значење у погледу *људскости*, *хуманости* тих односа. Истина, Маркс и Енгелс кажу на једном мјесту у *Немачкој идеологији* да „комунисти практично сматрају као неорганске [као неадекватне људској личности] све услове који су створени досадашњом производњом и досадашњим општењем“, али „не мисле да су ови услови били неоргански за индивидуе које су их створиле“.¹⁹ Но, оваквих мјеста, на којима би долазио до израза не историзам већ „историцизам“, то јест оспоравање права на примјену хуманистичких принципа у оцјени историјске реалности, мислимо да нема велики број. Напротив, стално је или преовлађујуће означавање класних односа као *отуђених*. Такво пак оцјењивање историјски формираних односа доказује да Маркс посматра историју не само под углом категорије *условљености* и *неужности*, већ и под углом *могућности* да се превазилази у правцу *људскости*.

Да бисмо подробније уочили особеност Марксовог схватања односа историје и човјечности, односно, историје и умности, рационалности, потребно је да укратко упоредимо Хегелову и Марксову филозофију историје.

Основана је Хегелова тенденција да свјетску историју прикаже као једно умно, смислено кретање, процес и *прогрес*. На први поглед, живот људи протиче као стална журба за остваривањем појединачних интереса и задовољавањем страсти, без којих се, вели Хегел, није никад остварило ништа велико. Али та индивидуална хтјења и страсти, поготову хтјења истакнутих „свјетско-историјских индивидуа“, објективно служе — и то чак без намјере самих појединаца — остварењу неких општих, суштинских циљева и вриједности. Другим ријечима, по Хегелу, иза хтјења и дјелатности историјских појединаца и народâ стоји један објективни умни принцип, један апсолутни или историјски ум или логос који се тим хтјењима служи као средствима да би остварио самог себе, реализовао себе у конкретном историјском процесу. Цезар је, борећи се за личну власт у Риму, ишао за својим честољубљем; али при томе је он испуњавао и оно стање за којим је у Риму постојала потреба, оно што је захтијевао неки историјски инстинкт или ум.²⁰ Уопште узев, „једина мисао, коју филозофија доноси са собом, јесте

¹⁹ Маркс—Енгелс, *Немачка идеологија* I, Београд 1964, стр. 77.

²⁰ Г. В. Ф. Хегел, *Филозофија повијести*, прев. В. Зоненфелд, Загреб 1951, стр. 44.

једноставна мисао ума, да ум влада свијетом, дакле, да је и у свјетској повијести збивање било умно. То увјерење, и спознаја јесте *претпоставка* у погледу повијести као такве уопће... Он [ум] је *супстанција*, наиме оно, услјед чега и у чему сваки реалитет има свој битак и опстанак, — *бесконачна моћ*, јер ум није тако беспомоћан да би дотјерао само до идеала, до онога „треба да“ (Sollen) и опстојао само изван реалитета тко зна гдје... у главама људи“.²¹ Напротив, оно што је стварно, то је и умно, а оно што је умно — стварно је, каже Хегел.

Тај умни, смислено дјелујући принцип примјењује своје „лукавство“, то јест служи се страстима, хтјењима и настојањима појединаца и народа да би себе реализовао, развио. Јер и дух мора проћи кроз развој. Он је налик на клицу биљке, то јест он на почетку виртуално носи све могућности за развој, као што клица у себи потенцијално носи све особине будуће биљке. Али и једно и друго морају проћи кроз развој. Ум на почетку није свјестан самог себе, не почиње развој с неком свјесно постављеном сврхом, већ се јавља као мутни нагон. Дакле, развој духа у историји састојаће се у све већем самоосвјешћењу и тиме у све већем постизању слободе. „Свјетска је повијест напредовање у свијести о слободи, — напредовање које имамо да спознамо у његовој нужности“.²² Слобода се пак потпуно разликује од произвољног индивидуалног хтјења. Она није својствена „природном стању“ човјечанства, већ је резултат дугог посредовања и остварује се тек у држави. „Слобода је само то, да се знаду и хоће такви опћи супстанцијални предмети као право и закон и да се произведе збиља, која им је примјерена, — то јест држава“.²³ Држава је „божанска идеја, како она на земљи постоји“, а народи који нијесу створили државу не спадају у историјске народе.

Ово напредовање мјери се не само степеном свијести о слободи већ и проширењем круга оних који су слободни. По Хегелу (који је европоцентрички усмјерен, јер се за њега физичко сунце рађа на Истоку, а духовно сунце слободе тек на Западу!), „источњаци још не знају да је дух или човјек као такав по себи слободан. Пошто то не знају, нису ни слободни“. Код њих је, вели он даље, само *један* слободан, али зато је тај један — деспот, то јест самовољан, и управо зато ни он није стварно слободан. У старој Грчкој и Риму слободни су *неки*, а тек је хришћанско-германски свијет дошао до сазнања да су слободни *сви људи*. Са Лутеровим реформним покретом, за Хегела је „развијена нова, посљедња застава, око које се окупљају народи, барјак *слободног духа*, који је сам код себе... То је тај барјак, под којим служимо и који носимо. Вријеме од

²¹ Ibidem, стр. 27—28.

²² Ibidem, стр. 35.

²³ Хегел, *op. cit.*, 69.

онда до нас имало је и има да изврши само тај посао, да тај принцип унесе у свијет...“²⁴ С овим развојним степеном, за Хегела је историја у бити завршена!

Свјетски дух се у свом реализирању или напредовању служи појединим народима и истакнутим историјским личностима као оруђима. При томе, судбина је тих личности и народа да пропадају, односно, да уступају мјесто другима кад су извршили мисију која им је „додијељена“ од свјетског духа. Свјетска историја није позорница среће, већ несреће. „Периоди среће су празни листови у њој, јер су периоди склада, помањкања опреке“.²⁵ Али, у накнаду, Хегел нуди мисао да пропаст и несрећа оног што је индивидуално и партикуларно не значи и пропаст опште идеје, јер „није опћа идеја оно, што се даје на опреку и борбу, на опасност; она се ненападнута и неоштећена држи у позадини. То ваља назвати *лукавошћу ума*, што он даје, да за њим дјелују страсти, при чему страдава и трпи штету оно, чиме он себе ставља у егзистенцију. Јер то је појава, од које је један дио ништетан, а један дио афирмативан. Оно партикуларно је већином пренезнатно према ономе опћенитому, индивидууми се жртвују и напуштају. Идеја не плаћа трибут битка и пролазности из себе, него из страсти индивидуума“.²⁶ Индивидуе често сматрају и налазе да је ток историје у супротности с њиховим жељама и очекивањима. Али, „оно што индивидуум за себе испреда, у својој појединачности, то за опћу збиљу не може бити закон...“²⁷ Уосталом, недостатке у држави и управи свијетом лакше је уочити него њихов истинити садржај. Индивидуална моралност и религиозност не може бити исправан критериј у оцјени историјских збивања. С друге стране, *историјске личности* морају на своме путу „згазити многи недужни цвијет“.²⁸ Али треба имати у виду да се свјетска историја креће на једном *вишем нивоу* него што је ниво моралности,²⁹ да „оно што је у свијету оправдано као племенито и красно има *над собом нешто више*“. А то што је више јесте „право свјетског духа, [које] надилази сва посебна права“.³⁰

Тако Хегел несумњиво подређује хуманистичке моралне принципе неким „вишим“ принципима које, наводно, остварује „историјски ум“. Тиме он, у једном идеалистичком мистицизираном облику, у ствари тачно одражава досадашњу историју, у којој је борба класа и борба народа основни стварни садржај и у којој су морални принципи стварно подређивани партикуларним, посебним интересима. Само, Хегел нас тјеша

²⁴ Ibidem, стр. 376—377.

²⁵ Ibidem, стр. 42.

²⁶ Хегел, *op. cit.*, стр. 47.

²⁷ Ibidem, стр. 49.

²⁸ Ibidem, стр. 47.

²⁹ Ibidem, стр. 75.

³⁰ Ibidem, стр. 51.

додатком да је на тај начин оствариван неки виши интерес или намјера „историјског“ или „апсолутног ума“.

Марксова и марксистичка филозофија историје је у мноме радикално различита од Хегелове.

Прије свега, умјесто да историју идеалистички посматрају као дјело, или као испуњење „плана“ неког апсолутног духа (дакле, нечег надљудског и надисторијског), Маркс и Енгелс посматрају историју као *дјело* самих људи. „Историја не ради ништа, она нема огромног богатства, она *не* бије битке. Напротив, *стварни* човек, живи човек је тај који све то ради, има и бори се; није историја та која се служи човеком као средством да би остварила *своје* сврхе — као да је она нека апартна особа — већ она *није* ништа до делатност човека који иде за својим сврхама“.³¹ Стварна покретачка снага историје је иманентна а не трансцендентна, и њу чини конкретна дијалектика односа производних снага и производних људских односа. „На извесном степену свог развјетка, долазе материјалне производне снаге друштва у противречје с постојећим односима производње, или, што је само правни израз за то, са односима својине у чијем су се оквиру дотле кретале. Тада наступа епоха социјалне револуције“.³² Наравно, продукциони односи бивају мијењани зато што класа која је у њима експлоатисана неће и не може више да трпи такав свој положај. Класна борба је покретачка снага развјетка. Тако Марксова и Енгелсова филозофија историје враћају значај самој конкретној материјално-производној и друштвеној дјелатности људи.

Друга битна разлика односи се на питање смислености или финалне усмјерености историјског процеса. По Хегелу, смисленост је априори постављена, јер „асолутни дух“ унапријед усмјерава историјско кретање ка остварењу све веће свијести о слободи. Ранији ступњеви развјетка су смислена припрема каснијих. Хегелово гледиште је, дакле, телеолошко и телолошко. Марксов поглед на досадашњу историју је каузалан а не телеолошки. То се непосредно види из сљедећег текста. „Историја није ништа друго до низање појединих поколења, од којих свако искоришћава материјале, капитале и производне снаге које су му створила сва претходна поколења... Ово се сад може спекулативно изокренути тако да се каснија историја претвори у циљ претходне... Оно што се означава речима 'одредба', 'циљ', 'заметак', 'идеја' раније историје није ништа више до извесна апстракција касније историје, апстракција од делатног утицаја што га ранија историја врши на каснију“.³³

³¹ Маркс—Енгелс, *Света породица*, Дела, т. 5, Београд 1968, стр. 82.

³² Маркс, *Предговор за „Прилог критици политичке економије“*.

³³ Маркс—Енгелс, *Немачка идеологија I*, Београд 1964, стр. 46.

Ако се досадашња историја као конгломерат изолованих и неповезаних дјелања и збивања постепено претвара у колико-толико повезану *свјетску историју*, то је само резултат стихијног економског развитка који, проширењем тржишта, укида изолованост појединих народа. „Отуда следи да овај преображај историје у свјетску историју није никакав чисто апстрактни чин самосвести, свјетског духа или какве друге метафизичке авети“, веле Маркс и Енгелс насупрот Хегелу, „него једно сасвим материјално дело, на које се може емпиријски указати, дело које доказује свака индивидуа тиме како иде и како стоји, како једе и пије, како се одева“.³⁴

Треће, хегеловска и марксистичка филозофија историје битно се разликују у питању оправдања и оцјењивања досадашњег историјског тока, или историје класног друштва. Хегел тежи да тај ток, који је пун страдања за поједине друштвене класе и народе, оправда и измири нас с њим нудећи нам идеју да иза свих страдања, сукобљавања, или уопште *зла*, стоји један смислено дјелујући принцип или ентитет (апсолутни дух, бог) који и кроз само зло води прогресу духа, па тако зло „у коначној линији“ престаје бити злом. Наравно, за критичку мисао нужно се поставља питање: зар је и сама та „виша“ сила или инстанца добра ако се служи злом да би остварила добро; или, зар је она свемоћна ако мора допустити зло?

М марксизам види и „признаје“ прогрес у историји, и то како прогрес материјалних производних снага, тако и прогрес духа. Енгелс је чак говорио о томе да су и зле људске страсти биле полуга прогреса, а Маркс је истакао огромну улогу капитализма у развоју производних снага. Али, они не остају на самој чињеници прогреса, већ се питају *како* и *на чији рачун* се досадашњи прогрес остваривао. (Уосталом, они не сматрају прогрес праволинијским, јер постоје и враћања и назадовања.)³⁵ И одговарају с правом да је „сваки напредак духа био до сада напредак против масе човечанства“.³⁶ Експлоатација маса је једна горка историјска чињеница и она показује да не постоји идентитет и склад човјека и „историјског прогреса“, макар да је историја „родно мјесто човјека“; јер човјек — то није „човјек уопште“, „људска врста“ која „напредује кроз историју“, већ је човјек такође појединац, група, класа, народ, који може бити слободан или поробљен. И зато, умјесто да досадашњи историјски ток метафизички оправдава и из њега „отписује“ зло позивајући се на „свјетски дух“ или „ум“ који измирује све супротности, Маркс означава досадашњи напредак као „паганског идола који је хтео да пије само из лубање

³⁴ Ibidem, 46—47.

³⁵ Маркс—Енгелс, *Света породица*, Дела, т. 5, Београд 1968, стр. 74.

³⁶ Маркс—Енгелс, *Света породица*, Дела, т. 5, Београд 1968, стр. 74.

убијеног“.³⁷ Исто тако, марксизам означава досадашњу историју као *предисторију*. Доиста се не може ислустративније изразити разлика између Хегела и Маркса у гледању на досадашњу историју: први у њој види на дјелу „апсолутни дух“ који није „тако немоћан да остане на нивоу идеала“, већ се увијек реализује; други у њој гледа *предисторију* и „паганског идола“, и поред свег напретка у њој.

У закључку можемо рећи: марксизам је историзам у том смислу што све што је људско, па и хуманистичке принципе, сматра производом људске историје; али марксизам није историцизам, то јест гледиште које би се у оцјени историје одрекло хуманистичких принципа који је трансцендирају и сматрало да је свака епоха подједнако „близу богу“, како се то Ранке изразио. Марксизам превазилази историјски релативизам. Иако су настали у историји, хуманистички принципи имају своје надисторијско значење, а своје оправдање и основ налазе у самој људскости човјека.

Ова чињеница да се марксизам у оцјени раније историје служи „надисторијским“ хуманистичким принципима има не само теоријски већ и практични значај за саму данашњицу. Она обавезује марксисте да у изградњи новог, бескласног друштва воде рачуна о човјеку, а не само о идеји комунизма, „историјској мисији комунизма“ и његовој „нужности“. Зар стаљинизам, који је био негација хуманизма, није правдао своје методе „историјском нужношћу“ и „историјском мисијом“?

Vuko Pavičević

RELATION ENTRE L'HISTORISME ET L'HUMANISME DANS LE MARXISME

Résumé

Dans ce texte, l'auteur définit tout d'abord la notion d'historisme en général et d'historisme marxiste en particulier. Après cela il montre les conceptions de K. Popper et I. Berlin sur la relation entre l'humanisme et l'historisme dans le domaine de la conception marxiste de la morale. Ces critiques du marxisme, remarquent que Marx condamne vraiment la société capitaliste au nom des principes humanistes, et ceci en tant que société injuste et aliénante. Mais d'autre part, selon ces critiques, Marx et Engels ne comprennent pas les seules principes humanistes fondamentaux comme étant "elles-mêmes évidentes" et elles-mêmes justifiées. Au contraire, en partant

³⁷ Маркс, *Будући резултати британске владавине у Индији*, Изабрана дела, т. I, Београд 1949, стр. 332.

de leur point de vue théorique et philosophique, Marx et Engels cherchent les critères d'évaluation des valeurs et de justice dans les rapports sociaux dans les seules nécessités de la société et dans les forces de la société, qui, sur la base de ces nécessités vaincront dans la lutte des classes de la société, et qui détermineront les caractéristiques de l'avenir.

En fin de compte leur critère est futuriste: est juste ce qui vaincra et ce qui fera son apparition sur la scène de l'Historique. C'est ainsi que Marx selon Poper, argumente sa prise de position en faveur du prolétariat, en se référant aux principes humanistes, et il est persuadé de cette façon, sur la base de l'analyse scientifique des rapports et des processus dans la société que le prolétariat est la classe à qui appartient l'avenir.

L'auteur critique le point de vue exprimé par Poper et Berlin sur le marxisme. Il prouve au contraire que Marx dès sa plus grande jeunesse a pris des positions humanistes de base et c'est seulement sur la base de ce choix qu'il a résolu d'aider la lutte de la classe ouvrière. Il a choisi d'aider le prolétariat parce que le statut réel de cette classe dans le cadre de la société capitaliste est inhumain, et parce qu'il s'est attendu à ce que la victoire du prolétariat signifie une victoire sur les rapports inhumains dans la société dans son ensemble. "Seulement au nom des droits généraux de la société une classe particulière peut avoir le droit au pouvoir général" dit Marx.

Lui, donc, ne tire pas seulement l'idée d'humanisme du prolétariat mais il donne au prolétariat la tâche de réaliser les idées humanistes. Il est convaincu que dans le prolétariat sont liés l'intérêt humain en général et l'intérêt de classe en particulier. A cause de cela, chez lui n'existe pas de contradiction entre l'humanisme et l'historisme, qui est compris comme représentant la liaison des idées avec les idéaux se rapportant aux forces de classe déterminées et aux mouvements historiques.

Dans la deuxième partie, l'auteur détermine de plus près la notion d'historisme dans le marxisme, faisant à cette occasion des comparaisons entre l'appréciation de Hegel et celle de Marx du cours historique actuel.

