

Rastko Jovanov

## SHVATANJE ČOVEKA U FILOZOFSKOJ MISLI „RANOG“ MARKSA

### SAŽETAK

U radu se razmatra shvatanje čoveka u ranim Marksovim radovima. Time na videlo izlazi i antropološka osnova Marksove filozofije, a koja nije samo nedovoljno, nego i pogrešno shvaćena u radovima osnivača filozofske antropologije kao zasebne filozofske poddiscipline (prvenstveno kod Šelera). U radu će se insistirati na jedinstvu antropologije i povesti, koje Marks preuzima od Hegela.

### KLJUČNE REČI

čovek, antropologija, povest, Marks, Hegel, praksa

Marksovo shvatanje čoveka? Ako smo upoznati sa osnovnom literaturom iz filozofske antropologije, može nam se činiti da nečeg takvog nema u Marksovoj filozofiji. Pioniri zasnivanja filozofske antropologije kao zasebne filozofske discipline (Šeler, Plesner i Gelen) ne samo da skoro nikako ne pominju Marksovo shvatanje čoveka, već ga i pogrešno shvataju. Razlog tome možemo tražiti u kasno objavljenim Marksovim „ranim radovima“, a u kojima se reč „čovek“ pojavljuje skoro na svakoj stranici. Upravo će ti spisi nama služiti kao tekst u kojem treba pokazati antropološku osnovu Marksove filozofije, jer su oni „svojevrsno sastajalište“ (Petrović 1986: 275) svih drugih Marksovih spisa.

Dakle, nasuprot ranim autoritetima iz oblasti filozofske antropologije, mi ćemo u radu pokušati da pokažemo da je filozofska misao „ranog“ Marksa zasnovana i izvedena iz određenog antropološkog stajališta, po kojem čoveka možemo objasniti samo iz njegove vlastite povesti, koja je akt njegovog samoproizvođenja, te čovek punoću svog određenja iskazuje univerzalnošću svoje prakse.

Nastavljajući se (i kritički prevlađujući posredstvom određenog shvatanja povesti) na Foerbaha, Marks je tražio u pojmu čoveka, u istraživanju kako njegove suštine tako i njegovog postojećeg položaja u društvu, početnu tačku u kojoj će moći da prevlada vladajuću Hegelovu filozofiju, istovremeno

čuvajući ono vredno u njoj (dijalektički metod, shvatanje povesti kao samorazvitka, pojam i značaj rada za čoveka). Marks je razumeo sebe kao onog koji ostvaruje rezultat do kojeg je došao nemački idealizam: rezultat da je sloboda čoveka, bar u principu, ostvarena. Marksova filozofija se sabira u zahtevu da se sloboda, ostvarena u misli, realizuje u praksi, u konkretnom odnošenju među ljudima, u društvu. Marks polazi od Hegela; on je svečan da radi na području problema koje je Hegel otvorio. On razume svoje učenje kao nužan dijalektički prelaz apsolutne filozofije duha u istorijski materijalizam,<sup>1</sup> kao dovođenje do kraja jedne filozofije, koja se objavljuje samo u mislima, njenim ostvarenjem kroz revolucionarnu praksu. Hegel je želeo da postigne sveobuhvatno saznanje stvarnosti u njenom totalitetu. Smatrajući da je svet nezavršen, jer mu nedostaje filozofsko samosaznanje, Hegel je pokušao da dovrši svet stvarajući njegovu sveobuhvatnu sliku i razvijajući njenu filozofsku samosvest. Marks je smatrao da je Hegelov opis sveta tačan opis sveta kakav je bio do tada, ali kojemu nedostaje uvid da je postojeći svet samootudeni, neljudski svet, koji se razlikuje od „stvarnog“ sveta na emfatičkom nivou.

Time je i njegovo shvatanje čoveka ukorenjeno u Hegelovoj misli: kako u shvatanju odnosa između suštine i pojave tako i u stavljanju akcenta na značaj povesnog procesa, kojeg vodi, ne duh, već praksa. I Hegel i Marks relativizuju suprotnost između suštine i pojave, smatrajući da se suština nužno pojavljuje. Ali, da bi se nesto pojavilo, za to je potrebno najpre da ono nastane a zatim i da se u određenoj meri razvije, tj. dovođenje suštine (čoveka) do pojave pretpostavlja jedan povesni proces. Jedinstvo antropologije i povesti u Marksovom shvatanju čoveka najjasnije je vidljivo u stavu da čovek povesno proizvodi samog sebe. Naime, jos od Hegela je naučeno da sve sto postoji mora da nastane. Cela *Fenomenologija duha* je usmerena na to da pokaže kako, iako samo na misaoni način, nastaje čovek kao takav. Nastanak čoveka – koji je kod Hegela identičan sa samosvešću duha – jeste povesni proces kojim se prevazilazi neposredni odnos prema prirodi, u kojem se ne pokazuje nikakva bitna razlika čoveka spram životinje. Tek na stupnju samosvesti možemo, po Hegelu, naći ono sto čoveka odvaja od sveg ostalog bivstvujućeg: upravo samu misao, koja je jos uvek shvaćena na klasičan način, kao delimična funkcija onog božanskog, odnosno kao objektivan kosmički proces. Međutim, pošto je kao krajnji cilj povesti postavljena apsolutna sloboda duha, a pritom duh koristi kao sredstva čoveka i čitave narode da bi dospelo do nje – Marks postavlja zahtev da se čovek

1 Identičnost između procesa podružvljenja čoveka (tj. razvoja čoveka kao generičkog bića) i materijalizma („deseta teza“): istinski materijalizam jeste društveni odnos čoveka spram čoveka.

shvati iz samog sebe, a ne sa nekog spoljašnjeg stanovišta. Suština čoveka se ne određuje polazeći od životinje ili boga, tj. apsolutnog duha, već se pogled usmerava na samog čoveka, na ono što je čoveku najsvojstvenije. Kao takvo svojstvo kod Marksa figurira pojam prakse.

I u okviru samog ovog ključnog pojma svoje filozofije, Marks polazi od Hegelovog shvatanja rada. Idealistički pojam rada prevladava se u Marksovoj filozofiji pojmom prakse. U svom sistemu spekulativnog idealizma, Hegel poznaje rad samo kao apstraktno-duhovnu delatnost. Rad je shvaćen kao (samo)delatnost duha u kojoj se pokazuje lukavstvo posredovanja. To je najjasnije vidljivo u čuvenom eksursu o odnosu gospodara i slugu u *Fenomenologiji duha*. Tu je rad određen kao posrednik koji uzdiže čoveka iznad neposrednosti nagonskih potreba, kojima ovaj prvobitno robuje, i dovodi ga do nivoa samosvesti. Dakle, nastanak čoveka (samosvesti) dovodi se u neposrednu vezu sa procesom samoproizvođenja.

Međutim, za Hegela, značaj rada se u toj tački i završava. On nije koren ljudskog bića, već je to misao, kojoj rad služi samo da bi se ova prepoznala u onom drugom, u spoljašnjim predmetima, i tako nastavila svoj *a priori* nužan razvoj ka apsolutnom znanju. Dok je Marksovo razvijanje kategorije rada u kategoriju prakse moguće samo na osnovu shvatanja da je samoproizvodni ljudski rad, ljudska delatnost, tj. praksa ono što čoveka čini čovekom. Praksa predstavlja onu *differentiu specificu* kojom se čovek razlikuje od sveg ostalog bivstvjućeg. Štaviše, pojam prakse određuje i samu ideju filozofske antropologije: „...dakle, sama nauka o čovjeku je proizvod praktičkog čovjekovog samopotvrđivanja...“ (Marx – Engels 1989: 307)

Praksa je određena kao svrhoviti rad, rad koji ne stoji pod prirodnim, fizičkom nužnošću zadovoljavanja neposrednih potreba. Jer, i životinja proizvodi, ali samo ono što joj je priroda već utisnula: životinja je nepogrešivo vođena instinktom, koji joj s druge strane sužava horizont njenog delovanja, usmeravajući ga samo na ono u okolini iskusivo.<sup>2</sup> Iako Marks ne govori o

2 „Životinja je neposredno jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću. Ona se od nje ne razlikuje. Ona je *životna djelatnost*. Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svog htijenja i svoje svijesti. On ima svjesnu životnu djelatnost. To nije određenost s kojom se on neposredno stapa. Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka *neposredno* (podvukao aut.) od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način rodno biće. Ili je samo svjesno biće, tj. njegov vlastiti život mu je predmet upravo zato što je rodno biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. Otudeni rad okreće odnos tako, da čovjek upravo zato što je svjesno biće, čini svoju životnu djelatnost, svoju suštinu samo sredstvom svoje *egzistencije*.“ (Marx – Engels 1989: 251).

Već na samom početku zasnivanja filozofske antropologije kao zasebne filozofske discipline jasno je vidljivo nerazumevanje Marksove filozofske misli. Šeler, recimo, pravi dve grube greške. U svom delu „Položaj čoveka u kosmosu“, Šeler kaže: „...naročito je Karl Marx zastupao analogno shvatanje (da čoveka determiniše nagon za hranom – prim.aut.) da čovjek ne stvara povijest, nego da povijest, već prema prilikama, različito oblikuje

čovjekovoj *otvorenosti* prema svetu, koja je postala opšteprihvaćena činjenica u filozofskoj antropologiji XX veka (zahvaljujući pre svega daljem razvijanju Huserlove fenomenološke metode), možemo zaključiti da on ima u vidu tu čovekovu karakteristiku kada piše da za razliku od životinje čovek proizvodi univerzalno: „...čovjek zna proizvoditi prema meri svake vrste...“ (Marx – Engels 1989: 251) Kada Marks govori o proizvodnom životu kao rodnom životu, on ne misli na proizvodnju kao na konkretan oblik proizvođenja materijalnih dobara, već na takvu životnu aktivnost koja je svojstvena samo čoveku, i to ne po tome šta proizvodi, već kako se odnosi ne samo prema predmetu proizvodnje, nego uopšte prema svojoj okolini (u koju ne ulazi samo priroda, već i sa-radnici): „... proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna delatnost je čovjekov rodni karakter.“ (Marx – Engels 1989: 251) Dakle, reč je o proizvodnji bitno drugačijeg načina života u svim sferama ljudskog postojanja. Tačnije, ako je čovek sama povest, onda je on otvoreno biće, koje se u načelu ne može dovršiti. Čovek jeste ono što čini, te se njegova priroda dovodi u otvoreno kroz povest.

Strožije govoreći, možemo reći da životinja i ne proizvodi, ona sve radi prema nagonu i instinktu. Proizvodnja se upravo karakteriše jednim immanentno slobodnim usmeravanjem delatnosti ka izabranom (čulnom) predmetu. Proizvođenje predmetnog sveta nužno implicira prethodno postavljeni cilj. Međutim, iako Marks odbacuje klasičnu definiciju čoveka, prema kojoj se ovaj razlikuje od životinje po svojoj intelektualnoj sposobnosti, u pojmu prakse je vidljiva i njena teorijska strana. Praksa kao takva, kao delatno ospoljavanje i opredmećivanje čoveka, određena je svrhom koju treba da ispuni. U tome se i nalazi značaj onog teorijskog za čovekovu egzistenciju. Nema ispravne prakse, prakse koja bi bila usmerena na promenu postojećeg

---

čovjeka, i to na prvom mjestu ekonomska povijest, povijest materijalnih produkcionih odnosa“ (Scheler 1987: 97). Stvar stoji, zapravo, potpuno suprotno: društveni odnosi, a ne ekonomski, jesu baza na kojoj počiva istorijsko kretanje. Ekonomska struktura je pojam koji izražava društvene odnose u procesu (samo)proizvodnje. U svom drugom spisu „Čovek i povest“, kao jednu podvrstu pozitivističkog shvatanja čoveka – a prema kojem je čovek nagonско biće – Šeler navodi marksističko shvatanje koje „misli u sistemu *nagona za hranom* naći najmoćniju i najodlučniju pokretačku snagu svega kolektivnog zbivanja...“ (Scheler 1987: 133). Nagon za hranom je neposredna fizička potreba, koju je, doduše, potrebno najpre zadovoljiti, ali i ne ostati na tome. Marks se o shvatanju uloge potrebe i njenoj razlici kod čoveka i životinje jasno izjasnio u fragmentu „Otudeni rad“: „Doduše, životinja također proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav itd. Ali, ona proizvodi samo ono što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado; ona proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi i kad je slobodan od fizičke potrebe i istinski proizvodi tek oslobođen od nje...“ (Marx – Engels 1989: 251).

(neljudskog) stanja, ako ona ne bi prethodno bila određena teorijom.<sup>3</sup> S obzirom na to, smatrajući Nemačku samo teorijskim izrazom Francuske revolucije, Marks zahteva praktično ostvarenje stupnja misli do kojeg se došlo sa Hegelovom filozofijom: pojam slobode čoveka kao čoveka probio se u svest ljudi savremene epohe, te ostaje samo empirijsko pitanje njegove postupne potpune realizacije. Razumevajući sebe kao dovršioca, ne samo nemačkog idealizma, nego i celokupne prethodne filozofije, Marks naglašava u većoj meri praktični momenat nego teorijski, smatrajući da je ovaj poslednji došao do svog najvišeg izraza upravo u Hegelovoj filozofiji. Nije samo Hegel gledao na svoju filozofiju kao onu kojom se filozofska misao uopšte ispunjava u sebi i završava; to je bio i Marksov pogled. Ali, stojeći na konkretnom tlu konkretnih ljudi i njihovih patnji, učinio je korak na koji se njegov prethodnik nije usudio zarad zaokruženosti sopstvenog sistema.<sup>4</sup>

Prema tome, teorijski momenat prakse, kao bitno ljudske delatnosti, s obzirom na izmenu *status-a quo*-a dat je, po Marksu, sa Hegelovom filozofijom. Dok druga strana prakse, konkretno delovanje i ispunjavanje imanentne (teorijske) svrhe predstavlja zadatak koji još čeka na ispunjenje. Jer, duh kao sloboda, samorazvitak duha kritički se nadilazi praksom kao prisvajanjem sveta za čoveka. Čovekova povest se javlja kao prisvajanje predmeta, prisvajanje sveta za čoveka.

Drugi momenat koji je omogućio razvitak pojma rada u pojam prakse jeste Marksov stav da praksa – kao fundamentalna struktura čovekovog bivstvovanja – ima uvek društveni karakter. Pojedinačni čovek se može shvatiti samo kao društveno biće, kao ljudski rod, jer se čovek samo u društvu može izolovati. U praksi se načelno ispoljava njen socijalni karakter; ona nije samo odnos čoveka prema prirodi, već pre svega odnos čoveka prema samom sebi i odnos ljudi među sobom. Praksa nije izolovana delatnost pojedinca, već

3 Čovekovo shvatanje onoga što se događa jeste i samo uzrok događanja, te razumevanje istorijske situacije ulazi u kompleks determinanti istorijskog razvitka. Za promišljanje ovog momenta u Marksovoj misli, potrebno je imati na umu njegovu razliku spram hegelovskog gledišta, razliku koja se ispoljava u tananim nijansama. Tačnije u različitom čitanju identičnog zajedničkog stava: saznanje je nužno praktično, ono menja saznanje. U Marksovoj misli se ta razlika i mogla pojaviti samo na temelju drugačijeg shvatanja suštine čoveka: nalazeći svrhu čoveka u njegovom delatnom odnosu sa prirodom, u (samo)proizvodnji – Marks je prevladao kontemplativni način tematizovanja osnovnih filozofskih pitanja. Time pitanje o ontološkom primatu saznanja ili bića postaje irelevantno i bespredmetno isto kao i problem “bića po-sebi” (priroda uzeta izolovano od čoveka, pre i izvan ljudske prakse za čoveka je ništa), a u toj perspektivi i pitanje odnosa subjekta prema njemu suprotstavljenom objektu (čisto saznajni akt nemoguće je izdvojiti iz totaliteta ljudske delatnosti).

4 Ovaj Hegelov misaoni korak još uvek nije dovoljno istražen. Treba ponovo razmisliti zbog čega nemački filozof smatra da je politički razvoj društva dostigao vrhunac sa jednim pojmom države koji je i danas na snazi.

sa-radnja, zajednički rad. Čovekov rodni život – društvo – pojavljuje se kao spoljašnji okvir individuuma, kao ograničenje njegove prvobitne samostalnosti (Marx – Engels 1989: 76). Međutim, ne sme se prevideti da je Marks u prvi plan stavio čoveka, a ne društvo.<sup>5</sup> Pojam društva zadobija sopstvenu težinu u filozofskoj problematici tek kada Marks prelazi na ispitivanje *čovekovog sveta* koji nastaje povեսno, kao i sam čovek, i koji se javlja individualno i rodno istovremeno. To je, zapravo, jedan dijalektički odnos, jer čovek nije neko apstraktno biće koje se nalazi izvan sveta, nego „*čovjekov svijet, država, društvo*“ (Marx – Engels 1989: 90). Proizvedeći sebe, svoj ljudski rod, čovek postaje sve univerzalniji. To je univerzalan razvitak njegovih potencija; dok se celina čovekovog bića pokazuje na dvostruki način: individualno i rodno. Zato se pojedinačni čovek može shvatiti samo kao ljudski rod.<sup>6</sup> Još je Hegel dovoljno jasno formulisao nesamostalnost pojedinačne individue: „Pojedinačni je bitak jedna od strana ideje; za nju su potrebne još druge zabiljnosti, koje se također javljaju kao takve koje opstoje posebno za sebe. Pojam je realiziran samo u njima zajedno i u njihovu odnosu. Ono pojedinačno za sebe ne odgovara njihovom pojmu; ta ograničenost njihove egzistencije sačinjava njegovu *konačnost* i propast.“ (Hegel 1965: 184)

U samoj praksi se pokazuje da je čovek tvorac svoje sopstvene povesti, a ne samo oruđe kojom se povest ili duh služi za sopstvene ciljeve. To nije, dakle, neko materijalističko stanovište koje svodi povest na prirodno zbivanje, već se ključna uloga daje čoveku kao bivstvovanju prakse. Povest predstavlja proizvodnju čoveka pomoću ljudskog rada, nastajanje prirode za čoveka, nastajanje ljudske prirode. To je drugo rođenje čoveka.<sup>7</sup> Ne može se govoriti o prirodi po-sebi koja ne bi bila posredovana ljudskom praksom.<sup>8</sup> Tek posredstvom povesti čovek može doći do svoje suštine, do identiteta suštine i pojave. „A kako sve prirodno mora nastati, tako i čovjek

5 „Pretpostavke s kojima mi počinjemo nisu proizvoljne, nisu dogme, to su stvarne pretpostavke, od kojih se može apstrahovati samo u mašti. To su stvarne individue, njihova djelatnost i njihovi materijalni životni uvjeti kako zatečeni, tako i njihovim vlastitim djelovanjem stvoreni.“ (Marx – Engels 1989: 364).

6 „Prije svega treba izbjeći da se društvo ponovo fiksira kao apstrakcija nasuprot individuumu. Individuum je *društveno biće*. Stoga je njegovo ispoljavanje života... ispoljavanje i potvrđivanje *društvenog života*.“ (Marx – Engels 1989: 278). Tako misli i E. From: „Za Marksa, kao i za Hegela i mnoge druge mislioce prosvetiteljstva, svaki pojedinac predstavlja vrstu, tj. čovečanstvo u celini, univerzalnost čoveka: razvitak čoveka vodi razvijanju njegove celovite ljudskosti“ (From 1979: 57).

7 Momenat o dvostrukom radanju čoveka možemo naći i kod Hegela u uvodu za njegova predavanja iz povesti filozofije.

8 Čovek kao „prirodno“ biće koji prevladava sopstvenu prirodnost unosi bitnu promenu u sve postojeće, te i priroda postaje nešto sasvim drugo nego što bi bila bez njega. Kao što čovek samo u odnosu prema prirodi može biti ono što jeste – jer je predmetno biće – tako i priroda samo u odnosu prema čoveku može biti ono što jeste.

ima svoj akt nastajanja, historiju, koja je njemu, međutim, znata i koja je stoga akt nastajanja koji se kao akt nastajanja svjesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka.“ (Marx – Engels 1989: 325) Povest je područje proizvodnje čoveka, ali čoveka kao društvenog bića. Jer, nije reč o radu izolovanog individuuma, već o radu koji je svojstven ljudskom rodu. Pošto čovek živi u zajednici s drugim ljudima, rad je onda uvek društvena delatnost. Ako hipotetički razmislimo o prirodnom stanju i o ulozi rada u njemu, uvidećemo da je tu delatnost čoveka usmerena na samoodržanje, da tu nije reč o radu kao praksi, kao slobodnoj delatnosti, koje je moguće tek na stupnju su-odnosa sa drugim ljudima. Tek taj stupanj pretpostavlja da se čovek oslobodio (zadovoljivši ih) svojih neposrednih prirodnih potreba, ujedno se okrenuvši ka zadobijanju, posredstvom prakse, svoje suštine, svojih rasutih mogućnosti. Pritom, ne radi se o tome da je čovekova suština apriorno data, te da povest figurira kao momenat ka zadobijanju iste, već se suština čoveka nalazi u stalnom nadvladavanju postojećeg, ona je u onom budućem, u onom još-ne. Identitet suštine i pojave figurira kao onaj (društveni) momenat koji tek treba čovek da zadobije za sebe, a u tome se i nalazi određeni stupanj utopijskog u Marksovom mišljenju – stupanj koji u marksizmu XX veka igra ne malu ulogu; te i danas možemo reći da nije ili ne bi trebao da bude zanemaren (barem kao izvesni heuristički princip).<sup>9</sup> Filozof, koji je obrazovan na hegelovskom naporu mišljenja, neće prevideti da je ključ za razumevanje suštine čoveka upravo princip negativiteta, princip protivrečnosti, a ne totaliteta u smislu postizanja idealne harmonije između suštine i egzistencije. Praksa je čin negacije postojećih oblika, koje čoveka drže zarobljenog u datim protivrečnostima, i predstavlja njihovo prevladavanje stvaranjem novih uslova u kojima se oslobađa prostor za njihovo rešenje. Ali, s druge strane, suština i egzistencija nisu odvojene, već čovek i postoji jedino na način svoje rodne suštine, tj. posredstvom društveno uslovljene sa-radnje. To što se suština u čoveku samo delimično ispoljava, nije negacija suštine, nego povesna ograničenost uslova za kontakt sa postojećim povesnim mogućnostima.

Ko je čovek? To pitanje, za Marksa, sadrži u sebi jedno drugo: ko bi on mogao biti. To ne pretpostavlja neku normativnu teoriju, u smislu kantovskog „*sollen*“,<sup>10</sup> već misaono zahvatanje samog sadašnjeg trenutka, jer ono

9 Nezaključenost filozofskog odgovora nije nedostatak filozofije, već filozofsko izražavanje suštine ljudskog načina egzistencije, pošto je čovek jedino biće koje nije dato i nije u sebi (biološki kao vrsta) dovršeno. Zbog toga Marksovo shvatanje čoveka posredstvom pojma prakse daje veoma ubedljiv odgovor na pitanje: kako je čovek moguć kao nedovršeno biće koje sebe neprestano stvara.

10 S obzirom na to, G. Petrović smatra da Marksovo shvatanje čoveka „nikada ne može ostati samo shvaćanje“ (Petrović 1986: 95), jer čovek nije samo ono što je bio, nego ono što može da bude. Odatle nužno sledi, po ovom autoru, „Marxov zaokret ka praksi u

negativno u vezi sa čovekom i njegovim zahtevom za „boljim životom“ – otvara put ka onom pozitivnom, što treba uspostaviti; ali, uspostaviti u stvarnosti. Marks pokušava da istraži kako je čovek postao onakav kakav se pojavljuje u njegovom vremenu i koje mogućnosti krije u sebi kako bi se mogao dalje razvijati. S obzirom na to, kritika vremena predstavlja integralni deo Marksove antropologije.<sup>11</sup> Drugim rečima, Marksova filozofska antropologija reflektuje o sopstvenoj društvenoj odgovornosti. Taj njen momenat je pokušao H. E. Hengstenberg da aktuelizuje s obzirom na određene filozofske sporove u savremenoj filozofskoj antropologiji.<sup>12</sup>

Ako čoveka ne uzmemo povեսno, dakle u njegovom pojavnom vidu, ne samo da ništa ne možemo saznati o čoveku, nego uopšte i ne govorimo o čoveku. Povest je oblik čovekovog ispoljavanja i on se u povесnom toku sve više pojavljuje kao kreator. Nasuprot utemeljivačima filozofske antropologije kao filozofske discipline, možemo reći da čovek sva svoja ontološka i biološka određenja postavlja u povest kao realizovani proizvod ljudske

---

tom smislu što njegovo shvaćanje čovjeka ne može ostati samo shvaćanje nego je također kritika otuđenog čovjeka koji ne ostvaruje svoje ljudske mogućnosti i humanistički program borbe za čovječnost“ (Petrović 1986: 95). Drugim rečima, pravo saznanje uvek transcendirira postojeće, i može se razvijati samo ukoliko kreće dalje od njega.

G. Petrović je jedan od najzaslužnijih jugoslovenskih filozofa za to što se jugoslovenska filozofija u drugoj polovini XX veka predstavila u svetu kao jedna, pored „frankfurtske kritičke teorije društva“, od najznačajnijih kritičkih škola mišljenja.

11 U domenu same misli kao takve, do tog stanja se doprlo još u Hegelovoj filozofiji. U tome se i može naći njena današnja aktuelnost.

12 Hengstenberg smatra da filozofska antropologija poseduje izvesnu društvenu odgovornost, iako potpada pod oblast teorijske filozofije. Jer sud koji ona donosi o suštinskom određenju čoveka „može ustanoviti da vladajuće društvo sa svojom socijalnom ili političkom strukturom ili svojim naučnim i obrazovnim radom ne dozvoljava čovekovom biću da dođe do punog razvoja ili da čak samo od sebe izaziva otuđenje čoveka. Tada on mora podići svoj glas upozorenja i zahtijevati, recimo, mijenjanje određenih institucija“. (Hengstenberg 1986: 177). Navedeno mišljenje ovaj autor zasniva na svojoj centralnoj tezi da se društvena odgovornost filozofske antropologije ne sastoji u njenom (teorijskom) istraživanju pojma čoveka, već u pravovremenom objavljivanju svojih saznanja stečenih bez ikakve određene svrhe ili koristi.

Međutim, ne sme se prevideti da je momenat društvene odgovornosti filozofske antropologije bio promišljan u savremenoj filozofskoj antropologiji i sa druge tačke gledišta. On figurira u Horkhajmerovoj kritici filozofske antropologije kao centralni: „...u novije vreme (se) objavljuje duhovna i osobena nezavisnost čoveka, a da pritom nije ostvarena pretpostavka autonomije“; filozofska antropologija „traži određenje suštine čoveka koje nadilazi mrak prapovesti, uključujući i kraj čovečanstva, a odbacuje eminentno antropološko pitanje kako se može ukinuti stvarnost koja se čini neljudskom, budući da sve ljudske sposobnosti u njoj propadaju“ (Horkheimer 1982). Celokupan misaoni napor „ranog“ Horkhajmera koncentriše se na prevladavanje zaborava da je Marksova društvena teorija nastala kao kritika svega postojećeg, da se razvila u doslednu kritiku društva, i da je samim tim suprotna svakom načinu mišljenja koji se pozitivno odnosi prema postojećem, tj. svakoj teoriji koja nema kritički karakter.



misaone delatnosti.<sup>13</sup> Sama povest je afirmisala neke opšte odredbe čoveka, ali ne kao večne elemente, nego samo kao čovekov univerzalno-povesni potencijalitet. Čovek je univerzalno biće zato što svoju povesnu delatnost shvata kao predmet svog htenja i svoje svesti. „Čovjek je rodno biće ne samo zato što praktički i teorijski čini rod, kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i zato...što se prema sebi odnosi kao prema prisutnom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga slobodnom biću.“ (Marx – Engels 1989: 250) Mogućnost univerzalnog odnošenja prema sebi omogućuje povesnom čoveku da sebe shvati kao rodno biće, tj. omogućuje mu da formira opšte karakteristike svoga bića. Čovek se prema svom rodu (povesnom, univerzalnom delanju – praksi) odnosi kao prema svojoj suštini. Suština čoveka nije identična sa pojavnim povesnim ispoljavanjem, ali to ne znači da se ona može naći van povesti i pojavnog sveta: „Ali *čovjek* nije apstraktno biće koje se nalazi izvan svijeta. Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo.“ (Marx – Engels 1989: 90) Čovek povesno stvara sebe (svoju suštinu) i svoj svet. Prema tome, Marks odbacuje (klasična) pogrešna uopštavanja određenih ljudskih svojstava kao transcendentálnih karakteristika, i traži da se te generalizacije izvode na osnovu povesno formiranih ljudskih karakteristika: ljudska priroda, kao čovekova suština, jeste rezultat povesnog razvoja čovekovih delatnosti, njegove prakse. I sama činjenica da svi ljudi imaju povest, koja predstavlja specificnost ljudske egzistencije, potvrđuje da postoje izvesni univerzalni elementi čovekove egzistencije, ali ne kao apstraktni elementi izvan povesti, već izvedeni iz nje.

Ako je povest „akt nastajanja čoveka“, onda to implicira da priroda nije neposredno adekvatno data čoveku. Ona tek treba da se posredno prisvoji, praksom koja ostvaruje jedinstvo čoveka sa prirodom. Time Marks pokušava da prevaziđe suprotnost između prirode i povesti; i to s gledišta prakse, tj. na onoj osnovi na kojoj se identitet subjekta i objekta uvek nanovo uspostavlja i prevladava. Čovek se u povesti sjedinjuje s prirodom, ali ne samo kao rezultat povesti (utopijski identitet suštine i pojave) već i kao njen tvorac. Praksa čoveku omogućuje da stalno nadilazi zatečene okolnosti. Prirodno postojanje čoveka postaje ljudsko postojanje tek u društvu. Povest i predstavlja stalno novo savladavanje zatečenih uslova, tj. savladavanje prirodne nužnosti.

S obzirom na to, pitanje o suštini čoveka Marks postavlja kao pitanje o ostvarenju čoveku imanentnih mogućnosti. Pre svega, kao realizaciju ljudske

13 Dakle, specificnost čovekove prirode ne određuje se samo biološkim statusom vrste, već ne-biološkom, čovekovom istorijskom životnom aktivnošću, tako da je suština same „prirode“ čoveka u njegovom samoproizvođenju. Jer, ako je čovek u stanju da izgradi sebi drugačiji društveni sistem, to se ne može tumačiti kao puka biološka datost.

slobode, čija stvarnost egzistira samo u mišljenju, a do koje se došlo, praktično sa Francuskom revolucijom, teorijski sa filozofijom nemačkog idealizma. Mogućnosti ontološki postoje kao svrhe, kao teorijska strana prakse kao fundamentalnog bivstvovanja čoveka. Priroda humaniteta je da nikada ne ostane na istome, da ne bude zadovoljan postignutim. S obzirom na to da humane vrednosti – sloboda, autonomija – nisu biološki date (ljudska beba nije ni slobodna ni autonomna), presudan je kritički odnos pojedinca prema onome što se javlja kao datost.

U teorijskoj sferi Marks zahteva kritiku svega postojećeg, jer kritičko mišljenje ukida suprotnost između interesa pojedinca i interesa zajednice: kritika poseduje refleksiju o svom nastanku, te i može ujediniti posebne i opšte interese. Ljudi ne žele da budu tek individue, već članovi zajednice.

Prevladavanje postojećeg je nemoguće ako se ostane samo na nivou pojmovnih analiza. Zato teorija ostvarenja uma vodi, po Marksu, od filozofije ka kritici političke ekonomije. Tako je filozofija uspostavljena kao politička negacija. Odnosno, briga oko ljudske egzistencije jeste ono po čemu je filozofija praktična. Drugim rečima, filozofija kao praktična nauka jeste nauka o mogućnostima stvarnog bivstvovanja i njegovog ispunjenja. To je ujedno prelaz od logosa negacije prema logosu revolucije – od ontološke negacije na političku – od filozofije na revolucionarnu društvenu teoriju.

Objašnjenje „šta i ko je čovek?“, prema tome, ne treba tražiti u prirodi, već u praksi, u proizvodnoj čulnoj delatnosti. Treba još jednom naznačiti da je proizvodna delatnost primarno antropološki shvaćena u delu „ranog“ Marksa, iako se ne može odvojiti od njenog ekonomskog i političkog shvatanja. Pošto kapitalizam ne ugrožava samo ekonomski život čoveka, već celokupnu ljudsku egzistenciju – promena prilika je bitna, ali ne svaka, već samo ona koja menja i ljudsku egzistenciju. Odnosno, ona koja dovodi samom sebi već otuđenog čoveka. Samoproizvodnja čoveka se ne pokazuje samo kao praktično prisvajanje ljudskih mogućnosti, te kao uvećanje univerzalnosti ljudskog roda, već i kao njihov gubitak, kao otuđenje rodne suštine. Upravo sama praksa – dijalektički shvaćena – nužno sadrži u sebi i ono njoj suprotno, otuđenje vlastite suštine kao slobodnog i na ljudske svrhe usmerenog rada. Izvor svakog otuđenja, po Marksu, leži u podeli rada, koja svoje korene vuče još od (za celokupnu povest ljudskog roda) odlučujućeg suprotstavljanja tela i duha. Problem otuđenja je, takođe, Hegelova baština, koji u *Fenomenologiji duha* pokazuje kako podela rada negira njegovo jedinstvo, tako što jednom čoveku ostaje muka bez uživanja, a drugom uživanje bez muke. Zamerajući Hegelu što identifikuje opredmećenje sa otuđenjem, Marks shvata pojam otuđenja na nov način. Ako je čovek samostvaralačko biće, onda je otuđenje fenomen koji se javlja u procesu samoproizvodnje čoveka, kao gubitak određenih mogućnosti. Pošto sam

čovjek izgrađuje svoje ljudsko biće, svoje konačno postojanje neprekidnim uvećavanjem ljudskih mogućnosti, ukoliko nema uslova da se mogućnosti realizuju, one postaju otuđene čovjeku. Ali, to je gubitak mogućnosti koje čovjek stvara, te se od njega otuđuje upravo ono što on sam stvara. To znači da se otuđenje javlja kao samootuđenje;<sup>14</sup> kao jaz između čovjekove istinske suštine i njegove faktičke egzistencije. Odlučujuće je upravo to da suština čovjeka nije, u Marksovom delu, shvaćena na tradicionalan, statički način, kao ono što je zajedničko svim ljudima: „Ali ljudska suština nije apstraktum koji je svojstven pojedinačnoj individui“<sup>15</sup>. Čovjekova suština nije neka večna ideja, već skup povjesno stvorenih ljudskih mogućnosti. Time je i otuđenje jedna povjesna pojava, koja sadrži u sebi i misao o sopstvenom kraju. Time se i pojam otuđenja u Marksovom filozofskom istraživanju seli na nivo političkog razmatranja, u kojem se problematizuje uzajamno prožimanje rada i vladavine. Ova tema je u savremenoj, fenomenološki orijentisanoj antropologiji dobila zasluženu aktuelnost, koja nas u ovom radu oslobađa njenog daljeg problematizovanja.<sup>16</sup> Potrebno je samo naznačiti da razvitak proizvodnih snaga, tj. unutrašnja logika kapitalizma, jeste, prema Marksu, ono što je po-sebi upravljeno na samu političku emancipaciju (na ukidanje socijalnih formi gospodarenja). Međutim, određena misaona linija u razvitku marksizma u XX veku, tzv. „Frankfurtska škola“, smatra da taj industrijski proces završava u katastrofi: u tehnološkom varvarstvu, u jednom civilizacijskom napretku koji je samo druga strana ropstva.<sup>17</sup>

S obzirom na prethodno rečeno, veoma je čudno što Helmut Plesner – koji u svom centralnom delu polemisiše sa filozofijom nemačkog idealizma – ne primećuje Marksovu kritiku nediferencije otuđenja i opredmećenja, te govori o njihovom identitetu u Marksovoj filozofskoj misli: „Govori se o otuđenom, odnosno o radu koji otuđuje kao da rad ne bi mogao biti drugačiji nego otuđujući ili otuđen“ ili „Niko, ni moderno istraživanje ponašanja, ne sumnja da samo čovjek ima smisla za objekat. Samo on može da opredmećuje. Ali zar on mora time *sam sebe* otuđiti?“ (Plesner 1986: 203). To u potpunosti protivreči Marksovim eksplicitnim stavovima iznesenim u spisu „*Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopšte*“, a koji i čine suštinu

14 Svako otuđenje je izvesni modus samootuđenja, jer nema otuđenja tamo gde nema sopstva. I čovjekovo novovekovno otuđenje od prirode jeste istovremeno oblik čovjekovog samootuđenja, jer je čovjek prirodno biće.

15 „Šesta teza o Fojerbahu“ (Marx – Engels 1989: 338).

16 Naročito u filozofskoj antropologiji Eugena Finka.

17 Treba imati u vidu da ova kritička škola mišljenja prebacuje težište svoga rada u pedesetim godinama prošlog veka sa kritike političke ekonomije na kritiku kulture, obnavljajući Marksove antropološke ideje. I kasniji izdanak te škole, Habermas, vrši pokušaj reaktuelizacije marksističke antropologije, stavljajući akcenat na intersubjektivnost, komunikaciju i socijalizaciju.

iste kritike. Oni se svi<sup>18</sup> sabiru u samo jednoj rečenici: „Nepredmetno biće je *nebiće*“ (Marx – Engels 1989: 325).<sup>19</sup> Karakteristika je čoveka kao takvog da proizvodi predmete, da se izražava u njima, da se opredmećuje u fizičkim stvarima i društvenim institucijama: „Stoga se čovjek zbiljski potvrđuje kao *rodno biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni rodni život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo i njegova zbiljnost. Predmet rada je stoga *opredmećenje čovjekova rodnog života*: time što se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, zbiljski, i stoga sebe sama promatra u svijetu koji je sam stvorio.“ (Marx – Engels 1989: 252)

Ali, zašto u spisima „*Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopšte*“ i „*Prilog kritici Hegelove filozofije prava*“ Marks svodi svoju kritiku Hegela na kritiku idealističkog shvatanja čoveka? Zbog čega u kritici Hegelove filozofije govori o pogrešnom razumevanju čoveka? Razlog ne leži samo u tome što Marks u sopstvenom filozofskom istraživanju polazi od (konkretnog) čoveka,<sup>20</sup> nego i u tome što veruje da je Hegelova filozofija izgrađena na jednom apsolutizovanju čovekovih moći. Francuska revolucija je, po Hegelovom mišljenju, prvi put u povesti omogućila da se da suštinska definicija čoveka uopšte. Hegel dolazi do bitno novog shvatanja čoveka koje treba da postane ono što nije i da ne bude ono što jeste, o čemu svedoči skoro svaka stranica „*Fenomenologije duha*“. Već osnovni ontološki pojam te knjige – pojam supstancije-subjekta – upućuje na dijalektičko-aktivističko shvatanje stvarnosti na osnovu ljudske prakse. Čovek treba biti za-sebe ono što je on po-sebi; tj. čovek nije ono što naprosto supstancijalno samo jeste, nego

18 Navešćemo neke: „Ono što je shvaćeno kao postavljeno biće otuđenja koje treba ukinuti, nije to, što se čovjekovo biće u suprotnosti prema samome sebi *opredmećuje neljudski*, nego što se *opredmećuje u razlici* od apstraktnog mišljenja i u *suprotnosti* prema njemu“ (Marx – Engels 1989: 318); „*Predmetnost* kao takva tretira se kao *otudeni* čovjekov odnos koji ne odgovara *čovjekovoj suštini*, samosvijesti. *Ponovno prisvajanje* predmetnog čovjekova bića koje je proizvedeno kao tuđe pod određenjem otuđenja, ne znači, samo ukidanje otuđenja, nego i ukidanje predmetnosti, dakle, da se čovjek smatra *ne-predmetnim, spiritualističkim* bićem“ (Marx – Engels 1989: 321); „...ukidanje predmetnosti pod određenjem *otudjenja*... ima za Hegela istovremeno, ili čak uglavnom, značenje ukidanja *predmetnosti*...“ (Marx – Engels 1989: 326).

19 „Predmetno biće djeluje predmetno, a ono ne bi djelovalo predmetno, kad predmetnost ne bi ležala u njegovu suštinskom određenju. Ono stvara, postavlja *samo predmete*, jer su ga predmeti postavili, jer je svojim porijeklom *priroda*.“ (Marx – Engels 1989: 323)

20 Hegelova filozofija prava je, po Marksu, „*njemačka* misaona slika o modernoj državi, koja apstrahira od *zbiljskog čovjeka*“ (Marx – Engels 1989: 98). I V. Korać smatra da je pojam *stvarnog* čoveka pravi početak Marksove filozofije, da je taj pojam „prva i najbitnija pretpostavka stvarne istorije, stvarne države, stvarnog društva“ (Korać 1982: 7). Videti: E. From: „Nasuprot Hegelu, Marks proučava čoveka i istoriju počinjući sa stvarnim čovekom i ekonomskim i društvenim uslovima pod kojima on mora da živi, a ne prvenstveno sa njegovim idejama“ (From 1979: 21).

ono što subjektivno treba da bude. To je njegova vlastita priroda. Hegel je „doveo do svijesti praznovjerje o biti postavljenoj na samu sebe...“ (Horkheimer 1988: 142) Odeljak o svesti ima gnoseološki karakter, tek odeljak o samosvesti predstavlja razmatranje čoveka kao praktičnog bića. Pojam apsolutne negativnosti nije ništa drugo do čovekova sloboda, njegova praktična delatnost menjanja sveta. Hegel pridaje apsolutnom duhu bitne odlike ljudske proizvodne delatnosti. Supstancija-subjekt samo je hipostaza samosvesti čoveka kao bića prakse. Praksa je fundamentalna struktura čovekovog bivstvovanja koja teži da realizuje u konkretnom, stvarnom svetu, u odnosima među ljudima, slobodu, koja je imanentna ispravnoj, na ljudske svrhe usmerenoj, praksi. I Marks smatra, sledeći Hegela, da je Francuska revolucija „ponovo uspostavila čovjeka“ (Marx – Engels 1989: 45); ali, imajući u vidu suprotnost koju je porodila iz sebe, zahteva, ne samo političku emancipaciju, već opštečovečansku. Jer, politička emancipacija, u stvari, dovodi do deljenja čoveka na građanina i na privatnu individu, a kojoj društvo (tj. ono što čini čovekov rod) predstavlja samo sredstvo za ispunjenje svojih egoističkih potreba.<sup>21</sup> Zbog toga E. From tačno smatra da je duhovna emancipacija bila cilj Marksovog filozofskog istraživanja, tj. „njegovo oslobađanje od okova ekonomskog determinizma, njegovo obnavljanje, u punoj ljudskoj celovitosti, i osposobljavanje da pronade jedinstvo i sklad sa drugim čovekom i prirodom“ (From 1979: 13).

Marks, dakle, govori o uzajamnoj nerazdvoјivosti prakse i slobode. Istinska praksa može postojati samo u slobodnom odnošenju, kako čoveka prema samom sebi tako i prema drugima. Ali, s druge strane, do slobode se dolazi tek praktičnim čovekovim odnošenjem u društvenoj sa-radnji, „društvenim odnosom čovjeka prema čovjeku“ (Marx – Engels 1989: 315).<sup>22</sup> Sloboda prestaje da postoji ako nije delo zajednice i delo za zajednicu. Tako da čovek postaje čovek samo ako se upušta u svoj povjesno-društveni svet. Na istoj misaonoj liniji stoji i filozofska antropologija M. Milera, koji smatra da je sloboda privid ako ne stvara neko delo, ako ne dobija neki oblik i u

21 „Svaka emancipacija je *svodenje* čovjekovova svijeta, čovjekovih odnosa, na *samog čovjeka*. Politička emancipacija je, s jedne strane, redukcija čovjeka na člana građanskog društva, na *egoističnog nezavisnog* individuuma, a s druge na državljanina, na moralnu osobu. Tek kad zbiljski, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog državljanina i kao individualan čovjek postane *rodno biće* u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje *forces propres* kao *društvene* snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku *političke* snage – tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena.“ (Marx – Engels 1989: 81)

22 Tako piše i G. Petrović: „Sloboda je jedan od bitnih momenata prakse. Nema prakse bez slobode, ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa. Pitanje o slobodi je sastavni dio pitanja o praksi, pa prema tome i sastavni dio pitanja o čovjeku“ (Petrović 1986: 138).

njemu prisutnost i stvarnost. A delo je po svojoj prirodi nešto zajedničko (videti: Müller 1986). Sloboda je konstitutivni element ljudske prakse, zato što ova nije instinktivna reakcija na urođene nagone i zato što je čovek odvojen od svoje aktivnosti (koja nije biološka funkcija organizma), što je može transcendirati. Lukač je, na hegelovskom tragu, smatrao da pojam prakse povezuje nužnost i slobodu. Čovek u nužnosti prepoznaje različite mogućnosti i svojim delanjem ostvaruje one koje je izabrao. Na taj način čovek pretvara nužnost u polje svog slobodnog delovanja. Dakle, čovekova praksa se može objasniti kao prelaz iz nužnosti u slobodu aktom izbora određenih opcija iz spleta raspoloživih mogućnosti, čime se nužnost relativizuje u korist slobode. Odnosno, praksa predstavlja spoj kauzaliteta i svrhovitosti.<sup>23</sup> To je hegelovsko shvatanje slobode kao saznavanja nužnosti, i ono legitimno stoji kao teorijski momenat prakse. Međutim, ono bitno za slobodu je, prema Marksu, odluka, upravo praktično ispoljavanje čoveka, njegov praktični izraz.

Marks je dinamički potencijal prakse objašnjavao kao rezultat spoljašnjih činilaca, koji čoveku predstavljaju prepreku za ostvarenje svojih univerzalno ljudskih mogućnosti. Međutim, treba imati u vidu i unutrašnju psihičku strukturu individue, kada govorimo o praktičnom delanju. Kasniji razvoj marksizma je razvio i tu psihičku stranu – to nalazimo pre svega u „Frankfurtskoj školi“, koja je vršila ispitivanja strukture ličnosti i kulture. U praksi se pokazuje određena psihička napetost, koja proizilazi iz stalnog sukoba potreba i iz nemogućnosti njihovog trajnog zadovoljenja (jer su one i same u razvoju). Tako da sloboda nije samo oslobađanje od spoljašnje zavisnosti, već i proširivanje autonomije pojedinca, a to podrazumeva slobodu za nesmetani razvoj ličnosti kao autonomnog subjekta, unutrašnja dimenzija egzistencije postaje isto toliko važna kao i spoljašnja. Pošto ponašanje čoveka nije ni automatska reakcija za zahteve okoline, niti je neko otelotvorenje ideje, već je individualno iskustvo društvene sredine – pitanje o slobodi postaje životno tek kada se postavi kao pitanje moje slobode.<sup>24</sup>

Osnovni nedostatak Marksove antropologije za savremenog čoveka jeste njeno ostajanje na pozicijama novovekovne metafizike subjektivnosti, za koju je priroda nepojmljiva. Danas je priroda postala moralni problem. Nastupilo je vreme za jednu neutopijsku etiku odgovornosti (Hans Jonas), u smislu obnovljene kosmološke etike: priroda kao predmet ljudske odgovornosti, jer je ona očovečena, „atomska očovečena“. Prirodnost prirode ne

23 Uporediti „treću tezu“.

24 Isto misli i Ž.-P. Sartr: „Za nas se čovek odlikuje pre svega prevazilaženjem date situacije, po onome što uspeva da napravi od onoga što je od njega napravljeno, čak i ako se nikad ne prepoznaje u svojoj objektivaciji. Nalazimo to prevazilaženje u korenu ljudskoga, a pre svega u potrebi...“ (Sartr 1983: 58).

može se redukovati na predmetnost uopšte, na proračunljivost. Međutim, i ovde je potreban jedan dijalektički pogled. Momenat gospodarenja nad prirodom je nužan da bi se ona uopšte mogla spoznati u sopstvenom biću. Priroda po-sebi pokazuje se samo čoveku, koji kroz otuđenje od prirode dospeva na distancu naspram nje. Odnosno, tek posredstvom gospodarenja nad njom, čovek može da razume prirodu kao prirodu.

Marksova antropološka misao je deo njegovog filozofskog sistema koji je do danas ostao aktuelan. Ne samo zbog toga što je pitanje o čoveku metodski obuhvatno, nego zato što kritika vremena čini bitnu odliku filozofske antropologije, te Marks govori o nečemu što je savremeno. Ljudski život je danas zapao u ono privatno, što je na rubu zaborava, bez autonomije i vlastite supstancije. I mi smo danas u situaciji nalik Marksovoj, da istražujemo istinu neposrednog života; da iskušavamo njegov otuđeni oblik; da raskrivamo one objektivne moći koje našu individualnu egzistenciju određuju do onog najskrivijenijeg u nama.<sup>25</sup>

Ovaj rad nije nastao u nameri da se istoriografski problematizuje Marksov pogled na čoveka, jer filozofska tradicija nije samo stvar obrazovanja. [To stoji u suprotnosti i sa životnom funkcijom filozofije, koja ne samo da je iskonskija od svakog pozitivno-naučnog gledanja na stvarnost, već predstavlja i jednu suštinsku strukturu čovekovog bivstvovanja. Filozofija je najradikalniji oblik samorefleksije. Da bi u sopstvenom praktičnom ophođenju sa svetom, mogao ispred sebe da postavi ispravne (humane) svrhe, čovek se pre toga mora okrenuti samom sebi; te sopstvena upitnost, kao i pokušaj samotumačenja, tek mogu dovesti u otvoreno put kojim treba poći da bi se ono negativno, što stoji nasuprot „boljem“ življenju čoveka (a sto je nužno za svaki dalji razvoj) prevladalo.] Rad je vođen shvatanjem da Marksova antropologija i danas poseduje suštinsku aktuelnost u odnosu na druga filozofsko-antropološka učenja; da ona poseduje određeni potencijal, i da odgovori na pitanja današnjeg vremena, na pitanja epohe u kojoj živimo, poseduju trenutno najbolji teorijski okvir u Marksovoj filozofskoj misli, koja i nije ništa drugo do praktična dopuna Hegelove filozofije. U području problema koje su oni otvorili – naše se mišljenje i dalje kreće (pre svega, problem odnosa između individuuma i društva: s jedne strane, s obzirom na ustav Evropske Unije, a s druge na pitanje da li taj ustav omogućava da se čovekova praksa slobodno razvija i da legitimno istakne svoje ciljeve; tj. da li savremena tehnokratija sistema informacione logike može dopustiti onu slobodu čoveka koja se ne pojavljuje samo u ljudskim produktivnim delatnim procesima, nego i u političkom samoobrazovanju naroda).

25 U tonu sopstvenog egzistencijalističkog daljeg razvijanja marksističke antropologije, Sartr kaže to isto: „Uostalom, da bi pojmovi kao postvarenje ili otuđenje dobili svoj puni smisao, potrebno je da pitač i ispitivani budu jedno“ (Sartr 1983: 58).

## Literatura

- From, Erih (1979), *Marksovo shvatanje čoveka*, Beograd: Grafos.
- Hegel, G.W.F. (1965), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Hengstenberg, Hans Eduard (1986), „Društvena odgovornost filozofske antropologije“, u: Abdulah Šarčević (prir.), *Filozofija modernog doba*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Horkheimer, Max (1982), *Kritička teorija*, Zagreb: Stvarnost.
- Horkheimer, Max (1988), *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus.
- Korać, Veljko (1982), *Marksovo shvatanje istorije, čoveka i društva*, Beograd: BIGZ.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1989), *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Müller, Max (1986), „Principi slobode i fenomen institucionalizacije“, u: Abdulah Šarčević (prir.), *Filozofija modernog doba*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Petrović, Gajo (1986), *Filozofija prakse*, Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit.
- Plessner, Helmuth (1986), „Homo absconditus“, u: Abdulah Šarčević (prir.), *Filozofija modernog doba*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Sartr, Žan-Pol (1983), *Kritika dijalektičkog uma*, Beograd: Nolit.
- Scheler, Max (1987), *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.

Rastko Jovanov

## UNDERSTANDING OF MAN IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF “EARLY” MARX

### Summary

The paper discusses the understanding of man in Marx's early works. This brings to light the anthropological basis of Marx's philosophy, which is not only insufficiently considered, but also misunderstood in the works of the founders of philosophical anthropology (primarily in Scheler). The paper will insist on the unity of anthropology and history, an idea Marx took over from Hegel's work.

### Keywords

man, anthropology, history, Marx, Hegel, praxis