

Karlo Jurak

**Nužnost i
kontingencija u
materijalističkom
shvaćanju povijesti.
O odnosu
historijskog i
dijalektičkog
materijalizma**

I. Uvod — osnovno pitanje svake filozofije

Engels u svom *Ludwigu Feuerbachu* kaže: “Veliko osnovno pitanje svake, naročito novije filozofije jeste pitanje o odnosu mišljenja prema biću” (Engels, 1973: 195).⁰¹ To pitanje o odnosu mišljenja prema bitku donosi grananje filozofije na materijalizam i idealizam (ontološki gledajući) te na priznavanje i odricanje mogućnosti spoznaje (gnoseološki gledajući). U svojoj suštini, riječ je o pravicima koji obilježavaju cijelu povijest filozofije — od predsokratovaca do danas. Spoznajnoteorijski i ontološki problemi koji izrastaju na ovoj osnovi ogledaju se u pitanju jedinstva ili nejedinstva, identiteta ili neidentiteta mišljenja i bitka, što dovodi do suprotnosti između monističkog i dualističkog shvaćanja tog odnosa. Dakle, teorijski problem preko kojega ću u ovom radu nastojati doći do zaključka o materijalističkom shvaćanju povijesti ovdje se svodi, prvo, na odnos materijalizma prema monizmu i dualizmu, drugo, na odnos materijalizma prema mogućnosti spoznaje povijesnoga procesa te, treće, na odnos materijalizma i idealizma s obzirom na prethodno razrađene postavke.

U tom smislu, temeljno pitanje u ovom radu glasi: je li materijalističko shvaćanje povijesti svodivo na historijski determinizam ili je materijalizam nespojiv s determinizmom? Pri tome se pod determinizmom podrazumijeva kauzalna određenost povijesnih procesa koja dovodi i do mogućnosti izvjesnog predviđanja daljnjega toka povijesti. Drugim riječima, vlada li povijesnim procesom nužnost koju otkriva i na koju ukazuje znanost povijesti — historijski materijalizam? Ili takav stav podrazumijeva drugačiju unutarnju logiku stvari koja nije svodiva na materijalno i koja tako pretvara ovo shvaćanje povijesti u idealizam?⁰² Konačno, ako je materijalizam nespojiv s time, je li onda svodiv isključivo na kontingenciju koja opet stvara teškoće za zasnivanje jedne znanosti?

Tu se otvaraju mnogobrojna pitanja. S jedne strane, to su problemi hegelovskog nasljeđa u marksizmu kao i kasnijih interpretacija u kojima će se historijski materijalizam vezati više ili manje uz Hegelovu dijalektiku, ili će se ići prema revizijama, npr. u smjeru Kanta. Zato

- 01 “Biće” u ovom citatu stoji za “bitak”; riječ je o izdanju iz 1973. (Zagreb, Naprijed). Svugdje u nastavku, ako nije riječ o citatu, za taj termin koristit će se uobičajeni izraz “bitak” (njem. *das Sein*).
- 02 U krajnje simplificiranoj interpretaciji, vlada li poviješću neki logos, takoreći kao historijski Usud ili Sudbina? Bez obzira na simplifikaciju ovdje se otkriva najslabija točka vezivanja nužnosti uz materijalističko shvaćanje.

Luciu Collettiju pripada vrlo važno mjesto u ovom radu. Osim toga, bitnu ulogu imaju i ranije škole francuskog prosvjetiteljskog materijalizma kao i pretkantovska metafizika. Bez razmatranja i osvrta na te škole i tradicije nemoguće je pristupiti razrješenju ovoga problema u historijskom materijalizmu, a kamoli se poslužiti njime kao oruđem u teorijskoj i političkoj borbi, jer se dostignuća historijskog materijalizma temelje na osnovama klasične političke ekonomije, usko povezane s britanskim empirizmom, te klasičnog njemačkog idealizma i francuskog prosvjetiteljskog materijalizma.

Razmatrajući kontekst u kojemu nastaje historijski materijalizam i na što se nadograđuje, dobivamo uvid u njegove mogućnosti, kritički potencijal i programatski karakter koji je neodvojiv od teorijskih zaključaka. Na kraju, tu je riječ i o primjeni historijskog materijalizma na sâm materijalizam, kako bi se uopće dobio odgovor na pitanje zašto materijalizam u određenoj školi u danoj epohi dobiva određena obilježja. Nemoguće je govoriti o materijalizmu (a tako ni o materijalističkom shvaćanju povijesti) *in abstracto*, izvan vremena i prostora u kojemu se formira. Prema tome, je li marksizam bio svodiv na historijski deterministički mehanicizam ili na kontingenciju povijesnih procesa, više govori o samim historijskim uvjetima nastanka i djelovanja određene historijsko-materijalistički orijentirane škole nego o samoj marksističkoj teoriji i historijskom materijalizmu kao njezinoj teorijskoj jezgri.

Stoga je teško govoriti o razrješenju ovoga problema već je više riječ o njegovu smještanju i objašnjenju uz korištenje upravo historijsko-materijalističkih alata. U ovom će radu pregledno problemski biti izložena različita gledišta iz kojih je vidljivo različito pristupanje gore navedenim pitanjima, naročito Plehanovljevo i Collettijevo stanovište te stanovište suvremenog materijalizma i njegovih najnovijih pravaca.⁰³ Tu se ocrtava problem odnosa i razlika između historijskog i dijalektičkog materijalizma, pri čemu je potonji postao sastavnim dijelom marksizma ponajviše uslijed Engelsova autoriteta i direktnog utjecaja na Plehanova i Lenjina. Upravo je to radikalno doveo u pitanje Colletti koji će se, posljedično, sapslesti u brojnim proturječjima koja su rezultirala njegovim odustajanjem od marksizma. Cilj je

03 To se ne odnosi samo na postmarksističke teorije kao krovni naziv za mnoštvo teorija, nastalih u drugoj polovici 20. stoljeća na bazi promjena u društvenoj strukturi i pod utjecajem drugih teorijskih pravaca, već i na neke materijalističke škole, poput spekulativnog realizma, koje bitno revidiraju neke dosadašnje dogme u materijalizmu.

rada, prema tome, kratko izložiti razna razmatranja o materijalističkom shvaćanju povijesti kao i primjenu historijskog materijalizma na same svoje postavke.

II. Materijalizam između determinizma i kontingencije

Govoreći o historijskom materijalizmu i o dijalektici nemoguće je izbjeći dvije sastavne osnove marksističke teorije, tj. historijske i kulturne pretpostavke marksizma — klasični njemački idealizam s naglaskom na Hegelu te francuski prosvjetiteljski materijalizam (Vranicki, 1975). Prema obama se Marx odnosio na kritički pozitivan način; usvajajući materijalizam odbijao je njegovu metafizičku eternalnu i nepokrenutu danost u francuskih prosvjetitelja⁰⁴, ali je zato prihvaćao pokretljivu dijalektiku makar je u Hegela kritizirao njezine idealističke temelje.⁰⁵ Ostaje ipak pitanje, koje su granice prihvaćanja dijalektike i što to zapravo znači u historijskom materijalizmu? Ako je Hegelu bilo lako pretpostaviti nužnost povijesnog razvoja i procesa, jer njime navodno vlada sama umnost, pitanje je može li Marx isto tako prihvaćati nužnost na materijalističkim temeljima ili nužnost bitno dovodi u pitanje sâm materijalizam budući da pretpostavlja neku “umnost”, unutarnju logiku stvari i procesa? Tada bi se moglo govoriti o hipostaziranju materije. Čemu uopće teorijski podvig “preobrtanja Hegelove dijalektike na noge” (na materijalističke osnove) ako on nema daljnje realne teorijske konzekvence koje proizlaze iz materijalističkog karaktera dijalektike? U protivnom, pitanje primata materije ili ideje ne bi donijelo značajne razlike nego, naprotiv, približavanje identitetu materije i ideje, iz čega bi se moglo zaključiti da je jedini problem u stvari jezični problem. Hegel je već zapravo tako nešto i tvrdio, odričući uopće mogućnost filozofiji da bude materijalistička: “Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugom nego u tome da se ono konačno ne

04 Kako Marx kaže u *I. tezi o Feuerbachu*: “Glavni je nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov) što predmet, zbiljnost, osjetilnost, shvaća samo u obliku objekta ili opažanja, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu, ne subjektivno. Stoga je djelatnu stranu, nasuprot materijalizmu, apstraktno razvio idealizam, koji naravno ne zna za zbiljsku, osjetilnu djelatnost kao takvu” (Marx, 1967: 337).

05 “Dijalektički principi i zakoni: negativiteta, suprotnosti, odnosa kvantiteta i kvaliteta, totaliteta, negacije itd. razrađeni su kod Hegela na takav način da su mogli kasnije biti jednostavno preuzeti u materijalističkoj interpretaciji dijalektike” (Vranicki, 1975: 27).

prizna kao istinski bivstvjuće. Svaka filozofija je u suštini idealizam, ili bar ima idealizam kao svoj princip, a pitanje je onda samo koliko je taj princip stvarno proveden” (Hegel, 1976: 153). Tu Hegelovu tezu kao bitnu za odnos marksizma prema Hegelu kasnije ističe Colletti, o čemu će kasnije biti više riječi.

Francuski materijalizam (Holbach, La Mettrie, Diderot, d’Alembert, Helvetius i dr.) s time nije imao mnogo problema — materija je shvaćena kao “oduhovljena”, dakle sa sposobnošću da “osjeća” i “misli”. Ovdje se problem vraća na sâm početak — je li moguće materijalizam pomiriti sa sviješću, što u ovom slučaju znači pomirbu materijalizma s unutarnjom logikom stvari i procesa? Ili bolje: je li moguće svijest svesti na materiju? U tu se svrhu poseže za jednim vrlo važnim djelom pretkantovske metafizike — za Leibnizovom *Monadologijom* gdje Leibniz s idealističke pozicije odriče mogućnost svođenja svijesti (percepcije) na materiju — odnosno na mehaničke odnose.⁰⁶ Problem, koji se ovdje javlja s materijalističkih pozicija, odnosi se na poistovjećivanje materije i materijalizma s mehaničkim odnosima — znači li to da je materijalizam moguć jedino na mehaničkim osnovama? Konzekvence za materijalističko shvaćanje povijesti sastoje se tako u “mehanizaciji povijesti” koja je nespojiva s njezinom “dijalektizacijom” te koja nije ni više ni manje nego grubi vulgarni historijski materijalizam, nepomirljiv sa živom dinamikom povijesti.

Otvaraju se tako ključni problemi preko kojih se ispituje odnos između materijalizma i determinizma: odnos mišljenja i bitka, uloga svjesnog faktora u povijesnom procesu i mogućnost predviđanja povijesnoga toka. Odnos mišljenja i bitka, kao što je već rečeno, predstavlja samu srž problema jer se preko njega može odgovoriti na dilemu monizam-dualizam koja se zapravo nalazi u srži dihotomije nužnost-kontingencija. Dualističko rješenje, koje predlaže Kant i koje se zapravo svodi na to da je ljudsko mišljenje, tj. razum, zakonodavac prirodi (svijetu, objektu), predstavlja skliznuće u idealizam iz kojega je nemoguće razviti materijalističke konzekvence, na što će ukazati i

06 U 17. paragrafu Leibniz kaže sljedeće: “Mora se uostalom priznati, da su percepcija i sve što o njoj ovisi neobjašnjivi iz mehaničkih osnova, to jest iz oblika i kretanja. Neka se pretpostavi da postoji jedan stroj, čija je struktura tako udešena da može misliti, osjećati i predočivati, moći će se, zadržavajući iste odnose, zamisliti je tako povećanu da bi se u nju moglo ući kao u mlin. Pretpostavivši to, naći će se kod pregleda njene unutrašnjosti samo dijelovi koji jedni druge pokreću, a nikada nešto što bi objasnilo osnovu jedne percepcije” (Leibniz, 1980: 260–61).

Plehanov i Lenjin braneci monističku poziciju.⁰⁷ Ostaje monizam kao pretpostavka koju oni predlažu i koja će jednako tako biti kritizirana, upravo s pozicija materijalizma. Ono u što se sapliće svaki determinizam, pa i u dobroj mjeri i monizam, jest upravo pitanje uloge svjesnog faktora u povijesnom procesu. Prema tome, kako pomiriti objektivne zakone historijskog kretanja i subjektivni samovoljni faktor, tj. zakoniti tok historije uopće i svjesnu djelatnost pojedinih lica? Stvar je tim teža što se ne operira s prirodnim zakonima, već s ljudskim faktorom koji u izvjesnim uvjetima i okolnostima čini samu povijest, te se tako dobiva nova dualistička shizma — između prirode i historije, odnosno prirodnoga i ljudskoga, pri čemu se jedno poklapa s nužnošću (prirodno, zakonito, dio kauzalnoga lanca), a drugo sa slobodom (historijsko, svrhovito, samouzročno).

Time ponovno dospijevamo na pozicije kantovskoga dualizma, uslijed čega se problem odnosa između materijalizma i determinizma rješava tako da se prema prošlosti vidi samo nužnost, a prema budućnosti čista sloboda kontingentnosti. No, kako je jedna znanost, koja pretendira da bude upravo znanost povijesti, pomirljiva s time? Marx na to nastoji dati odgovor u *Osamnaestom brumaireu*: “Ljudi prave svoju vlastiti historiju, ali je oni ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i naslijeđene” (Marx, 1950: 9). To znači da su ta povijesna lica⁰⁸ svjesna sebe kao uzroka izvjesnih društvenih događaja, ali nisu svjesna sebe kao posljedice one društvene situacije u kojoj se rodila njihova težnja da postupaju upravo ovako, a ne onako. To je mjesto izmirenja slobode i nužnosti te predstavlja iskrčen put za Plehanova i spinozističko shvaćanje historijskoga materijalizma. Predviđanje povijesnoga toka u tom je smislu moguće onoliko koliko se spoznaju uzroci koji su doveli do sadašnjega stanja.

Dominantno gledište u marksističkoj teoriji u vezi odnosa između materijalizma i determinizma u povijesti za dugo vremena je bilo uvjetovano u najvećoj mjeri Engelsovim autoritetom, točnije autoritetom

07 Zato im je kao korak prema materijalizmu bliži idealistički monizam (npr. Schellingov i Hegelov).

08 Pod “povijesnim licima” ne misli se na “velike povijesne ličnosti” koje su u ustaljenim i dominantnim interpretacijama povijesti zauzimale vodeća mjesta kao lica koja pokreću i stvaraju tu povijest. Naprotiv, u marksističkom smislu “povijesna lica” su velike mase na koje je neposredna predmarksovska tradicija gledala s podozrenjem, s čime se Marx i Engels obračunavaju u *Svetoj porodici* (1959).

Engelsa, Plehanova i Lenjina, što u sebi krije opasnost od skliznuća u vulgarni materijalizam i primat filozofije povijesti iz koje se onda izvlače politički zaključci i predviđanja razvoja povijesnoga toka. U tome se zapravo ogleda velik dio rezoniranja Lucia Collettija kada na tom tragu kaže: "Ukratko, Engelsovo, Plehanovljevo i Lenjinovo 'čitanje' Hegela (ovo drugo i treće, napomenimo, već pod uticajem autoriteta prvog) je opšteprihvaćeno kao neupitno merilo vrednovanja, dok se 'protivrečnost', koja je u samom merilu, mirno projektuje u posmatrani predmet" (Colletti, 1982b: 258). Da je, bez obzira na zaključke iz toga, Engelsov autoritet tu neupitan, potvrđuju navodi iz *Anti-Dühringa* u kojima Engels brani tezu o neraskidivoj povezanosti slobode i nužnosti te zasniva dijalektički materijalizam kao svojevrsnu logiku povijesti (Engels, 1964).

Gledište dijalektičkog materijalizma, odnosno spoznajnoteorijska koncepcija dijalektike materije u marksističkoj filozofiji povijesti mnogo je kritizirana u 20. stoljeću, najviše s pozicija zapadnog marksizma i tzv. humanističkog marksizma, razmatrajući u negativnom svjetlu upravo determinističke konzekvence te isključenost ljudskog svjesnog faktora. Neke kritike, poput spomenute Collettijeve koja će ovdje biti važna, zamjeraju dijalektičkom materijalizmu na liniji Engels-Plehanov-Lenjin upravo idealizam: "Posljedica ovoga je da ono što Engels i celokupni 'dijalektički materijalizam' nakon njega prikazuju kao najviši i najrazvijeniji oblik *materijalizma* nije u stvari ništa drugo nego *apsolutni idealizam*. 'Pozitivno izlaganje apsoluta' pobrkano je sa oblikom materijalističke objektivnosti; 'dijalektika materije', posredstvom koje ono što je konačno postaje *ideelno* i sebe poništava, pobrkano je sa posmatranjem i 'naučnim utvrđivanjem' procesa i preobražaja koji nastaju sopstvenom snagom i na nivou jednostavne činjeničnosti" (Colletti, 1982b: 256). S gledišta materijalizma ovime je iskrčen put prema kontingenciji.

Da materijalistički zaključci ne moraju nužno uključivati prirodnu kauzalnu zakonitost u kojemu je nužnost praktički mjerljiva matematički, pokazuju neke materijalističke škole, često bez izravne veze s marksističkim materijalizmom, koje nastaju u 20. stoljeću, pa čak i sasvim nedavno u 21. stoljeću.⁰⁹ Kako je ovdje ipak u središtu razma-

09 Imajući u vidu ranije spomenute kritike materijalizma u vidu odricanja mogućnosti materijalizmu da objasni djelatnost svijesti i percepcije koje dolaze uglavnom s idealističko-racionalističkih pozicija (npr. Leibnizove, a dijelom i Kantove), lako je objasniti temelje koji omogućuju da materijalizam mutira te da se iz njega, kao ontološke pretpostavke, ➔

tranja marksistička teorija i marksističko materijalističko shvaćanje povijesti, valja prvo obratiti pažnju na mutacije u marksizmu općenito, odnosno na proliferaciju postmarksističkih teorija u kontekstu staljinističkih deformacija na Istoku i akademizacije marksizma na Zapadu.¹⁰ Upravo se u postmarksizmu značajno napušta dijalektički materijalizam, primat klasne borbe i radničke klase te općenito centralna pozicija klase kao ključnog eksplanatorno-analitičkog koncepta. Suvremena materijalistička filozofija doživljava svoje krajnje izraze u filozofiji spekulativnog realizma gdje je uopće napuštena ontološka i epistemološka centralna pozicija određenog izvora značenja: napuštanjem “velikih narativa” napušta se i privilegirani izvor značenja u većini disciplina (npr. čovjek u antropologiji, jezični znak u lingvistici, radnička klasa u marksističkoj teoriji).¹¹ Poststrukturalizam je kao teorijski pravac iskrčio put prema tome. Nužna ostaje samo sama kontingencija. Prema tome, materijalistička filozofija dobiva svoj izraz kao krajnje kontingentna, kao čin deapsolutizacije i deontologizacije. U toj paradigmi više nema mjesta za evolucionističko-prirodnoznanstvene pretpostavke koje su dominirale vremenom kada su Marx i Engels pisali.

Konzekvence koje se tiču odnosa spram historijskog materijalizma i filozofije povijesti veoma su jasne — kao što je neodređeno i kontingentno koji će politički subjektivitet zauzeti prazno mjesto univerzalnosti (jer nema ontološko-epistemološke centralne pozicije jednog subjekta), tako je i povijesni tok kontingentan. Postmarksistički materijalizam je tako zapravo materijalizam mnoštva aktera u borbi za hegemoniju na praznom političkom polju koje tek treba zauzeti.¹² U sveopćoj borbi protiv esencijalizma i determinizma, kao i protiv “velikih narativa” u postmodernističkoj maniri, radikalno se dovodi u pitanje opstojnost historijskog i dijalektičkog materijalizma kao teorije čiji su temelji i pretpostavke udareni u djelima Marxa i Engelsa, a koji počivaju na analizi kapitalističkog načina proizvod-

izvuku zaključci koji vode afirmaciji kontingencije, a također i u spoznajnoteorijskom smislu.

10 Više o postmarksizmu i mutacijama na ljevici v. u Keucheyan (2013).

11 Primjer spekulativnog realizma dan je isključivo ilustrativno, u svrhu ocrtavanja krajnjih teorijskih konzekvenci kamo dovodi vezivanje materijalističke filozofije uz kontingenciju. Više o tome u Meillasoux (2008).

12 Više o tome u Laclau i Mouffe (2001).

nje i razvoja različitih društveno-ekonomskih etapa u povijesti. To dovođenje u pitanje ogleđa se upravo u drastičnoj reviziji temeljnih postavki marksizma poput primata klasne borbe, centralnoj poziciji radničke klase i njezinu univerzalnom značaju.

III. Plehanovljev spinozizam

Plehanovljeva je intencija eksplicitno bila uspostaviti što uže veze između spinozizma i marksizma, povezujući materijalističko shvaćanje povijesti s ontološkim monizmom kao jedinim mogućim stajalištem koje izbjegava neke gore navedene shizme koje su posljedice dualističkih pretpostavki, uglavnom motiviranih Kantom i kantovstvom: “U Kantovoj filozofiji svijet fenomena bio je oštro suprotstavljen svijetu noumena, čovjek prirodi, subjekt objektu. To je dualizam; no filozofija, ako ne tapka u mjestu, ne može da se zadovolji dualizmom. Ona teži monizmu. A lako je i shvatiti zašto: zato što samo monizam, koji objašnjava svijet pomoću *jednog* principa, ima pravo pretendirati na (više ili manje dobro) rješenje pitanja o tome kako se subjekt odnosi prema objektu” (Plehanov, 1977: 47). To konkretno znači da je svijest atribut materije, da svaka materija u većoj ili manjoj mjeri posjeduje svijest, te da su mišljenje i bitak, subjekt i objekt, međusobno u jedinstvu.¹³ Na drugom mjestu Plehanov prepričava i jedan razgovor s Engelsom u kojemu je Engels potvrdno odgovorio na pitanje o valjanosti Spinozine teze da su “mišljenje i protežnost samo dva atributa iste supstancije” (ibid. 298), čime potvrđuje pozivanje na Engelsov autoritet i glede samog spinozizma. Ipak, kako je od Spinoze do Marxa i Engelsa nešto dulji potez, valja ukratko ukazati na putanju značajnih prijelaza i na razloge zašto se za Plehanova može govoriti o liniji kontinuiteta Spinoza-francuski materijalisti-Feuerbach-Marx, ili čak prošireno i točnije: Spinoza-francuski materijalisti-Schelling-Hegel-Feuerbach-Marx i Engels. Pri tome je francuski materijalizam neizbježan jer je “materijalizirao” ono što je kod Spinoze bilo metafizički, zapravo teološki bitak, a Hegel je taj bitak (supstanciju) stavio u pokret (samosvijest, subjekt). Zato je, prema Plehanovu, najveća tekovina dijalektičkoga materijalizma to što je razriješio dihotomiju slobode i nužnosti, čemu su temelje udarili Spinoza, Schelling i Hegel.

- 13** Dualistički gledajući, ne može se prevladati razdvojenost subjekta i objekta niti objasniti aktivnu ljudsku djelatnost, preobražaj svijeta, odnosno stvaranje same povijesti; to znači da se kantovstvo na tim pretpostavkama teško nosi s razvitkom i čemu je u prilog Engels (1964) rekao da eksperiment i industrija najbolje pobijaju Kanta.

Promotrimo središnji problem — odnos svijesti prema prirodi, mišljenja prema bitku, subjekta prema objektu. Kantov dualizam pokušava prevladati već i Fichte tako što smatra da je u objektu pogrešno vidjeti nešto nezavisno od subjekta, ali tek u mladog Hegela i Schellinga imamo pretpostavku “ja” kao nesvjesne djelatnosti, što omogućuje razrješenje dihotomije subjekta i objekta, slobode i nužnosti: subjekt i objekt potječu iz apsolutnoga “Ja” u kojemu su izjednačeni, u vlastitom identitetu. No, to “Ja” zapravo je zajednica umnih bića koja nije svodiva na njihov zbroj nego egzistira kao kvalitativno različit, nadindividualni entitet. Promotrimo što točno Schelling kaže: “Ne može, naime, biti govora o tome da se dogođenim utjecajem neke inteligencije na objekt apsolutno ukida moja sloboda u pogledu njega, nego samo o tome da me nevidljivi otpor, koji nalazim u takvom objektu, prisiljava na neku odluku, tj. na neko samoograničenje, ili da djelatnost drugih umnih bića, ukoliko je fiskirana ili prikazana pomoću objekata, služi za to da mene odredi za samoodređenje” (Schelling, 1986: 230). Prevedeno na rječnik historijskog materijalizma može se kazati da je riječ o stalnoj dijalektici između individue (subjekta) i društva (društvene strukture), odnosno o stanju u kojemu čovjek (subjekt) mijenja okolnosti (zatečeno stanje, objekt) i tako pravi historiju, ali pod uvjetima koje definiraju okolnosti, nezavisne od njega, ali također proizvod dosadašnje ukupne ljudske povijesne djelatnosti. To Marx izražava, kao što je na jednom mjestu već gore spomenuto, u *Osamnaestom brumaireu*. Sada se jasnije vidi most između najnaprednijih oblika klasične njemačke filozofije i Marxa, ali još se ne vidi onaj dio koji je trebao premostiti idealistički monizam te trasirati put materijalizmu. Feuerbach naglašava nedostatak onoga “ti”, pa prema tome i nedostatak odnosa između “ja” i “ti” (*subjekt-subjekt kao subjekt-objekt*) u Schellinga i Hegela.

Plehanov to objašnjava pozivajući se na Feuerbacha ovako: “Idealizam čini veliku pogrešku kad uzima učenje o *ja* za polaznu tačku. Filozofija neminovno mora usvojiti novu polaznu tačku — učenje o *ja-i-ti*. *Ja* ne samo vidim nego i bivam viđen od drugih. Stvarno *ja* samo je takvo *ja* kome stoji nasuprot *ti* i koje sa svoje strane postaje *ti*, tj. objekt za drugo *ja*. Za sebe je *ja* subjekt; za druge je objekt. Prema tome, *ja* je istovremeno i subjekt i objekt, ili, kraće rečeno, *subjekt-objekt*” (Plehanov, 1977: 51–52). U vezi s citiranom Schellingovom tezom, ovakav Feuerbachov stav samo je nadopuna kojom je i druga inteligencija (“ti”) učinjena objektom, makar je i sama subjekt. Nadalje, identitet mišljenja i bitka ne ide dalje od temelja idealisti-

čke filozofije jer je to formula kojom se duhovno (misaono) svodi na bitak, tj. obrnuto. Nasuprot toj idealističkoj jednadžbi, historijski materijalizam traži jedinstvo umjesto identiteta: “Mišljenje i bitak su, doduše, različiti, ali su istovremeno međusobno u jedinstvu” (Marx, 1961: 245). Marx, dakle, priznaje različitost mišljenja i bitka, ali odriče njihovu odvojenost u dualističkom smislu. Plehanov u tome vidi povratak na Spinozin materijalistički monizam¹⁴ — Spinoza je nedvojbena materijalist, jedini problem mu je bio taj što je za njega priroda (supstancija) uzimala oblik apstraktnog metafizičkog bića (boga), a prema tome i nepokrenutoga.

Dok smo na pozicijama jedinstva mišljenja i bitka, ujedno smo i na poziciji pomirenja subjektivnog i objektivnog, slobode i nužnosti. Vodeći se Spinozinim stavom kako uviđamo da djelujemo samovoljno samo zato što ne poznajemo uzroke koji nas aficiraju na ovakvo ili onakvo djelovanje, Plehanov ponavlja za Priestleyem: “Mada je lanac događaja nužan, naše odluke i akcije su nužna karika tog lanca”, što je isto, samo obrnutim redoslijedom, od Schellingova stava da nužnost, u svojoj suprotnosti prema slobodi, nije ništa drugo nego nesvjesno. Drugim riječima, ljudi prave svoju historiju nesvjesno, a zadatak materijalizma u oblasti historije je taj da objasni na koji način ljudi, koji su i sami proizvođači okolnosti, mogu mijenjati te okolnosti. U tom je smislu i filozofija povijesti zapravo sociologija¹⁵, a teleologija, koja tu pod ovim pretpostavkama, visi kao neznanstveni ostatak, možda i ostatak kantovstva, slovi kao nužna posljedica društvenog procesa.¹⁶ Ono što se čini kao slučajnost, kao kontingencija ili čak, štoviše, kao volitivni čin, postaje samo ljuskom pod kojom se skriva nužnost. Može se reći da ovime ono nužno nije svedeno na inherentnu logiku stvari i procesa u objektivnom smislu, nego

14 Taj monizam sadržan je u tome da je supstancija jedna, makar se shvaća kroz dva atributa, mišljenje i protežnost, koji su različiti, ali u jedinstvu jer su svodivi na jednu supstanciju (v. Spinoza, 1959).

15 Labriola (1980) se detaljnije bavi problemom historijskog materijalizma kao sociologije koja je ujedno filozofija povijesti. Štoviše, smatra da bi historijski materijalizam trebao odgovoriti na pitanje mogu li se problemi filozofije povijesti, najčešće spočitavani marksističkoj teoriji, razriješiti u pukoj sociologiji (koja se bavi odnosom i proturječnostima između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa).

16 Time se želi reći da su svjesni postupci ljudi doista uzrok socijalne revolucije, ali posljedica izvjesnoga toka svjetskohistorijskog razvitka i procesa koji je u svojoj cjelini objektivna stvar.

na nesvjesno za subjekte, pa time ovo plehanovljevska-spinozističko shvaćanje ipak izbjegava skliznuće u idealizam što se postavilo u uvodnom dijelu kao jedan od mogućih problema. Sloboda je tako, potpuno spinozistički, spoznata nužnost, jer smo slobodni tako što spoznajemo zakone prirode i društveno-historijskog razvitka, i tako što se na njih oslanjamo potčinjavajući im se. Spoznaju toga (a tako i slobodu) omogućava historijski materijalizam, tj. znanost povijesti koji je kao takav u jednoj fazi razvoja također postao moguć.¹⁷

Monistička linija stoji na pretpostavkama jedinstva mišljenja i bitka, slobode i nužnosti, što je glavna misao kojom se pomiruju na prvi pogled nepomirljive dihotomije u historijskom materijalizmu. Napredak, koji je glavna pretpostavka povijesti, i u gnoseološkom smislu također, tako negira kontingenciju jer povećanjem stupnja gospodarenja nad prirodom povećava se i stupanj mogućnosti njezine spoznatljivosti, što podrazumijeva i mogućnost predviđanja daljnjega povijesnoga toka. Dakle, lanac razvitka, koji je ključna pretpostavka marksističke filozofije povijesti, jest nesvjestan ali ima objektivno-nužni karakter te se njime sve bolje ovladava što se on više spoznaje. Drugim riječima, za razliku od dualističke postavke da se krećemo od nužnosti prema slobodi, ovdje se krećemo od “nužnosti po sebi” do “nužnosti za nas”. Otuda i veliko razdvajanje marksističke teorije kao znanosti o funkcioniranju kapitalističkog načina proizvodnje i marksizma kao političkog projekta.

17 Lenjin uvelike nastavlja plehanovljevska liniju polemizirajući s (neo) kantovskom strujom tzv. empiriokriticista (“mahisti”, sljedbenici filozofije Ernsta Macha) te im zamjera pogrešnu pretpostavku da se materijalizam može očuvati uz dualističku pretpostavku (Lenjin, 1948). Dihotomija između objektivnoga svijeta i subjekta opet se javlja kao posebno problematična u ovim raspravama. Prema Lenjinu, spoznajni se subjekt odnosi prema svijetu na način da se njegova spoznaja postupno sve više i više približava istini, odražavajući prirodu sve dublje i pravilnije praksom, odnosno historijskim i dijalektičkim napredovanjem mogućnosti spoznaje. U tome je vidno pozivanje na Engelsovu tezu da su eksperiment i industrija najbolje pobili Kantovu teoriju, ali ipak Engels kaže i sljedeće: “Sveobuhvatni, jednom zauvijek završen sistem spoznaje prirode i historije protivrječi osnovnim zakonima dijalektičkog mišljenja, što međutim nipošto ne isključuje, nego, naprotiv, uključuje da sistematska spoznaja cjelokupnog vanjskog svijeta može da od pokolenja do pokolenja učini gigantski napredak” (Engels, 1973: 193).

IV. “(Anti)-bernštajnovska” revizija Lucia Collettija

Kad se govori o “revizionističkoj” ulozi Lucia Collettija govori se, prije svega, o dvjema stvarima: o djelomičnom povratku Kantu preko Eduarda Bernsteina te o radikalnoj kritici Hegela i, preko toga, dijalektičkoga materijalizma na liniji Engels-Plehanov-Lenjin. Colletti tako otvara teme koje su dugo vremena uzimane takoreći kao dogme u historijskom materijalizmu, pa s njime iznova govorimo o afirmaciji određenih (neo)kantovskih postavki i kritici dijalektičkoga materijalizma kao metode, ali i sistema. No, bez obzira na reviziju i kritiku, Colletti i dalje ustrajava u pozivanju na neka Marxova i Engelsova stajališta, naročito kada potonji počinje radikalno dovoditi u pitanje neka svoja i Marxova ranija razmišljanja. U kontekstu rasprave o problemu nužnosti i kontingencije u povijesti iz materijalističkog rakursa, Colletti predstavlja izuzetno važno mjesto samim time što je on ogleđan primjer kako radikalna revizija određenih marksističkih postavki i njezinih izvora dovodi u pitanje i samu marksističku teoriju. Kada je prestao biti marksistom, Colletti je zapravo potvrdio neodvojivost brojnih postavki u marksističkoj teoriji od samoga Marxa.

Colletti (1982a) se referira na Engelsovo skeptičko gledište s kraja života, uvjetovano izvjesnim okolnostima koje su dovele do propitivanja nužnosti promjene strategije i taktike. To se odnosi na proširenje nekih političkih sloboda koje su dovodile do sve manje potrebe za revolucionarnim djelovanjem i na strukturno prilagođavanje kapitalizma čega sve više postaje svjestan Engels, a Bernstein i Karl Kautsky razvijaju do krajnosti. Bernstein, primjerice, kaže: “Engels je pri kraju svog života, u predgovoru *Klasnih borbi bez ustezanja* priznao zabludu koju su Marx i on učinili u ocjenjivanju vremenskog trajanja socijalnog i političkog razvoja... Ipak, niti je predgovor bio mjesto za to da se povuku svi zaključci koji proizlaze iz tako otvoreno učinjenog priznanja, niti se uopće moglo očekivati od Engelsa da će on sam poduzeti time nužnu reviziju teorije. Da je to učinio, morao bi bezuvjetno, ako ne izrijekom, a ono ipak u stvari, raskrstiti s Hegelovom dijalektikom” (Bernstein, 1981: 34). Zato je Collettijeva revizija u jednoj mjeri “bernštajnovska” — kapitalizam doživljava svoje strukturne promjene koje pokazuju tendenciju vlastite evolucije, pri čemu se “slom” i revolucionarna promjena nadaju kao sve manje moguće i potrebne. Ukratko, to se odnosi na autoregulaciju kapitalizma, prijelaz u njegovu monopolističku fazu i razvijanje brojnih političkih načina koji su poslužili za podizanje životnoga standarda radničke klase (npr. razvoj kreditnog sistema, jačanje sindikata, sve veće područstvljenje proizvod-

nog procesa, itd.).¹⁸ Posljedično, to je uvjetovalo brojne promjene i u samoj marksističkoj teoriji i filozofiji tako da se radikalno dovode u pitanje neke pretpostavke znanstvenoga socijalizma.

Dakle, još Bernstein i Kautsky kritiziraju “teoriju sloma” polazeći od strukturnog prilagođavanja kapitalizma — Bernstein zbog toga tvrdi da je kapitalizam sposoban da beskrajno potraje, da “evoluirá”, a ne da se slomije. To dalje vodi, istaknutije u Collettija, u propitivanje tzv. dijalektičkog apriorizma hegelovskog tipa, tj. zapravo u kritiku determinizma materijalističkog poimanja povijesti.¹⁹ Za taj determinizam najviše optužuje upravo liniju dijalektičkog materijalizma, engelsovsko-plehanovljevsku, a metodološki dovodi u pitanje i intenciju Marxova zadatka s *Kapitalom*, iako je istovremeno i hvali, kao što ćemo vidjeti, jer je zadatak bio otežan time što je začeo sukob između znanstvenosti i tendencioznosti — kako odijeliti znanstvenu eksplanatornost i analitičnost od predviđanja povijesnog toka i anticipacije političkog programa koji se opet vezuje uz neku historijsku nužnost. Kod svega navedenoga jasno se vidi da su Collettijeve pozicije motivirane potrebom za “razdvajanjem”, odnosno dualističkom pretpostavkom koja je pak posljedica nemogućnosti izmirenja očite proturječnosti teorije u odnosu na praksu, odnosno proturječnosti koje izviru unutar jedinstva teorije i prakse.

Bernstein kritizira većinu gore iznesenih pretpostavki smatrajući da “teorija sloma” potječe izravno iz fatalizma i determinizma materijalističkog shvaćanja povijesti, jer ako se svaki događaj uzima kao “nužno kretanje materije”, onda se radi o mehaničkom procesu, a subjektivni faktor je neopravdano unaprijed stavljen u taj ulančani niz. Tu dolazimo na kantovske pozicije, ponajviše na dualizam teorijske spoznaje (faktički sudovi) i praktičkog djelovanja (vrijednosni sudovi), što je zapravo dualizam nužnosti i slobode, a što se pokušalo anulirati monističkom pozicijom. Kako bi afirmirao tu kantovsku poziciju, Colletti također poseže za Marxom i tezom da ljudi nisu samo proizvodi okolnosti nego i da sami mijenjaju te okolnosti. Time

18 To je uvertira u 20. stoljeće u kojemu će kompromisi između rada i kapitala doći i puno veću razinu nego što su to mislioci Druge internacionale mogli i pretpostavljati. Te sve jače pozicije kompromisa između rada i kapitala omogućile su revizije u tzv. zapadnom marksizmu, pa tako i Collettijevu.

19 Bernsteinova kritika toga nije bila toliko usmjerena na odbacivanje determinizma kao takvog nego na odbacivanje hegelovskoga dijalektičkog “skoka” (“teorija sloma”) u korist “evolucije”.

želi naglasiti da je u drugom procesu ideja čovjeka *prius*, što znači da je uzrok sâm pojam prema kojemu predmet stoji kao cilj. Tu, dakle, imamo eficientni (djelatni) kauzalitet, ako govorimo o tome da su okolnosti uzrok čovjeka (predmet pojma), i finalni (svršni) kauzalitet ako govorimo o ideji čovjeka kao *prius*-u. To su proturječnosti koje se ispoljavaju i kao proturječnost između uzročnosti (materijalizma) i svrhovitosti (historije), što znači, drugim riječima, da imamo rascjep unutar samoga pojma *historijskog materijalizma*. No, za razliku od Bernsteina, Colletti je nastojao zahvatiti ta dva suprotna procesa u jedinstvu proturječnosti i uzajamnoj isprepletenosti, jer bi u suprotnom pao u krajnje dualističku konzekvencu, u koju je upala i Druge internacionala, a to je da se socijalizam, pod tim uvjetima, nada je tek kao etički ideal. Drugim riječima, time bi se dobila podjela na “svijet prošlosti” i “svijet budućnosti”, pri čemu bi se na prvi moglo gledati u okviru kauzalnih zakona, a na drugi kao otvoren. Tu bi se opet izrazila dihotomija između nužnosti i slobode u kantovskom smislu uzimajući u obzir “svijet slobode” kao prožet svrhovitošću. Opozicija tih sudova (faktičkih i vrijednosnih) zapravo je opozicija između kauzaliteta i svrhovitosti. Colletti nastoji doskočiti tome velikom rascjepu unutar Druge internacionale, ali bez odricanja od temeljnih, ovdje prisutnih, (neo)kantovskih pozicija. Deterministički objektivizam Druge internacionale ne uspijeva u svoj sistem znanja ugraditi ideološki trenutak, tj. politički revolucionarni program, pa se, prema tome, zaključak o socijalizmu kao etičkom idealu tu nametnuo sasvim logično.

Nastoji li Colletti ipak sačuvati znanstvenost historijskog materijalizma premda ne može pobjeći od ranije mnogo kritiziranih (neo)kantovskih pozicija? U ovom se pitanju upravo ogleda Collettijeva revizija koja je ujedno i bernštajnovska i anti-bernštajnovska: bernštajnovska zato što opstaje i služi se dualističkom pretpostavkom koju je revizionizam Druge internacionale razvio do krajnjih konzekvenci; anti-bernštajnovska zato što je ujedno i kritika iste — dva pola u dualističkom sistemu nastoji obuhvatiti dijalektički u jedinstvu proturječnosti (jedinstvo svršnog i djelatnog kauzaliteta kao jedinstvo historije i materijalizma). No, kada je to učinio, nije li se time vratio na suštinski monističku poziciju koju je također htio kritizirati?

Colletti uključuje mnogo napora kako bi kritizirao Plehanovljevu monističku poziciju kao neodrživu unutar sistema historijskog materijalizma. Collettijeva je kritika tu bliska raskrinkavanju prešutne “idealizacije materije”, tj. hipostaziranja materije što je već jedna od iznesenih zamjerki: “Čovjek je shvaćen samo kao karika objektivne

materijalne ulančanosti, kao biće čije je djelovanje 'uvjetovano' višom i transcendentalnom silom — Plehanov je naziva Materijom, ali bi se također mogla nazvati Apsolutom ili 'domišljatošću uma'... Glavna posljedica tog načina gledanja jest asimilacija — odnosno, točnije rečeno, transcendiranje — specifične razine materijalističko-povijesne analize, tj. ekonomsko-društvene Marxove problematike u kozmologiju i kozmogoniju koja se smatra 'materijalističkom', a zapravo je samo filozofski roman. Sve je dijalektička evolucija Materije" (Colletti, 1982a: 82–83). Dakle, materijalizam izveden do krajnosti, do svoje apsolutizacije, preokreće se u svoju suprotnost — u idealizam, Materija postaje Idejom, što znači da se pretvara u onaj Apsolut koji je prešutno bio prisutan i u Engelsovu dijalektičkom materijalizmu fundiranom ponajviše u *Anti-Dühringu* i *Dijalektici prirode*.

Glavne konzekvence ovakvog rezoniranja jesu neodrživost materijalističkog monizma uz pretpostavku određene historijske zakonitosti, neodrživost marksizma kao teorije zasnovane na tim pretpostavkama te uopće nemogućnost zasnivanja cjelokupnog sistema na materijalističkim temeljima, a da se taj materijalizam ne preokrene u svoju suprotnost. Ovo je svojevrсни paradoks jer je time uopće nemoguće historijsko-materijalistički misliti: materijalizam kao da se svodi na čistu kontingenciju, a historija na niz voluntarističkih činova. To znači da historijski materijalizam nikako ne bi mogao biti znanstvenom teorijom čak i ako ne ulazimo u već spomenuti problem oko znanstvenosti i tendencioznosti u marksističkoj teoriji. Collettijeve proturječnosti vidljive su i u ocjeni Lenjinovih razmatranja iz njegova *Materijalizma i empiriokriticizma*. Tu Colletti priznaje važnost tog djela za materijalističku teoriju spoznaje, jer ono pruža "jedan temeljni moment — objektivnost materije" (1982b: 205). No, ta teza o objektivnosti materije, paralelna s tezom o jedinstvu mišljenja i bitka, ne pruža ovdje bitne zaključke koji se tiču vezivanja nužnosti ili kontingencije uz tu objektivnu materiju. Zato tu ostaje razlika mišljenja i bitka: makar u jedinstvu, oni su različivi, pa je spoznaja uvijek aproksimativna. Drugim riječima, ako postoji nužnost, onda se ona utemeljuje samo u onoj mjeri u kojoj se uzročno-posljedične veze mogu spoznavati i što se više spoznaju. To je zapravo opet povratak na suštinski spinozističku poziciju na kojoj je stajao Plehanov.

Je li Colletti izbjegao monističku poziciju ili je samo kritizirao onu monističku poziciju koja je posljedica plehanovljevskega hipostaziranja materije? Je li to dvoje uopće odvojivo sudeći prema navedenom rezoniranju? Prije je riječ o ovome drugome: "Drugim riječima, neiz-

bježna je prisutnost vrijednosnih sudova u znanstvenom istraživanju, ali sudova čije posljednje značenje ovisi o njihovoj mogućnosti da i sami budu podvrgnuti historijsko-praktičnom ili eksperimentalnom provjeravanju, pa prema tome ovisi o njihovoj sposobnosti hoće li biti konačno pretvoreni u faktičke sudove. U tome je upravo povezanost između znanosti i politike, između spoznaje i izmjene svijeta...a to dopušta također da se shvati kako ono na što je Bernstein, a uz njega i mnogi drugi, upozorio kao na slabost i nedostatak *Kapitala* — to jest na istovremenu prisutnost znanosti i ideologije — znači, naprotiv, njegovu najdublju izvornost i element najjače snage” (Colletti, 1982a: 89).

Čini se, dakle, da je mnogo više riječ u odbacivanju jedne dogmatске tradicije koja je posljedica nekritički implementirane hegelijanštine (odatle i spinozizam), što je posebno vidljivo iz Collettijeva djela *Marksizam i Hegel* gdje se prihvatio kritike dijalektičkog materijalizma zasnovanog upravo na hegelijanštini u Engelsa. Tu se Collettijeva kritika Hegelove dijalektike približava kritici “hipostaze materije” u dijalektičkom materijalizmu jer je dijalektika, tako shvaćena, apriorističkog i teleološko-finalističkog karaktera — filozofija povijesti zamjenjuje znanost — i to je glavna okosnica kritike dijalektičkog materijalizma. Colletti kritizira Engels jer je Hegelovu dijalektiku, bez supstancijalnih izmjena u njoj²⁰, primijenio na materiju (“nauka o općim zakonima ljudskoga kretanja”). Kritizira također i Marxa, bez obzira što mu priznaje “element najjače snage” u *Kapitalu*, jer nije apstrahirao od dijalektike uopće: “Dijalektika je preokrenula i iskvarila naučnu analizu modernog kapitalističkog društva. Marx nije bio Galilej društveno-istorijskog sveta. Teleologija i finalizam, prisutni u dijalektici, od Marxa su učinili tek jednog ‘filozofa istorije’ — nešto što poput Engelsove ‘filozofije prirode’ nije imalo nikakve veze s kritičkim racionalizmom i modernom naukom” (Colletti, 1982b: 19). Unatoč tome, nemoguće je otrgnuti se od činjenice da se Colletti gubi u proturječnostima, pa nije uvijek sasvim jasno stoji li na stanovištu neraskidive veze znanstvenosti i političkog programa u Marxa

20 To znači da, iako ona jest postavljena “na noge” (na materijalnu osnovu), nije dobila karakter koji ne bi bio metafizički — u onom smislu u kojemu je dijalektika u Hegela identična s metafizikom, u kojemu je ona izlaganje i ispoljavanje Apsoluta. U Engelsa je, sukladno ovoj kritici, materija dobila taj metafizički, apsolutni, takoreći “samopokretački” karakter. Pitanje je, koje se u Collettija neprestano nameće, je li uopće i moguće da dijalektika dobije kvalitativno drugačiji karakter.

i u marksizmu ili pak kritizira upravo to spajanje koje se, po njemu, uglavnom u marksističkoj teoriji uzima zdravo za gotovo.

Konačno, može se kazati da je sâm Colletti bio rastrojen u proturječnostima prouzrokovanim dualističkim shizmama koje nije u konačnici mogao razriješiti jer se cijelo vrijeme kretao u njihovim okvirima, pa je posljedično pretao biti marksistom, mada je za sebe i dalje tvrdio da je materijalist (ibid. 20). Znači li to, sudeći prema kritici Plehanovljeva materijalizma, da je prihvatio kontingenciju kao jedino prihvatljivo obilježje materijalizma s obzirom na to da se materijalizam u protivnom preobrće u svoju suprotnost? Odgovori ostaju otvorenima.

V. Razlika između historijskog i dijalektičkog materijalizma

Vrlo naglašena kritika dijalektičkog materijalizma dovodi nas do vrlo važnog problema: u kojemu odnosu stoji dijalektički materijalizam spram historijskog materijalizma te je li moguće razlikovati njegovu vulgarnu i ispravnu upotrebu? Znači li odricanje od dijalektičkog materijalizma ujedno i odricanje od dijalektike a time i ostavljanje prostora za kontingenciju historijskih događanja, pri čemu i historijski materijalizam gubi svoju analitičko-eksplanatornu snagu?

Sudeći prema Collettiju, dijalektika je nužno metoda, zapravo stajalište koje pretpostavlja postojanje unutarnje logike stvari i procesa što je potencijalno u sukobu s materijalizmom i koje dovodi filozofiju povijesti ispred znanosti. Colletti je, kao što je spomenuto, bio vrlo rezolutan u pogledu dijalektike: “Iz ideje da marksizam treba tumačiti kao prvo naučno zasnivanje društveno-istorijske analize proizlazila je nužnost da se Marx što je moguće više odvoji i odeli od Hegela. Jedna stvar mi je zapravo tada bila (i još uvek mi je) jasna: *nauka se ne ostvaruje dijalektikom*” (ibid. 13). I dalje: “Sredstvo kojim Hegel ‘filozofiju’ čini koherentnom i ostvaruje apsolutni idealizam jeste *dijalektika materije* — dijalektika materije upravo u Engelsovom, Plehanovljevom i Lenjinovom shvatanju dijalektičkog materijalizma” (ibid. 219–220). Dakle, dijalektika je ta koja je zapravo suštinski nespojiva s materijalizmom jer dovodi do “idealizacije materije”, tj. do njezina hipostaziranja, a nespojiva je i sa znanošću jer znanstveno mišljenje ne trpi apriorni teleološki finalizam inherentan dijalektičkom mišljenju. To znači da je “dijalektički materijalizam” oksimoron i da se historijski materijalizam ne zasniva na dijalektičkom materijalizmu, općenito ne na dijalektici. Štoviše, na spomenutoj liniji Engels-Plehanov-Lenjin sagrađena je čitava “sovjetska” staljinistička dogma: “Grubi scijenti-

zam sovjetskog ‘dijalektičkog materijalizma’ ne treba da nas zavara. Pozivanje na takozvane ‘opšte zakone’ dijalektike — osim što stvara sholastičku metafiziku dostojnu kamenog doba — implicitno sadrži kritiku i odbacivanje moderne nauke” (ibid. 15).²¹ No, takvo Colletti-jevo negiranje dijalektike pada u vodu i u samom njegovu radu kada (neo)kantovski dualizam bernštajnovskoga tipa pokušava razriješiti upravo traženjem jedinstva proturječnosti između uzročnosti i svrhovitosti, prošlosti i budućnosti.

Makar je možda preuzetno reći da bi dijalektičko mišljenje moglo biti znanost ili opća metoda, ono je neizbježno ako se želi očuvati historijski materijalizam kao znanstveni projekt u svojoj punini, jer on ne može biti niti tendira tome da bude usmjeren samo na analizu određene etape u razvoju društvenih odnosa. Historijski materijalizam *per definitionem* proučava vlastiti predmet u kretanju i promjeni, pa mora biti nužno zasnovan na nečemu drugačijem nego što je uvijek već dani materijalni bitak francuskih materijalista ili metafizička apstrakcija racionalističkih filozofa. U tom je smislu promašeno optuživati Plehanova za dovođenje dijalektike na nivo sveprisutnog i svevladajućega principa kada je upravo Plehanov nastojao razriješiti shizmu između formalne i dijalektičke logike. Ne radi se o tome da se formalna logika ne priznaje i da se ona dijalektička uzdiže na princip za sve i uvijek, već se radi o tome da se se razlikuju bića u kretanju i mirovanju, pa formalna logika odgovara proučavanju bića u mirovanju — to je “metafizičko mišljenje” ili većina filozofskih nazora prije Hegela, a dijalektička proučava bića u kretanju. Time se i rješava problem proturječnosti koji opterećuje dijalektiku — kretanje je samo po sebi proturječno jer biće svakim trenom postaje i bude ono

21 M. M. Rozental jedan je od dijamatovaca u tom vulgarnom smislu. Čini se da Colletti mnogo više kritizira tumačenja kao što je Rozentalovo nego samog Engelsa, Lenjina ili Plehanova. Iz potonjih izvlači ono što bi bilo potkrepa daljnjem dogmatiziranju i vulgariziranju dijalektičkog materijalizma. Bez obzira na neke Engelsove promašaje ili, blaže rečeno, suspektnije stvari, poput *Dijalektike prirode* (1950), teško je izvlačiti baš iz Engelsova opusa u cjelini zaključke i implikacije kao što su sljedeći Rozentalovi: “Marksistička dijalektika upravo i jest nauka o tim velikim principima razvitka i mijenjanja, koje potvrđuje čitava historija prirode i ljudskog društva, koje potvrđuje svako novo otkriće učinjeno u prirodnim naukama, svaki nov korak u kretanju društva” (Rozental, 1948: 23). Marksizam kao opći pogled na sve segmente svijeta? Marksistička dijalektika do razine znanosti? Teško da se može reći da su doista toliko daleke bile Marxove i Engelsove implikacije.

što nije (“mijenja se”, “kreće se”). Drugim riječima, priznavati kretanje znači negirati “osnovne zakone formalne logike”. Veliko dostignuće Marxa i Engelsa sastoji se u tome što su počeli promatrati historijske materijalne odnose među ljudima konačno kao promjenjive, u kretanju, kao aktivnu djelatnost. Da bi to bilo moguće, dijalektika je neizbježna metoda, makar ne i sveobuhvatna te izjednačena s metafizikom kao u Hegela.

Konačno, valja definirati historijski i dijalektički materijalizam te objasniti njihov međusobni odnos i razlike na temelju iznesenih stavova i polemika. Historijski materijalizam je znanost povijesti, teorija materijalističkog shvaćanja povijesti prema kojoj je povijest ljudskog roda definirana različitim načinima proizvodnje materijalnoga života kojima odgovaraju različiti oblici svijesti te njihovim izmjenama sukladno zakonitostima i tendencijama koje se otkrivaju analizom mnoštva faktora u njihovoj međusobnoj povezanosti i jedinstvu proturječnosti. Prema tome, historijski materijalizam ne uzima stvari i pojave kao dane i nepromjenjive, već ih vidi bitno u promjeni i međusobnoj povezanosti, čime na svome vrhuncu analizira građansko društvo koje je omogućilo da se uopće razotkriju tendencije koje dominiraju poviješću i geneze različitih društveno-ekonomskih formacija. Konačno, razotkrivanjem kontradikcija kapitalističkog načina proizvodnje anticipira se mogućnost socijalističke revolucije i napuštanja klasnoga društva. Dakle, historijski materijalizam jedan je tip historijske sociologije koji potrebuje i izvjesne logičko-ontološko-gnoseološke pretpostavke koje čine same njegove fundamente. Izvjesno je da te pretpostavke ne mogu biti formalno-logičkog karaktera niti se njima stvari mogu gledati kao već dane i dovršene, jer u tom slučaju pretpostavke ostaju na tlu one društvene znanosti koja se, naturalizirajući i fiksirajući tako dane odnose, pretvara u apologiju postojećeg stanja. Drugim riječima, sociologija takvog tipa još nije historijska i/ili je nematerijalistička.²²

22 To je slučaj sa sociologijom Augustea Comtea koji nastoji promatrati društvo funkcionalistički kao organizam te tu umjesto napetosti i sukoba traži sklad i konsenzus. Tako se dovođenjem suprotstavljenih materijalnih, historijski proizvedenih interesa u sklad opravdava status quo, a historiziraju se tek ideje; tri Comteova stadija razvoja društva (teološki, metafizički i pozitivistički) određena su prema slijedu i razvoju ideja, a ne materijalnih odnosa.

Zato se može govoriti da Marx revolucionira i sociologiju, a ne samo političku ekonomiju. Upravo je dijalektički materijalizam ta logika, ontologija i gnoseologija historijskog materijalizma jer je logika stvari u kretanju i mijeni, jer ne fiksira bitak i jer objašnjava kako se mijenjaju te etape materijalne proizvodnje te u kakvom odnosu stoje spram različitih oblika svijesti. To ne znači da dijalektički materijalizam nužno mora imati svoju primjenu u svakom aspektu stvarnosti niti da je nužna njegova vulgarizacija i dogmatizacija kojoj svjedočimo uglavnom u paradigmi *dijamata* sovjetskog marksizma. Historijski materijalizam, ako nema dijalektiku kao svoj inherentni dio, ne može objasniti na adekvatan način promjene načina proizvodnje, historijski tok koji je doveo do kapitalističkog društva, a najmanje može anticipirati buduće društvo iz analize postojećega i time se zaokružiti s političkim momentom.

VI. Zaključak: historijsko-materijalistički o materijalističkom shvaćanju povijesti

Materijalističko shvaćanje povijesti kao materijalistička filozofija povijesti, ali i sociologija povijesti bitno znanstvenoga karaktera, nosi sobom brojne probleme metodološke, ontološke i epistemološke naravi, kao što smo nastojali pokazati u ovoj raspravi o determinističkom ili kontingentnom karakteru historijskih procesa te implikacijama koje nastaju na osnovi različitih tumačenja odnosa među dihotomijama nužnosti i slobode, kauzaliteta i svrhovitosti, mišljenja i bitka, subjekta i objekta itd. Naglasak je stavljen na pitanja o mogućnostima prevladavanja te dihotomije kako bi se historijski materijalizam mogao ispravno odrediti spram nužnosti i kontingencije.

Unatoč tome, cilj, s historijsko-materijalističke točke gledišta, nije i ne može biti da se dâ pravi odgovor na pitanje je li materijalizam pomirljiv s determinizmom već da se upravo koristeći alate kakve nam daje sâm historijski materijalizam iznađe odgovor na pitanje zašto materijalizam, kao jedan od temeljnih misaonih pravaca, u danoj epohi i danim okolnostima poprima takva i takva obilježja. Inačice materijalizma, prema tome, ovise o tome na koju se znanstveno-historijsku paradigmu materijalistička filozofija nakalemkuje, pa je, primjerice, dominacija prirodnih znanosti i evolucionizma u 19. stoljeću, kada su pisali i djelovali Marx i Engels, uvelike zaslužna za brojne determinističke, ili čak linearno-progresivističke, izvode koji su završili u raznim vulgarizacijama poput teorije odraza ili evolucionizma Druge internacionale. S druge pak strane,

postmarksistički problem kontingencije vezan je uz opće odbijanje velikih narativa u postmoderni te napuštanju epistemoloških uporišta koja su dotad dominirala historijom ideja, pa materijalističke škole po svojim temeljnim obilježjima više ne nalikuju ranijim materijalističkim školama.

Materijalistički monizam, ovdje prikazan kao jedan od glavnih smjerova u kojemu se oblikovalo materijalističko shvaćanje povijesti, ponudio se kao rješenje kojim se mogu prevladati navedene dihotomije. Pri tome je bilo potrebno staviti jedan dio težišta i na filozofsku tradiciju koja je jednim dijelom omogućila historijski materijalizam i marksističku teoriju. Ipak, čini se da se koplja upravo najviše lome oko problema dijalektike koja je s jedne strane toliko široko prihvaćana koliko je s druge strane kritizirana, i to upravo s navodno marksističke (ili marksološke) točke gledišta. U tome su se kao najveći kamen spoticanja pokazala Engelsova razmatranja o dijalektici koja jače zaživljavaju u Plehanova i Lenjina te s vremenom dobivaju oblik dogme vulgarnog "sovjetskog" marksizma (*dijamata*). Lucio Colletti, autor koji je iznio široku i opširnu kritiku dijalektike i spomenute linije, sâm se zapleo u početne dihotomije i proturječja koja je onda nastojao razriješiti upravo dijalektičkom metodom, da bi na kraju, suočen s nemogućnošću pomirenja nekih kontradikcija i u vlastitoj misli, napustio marksizam uopće. Kako bilo, to jedinstvo na prvi pogled proturječnih parova poput subjekta- objekta, slobode-nužnosti, jedini je, a k tome i teorijski opravdan način da se unutar materijalističkog pristupa povijesti razriješe naše dileme pred koje nas stavlja okoštali metafizički dualizam. Stoga, gledište da ne postoji proturječje između nužnosti i slobode predstavlja važan ulog za historijski materijalizam koji baštini od spinozističke tradicije i dobrog dijela klasične njemačke filozofije.

Naša se rasprava baš zato ovdje kretala u smjeru iznalaženja odgovora na dilemu između nužnosti i kontingencije u materijalističkom shvaćanju povijesti, pa prema tome i u mogućnosti zasnivanja historijskog materijalizma kao znanosti povijesti. Priznavajući kontingentni karakter povijesti odrekli bi se i mogućnosti historijskog materijalizma kao znanstvenog sociološkog pristupa povijesnim procesima, dok bi se, priznavajući krajnje deterministički karakter u povijesnim procesima, odrekli političkog pokreta kao realne snage. Makar u sebi nosi tendencije kojima je bremenito sâm stanje i materijalni uvjeti, ona ostavlja povijesni tok otvorenim, barem onoliko koliko se ljudska spoznaja ne može do kraja približiti stvarnosti koja

se samo kao objekt preobražava posredstvom subjekta povijesti. Stoga, odgovori na brojne dileme i probleme, koji su se ovdje javili, ostaju djelomično otvoreni sve dok se priznaje nefiksirani i trajni karakter ljudske prakse (u kretanju) koja je ujedno i spoznajna i politička aktivnost. To znači da su dva pola, na prvi pogled suprotstavljena, međusobno u jedinstvu jer je svaki preobražaj danoga ujedno i čin njegova spoznavanja. To jedinstvo spoznajnog i političkog možda je i najveći doseg marksističke teorije (ujedno i marksističkog političkog programa) čime se izmiruje dihotomija između slijepe nužnosti i puke kontingencije. Konačno, historijski materijalizam omogućuje da i o njemu samome reflektiramo upravo koristeći njegove vlastite alate te da svaki problem uspijemo sagledati u totalitetu stvari, jedinstvu proturječnosti, međusobnoj povezanosti i mijeni. Zato on nikada nije skroz dovršen projekt. ◀

Literatura

- Bernstein, Eduard. 1981. "Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokracije". U: Caratan i dr. (ur.). *Revizionizam*. Zagreb: Globus.
- Colletti, Lucio. 1982a. *Ideologija i društvo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Colletti, Lucio. 1982b. *Marksizam i Hegel*. Beograd: Nolit.
- Engels, Friedrich. 1964. *Anti-Diring*. Beograd: Kultura.
- Engels, Friedrich. 1950. *Dijalektika prirode*. Zagreb: Kultura.
- Engels, Friedrich. 1973. *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*. Zagreb: Naprijed.
- Engels, Friedrich. 1973. *Razvoj socijalizma od utopije do nauke*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976. *Nauka logike — prvi deo*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Keucheyan, Razmig. 2013. *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*. London: Verso.
- Labriola, Antonio. 1980. *Ogledi o historijskom materijalizmu*. Beograd: Komunist.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1980. "Monadologija". U: *Izabrani filozofski spisi*. Zagreb: Naprijed.
- Lenjin, Vladimir Iljič. 1948. *Materijalizam i empiriokriticizam*. Zagreb: Kultura.
- Marx, Karl. 1950. *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*. Zagreb: Kultura.
- Marx, Karl. 1961. "Privatno vlasništvo i komunizam". U: *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl. 1961. "Teze o Feuerbachu". U: *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1959. *Sveta porodica ili kritika kritike protiv Bruna Bauera i drugova*. Beograd: Kultura.
- Meillasoux, Quentin. 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Bloomsbury. (Hrv. izdanje, *Poslije konačnosti. Esej o nužnosti i kontingenciji*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2016.)
- Plehanov, Georgij Valentinovič. 1977. *Filozofija marksizma*. Zagreb: Naprijed.
- Rozental, Mark Moiseevič. 1948. *Marksistički dijalektički metod*. Beograd: Kultura.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1986. *Sistem transcendentalnog idealizma*. Zagreb: Naprijed.
- Spinoza, Baruch de. 1959. *Etika*. Beograd: Kultura.
- Vranicki, Predrag. 1975. *Historija marksizma: Prva knjiga*. Zagreb: Naprijed. ■