

Karl Löwith

Marks: rad kao samootuđenje čoveka u jednom ne sasvim vlastitom svetu

Hegel nije mogao razrešiti problem otuđenja, jer je apstrahovao od *određenog načina* proizvodnje, zadovoljavajući se time da sasvim uopšteno govori o zajedničkim »potrebama«. U skladu sa njenim teološkim poreklom, filozofija duha je ignorisala prirodne nauke i njima posredovanu industriju, ne shvatajući da se čovek u industrijskom radu postvaruje, ne ospoljavajući se pozitivno. A ipak, upravo je industrija »otvorena knjiga« opredmećene čovekove bitne snage, koja se otuđila od same sebe, ona je najjasnija antropologija i najdostupnije područje istorije, koje je do sada posmatrano samo površno, izvan konteksta istinske čovekove biti. Budući da Hegel čoveka shvata kao »duh«, a prirodu kao puki drugobitak ideje, on je i rad mogao definisati samo kao formalno i spiritualno odnošenje. Njegovo idealističko apstrahovanje od čoveka koji radi fizički korespondira materijalističkoj apstrakciji političke ekonomije, koja čoveka tretira kao puki apstraktni rad. Obe ignorišu totalni humanitet čulno-prirodnog čoveka.

Budući da Hegel polazi od apsolutne delatnosti logosa, kategorije posebnih delova njegovog sistema takođe su ontološke kategorije, koje univerzalnu bit, na primer, rada, definišu na uštrb njegovih istinskih oblika egzistencije. Kao apsolutno univerzalne kategorije one su indiferentne prema svakom određenom sadržaju i stoga se mogu primeniti na sve. Za razumevanje Hegelovog poimanja rada najvažnija je *Fenomenologija duha*, u čijim različitim likovima se uvek pojavljuje jedno isto kretanje: dijalektika svesti i samosvesti. Posredstvom ove »misaone biti«, čiji princip kretanja jeste dvostruka negacija, Hegel je mogao ingeniozno transcendirati istinsko ljudsko ospoljavanje i alijenaciju, objektivizaciju i otuđenje. Stoga kretanje fenomenologije završava apsolutnim znanjem. »Celokupna istorija ospoljenja i celokupno vraćanje ospoljenja nije stoga ništa drugo do istorija proizvođenja apstraktnog, to jest apsolutnog mišljenja«. Otuđenje koje iziskuje sticanje svesti o alijenaciji i njenom ukidanju, poima se kao razlika između »po sebi« i »za sebe«, između svesti i samosvesti, između objekta i subjekta, u kojoj se gube istinske čulne suprotnosti. »Sve ostale suprotnosti i kretanje tih suprotnosti samo su *privid, koprena, egzoteričan* oblik tih jedinih interesantnih suprotnosti, koje sačinjavaju *smisao* drugih profanih suprotnosti. Ono što je shvaćeno kao postavljeno biće otuđenja, koje treba ukinuti, nije to da se čovekovo biće u suprotnosti prema samome sebi *opredmećuje neljudski*, nego da se *opredmećuje u razlici* od apstraktnog mišljenja i u *suprotnosti* prema njemu«. Sa stanovišta duha objektivizacija se smatra odnošenjem koje nije primereno duhovnoj biti čoveka.

Poput otuđenja, *prisvajanje* bitnih čovekovih snaga, koje su postale puki objekti, takođe je samo jedno kretanje misli. Ponovno prisvajanje otuđenjem objektivirane čovekove biti ukida samo objektivizaciju, ali ne i otuđenje. »Prisvajanje objektivnog sveta za čoveka... to prisvajanje ili razumevanje tog procesa pokazuje se stoga kod Hegela na taj način da su čulnost, religija, politička moć etc. *duhovna bića* – jer samo je duh istinska bit čoveka, a istinska forma duha jeste misleći duh«. U



skladu sa ovom derealizacijom ili spiritualizacijom prisvajanja kao i otuđenja, ono što čovek prisvaja radom i što ga otuđuje od njega samog takođe nije stvarna i samostalna stvar, nego je od svih određenih predmeta apstrahujuća i prema njima indiferentna stvarovitost, koja samosvest otuđuje od same sebe. Samosvest poznaje ništavnost sveta samodovoljnih stvari, koji je čoveku pozitivno konfrontiran. U ovom negiranju pozitiviteta samosvest sebi dokazuje neopredmećenost svoje vlastite biti. Čovek je jedno neopredmećeno, spiritualizirano biće. Umesto da naš istorijski određeni svet istinskih predmeta vrati čoveku kao samoproizveden, Hegel dijalektički izjednačava predmet svesti sa samosvešću. Samosvest smatra istinskom biti čoveka i stoga ponovno prisvajanje otuđene popredmećene biti izgleda kao vraćanje Samosti same sebi, koje se može ostvariti bez velike štete nakon što je »neprijateljsko otuđenje« objektivnog sveta svedeno na jednu indiferentnu tuđost. »Hegelijanska samosvest gaji iluziju da je kod sebe same u drugobitku, već posredstvom delatne svesti, jer ona uopšte ne poznaje istinsku ospoljenost, nego samo jednu opozivu otuđenost same sebe«. No činjenica da je samosvest kod same sebe u *svome* drugobitku znači da čovek svoju istinsku ljudsku bit poseduje u okviru postojećeg pravnog poretka, u politici i ekonomiji, jer puko teorijsko ukidanje otuđenja praktično ostavlja otuđeni objektivni svet takav kakav jeste. Hegelov prividni kritizizam, koji postojeće sile, doduše, formalno negira, ali ih u biti prihvata, uistinu je lažni pozitivizam, destrukcija i restauracija postojeće empirije. Proces samootuđenja Hegel može smatrati samozadobijanjem, jer celokupan proces negacije razume samo formalno, a kretanje izlaženja-iz-sebe-i-povratka-sebi kao samosvrhovito kruženje. Ono što on prezentuje uopšte nije ljudski proces, nego božanski proces u čoveku, čiji je istinski subjekt apsolutna ideja.

Pokazavši da se telesni čovek, »udišući i izdišući sve sile prirode«, odnosi prema jednom svetu istinskih predmeta, Marx je na temelju ove kritike hegelijanskog »spiritualizma« zasnovao svoje »materijalističko« viđenje istorije kao istinske »prirodne istorije«. Pojam »materijalno« ovde još ne znači »ekonomsku osnovu«, nego objektivnu egzistenciju istinskih ljudi i stvari. Prvo formulisanje istorijskog materijalizma kao »naturalističkog humanizma« određeno je kritikom koja više ne polazi od apsolutnog duha, nego od »antropološke prirode«. U ovom svetu naših prirodnih čula čovek je, takođe, jedno objektivno biće. A jedino kao prirodno telesno biće, predmet njegovog bića takođe su istinski čulni predmeti kojima se on ospoljava. »Biće čija priroda nije izvan njega, nije prirodno biće, ne participira u biću prirode. Biće koje izvan sebe nema predmeta nije predmetno biće. Biće koje samo nije predmet za neko treće biće nema biće kao svoj predmet, to znači da se ono ne odnosi predmetno, njegov bitak nije predmetan. Biće koje nije predmetno jeste nebiće«. Kada čovek, dakle, svoje prirodne životne snage opredmećuje i postavlja izvan sebe, on je isto tako već uvek postavljen postojećim predmetnim svetom i njegovim silama. I stoga se i istinsko ukidanje samootuđenja ne može izvršiti na nepredmetan ili spiritualan način, nego samo jednom »predmetnom akcijom«, koja menja postojeće uslove egzistencije.

No uprkos ovome principijelnom odbacivanju »stanovišta« *Fenomenologije duha*, Marxova kritika je pozitivna kritika, koja Hegelove distinkcije priznaje, zadržava i nastavlja u pravcu realizacije. »Fenomenologija je... skrivena, sama sebi još nejasna... kritika; ali ukoliko ona fiksira *otuđenje* čoveka – iako se čovek pojavljuje samo u obliku duha – u njoj su skriveni *svi* elementi kritike i često već *pripremljeni* i

elaborirani na način koji daleko nadmašuje Hegelovo stanovište. 'Nesrećna svest', 'poštena svest', 'borba', 'plemenite i podle svesti', etc, ti pojedini odseci sadrže elemente kritike – ali još u otuđenom obliku – čitavih sfera, poput religije, države, građanskog društva etc«. Veličina Hegelove *Fenomenologije duha* jeste u tome što uopšte »samostvaranje čoveka« shvata kao proces, što opredmećenje razume kao razpredmećenje, kao ospoljavanje i kao ukidanje tog ospoljenja; ukratko, što shvata univerzalnu bit rada i ljudski svet kao njen rezultat. »Hegel stoji na stanovištu moderne političke ekonomije. On rad shvata kao *bit...* čoveka«, mada poznaje samo



pozitivnu stranu otuđenja, a negativnu idealistički ukida. Tako se rad kod Hegela pojavljuje kao čovekovo »postajanje-za-sebe«, ali u otuđenju. No, izuzev ovog pozitivizma idealističke spekulacije, Hegel je bitno delanje čoveka koji sebe proizvodi u svetu pojmovno definisao i napravio »kapitalne distinkcije«. On je imao »otuđeni uvid« u istinsku popredmećenost, otuđenje i ponovno prisvajanje čoveka. No, istinsko ponovno prisvajanje može se ostvariti samo »destrukcijom« otuđenih uslova našeg objektivnog sveta. Ovom uzgrednom modifikacijom »ukidanja« u destrukciji Marx se od Hegela razlikuje i metodološki i u toj meri principijelno, dok inače preuzima njegove kategorije i zadržava ih u konkretnijoj materijalizovanoj formi u svom *Kapitalu*.

»Komunizam« je takođe konstruisan pojmovima hegelijanske filozofije. On je intendiran kao realizacija dijalektičkog jedinstva *samodelatnosti* i *objektivacije*, koje je rezultat Hegelove *Istorije Filozofije*. On je praktični način na koji društveno egzistirajući čovek svu objektivaciju kao proizvedenu drži u svojoj vlasti i u drugobitku je kod samog sebe. Tako on u skladu sa Marxovom idejom nije samo eksproprijacija privatnog vlasništva, nego »prisvajanje istinskog čovekovog života kao njegovog vlasništva«, jedno totalno ponovno prisvajanje čoveka koji se otuđio od sebe u objektivnom svetu koji je proizveo. Razvlašćivanje privatne svojine samo je jedna konsekvencija svestranog prisvajanja sveta. Zato Marx razlikuje lažni od istinskog komunizma. On kritikuje teorije (Prudon itd) koje postojeće svojinske odnose osporavaju tako što njihove razlike žele izjednačiti povećavanjem nadnice ili generalizovati jednakom raspodelom. No takva jedna parcijalna reforma uopšte ne menja principijelan odnos čoveka prema svetu, obezvređivanje čovekovog sveta posredstvom valorizovanja sveta stvari. Takva teorija pre bi uništila sve što nije podesno da ga svi na jednak način poseduju kao privatnu svojinu. Ne samo da time određenje čoveka kao »radnika« ne bi bilo ukinuto, nego bi se proširilo na sve ljude, a kapital bi ostao univerzalna sila iznad društva. Nasuprot tome, istinski komunizam, kako ga Marx kao hegelijanac misli, jeste ponovno prisvajanje čovekove biti na stupnju razvoja koji je civilizacija dosegla u kapitalizmu. On je u njoj »istinsko rešenje sukoba između... egzistencije i esencije, između objektivacije i samodelatnosti, između slobode i nužnosti, između pojedinca i roda. On je rešena zagonetka istorije«. Totalno shvaćeni komunizam ne menja stoga samo društvene i ekonomske odnose, nego isto toliko i političke, pravne religiozne, moralne i naučne načine čovekovog odnošenja. Čovek koji egzistira kao biće zajednice objektivnu stvarnost ne poseduje u obliku privatnog kapitalističkog vlasništva, nego tako što su za njega svi objekti jedna pozitivna objektivacija njega samog. On je čovek kojem svet zaista pripada, jer ga njegov način proizvodnje ne otuđuje nego potvrđuje.



Ove ideje, koje je Marx izložio u manuskriptu iz 1844. godine, u svoje vreme su ostale neobjavljene i ni u formi *Kapitala* nisu uticale na nemačku filozofiju. No i pored toga one su na istoriju uticale više od bilo koje teorije pre njih: Marxova konfrontacija sa Hegelom predstavlja duhovni fundament Lenjinovog marksizma i ruske radničke države. U daljem razvoju analize prisvajanja i otuđenja Marx je problem rada sve više tretirao isključivo ekonomski, definišući rad u njegovom odnosu spram nadnice i profita kao društvenu supstancu robe. Ovaj specijalizovani pojam rada ograničen na ekonomiju, koji proračunava »količine rada« i iz njihovog odnosa prema kapitalu određuje »višak vrednosti«, ne sme nas navesti da zaboravimo da prvi fundament ove tako kontroverzne ekonomske teorije jeste premalo uvažavana konfrontacija sa Hegelovom filozofijom duha. Posle Hegela i Marxa nemačka filozofija više se nije bavila problemima rada u njegovom punom i celovitom značenju. Analiza rada postala je najpre privilegija političke ekonomije, a zatim sociologije, koja je beskonačno istraživala posebne odnose rada prema svim mogućim fenomenima, i uprkos povezanosti sa Marxom izgubila iz vida povezanost sa Hegelom. Izuzev Dühringa niko više nije pokušao da ekonomski i društveni problem rada utemelji filozofski. Konačno, još je Engels u *Anti-Dühringu* i na kraju svoje studije o Feuerbachu, iz Hegela i Marxa izveo zaključak da je radnički pokret zakoniti naslednik nemačke filozofije, jer je on jedini pojmió da je rad »tvorac svake kulture i civilizacije«, a njegova istorija ključ celokupne istorije čovečanstva. Mada je ova tvrdnja građanskoj filozofiji morala morala biti nepristojna, ona ipak nije bila neosnovana; jer je od kraja veka bitna slabost građanskog obrazovanja bilo to da je istovremeno sa socijalnim odvajanjem od radništva izgubilo i duhovni horizont univerzalnog problema rada.

Izvor:

Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo, 1988.