

KARLO JURAK

*Praxis u
akademskom
polju i
proizvodnja
znanja*

I. Uvod u problem: intelektualni rad i akademsko polje

Marx u *Njemačkoj ideologiji* tvrdi da podjela rada postaje stvarno podjela tek od trenutka kad nastupi podjela materijalnog i duhovnog rada. “Počevši od toga trenutka, svijest može stvarno uobraziti da je ona nešto drugo nego svijest o postojećoj praksi, da može stvarno nešto predstavljati, a da ne predstavlja ništa stvarno – od toga trenutka svijest može da se emancipira od svijeta i da prijeđe na stvaranje čiste teorije, teologije, filozofije, morala itd” (MARX, 1967, STR. 376–377). Sukladno pretpostavljenoj podjeli između materijalnog i intelektualnog rada, u sferi intelektualnoga rada operira se idejama koje su se osamostalile od konkretne društveno-historijske prakse u kojoj su nastale. “Kraljevsko” mjesto tog osamostaljenja idejâ danas je akademija. Stvar postaje naročito problematičnom kada upravo marksizam postane idejom koja se osamostalila.⁰¹ U tom kontekstu, ovdje se, na pretpostavkama djela P. Bourdieua problematizira marksizam u akademskom polju i njegovo prilagođavanje inherentnim zakonitostima akademskog polja kao moment “okoštavanja”. Stoga se na konkretnom primjeru *praxis* filozofije i utjecaja praksisovaca mora imati u vidu njihova etabliranost u akademskom polju, tj. njihova institucionalna ovlaštenost da proizvede legitimno znanje. U sferi materijalnog života (kada se uzme spomenuta podjela rada kao samorazumljiva datost) proizvode se namirnice neophodne za reprodukciju “golog” fizičkog života i za zadovoljenje historijski stvorenih potreba. S druge strane, u sferi duhovnog života proizvodi se znanje potrebno za reprodukciju postojeće stvarnosti, odnosno postojećih materijalnih odnosa. Jednako kao što u materijalnoj sferi dominiraju određeni proizvodni odnosi, tako i u duhovnoj sferi

01 Paradoks marksizma leži u tome što on raskrinkava (već u samoga Marxa) podjelu materijalnog i intelektualnog rada kao osnovu historijske podjele rada općenito, a sâm nije ništa manje sklon vlastitom ostamostaljenju, jer je sâm također skup idejâ, uzimajući ga čisto formalno.

dominiraju određeni mehanizmi proizvodnje znanja kojima se to znanje (poput robe u materijalnom životu) plasira na “tržište”. Da bi ono dobilo ovjeru i priznatost u društvu potrebna je institucionalna legitimacija koju daje akademsko polje već predodređeno u društvu za davanje te vrste legitimiteta. Time se ne apstrahira od konkretnih društveno-historijskih uvjeta unutar kojih je nastao određeni vid znanja, nego se baš time svraća pozornost na sâm njegovo postojanje unutar totaliteta društvenih odnosa. Proizvodnja znanja unutar akademije jedan je od inherentnih elemenata sveukupne društvene proizvodnje. Ona čini jedinstvo s materijalnom proizvodnjom, iako se pretpostavlja da je u prividnoj razdvojenosti.

Odsjek za filozofiju, u velikoj mjeri, te u nešto manjoj mjeri Odsjek za sociologiju bili su ta mjesta odakle su se ideje praksisovaca plasirale na legitimno “tržište idejâ”. Akademsko polje ima svoje zakonitosti i pravila kako se tvore valjani i istiniti iskazi o svijetu, o oblasti koju pokriva određena akademska disciplina sukladno akademskoj podjeli rada, koja je neodvojiva od podjele akademske zajednice, podjele predmeta bavljenja te podjele među disciplinama. Ta podjela unutar akademije ima svoj pandan u konkretnom materijalnom životu, pa je tržište i ovdje mjesto verifikacije. Jasno, to tržište, kao i ekonomsko, bremenito je monopolima i oligopolima. Zato je važno naglasiti mjesto marksizma unutar Odsjeka za filozofiju i učinak disciplinarnih dispozicija na razvoj marksističke teorije unutar samog akademskog polja te povratni učinak, u smislu “proizvedenoga znanja”. Autonomiju akademskog polja karakteriziraju upravo skolaški dispozitivi karakteristični za određenu disciplinu.⁰² O tome će više riječi biti kasnije na konkretnom primjeru.

Praxis filozofija predstavlja svojevrsni ogranak onoga što je Anderson (1985) nazvao “zapadnim marksizmom”. On nije problematizirao *praxis*, dapače, može se reći da su mu izmakli iz uvida i neki drugi marksistički filozofi, poput Ernsta Blocha, koji odgovaraju opisu “zapadnih marksista”. Dakle, prema Andersonu zapadni marksizam je simptom poraza marksizma u rascjepu između relativno uspješne kapitalističke države blagostanja s jedne strane (koliko-toliko postignuta prava radničke klase nasuprot kapitalističkoj klasi) te autoritarnih real-socijalističkih uređenja na Istoku koji su vulgarizirali izvornu Marxovu misao. “Skriveno obeležje zapadnog marksizma u celini jest činjenica da je on proizvod poraza. Odsustvo širenja socijalističke revolucije van Rusije i uzroci i posledice njene izopačenosti u Rusiji, zajednička su pozadina celokupne teorijske tradicije toga perioda. Glavni radovi bili su, bez izuzetka, proizvod političke izolacije i očajanja” (ANDERSON, 1985: 96). U tim okolnostima na Zapadu marksisti odustaju od tematiziranja političke ekonomije, što je povezano i sa spomenutim odsustvom stvarne političke akcije i društvene angažiranosti. Marksizam postaje dio filozofskog akademskog diskursa: “Postepeno napuštanje ekonomskih i političkih struktura, kao osnovnih predmeta interesovanja teorije, bilo je praćeno jednom temeljnom promenom – usredsređenost evropskog marksizma prema filozofiji” (IBID. 105). Etabliranje u filozofskom akademskom polju donijelo je shodne posljedice za karakter proučavanja marksističke teorije te za mogućnost i dosege njegove implementacije u analizi društvene zbilje.

02 Više o tome u Bourdieu (1988).

Stvar s *praxis* filozofijom nije potpuno identična situaciji koju je opisao Anderson jer se *praxis* ipak razvija u uvjetima realsocijalizma. Međutim, to su bili uvjeti nešto liberalnijeg realsocijalizma jugoslavenskoga tipa⁰³ koji je, u geopolitičkom smislu, balansirao između Zapada i Istoka te je u nekim segmentima više podsjećao na zapadnu socijalnu državu nego na istočni socijalistički režim.

Raskrsnica sa Staljinom 1948. nužno je otvorila Jugoslaviju Zapadu,

03 "Liberalnost", koja se ovdje spominje, ogleda se i na polju materijalne i na polju duhovne proizvodnje – s jedne strane kombinacija tržišta (ekonomskog) i socijalističke planske ekonomije, a s druge strane kombinacija intelektualnog tržišta (veća "propusnost" za pluralizam ideja nego u drugim realsocijalizmima) i dogmatizma. Klasić (2012) smatra da su te kombinacije dijelom bile zaslužne za kakav-takav uspjeh jugoslavenskog realsocijalizma.

04 Mnogo o tome piše Bilandžić (1985) naglašavajući i posljedice protržišne reforme šezdesetih godina.

05 Ovaj termin Karla Mannheima izuzetno je problematičan i ovdje veoma indikativan. U nastavku se dovodi u pitanje sâm taj koncept.

što se s vremenom reflektiralo i u samoj unutarnjoj strukturi jugoslavenskog društva – umjesto strogog državnog centralizma na djelu je kombinacija samoupravnog sistema i decentralizacije privrede s umjerenim etatiističkim tendencijama.⁰⁴ *Praxis* nije mogao oštati imun na te izvanakademske uvjete kao ni na one unutarakademske kojih je sâm bio dio i koji su bitno predodredili njegov smjer filozofiranja i djelovanja. Nekoliko je stvari u pitanju koje ovdje valja razmotriti. Prvo, to je problem spomenute "okoštalošći" u akademskom polju koju karakterizira slobodnolebdeća inteligencija,⁰⁵ proizvodnja specifičnog intelektualnog žargona te redefiniranje marksističkih koncepata shodno vlastitoj autentičnoj poziciji i potencijalno autentičnoj filozofiji. Tu se javljaju tzv. argumenti "na akademske mišiće". Drugo, riječ je o suprotstavljanju konkurentskoj paradigmi u marksističkom akademskom polju – dijalektičkom materijalizmu (tzv. *dijamat*) kao službenoj dogmi marksističko-lenjiniističkih realsocijalističkih uređenja (iako ne baš nužno staljiniističkih). I konačno, problematiziranje završava kao iznošenje alternative u smislu pokušaja prevladavanja obiju pozicija (osebujnog zapadnog marksizma i dijalektičkog materijalizma) kroz anticipiranje drugačijeg marksističkog poimanja obrazovnog procesa i proizvodnje znanja slijedeći Gramscija i njegov koncept hegemonije. Dakle, generalno gledajući, u pitanju je didaktička funkcija marksizma kao i njegova poveznica s političkom praksom i aktivizmom u širem smislu na društvenoj sceni i izvan samog akademskog polja.

II. “Okoštaloš” u akademskom polju i problem “slobodnolebdeće inteligencije”

Shodno zahtjevima same pozicioniranosti marksizma u filozofskom akademskom polju proizvodi se oblik špekulativne marksističke misli koja zbog svoje apstraktnosti ima nešto veći problem s primjenom na konkretnu analizu socijalističkog društva. Gradnja vlastitog konceptualnog aparata te specifični intelektualni žargon, čime se afirmiraju vlastite autentične pozicije, glavna je karakteristika spomenutog “zapadnog marksizma” kao i fiksiranost na određenu filozofsku tematiku u Marxovu djelu s referencom na filozofe prije Marxa. Time praksisovci odgovaraju na zanemarivanje filozofske tradicije prije Marxa, inače neizostavne za konstituciju marksizma kao teorije općenito. Posljedica je apstraktan govor o kapitalizmu. Tako npr. Kangrga odgovara svojim kritičarima na prigovor da govori previše apstraktno o kapitalizmu: “Usuđujem se reći da takve primjedbe proizlaze iz očitog nerazumijevanja same stvari, da su filozofski nedomišljene i da ne respektiraju povijesni nivo Marxovih analiza građansko-kapitalističkog svijeta. Time se istovremeno mimoilazi i bacaju ustranu i bogata tradicija i dragocjeni misaono-filozofski rezultati klasične njemačke filozofije” (KANGRGA, 1988: 161). Nije riječ, dakle, o izostanku analize kapitalističkog načina proizvodnje (i potencijalne reštauracije unutar same Jugoslavije) nego o “apstraktnijem” govoru o kapitalizmu nego što se to očekuje u političko-ekonomskoj raspravi i analizi. Problem ideologije i fetišskog karaktera robe neke su od središnjih tema. U kontekstu *praxisa* to je svakako suprotstavljanje realsocijalističkom jugoslavenskom režimu jer se posredno ukazuje na njegove manjkavosti u vidu birokratizacije, etatizacije i novonastajućih robno-novčanih odnosa.

Zato se ovdje otvara problem slobodnolebdeće inteligencije o kojoj je govorio Karl Mannheim (1978) i čije rodno mjesto jest upravo akademsko polje. Za njega je slobodnolebdeća inteligencija relativno besklasni sloj nastao uslijed emancipacije znanja od dispozitiva svećeničke kaste. Smatra je nositeljem humanizma, a kao sloj povezana je kroz obrazovanje zahvaljujući kojemu je moguće potisnuti razlike na osnovi rođenja, staleža, zanimanja ili bogatstva. Prema tome, ona spaja u sebi sve impulse koji prožimaju društveni prostor pa može figurirati kao svojevrсна “nadinstanca”: “Iz ovoga srednjeg položaja vode u prvi mah dva puta, kojima je ova slobodno lebdeća inteligencija zaista i krenula: prvo, priključivanje najrazličitijim klasama koje se u datom trenutku uzajamno bore, i to priključivanje do kojeg je u velikoj

mjeri došlo na osnovu slobodnog izbora, a zatim, okretanje prema sopstvenim korenima, traženje sopstvene misije, koja je u tome da inteligencija bude predestinirani zastupnik interesa celine” (IBID. 155). Odavde se mogu podvući dva problematična mjesta: prvo, olakost kojom se karakter “besklasnosti” pripisuje jednoj društvenoj skupini, iz čega proizlazi mogućnost “slobodnog izbora”, te, drugo, izvođenje zaključka da bi onda, prema tome, taj sloj mogao biti predestinirani zastupnik interesa cjeline.

Čini se da je Mannheimovo pretpostavljanje slobodnolebdeće inteligencije bio pokušaj izlaska iz problema u koji se zapliće sociologija znanja – da bi se afirmirala kao validna teorijska pozicija, mora pretpostaviti određenu (intelektualnu) skupinu kao “nadinštanca” i za to joj treba dati određen temelj (u ovom slučaju to je “besklasnost”). Nasuprot tome, Gramsci negira tako shvaćenu slobodnolebdeću inteligenciju (iako ne koristi taj termin), raskrinkavajući društvenu funkciju tzv. tradicionalnih intelektualaca:

“Pošto te razne kategorije tradicionalnih intelektualaca osećaju po staleškoj solidarnosti svoj neprekidni istoriski kontinuitet i svoju kvalifikovanost, to one sebe postavljaju i kao samostalne i nezavisne od vladajuće društvene grupe. Taj samostalan položaj nije bez posledica na ideološkom i političkom polju, i to dalekosežnih posledica: čitava idealistička filozofija može se lako povezati s položajem koji je zauzeo društveni sloj intelektualaca i može se definisati kao izraz te socijalne utopije zbog koje se intelektualci smatraju nezavisnim, samostalnim, sa svojim vlastitim obeležjima itd.” (GRAMSCI, 1959: 311).

Drugim riječima, tradicionalni intelektualci su fingirana slobodnolebdeća inteligencija. Oni se moraju doimati kao “slobodnolebdeći” i “nezavisni”, da bi zadovoljili svoju društvenu ulogu. Problem se vraća na samoga Marxa – tradicionalni intelektualci oštavljaju dojam svoje samostalnosti upravo zbog stroge podjele na materijalni i intelektualni rad, tj. uslijed osamostaljenja idejâ od konkretnih praksi kojima korespondiraju. U tim uvjetima prividne samostalnosti sposobni su proizvoditi prištanak i *common sense*.⁰⁶ Misao o slobodnolebdećoj inteligenciji posljedica je samorazumljivo uzete pretpostavke da ideje imaju svoju samostalnost od konkretnih historijskih praksi, društvenih klasa i konflikata među njima.

Uzevši u obzir lažnost slobodnolebdeće inteligencije i njihov karakter tradicionalnih intelektualaca u gramscievskom smislu, nameće se problem uloge i mjesta praksisovaca. Uz koju društvenu

klasu oni prijavljaju i u čemu se ogleda njihova “samostalnost”? Koji su uvjeti mogućnosti nastanka takve inteligencije u realsocijalističkom društvu? Što nam to govori o tada postojećim društvenim okolnostima? Analiza jugoslavenskog društvenog uređenja je tema za sebe pa u ovu svrhu treba samo istaknuti neke momente koji mogu objasniti mogućnost praksisovske kritike kao općedruštveno uvjetovane. Činjenica je da se u Jugoslaviji s vremenom oblikovao intelektualni sloj lijeve orijentacije koji je postao kritičan spram rezultata i doseg jugoslavenskog socijalističkog projekta. Oni nisu predstavljali revizionističke i disidentske intelektualne elemente, nego studente i kritički nastrojenu inteligenciju koja je ostala razočarana u socijalistički projekt, vjerujući kako on može puno dalje i kako mora predstavljati neku vrstu ideala proklamiranog u socijalističkim parolama.

Godine 1968. to nezadovoljstvo kulminira, u velikoj mjeri uvjetovano većom tolerancijom kritike od strane vlasti nakon smjene Aleksandra Rankovića 1966. godine. “Osjećaj nezadovoljstva zahvatio je sve razine i sve segmente društva. Studente i mlade školovane ljude mučila je besperspektivnost, filozofi (marksisti) ukazuju na iznevjerene ideale, gošpodarstvenici se na dnevnoj razini bore s lošim rezultatima” (KLASIĆ, 2012: 53). Osjeća se nemoć spram prevlasti Saveza komunista i jednostrano zacrtanog puta jugoslavenskog realsocijalizma.⁰⁷ Prema zahtjevima i položaju te društvene skupine (koju je u strogo klasnim terminima vrlo teško definirati) moguće je i jačanje praksisovske kritike — “kritike svega postojećeg”. “Svjesni problema koji ih okružuju i nepovjerljivi prema rješenjima onih koji su ih u te probleme doveli, studenti upravo u praksisovskim kritikama pronalaze nadahnuća za aktivizam koji će sadržajem i formom iznenaditi cijelu Jugoslaviju” (IBID. 75).

III. Redefinicija nekih marksističkih koncepata

U nastavku rada težište će biti usmjereno na samu intelektualnu oblast, odnosno na proizvodnju znanja u njoj. *Praxisova* kritika realsocijalizma kretala se unutar specifičnog konceptualnog aparata i s naglaskom na osebujne probleme. Prema tome se može razlikovati dvije faze kritike — od 1964. do 1970. može se govoriti o inzistiranju na socijalizmu kao razotuđenoj formi društva (gdje susrećemo središnje termine tog filozofskog

06 *Common sense*, u Gramscijevim terminima, može se prevesti kao opći način mišljenja, odnosno ono mišljenje koje se u danoj epohi uzima “zdravo za gotovo” i za čiju su proizvodnju odgovorni tradicionalni intelektualci s obzirom na njihov položaj u društvu i vezanost uz vladajuće klase. Time proizvode pristanak i defetizam u potlačenih klasa, praktički na generalnoj, noološkoj ravni jedne historijske epohe. Tako je gramscievski *common sense* sličan manheimovskom totalnom pojmu ideologije.

07 “Budimo realni – tražimo nemoguće” bio je poznati studentski poklič 1968. (KLASIĆ, 2012).

humanističkog marksizma — “praksa”, “mišljenje revolucije”, “bit čovjeka”, itd.), a nakon 1970. godine radi se više o kritici birokratiziranog jednopartijskog autoritarizma jugoslavenskog socijalizma.⁰⁸ Međutim, ta kritika jugoslavenskoga društva bila je kritika tog društva s obzirom na samu ideju (kako bi “trebalo” izgledati), a ne na strukturu društva unutar koje bi se trebale tražiti strukturne tendencijske proturječnosti i mogućnosti njihova prevladavanja revolucionarnim činom. Tu dolazimo do problema redefinicije marksističkih koncepata u čemu se ogleda spekulativni karakter *praxis* filozofije. U ovu svrhu razmotrit će se neki primjeri iz Kangrgina i Petrovićeva djela kao karakterističnih autora za grupaciju. Oni se mahom vraćaju problematizaciji pojмова kao što su “rad”, “samodjelatnost”, “praksa”, “revolucija”, “otuđenje” itd.⁰⁹ Posebno se kod Kangrga ističe razlikovanje “samodjelatnosti” i “rada” – rad je otuđena samodjelatnost: “Utoliko se ovdje u Marxa događa bitna kritika pojma rada kao otuđene samodjelatnosti i plediranje za vraćanje tog rada kao osnove epohe natrag u vlastito podrijetlo koje je upravo ta – samodjelatnost! Na to se, dakle, odnosi ta – izmjena svijeta” (KANGRGA, 2010: 358). Mi počinjemo sa samodjelatnošću (prvobitni čovjek), prevaljujemo put preko rada (otuđeni klasni čovjek), da bismo se vratili u budućnost (sada živimo kao prošla, bezbitna bića), kao našu istinsku samodjelatnu (tu se aktualizira bit koja je u prošlosti bila kao mogućnost). Shodno tome Kangrga preinačuje Marxovu 11. tezu o Feuerbachu smatrajući da bi bila preciznija kad bi glasila: “Filozofi su svijet dosad samo tumačili (interpretirali), riječ je međutim o tome da se on proizvodi, i to po mjeri čovječnosti čovjekove kao njegove biti, tj. na nivou očuvanja njegova ljudskog dostojanstva” (IBID. 361). Dijalektički put bi se mogao ocrtati kao: sloboda (bit čovjeka) kao mogućnost – nužnost (negacija čovjekove slobode, odnosno njegove biti) – aktualizirana sloboda (čovjekov istinski smisleni život). U otuđenju filozofija figurira kao otuđena misao takvoga svijeta, dakle ideološka misao – “praksa” i “teorija” proizvod su takvoga društva

08 Više o razlikovanju fazâ praxisove kritike v. u Mikulić (2009).

09 Time se Marx naročito bavio, u spekulativnijoj formi, u *Ranim radovima*, koji i jesu u središtu praxisovskih razmatranja.

u kojemu se iskonska mogućnost pojavljuje u obliku otuđenoga rada. Filozofiju treba pretvoriti natrag u spekulaciju: “...pretvaranje filozofije natrag u spekulaciju, tj. nužnosti u slobodu, moglo bi biti – vraćanje u istinski smisleni čovjekov život” (IBID. 377).

Interesantno je i Kangrgino poimanje ideologije i znanosti:

“Stoga bismo, parafrazirajući Marxa, mogli kazati: što uopće čini bit ideologije (to jest: filozofije, politike,

morala, umjetnosti, religije, države, prava, a isto tako političke ekonomije, sociologije, psihologije, itd.) otuđenje čovjeka, koji se spoznaje, ili otuđena znanost, koja sebe misli, to se obično smatra pravom biti čovjeka i njegova života” (KANGRGA, 1989: 101).

Riječ je, prema Kangrgi, o “točnoj spoznaji neistinitoga bitka”, a to je i politička ekonomija. Doista bi se s time mogli i složiti jer politička ekonomija (klasična i neoklasična ekonomika), kakva je dominantna u kapitalizmu (odnosno, “otuđenom društvu”), stremi očuvanju *statusa quo*. Međutim, nije li upravo najveći Marxov teorijski domašaj bio u stvaranju znanstvene kritike političke ekonomije, ali ne na način pukog negativiteta, već u anticipaciji drugačije političke ekonomije, sagrađene na principima koji omogućuju stupanj razvoja postojećega društva te koji pretvaraju političku ekonomiju u emancipatorno oruđe? Ovdje se otvara problem znanosti u Marxovu djelu. Za Marxa je zapravo jedna jedina zbiljska znanost upravo “znanost povijesti” koja se sastoji od proučavanja čovjeka u njegovoj historijski određenoj materijalnoj okolini unutar koje se razvijaju i svi idejni odnosi, dok ideologija apstrahira od te historičnosti (MARX I ENGELS, 1967). Nadalje, u *Bijedi filozofije* Marx shvaća znanost povijesti kao “revolucionarnu znanost”, što znači da ona sebi treba položiti računa o tome što se zbiva da postane organ tog zbivanja (MARX, 1933). Suština tog povijesnog zbivanja je “proizvodnja materijalnog života”, pa je i Marxov projekt kritike političke ekonomije pravi znanstveni projekt jer počinje u totalitetu odnosâ koje uspostavlja moderno građansko društvo gdje su se odnosi toliko razvili da se približavaju mogućnosti da budu pojmljeni. Drugim riječima, kritika političke ekonomije kao znanost omogućena je zbiljski poviješću samom (ona je dio “znanosti povijesti”). Kod Kangrge nedostaje razjašnjenje da je “točna spoznaja neistinitoga bitka” uvjet mogućnosti prevladavanja tog “neistinitog bitka”, u istinitom razotkrivanju njegovih proturječnosti.¹⁰

Ako je i vjerovao u emancipatorni potencijal Marxove kritike političke ekonomije kao političke ekonomije budućnosti, Kangrga je svejedno propustio uvidjeti da se ta politička ekonomija ne temelji na “nacrtima iz glave”, odnosno na nepostojanju dijalektičkog kretanja iz “neistinitog u istiniti bitak”, nego na samom teorijskom spoznavanju zbilje, tj. anatomiji postojećeg društva iz koje se deducira mogućnost njegova prevladavanja. Čini se da je zaboravljena Marxova misao iz *Njemačke ideologije*:

10 To je u *Kapitalu* npr. razotkrivanje fetišizma robne proizvodnje i cikličkog karaktera kapitalističkih kriza. Spoznaja te proturječne historijske stvarnosti kapitalizma omogućuje i njegovo nadvladavanje.

“Komunizam za nas nije stanje koje treba da bude uspoštavljeno, ideal, prema kome stvarnost treba da se upravlja. Mi nazivamo komunizam stvarni pokret koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovoga pokreta proizlaze iz sada postojećih pretpostavki” (MARX, 1967: 381). Time je Marx izbjegao historijski determinizam – nije stvar u tome da su tendencije takve da ćemo nužno završiti u besklasnom društvu, već postojeće društvo stvara unutar sebe takve kontradikcije koje pružaju mogućnost njegova nadilaženja, ali ono nije neminovno nego samo *in potentia*. Kangrga je svojim stavom o “točnoj spoznaji neistinitog bitka”, koja se da svesti na “govoriš istinu, ali nemaš pravo”, odrekao mogućnost spoznavanja postojeće zbilje tako da to spoznavanje bude ujedno i oruđe nadilaženja, svojevrsni negativitet postojeće zbilje omogućen samom tom zbiljom.¹¹

Kod Gaje Petrovića je zanimljivo razmatranje revolucije. “Revolucija” je dovedena do razine samog čovjekova bitka: “Revolucija nije neka posebna pojava u povijesti, nego najkoncentriranija forma ljudskog kolektivnog stvaralaštva, forma u kojoj najjasnije dolazi do izražaja stvaralačka priroda čovjeka” (PETROVIĆ, 1978: 76). Ona je svojevrsni “princip života” i ima status regulativne ideje koja upravlja i daje smjer ljudskom teorijskom i praktičkom stvaralaštvu. Nadalje, Petrović se mnogo referira na Heideggera s ciljem marksističke analize njegovih temeljnih filozofskih kategorija poput npr. “bivstvovanja”. “Heidegger, poput Marxa, smatra da se pitanje o smislu bivstvovanja uopće ne može odvojiti od pitanja o smislu čovjekovog bivstvovanja (tu-bivstvovanja). U njegovom glavnom djelu *Sein und Zeit* ta se ideja javlja u radikalnom obliku: analiza i rješenje pitanja o smislu čovjekovog bivstvovanja treba da prethode analizi pitanja o bivstvovanju uopće. Osnovno je nastojanje *Sein und Zeit*-a probiti se preko analize smisla čovjekova bivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće” (PETROVIĆ, 1976: 165). Dakle, pitanje smisla i postojanja uopće jest u bitnom smislu pitanje čovjeka, odnosno pitanje po čovjekovoj mjeri. Međutim, za Petrovića, smisao za čovjeka kod Heideggera i Marxa nije isti, iako se djelomično poklapaju:

11 Točnije, dobiva se dojam “nepostojanja kretanja” koje bi objasnilo i prikazalo “skok” iz onoga “jest” (trenutno otuđeno stanje, “neistiniti bitak”) u ono “treba” (sloboda, “istiniti bitak”).

“Marxu i Heideggeru zajedničko je to što smatraju da je pitanje o smislu bivstvovanja uopće neodvojivo od pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja. Ali njihov odgovor na pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja nije jednak, pa nije jednak ni odgovor na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Smisao čovjekova bivstvovanja po Heideggeru je vremenost, prema

Marxu – slobodno stvaralačko djelovanje, praksa. Ono što Heidegger misli pod vremenošću ima dodirnih točaka s onim što Marx naziva praksom” (IBID. 167). Očito je ta dodirna točka “ovremenjena praksa”, dakle nestalnost i prolaznost ljudskih odnosa u cijeloj historiji koji streme afirmaciji slobode, odnosno oslobođanju čovjekove biti.

IV. Protiv dijalektičkog materijalizma

Kao što je spomenuto, dijalektički materijalizam (*dijamat*)¹² predstavlja konkurentsku paradigmu u marksističkom akademskom polju. Jasno da se ta “konkurencija paradigmi” ne odnosi na neko puko unutarakademsko nadmudrivanje odvojeno od konkretnih društvenih praksi. Različite društveno-političke okolnosti uvjetovale su nastanak *dijamata* i *praxisa*. Dok je *praxis* nastao u kontekstu naprijed objašnjene mogućnosti i potrebitosti kritike jugoslavenskog realsocijalizma, *dijamatovska* interpretacija marksizma služila je kao apologija realsocijalističkom režimu, često na nekritički i dogmatičan način.¹³ Suprotstavljanje realsocijalizmu i “kritika svega postojećega” u tim je okolnostima predstavljala distancu od staljinizma i *dijamata* koja je dobila svoju akademsku potvrdu.

Da bi se izbjegao historijski determinizam zasnovan na mehanicističko-redukcionističkom tumačenju baze i nadgradnje u vidu partijske obrazovne dogme, tj. da se izbjegne teorija odraza, praksisovci se okreću njemačkom klasičnom idealizmu i ranom Marxu. To vraćanje je već spomenuto u kontekstu redefinicije koncepta, a ovdje je uloga tog “filozofskog povratka” suprotstavljanje vulgarnom materijalizmu što predstavlja drugu krajnost. Valja, dakle, naglasiti da *dijamat* nije bio ništa manje “filozofija”, samo na drugoj krajnosti, da djeluje apologetski. Prema tome, imamo s jedne strane spekulativnu filozofiju prakse praksisovaca i marksistički humanizam; a s druge strane vulgarni materijalizam, historijski determinizam, dogmatizam te mehanicističku filozofiju povijesti *dijamata*.

12 *Dijalektički materijalizam* ovdje je uzet u općeprihvaćenom značenju kao staljinistička paradigma znanstvenoga socijalizma. Mišljenja sam kako je to dosta jednostrano tumačenje i upisivanje značenja jer se dijalektika i materijalizam u tom svom spoju ne daju nužno svesti na dogmatizam i redukcionizam. Vodeći se Engelsovim tumačenjima, dijalektički materijalizam može se shvatiti i kao filozofska pretpostavka historijskog materijalizma koja objašnjava kroz “kretanje materije”, odnosno kroz “mijenu društvenih proizvodnih odnosa”, historijske etape. Ipak, za ovu svrhu zadržano je ovo ustaljeno značenje.

13 To je bilo više izraženo u zemljama Istočnog bloka onoliko koliko su i tamošnji režimi pokazivali više izopačenosti realnog socijalizma, pa shodno tome i nepoželjnosti bilo kakve kritike.

Za prve je ono prije Marxa poželjno, a za druge anakrono (jer je Marxom prevladano pa se ne valja vraćati na njih kao na "izvore" nego ih eventualno tumačiti u strogo marksističkom dijalektičko-materijalističkom ključu). Možda se glavna *differentia specifica* između dviju pozicija krije u naglašavanju ljudskog faktora kod praksisovaca ("humanističkih marksista"), dok je iz dijamatovske čovjek isključen i sve je prepušteno "objektivnoj dijalektici koja vlada u čitavoj prirodi".¹⁴ Iz te razlike proizlaze i sve druge konceptualne razlike. Prije svega, posljedica isključenja ljudskog faktora je oštro, zapravo manihejsko, suprotstavljanje idealizma i materijalizma, pri čemu je materijalizam znanstven i progresivan, a idealizam neznanstven i reakcionaran. Petrović se tome još oštrije suprotstavlja:

"Jedna je od osnovnih karakteristika staljiniističke filozofske koncepcije apsolutno suprotstavljanje idealizma i materijalizma... Teško je nabrojati sve defekte ove koncepcije" (PETROVIĆ, 1976: 27-28).

Navodeći brojne primjere iz povijesti filozofije, gdje je idealizam bio progresivniji a materijalizam i idealizam se na nekim mjestima čak i preklapaju, Petrović je pokazao manjkavosti takvog tumačenje marksističke teorije, pa je uzdigao Marxovu teoriju prakse kao ključnu za nadilaženje tradicionalne suprotnosti između materijalizma i idealizma. Ta teorija prakse (jedinstvo stvaralačkog i odražavajućeg aspekta čovjekove svijesti) je teorija koja bitno ističe ljudski faktor, negiran u mehanicističkoj teoriji odraza:

"Pa ipak, da li se čak i popravljena varijanta teorije odraza može uskladiti s Marxovim učenjem o čovjeku kao stvaralačkom praktičkom biću? Da li ona daje zadovoljavajuće objašnjenje fenomena svijesti, istine i spoznaje? Ili bi zadatak filozofa marksista bio da polazeći od Marxove teorije čovjeka razviju marksističku teoriju duhovnog stvaralaštva" (IBID. 28).

Relativna sloboda unutar akademskog polja u Jugoslaviji bila je vidljiva u toj konkurenciji paradigmi što je zapravo bio sukob između zapadnog marksizma i marksističkog dogmatizma, odnosno neka vrsta intelektualnog sukoba između Zapada i Istoka na samom njihovu rascjepu u Jugoslaviji. Treba imati na umu da se zapadni ogranak

14 F. Engels (1951) u *Dijalektici prirode* iznosi to gledište kojime su dijamatovski marksisti bili najviše inspirirani.

marksizma, osim što mu je nedostajalo aktivnije mogućnosti primjene na konkretan društveni život suvremenog kapitalizma, mahom u svojoj "okoštalošći" prilagodio kooptaciji ljevice s liberalnim politikama naročito nakon pada realsocijalističkih uređenja. Na Istoku je ekstremni tranzicijski proces odstranio



Za govornicom, turisti iz Bratislave traži savjet i pomoć zbog sovjetske invazije na Čehoslovačku, 21. 8. 1968. LIJEVO Howard L. Parsons, Jelena Zuppa • DESNO Svetozar Stojanović

elemente “dogmatičkog marksizma”, a u bivšim jugoslavenskim zemljama *praxis* kritika, unatoč svojoj antirežimskoj intoniranosti, nije dobro prošla od strane novih režima. U tim novim okolnostima, kad se neke druge paradigme sučeljavaju, treba naći slobodan prostor za implementaciju marksističkih ideja ponovno u institucije. Na koji način će to biti, uvijek ovisi o složenom kompleksu odnosa izvanakademske i unutarakademske okolnosti.

V. Prema jednom drugačijem marksizmu

Upravo se o tome sada radi. Nije riječ o tome da se odbaci praksisovska paradigma zapadnog marksizma u potpunosti, već o tome da se preuzme njezina pozitivna oštavština. U stvari treba pokušati prevladati obje nekoć suprotstavljene pozicije u marksističkom akademskom polju da se anticipira drugačije marksističko poimanje obrazovnog procesa i proizvodnje znanja (zato se ovaj problem prije svega odnosi na didaktičku funkciju marksizma). Gramsci je za to izuzetno važan i inspirativan sa svojim konceptom kulturne hegemonije.



Drugim riječima, u tom teorijskom kaosu valja pronaći rješenje koje bi na adekvatan i, uvjetno rečeno, “više marksistički” način svrstalo marksizam u kontekst proizvodnje znanja u akademskom polju, dakle da ne dođe do “okoštalošći” u akademskom polju bilo na način prividno slobodnolebdeće spekulacije ili rigidne nekritičke dogme. Zato je Gramsci vrlo inspirativan jer sa svojim konceptom hegemonije daje, ako ne odgovore onda bar anticipaciju rješenja tih problema. Kako kaže Thomas: “Hegemonija je određena praksa konsolidiranja društvenih snaga i njihova sabiranja u političku moć na masovnoj bazi – način proizvodnje modernog političkog” (THOMAS, 2010: 194). Prema tome, buržoaskoj hegemoniji svojstvenim biva specifični klasni odnos vladajućih i podređenih te očuvanje takvoga *statusa quo* putem proizvodnje pristanka za što su zaduženi tradicionalni intelektualci. Nasuprot tome, proleterska hegemonija temeljila bi se na ukidanju klasnih odnosa i odbijanju pristanka. Pitanje je sada kako jednu takvu hegemoniju implementirati u obrazovne institucije, nadasve u akademsko polje. Bitan faktor je postojanje tzv. organskih intelektualaca (GRAMSCI, 1959) iz redova samih podređenih masa. Organizacija socijalističke hegemonije

- 15** Ne treba ipak očekivati da će teorija takoreći “preko noći” zahvatiti radničke mase te da će one odmah mobilizirati organske intelektualce. U početku lijevo orijentirani tradicionalni intelektualci uglavnom preuzimaju organiziranje socijalističke hegemonije. Tu se opet javlja opasnost od nemogućnosti povezivanja s radničkim masama, općenito nižim klasama, a to je problem iz kojega je skoro nemoguće izaći s obzirom na činjeničnost podjele rada na materijalni i duhovni.

sastojala bi se u formiranju vlastitih organskih intelektualaca koji su dio političke strategije; ona se sastoji u dugoročnim nastojanjima koja ciljaju na svakodnevne prakse i društveno rasprostranjena poimanja (*common sense*), tj. na preobrazbu svakodnevne svijesti.¹⁵ Jasno je da se ne može jednako govoriti o organizaciji socijalističke hegemonije u akademskom polju unutar realocijalizma i unutar kapitalizma. Situacija s organizacijom socijalističke hegemonije u realocijalizmu kreće se u okvirima legitimiranja postojećeg poretka (“organski intelektualci” u SSSR-u, pa i u kumrovečkoj školi, kao “inženjeri ljudskih duša”, uglavnom su dolazili iz redova partije kao “avangarde”, ne iz samih radničkih masa), pa svaki pokušaj alternativne socijalističke hegemonije, poput *praxisa*, suočava se s nemogućnošću prevlasti nad dominantnim ideologemima (“socijalizam”, “komunizam”, “revolucija”), jer na njih uvijek veće pravo imaju vlasti i njihovi apologeti. Udaljavanje od ustrajnije primjene na zbilju javlja se kao neizbježna posljedica.

Kako iskoristiti akademsko polje na najprogresivniji i najrevolucionarniji način? To svakako ovisi o društvenim okolnostima u kojima se formira akademsko polje,

što dalje uvjetuje i način organizacije hegemonije. Hegemonija je neutralan termin i može se reći da znači “intelektualno i moralno vodstvo” u širem smislu jer legitimira određene oblike vladavine, ali i određene iskaze koji kolaju u javnom diskursu. Opasnost koja prijete svakom akademski pozicioniranom intelektualcu zbog same prirode akademskog polja sastoji se u “emancipaciji” od konkretne društvene stvarnosti i totaliteta proizvodnih odnosa. Naravno, to je posljedica podjele rada na materijalni i duhovni. Pitanje je kako učiniti da položaj u akademskom polju ne donese sobom udaljšavanje od konkretnih društvenih praksi, i od samog aktivizma neodvojivog od marksističke ideje. To je procjep koji treba ispuniti, a *praxis* to nije posve uspio. Njegova je kritika ostala apstraktna i špekulativna, pa kao takva korisna, ali nedovoljna, a aktivizam je bio nemoguć izvan širih i dalekosežnijih socijalnih kolebanja i nemira kao 1968. Može li “kritika svega postojećeg” imati svoj pozitivni sadržaj, a da nije tek pozitivnost kao puki negativitet?

Ne treba zanemariti pozitivan utjecaj praksisovaca na tzv. “formativno školovanje” koje Gramsci (1971) definira kao ono u čijem je središtu formiranje cjelovite, kritički samosvjesne i samoštalne osobe. Takva osoba proizašla iz “formativnog školovanja” bila bi formirana kao potencijalni zreli politički subjekt, a ne tek individua “priviknuta” na buduću klasnu ulogu. Može se reći da je to pozitivni sadržaj “kritike svega postojećeg”. Praksisovska humanistička štremljenja, mada podložna kritikama, svakako nose kritički i didaktičko progresivan potencijal koji, naravno, treba dopuniti.¹⁶ Izvukavši tako ono pozitivno u nasljeđu *praxisa* možemo reći da je ono bitno didaktičkog karaktera u formalnom smislu (sadržaj i konkretna primjena podložni su “hegemonijskom manevriranju”). Konačno, samo ovo razmatranje ne smije imati tek svrhu refleksije i recepcije praksisovskog nasljeđa već i uputstvo za djelovanje, ako ne i njegovu anticipaciju: obrazovanje se mora nalaziti u središtu revolucionarnog političkog projekta svakog progresivnog društvenog pokreta jer se opstanak čitave socijalne strukture ideološki i materijalno konstantno reproducira obrazovnim institucijama. Tu se nazire važnost političke pedagogije kao odgoja za “političko”. Razumijevanje proizvodnje znanja u akademskom polju tek je pretkritički dio za mogućnost nadilaženja *statusa quo* i istinsko implementiranje Marxove II. teze o Feuerbachu. ¶

16 Primjerice, korištenje “kritike svega postojećega” kao nečega što je postignuto u obrazovnom sustavu predstavlja takav oblik znanja koje je “uvijek-već” neki skok, nikada zatvoreno u samome sebi nego s uvijek prisutnom unutarnjom napetošću da samo sebe transcendirira (kroz preispitivanje, refleksiju, samopobijanje, primjenu, itd.).

LITERATURA

- Anderson, Perry (1985), *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd: BIGZ
- Bilandžić, Dušan (1985), *Historija Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*, Zagreb: Školska knjiga
- Bourdieu, Pierre (1988), *Homo academicus*, Stanford: Stanford University Press
- Engels, Friedrich (1951), *Dijalektika prirode*, Zagreb: Kultura
- Gramsci, Antonio (1959), *Izabrana dela*, Beograd: Kultura
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers
- Kangrga, Milan (1988), *Hegel–Marx. Neki osnovni problemi marksizma*, Zagreb: Naprijed
- Kangrga, Milan (1989), *Misao i zbilja*, Zagreb: Naprijed
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik
- Klasić, Hrvoje (2012), *Jugoslavija i svijet 1968*, Zagreb: Naklada Ljevak d.o.o.
- Mannheim, Karl (1978), *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit
- Marx, Karl (1933), *Bijeda filozofije*, Zagreb: Naučna biblioteka
- Marx, Karl i Engels, Friedrich (1967), “Njemačka ideologija”, u: *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed
- Mikulić, Borislav (2009), “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst. Filozofija praxis u političkim, teorijskim i umjetničkim previranjima 60-ih”, u: Mićanović, K. (ur.). *Prostor u jeziku. Književnost i kultura šezdesetih*, Zagreb: Godišnjak Zagrebačke slavištičke škole, str. 83–99
- Petrović, Gajo (1976), *Filozofija i marksizam*, Zagreb: Naprijed
- Petrović, Gajo (1978), *Mišljenje revolucije*, Zagreb: Naprijed
- Thomas, Peter D. (2010), *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago: Haymarket Books