

**NIKOLA CEROVAC**

*Praxisov stav  
filozofije.*

*Može li  
marksizam biti  
znanstven?*

“Kritična prema svome protivniku, ona se držala nekritički prema samoj sebi, jer je polazila od pretpostavki filozofije i oštajala kod njenih datih rezultata, ili je s druge strane donijete zahtjeve i rezultate izdavala za neposredne zahtjeve i rezultate filozofije, iako ove – pretpostavljajući njihovo opravdanje – možemo naprotiv dobiti samo negacijom dosadašnje filozofije, filozofije kao filozofije... Njen osnovni nedostatak može se svesti na ovo: ona je mislila da može ostvariti filozofiju, a da je ne ukine.”<sup>01</sup>

## Uvod

**M**arksistička filozofija, više nego ikoja druga, mora proći test svoga vremena, pokazati se sposobna da pruži objašnjenje svog historijskog trenutka i ukaže na mogućnosti njegove promjene. No može li marksizam kao filozofija, bez oslonca u istraživanju materijalnih uvjeta života, pružiti ne tek objašnjenje nego i smjernice za djelovanje? Može li pri uzlijetanju prešćiti Minervinu sovu i misliti ono još-ne-biti? Marksistička filozofija, kako je *praxis* shvaća, jest upravo promišljanje sposobnosti čovjeka da mijenja postojeće, odnosno mogućnosti da on to čini, njegove prakse.<sup>02</sup> *Praxis*, uz ostalo, obilježava i eksplicitna negacija znanstvenosti marksizma – znanost predstavlja ideološki

**01** Marx, Karl: *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1978., str. 97.

**02** U uvodu prvom broju *Praxisa* (*Praxis*, god. 1, br.1 Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1964.) Petrović piše: “Ako želi da bude misao revolucije, filozofija se mora okrenuti bitnim brigama suvremenog svijeta i čovjeka...” (str. 4) te kasnije u tekstu “Praksa i bivstvovanje”: “Ali se može reći da je praksa, među ostalim, univerzalno, slobodno, stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje. Možemo također reći da je praksa povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost” (str. 22). U istom broju Vranicki (“Uz problem prakse”) navodi: “Suprotnost praksi nije dakle teorija, jer je praksa u sebi obuhvaća i sadržava. Suprotnost praksi je samo ona ‘teorija’ koja nema nikakve veze s praksom, puko izmišljanje jedne bornirane svijesti” (str. 40). Zaključno možemo navesti Grličev (“Praksa i dogma”) citat: “... dijalektički i suvremeno govoriti suvremenom svijetu i nemoćni dogmatski shematizam pretvoriti u antidogmatsku praksu... Upravo je to istinski humanistički smisao revolucionarne prakse...” (str. 53).

oblik spoznaje svijeta, one spoznaje koja nije u mogućnosti misliti ono što još niti nije opisutnjeno. Namjera ovog rada je izvidjeti koliko takva koncepcija marksizma može pružiti oruđe za djelovanje, omogućiti razumijevanje suvremenosti i je li marksizam u konzekvenciji svodiv na filozofiju. Budući da *praxis* (pritom imajući u vidu prvenstveno predstavnike koji su djelovali na zagrebačkom Filozofskom fakultetu) predstavlja iznimno heterogenu

skupinu, čiji predstavnici pristupaju pitanju prakse s najraznolikijih pozicija, za potrebe ovog rada pribjegavamo simplifikaciji svodeći *praxis* na stav koji smatramo da je svojstven svim predstavnicima: marksizam je po svojoj biti filozofija i on kao kritika nužno ne može biti znanstven. Taj stav imenovat ćemo *stavom filozofije*.

Za istraživanje dosega i granice takvog pristupa obratit ćemo se interpretacijama Marxovih *Teza o Feuerbachu* kako ih vrše Milan Kangrga i Gajo Petrović. Teze, po našem sudu, predstavljaju Marxov programatski spis u kojem obrazlaže zablude dotadašnjih filozofija o naravi društva i naznačuje razliku svog shvaćanja odnosa teorije i prakse spram dotadašnjeg. Razlika koju naznačuje čini glavnu okosnicu i pretpostavku cijelog daljnjeg Marxovog rada. Praksisovci, s druge strane, u svom čitanju *Teza* naglašavaju njihovu spekulativnu prirodu zanemarujući u njima inherentno prisutne materijalističke pretpostavke. No *Teze*, uz to što su Marxov filozofski spis, mogu nam poslužiti i kao nacrt osnovnih pretpostavki jedne marksističke znanosti. Namjera nam je ponuditi drugačije čitanje od onih koje nam nude Petrović i Kangrga te ukazati na put koji bi mogao zaobići posljedice njihovog tumačenja.

### ... radi se o tome da ga se izmijeni

Započinjući razmatranje o *Tezama o Feuerbachu*, Kangrga razlikuje sljedeće pristupe II. tezi: samorazumljivost, odbacivanje, filozofsko teoretiziranje te onaj pristup koji II. tezu shvaća kao istinski povijesni novum. Odbacivši prva dva pristupa po kratkom postupku (budući da ne predstavljaju vrstu filozofskog pristupa stvarima), Kangrga se pomnije posvećuje dvama potonjim. "Filozofija" (navodnici Kangrgini) predstavlja "kontemplaciju individuuma u građanskom društvu"<sup>03</sup> u kojoj teza ostaje predmet teoretiziranja, meditacije u kartezijanskom smislu. U takvom pristupu, tvrdi Kangrga, postojeća zbiljnost čini princip i kriterij i sve je podvrgnuto objektivnoj zakonitosti. Filozofija kao "filozofija" zaštuje u svojoj nesposobnosti tumačenja Marxove teze sa stajališta objektivističke apstrakcije. Iz onog faktičnog nije moguće misliti revolucionarno-kritičku djelatnost.

Tome Kangrga suprotstavlja posljednji pristup, onaj koji u toj tezi vidi povijesni novum mišljenja, u kojem filozofija postaje "misao praktičke revolucionarno-kritičke djelatnosti" (IBID.). Takav pristup bismo mogli nazvati marksističkom filozofijom, jer njen princip nije ono faktično, nego izmjena

**03** Kangrga, Milan: "Praksa i kritika" u: *Misao i zbilja, Odabrana djela*, sv. 4, Zagreb: Naprijed, 1989., str. 82.

**04** U kasnijim djelima Kangrga će takvo mišljenje nazvati spekulacijom, suprotstavljajući ga filozofiji kao mišljenju postojećeg. Petrović na sličan način uvodi mišljenje revolucije kao onaj oblik mišljenja koji bi trebao nadvladati filozofiju. No ne označavaju li ti nazivi zapravo posebne oblike filozofije kojima su izražene granice mogućnosti filozofije same, kako je ona shvaćen u Kanta, Fichtea, Hegela ili Heideggera – postavljajući njene poteškoće za rješenje? Je li dovoljno samo ispravno misliti?

**05** Ovaj trostruki identitet izražava narav ljudskog uma kao praktičkog. Naime, Kangrga više puta naglašava da je teorijski um podređen praktičkom kao onom koji određuje interes i potrebe prema kojima djelujemo. No to nužno podrazumijeva slobodu, tj. mogućnost da se predmet vidi kao nešto drugo od subjekta, djelovanje koje omogućuje da se stoji izvan onog jest kako nam se pasivno daje putem osjetila i instinkta (Kangrga, Milan: *Etika ili revolucija, Odabrana djela*, sv. 2, Zagreb: Naprijed, 1989., str. 146). Riječ je o konstitutivnom činu za cijelu zbilju: “Negirana je priroda kao ta prva negacija da bi uopće bilo to ‘nešto’, sada u obliku proizvedena pred-meta. Čitav svijet taj je proizvedeni predmet i ujedno prije svega njegovo proizvođenje. A to ujedno znači: Na početku bijaše – sloboda.” (Kangrga, Milan: *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik, 2010., str. 353), a da je za Kangrgu to smisao i Marxove filozofije, vidimo dvije stranice kasnije: “Time Marx i ‘ne znajući’ ponavlja osnovnu Fichteovu tezu najdublje spekulativne provenijencije,

svijeta.<sup>04</sup> Na čemu se ova mogućnost zbiljski utemeljuje, pita Kangrga? Njen temelj je praksa – bitni princip u temelju svijeta. Čovjekova je praksa ujedno proizvodnja svijeta, svijet može biti dan kao predmet jedino ako je prethodno proizveden, odnosno ljudski moguć (moguće ga je proizvesti). No čovjek ne proizvodi po strogom određenju, on u svojoj proizvodnji nije ograničen. On kao biće prakse “nigdje i nikada nije unaprijed dan” (IBID. 85).

Čovjek je, tvrdi Kangrga, biće budućnosti – budućnost je “nužni konstituens sadašnjeg” iz razloga što “sve što jest, primarno je povijesni čovjekov proizvod” (IBID. 87). Čovjekov proizvod uvijek je mišljen kao nešto što tek treba biti. U toj odrednici sadržana je bitna mogućnost izmjene uopće, u činjenici da čovjek umski stvara i negira neposredno. “Praksa i nije drugo do povijesna dijalektika, što znači neprekidna negacija postojećeg kao negativnog” (IBID. 85). Pritom nije riječ o pukom nihilizmu, nego o prevladavanju postojećeg kao njegovo zadržavanje i uključivanje na višem nivou (hegelovski rečeno: *Aufhebung*). Kangrga zaključno izvodi čovjeka kao biće prakse, tj. slobodno biće, tj. biće budućnosti<sup>05</sup>, s poukom da “ljudski živjeti ne znači ništa drugo do *htijenje* [KURZIV N. C.] da se prošire granice ljudske mogućnosti” (IBID. 88).

U Marxovu liku i djelu pojavljuje se, nošena na ramenima klasične njemačke filozofije, istinska filozofija, čiji zadatak jest mijenjati svijet. Interpretacija postaje zahtjev, filozofski oblik htijenja, za proširenjem ljudskih mogućnosti – time Kangrga vrši preludij svome pojmu

kritike, tj. praktičko-kritičke djelatnosti. No, ako je čovjek, kako tvrdi Kangrga, stvaralačko biće, biće prakse, zašto i dalje mora oštati na razini htijenja? Ako su njemački filozofi otkrili identitet teorije i prakse, izmjenu svijeta koja se zbiva u svakom čovjekovom odnosu prema svijetu, zašto čovjek nije u stanju mijenjati svijet? To proturječe njemu, a u njegovoj interpretaciji i Marxu, predstavlja ključno pitanje.

Da eksplicitno artikuliramo problem: čovjek kao djelatno, stvaralačko biće nužno stvara i mijenja svoj svijet. No zbog nekog razloga povijest, realnost, društvo kojih je on proizvod i koje proizvodi učinili su da se čovjek otuđi od samoga sebe. Kako je do toga došlo i kako je moguće da čovjek, koji je po svojoj prirodi slobodno biće prakse, iz potpune mogućnosti spadne na jednu mogućnost, tj. nemogućnost, a to je rad (prema Kangrgi uvijek nužno otuđen) kako bi očuvao vlastitu egzistenciju!?

Konstitutivnost budućnosti prema Kangrgi znači da se predmet ne javlja u obliku objekta i kontemplacije o njemu, nego kao ljudska osjetilna djelatnost, praksa, subjektivnost<sup>06</sup>. U predmetu je sadržan čovjekov odnos spram svijeta, predmet je taj odnos. U svakom pojedinom odnosu prisutno je jedinstvo bitka i trebanja (kako ga postulira njemački idealizam u novom pojmu prakse kao sjedinjenja grčkih *theōria*, *práxis*, *poiēsis* i *tékhne*), a njegovu razdvojenost utvrdila je teorija, koja “hoće biti nešto drugo do svjesni bitak” (IBID. 92), različita od prakse – praksa time postaje čista apstrakcija. Marxova kritika tradicionalnog materijalizma smjera na tu činjenicu – takav materijalizam nije pojmió da je to jedinstvo svakodnevno prisutno. Ono što treba da bude svagda je djelatno prisutno u onom što ješt. Kritika je čin negacije onog neposrednog nauštrb onog treba – stolar kritički djeluje na stablo, postolar kritički djeluje na kožu itd. Prema ovome, čini se kao da je razdvajanje teorije i prakse tek teorijska zabluda, zastranjenje koje su ispravili njemački idealisti, ukazavši na zbiljsku narav čovjekovog odnosa sa svijetom.

No, Kangrga, obnovivši jedinstvo teorije i prakse, kaže sljedeće: “To dakako ne znači da čovjek sve što faktički čini, čini to *eo ipso* i kritički!” (IBID. 93). Ovaj dijalektički preokret (nažalost bez razrješenja) pregnantno čini granicu praksisovske filozofije. Pogledajmo zašto. Kangrga tvrdi da se njegova teza odnosi na “negaciju, destruiranje... revolucionarnu kritiku cjeline, što znači samih temelja svijeta” (IBID.). “U svakoj kritici”, kaže, “implicirana

kako se upravo sa samodjelatnošću (*Selbsttätigkeit*) kao slobodom mora već početi da bismo do slobode tek dospjeli, a upravo je to bio pravi pathos cjelokupne Marxove misli, uključujući prije svega njegovo glavno djelo – *Kapital*” (IBID. 355).

**06** Pozivanje na 1. tezu o Feuerbachu.

je kritika svega postojećeg. Ono je specifičan, bitni i jedino mogući oblik ljudskog opstanka” (IBID. 94). Svaki kritički čin predstavlja potpunu negaciju postojećeg stanja – takvo nešto, po logici stvari, ne može napraviti niti postolar, niti stolar, niti bilo koja osoba koja se bavi partikularnim dijelom zbilje. Ako smo dosljedni Kangrginoj poziciji, takva kritika ostaje na teret filozofima – jedino oni pitaju o zbilji kao takvoj i neovisni su od fakticiteta. No, filozofija kao misaona djelatnost u mogućnosti je mijenjati svijet samo na razini teorije, stoga ona jedino i može oštati na razini zahtjeva, odnosno prije spomenutog htijenja za proširenjem granica ljudske mogućnosti. Druge djelatnosti nisu u mogućnosti kritike jer one su a priori diskvalificirane u svom odnosu subjekt-objekt, oštajući pri faktičnom, ideološkom, otuđenom – za njih praktička djelatnost nije moguća.<sup>07</sup> Praksa je, stoga, zapravo utopijski pojam, neprimjenjiv na zbilju, prepušten na maštu filozofima.

Petrovićeva interpretacija *11. Teze o Feuerbachu*<sup>08</sup> odstupa od Kangrgine, ali krajnji rezultat je isti. Oslanjajući se na Heideggerovo razmatranje o istoj tezi, Petrović od početka odbacuje uobičajeno tumačenje teze koje tvrdi da interpretacije dosadašnjih filozofa nisu mijenjale svijet i da je stalo da se on sada izmijeni. Takav sud počiva na pretpostavci da je moguća takva interpretacija koja ne mijenja svijet – ona je neosnovana zato jer: svaka interpretacija je novostvoreni

**07** S druge strane, valja zamijetiti Kangrgino razmatranje o ruskoj revoluciji u *Praksa, vrijeme, svijet* u kojoj je pobuna masa karakterizirana kao njihovo samoosvješćivanje i samodjelovanje. Na tom slučaju se oprimjeruje istinsko praktično djelovanje.

**08** Petrović, Gajo: “Marxova 11. teza o Feuerbachu”, u: *Mišljenje revolucije*, Odabrana djela sv. 3, Zagreb: Naprijed, 1986.

dio svijeta; kao takva, interpretacija je u odnosu spram dotadašnjeg svijeta kojeg je interpretacija, ima mjesto i ulogu u svijetu i utječe na one koji su s njom u dijalogu. Usto, svaka promjena svijeta pretpostavlja određenu predstavu (interpretaciju) svijeta. On se ne mijenja stihijski i kaotično, već prema planu.

Što nam onda govori Marx, pita se Petrović? Kao odgovor Petrović nudi sljedeće: nije stvar da se svijet izmijeni bilo kako, nego da se on revolucionarno izmijeni. “Filozofi su samo tumačili svijet, umjesto da protumače mogućnost njegove revolucionarne izmjene” (IBID. 34). Filozofi trebaju protumačiti bit sadašnjeg historijskog trenutka i razotkriti mogućnosti revolucionarne promjene.

No valja imati na umu da *11. teza* nije “pledoaje za povezivanje teorije i prakse” (IBID. 37). Takvo shvaćanje počiva na instrumentalnom shvaćanju prakse (a ne kao bitnog načina čovjekovog postojanja) u kojoj se ostaje na dihotomiji subjekt-objekt, a svijet kao svijet otuđenja

nužno je neistinit i nepravedan (što nas dovodi do praksisovskog shvaćanja ideologije kojem ćemo se kasnije vratiti). Instrumentalno odnošenje spram svijeta odvrća nas od revolucije kao bitnog principa ljudskog bivstvovanja.

Problem s kojim se Petrović sada susreće jest nemogućnost nadilaženja interpretacije jer se “dopustila mogućnost da se revolucija može *protumačiti* [KURZIV N. C.]” (IBID. 38). Petrović se na ovom mjestu suočava s aporijom koju Kangrga zaobilazi u svom pojmu kritike kao stvaralačke negacije, a to je pitanje o tome kako se može uopće misliti pojam koji nema sadržaja u faktičnosti? Revolucija je sada postala metafilozofski pojam, a njeno mišljenje nadilazi granice same filozofije. Napuštajući Petrovićevu interpretaciju II. teze, pokušat ćemo doći do konačnih posljedica ovakvog shvaćanja.

Na drugom mjestu<sup>9</sup>, Petrović će revoluciju odrediti kao ontološki (pa i kozmološki) pojam: “Revolucija, kako je mi vidimo, moguća je samo kao takva djelatnost kojom čovjek istovremeno mijenja i društvo u kojem živi i sebe sama” (IBID. 83). Promjena društva bez promjene samog pojedinca nije moguća, jer on kao biće prakse sjedinjava sve moduse bivstvovanja. No kako nam je već poznato od Kangrge, čovjek u stanju otuđenja, osuđen na rad, nužno je neslobodan u neistinitom i nepravednom svijetu. Revolucija bi bila period intenzivnog stvaralaštva, prelazak iz stanja otuđenosti u stanje neotuđenosti – kao takva, ona ne bi smjela nikada prestati jer bi stanje potpune neotuđenosti značilo potpunu ispunjenost čovjekovih stvaralačkih potencijala. Takav događaj predstavlja povijesni skok koji u potpunosti negira postojeće stanje i izmiče znanstvenoj racionalizaciji; čin razotuđivanja nedostupan je razumu koji za predmet ima ono faktično. Time revolucija postaje filozofski pojam *par excellence*: štoviše, postaje filozofski ne-pojam koji nadilazi filozofiju u tradicionalnom smislu koja se predstavlja kao jedna od djelatnosti samootuđenog čovjeka.

Konačni zaključak srodan je Kangrginom – mišljenje revolucije predstavlja djelatnost mišljenja mogućnosti revolucije kao onog još-ne-biti i krajnjeg oslobođenja ljudske prakse jer “ona se ne može zasnovati planirajuće-računajućim naučno-tehničkim mišljenjem” (IBID. 88). Metafilozofija postaje jedina mogućnost prakse u današnjem otuđenom društvu. Više ni filozofija kao takva nije dostatna.

Negirajući ikakav značaj faktičnom, mišljenje revolucije na rubu je eshatologije.<sup>10</sup>

**09** Petrović, Gajo: “Filozofski pojam revolucije”, u: *Mišljenje revolucije*, op. cit. 1986.

## Ideološkičnost znanosti

Vraćajući se Kangrgi, nastavljam o Petrovićeve tvrdnje o nemogućnosti teorijskog zasnivanja praktičko-revolucionarnog, a time de facto općemarksističkog djelovanja. Kangrga u *Praksa, vrijeme, svijet* iznosi kronologiju promjene filozofskog značenja prakse od antike do njemačkog idealizma. Ne ulazeći u pojedinosti, bitno je istaknuti razlikovanje antičke prakse kao instrumentalno-pragmatičko-političko-ekonomske proizvodne djelatnosti (rada) i modernog pojma prakse kao objedinjenja antičkih *theōría, práxis, poíēsis i tékhnē*, tj. prakse kao (samo)stvaralačke djelatnosti. Citirajući Fichtea, Kangrga kaže: “um je po sebi naprosto praktički i on tek u primjeni svojih zakona na neko ograničeno Ne-ja postaje teorijskim”.<sup>11</sup> Prema Kangrgi, a i drugim praksisovcima, građansko-kapitalistička spoznajnoteorijska

**10** Ovakav zaključak bi ipak možda trebalo uzeti sa zadržkom. Na drugom mjestu Petrović će naglasiti da vršiti kritiku svega postojećeg “ne znači da sada sve postojeće treba baciti u koš ili odbaciti kao nešto što je nevaljalo, nego to znači da marksističkom analizom treba utvrditi šta u postojećem valja, šta se može održati, a šta u njemu ne valja i šta se ne može održati.” (Petrović, Gajo: “O nepoštednoj kritici svega postojećeg”, u: *Čemu praxis*, Zagreb: Praxis, 1972., str. 163). Petrović očito ne odbacuje analizu kao takvu, ali možemo pretpostaviti da postoji razlika u vrijednosti filozofskog mišljenja i analize – spram analize, filozofija je uvijek u prednosti.

**11** Kangrga, Milan: *Praksa, vrijeme, svijet; Odabrana djela*, Sv. 3, Zagreb: Naprijed 1989., str. 41.

**12** Kangrga, Milan: “Ideologija i istina”, u *Misao i zbilja*, 1989.

**13** Nije ni potpuno jasno kako ono što jest može biti neistinito, ali ovdje se zadržavamo na površini i pitamo što je s bitkom, kakav god da bio.

metafizika suprotstavlja subjekt objektu ne prepoznajući um kao praktičan um, a “praksu” prakticira kao znanstveno-tehničku manipulaciju. Ona je nužno neistinita zato jer za predmet ima proizvode građansko-kapitalističkog društva koje je neistinito – neistinito zato jer je rezultat čovjekove otuđenosti.

Ta neistinita znanost proizvod je ideologije. Ona u Kangrgi nije shvaćena kao “neistinita svijest o određenom predmetu” nego kao “točna svijest neistinitog bitka”<sup>12</sup>. Neideološka je misao ona koja je akcija za ukidanje tog svijeta – ideologija je ostajanje u postojećem. Znanost kao interpretacija postojećeg stoga je nužno ideološka. No na koji način možemo uopće mijenjati svijet bez shvaćanja tog jedinog bitka, makar i neistinitog?<sup>13</sup>

Naravno, Kangrga ovdje konzekventno provodi svoje stajalište o čovjeku kao proizvođaču svijeta, praktičkom biću. No, opet iskršava aporija razumijevanja prakse ujedno kao temeljnog principa i kao neostvarenog htijenja. Piše Kangrga: “upravo je rad oblik i način građansko-ka-



pitalističkog samoproizvođenja ljudskog roda”, čemu slijedi “praksa je opća historijska *pretpostavka* [KURZIV N.C.] koja omogućuje rad kao svoje vlastito otuđenje.”<sup>14</sup> Praksa je pretpostavka rada, ali ona ujedno nije moguća, iako se svakodnevno ostvaruje. U takvom jednom proturječju, bitak građanskog društva je neistinit zato jer rad predstavlja oblik njegova opstanka, a rad kao samootuđenje čovjeka ne odgovara njegovoj biti.

Kod takvog pristupa kako treba shvatiti Marxov projekt? Naime, ne samo da on ne smije biti “znanstven”, nego ne smije uključivati nikakvu empirijsku građu prikupljenu objektivističkim metodama.<sup>15</sup> Zato se kod praksisovaca govori o nauci (shvaćenoj u smislu Fichteove *Lehre*), a ne o znanosti iako sam Marx govori o svom projektu kao o *Wissenschaft!*<sup>16</sup> Zbog takvog stava moguće je i tvrditi da je “čitav *Kapital* pisan kao radikalna kritika jednog specifičnog, historijski nastalog svijeta, u kojemu se praksa ili čovjekova samodjelatnost pojavljuje u obliku svoje otuđenosti i poštvenosti, pa se on zato ima revolucionarno promjeniti. *I samo zato Kapital je bio pisan!* [KURZIV N.C.]” (IBID. 58). Marx je filozof, *Kapital* je filozofsko djelo, a marksizam je jedino moguće kao filozofija. Takav stav čini praksisovski stav filozofije.

### Može li drugačije?

Ono što praksisovci ne uspijevaju (ili bolje rečeno ne pokušavaju) odgovoriti, jest pitanje zašto se svijet pokazuje takav kakav jest? U svojoj neistini, proturječnosti spram onog treba on biva na način kapitalističkog sustava proizvodnje. Čak i kao proizvod otuđene prakse, svijet je ipak i dalje proizvod prakse, ljudski proizvod. “Sav društveni život u suštini je praktički. Sve mišterije koje teoriju navode na mišticizam, nalaze svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u shvaćanju te prakse.”<sup>17</sup> *Praxis* dobro dijagnostičira svakodnevnu prisutnost i neizostavno jedinstvo teorije i prakse – spor o zbiljnosti mišljenja i jest čisto skolastičkog pitanje. Ukazujući na to, praksisovci artikuliraju srž kritike onog što Marx naziva “promatračkim materijalizmom” čiji vrhunac predstavlja “opažanje pojedinih

- 14 Rad Kangrga određuje kao otuđenu praksu, onu koja nije određena kao slobodno već društveno nametnuto samoproizvođenje ljudskog roda. Za detaljniju razradu vidi: Kangrga, Milan: *Praksa, vrijeme, svijet*, 1989., str. 59.
- 15 Za opovrgavanje takvog stava dovoljno je pogledati u *Kapitalu* poglavlje o radnom danu.
- 16 “Nema širokog druma koji vodi u nauku [Wissenschaft], i samo oni koji se ne plaše umora od pentranja po njenim strmim stazama imaju izgleda da se popnu na njene svetle visove.” *Kapital*, str. 26.
- 17 8. teza o Feuerbachu. Vidi još 1. tezu: “Glavni je nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feurebachov), što predmet, zbiljnost, osjetilnost, shvaća samo u obliku objekta ili opažaja, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu...”

individua i građanskog društva” (9. teza). Promatrački materijalizam ne uviđa princip sjedinjenja individua i društva kroz praktičku djelatnost. Zato takva filozofija u fetišizmu robe vidi mišticizam, “vrašku stvar, punu metafizičkih domišljanja i teoloških mušica”.<sup>18</sup> No razlika u

**18** Marks, Karl: *Kapital*, Dela, tom 21, Beograd: Prosveta, 1974., str. 73.

**19** Utoliko bi možda bilo preciznije govoriti o Marxovoj teoriji kao teoriji društva općenito. Naime, ono što predstavlja istinski Marxov novum je uvid u odnos društva i načina proizvodnje – *Kapital* predstavlja primjenu takvog shvaćanja na političku ekonomiju. U prilog tome mogu se spomenuti analize poput Braudelove (Braudel, Fernand: *Materijalna civilizacija, ekonomija, kapitalizam od XV. do XVIII. st.*, Sv. 3, Zagreb: August Cesarec, 1992) ili one Ellen Meiksins Wood (*The Origin of Capitalism: A Longer View*, London: Verso, 2002) koje, iako iznimno različite, pokazuju da je kapitalizam složen društveno-historijski proces, a ne teleološka društvena etapa, budući da se ne pokorava strogoj misaonoj arhitektonici. S obzirom da su Marxova istraživanja utemeljena na empirijskim spoznajama njegova vremena, produbljenje spoznaja o političko-ekonomskoj povijesti nužno će dovesti do promjena u teoriji, ali ne i u osnovnoj intenciji.

**20** Za srodno stajalište v. i programatski tekst Maxa Horkheimera *Tradicionalna i kritička teorija*, Beograd: BIGZ, 1968. Lefèbvre također naglašava praksu kao bitni odnošaj čovjeka spram svijeta koji čini polazište historijskog materijalizma (Lefèbvre, Henri: *Sociology of Marx*, New York: Columbia University Press, 1982.).

pristupu u odnosu na *praxis* koju ovdje ističemo je sljedeća: ideoložnost promatračkog materijalizma (a time i objektivne znanosti) nije sadržana u tome što je njen predmet “neistinit”, već u “neistini” mišljenja jer ne uviđa da društveni odnosi i čovjek proizvode svoj predmet, odnosno ne uviđa da je na djelu jedinstvo teorije i prakse.

Sad možemo revidirati i štav o znanosti. Trebamo se zapitati kako je uopće moguće da se napiše nešto poput *Kapitala*? Koji je to princip koji omogućava valjanost njegove analize? Takav poduhvat je moguć upravo iz razloga što je na djelu gore navedeno jedinstvo, što ono čini ontologičko načelo društva, načina na koji društvo tvori svoj svijet. Zakonitost koja proizlazi iz tog jedinstva preduvjet je da se uopće može raspravljati o nečem poput ekonomskog sustava, cjelini koja postaje predmet Marxove analize načina proizvodnje u kapitalističkom društvu.<sup>19</sup> Iz istog razloga možemo govoriti i o marksističkoj analizi kulture, književnosti, arhitekture, tj. o marksističkoj znanosti o ljudskim proizvodima.<sup>20</sup> Takva znanost nužno je drugačija od pozitivističke znanosti, jer ona ne oštaje na dihotomiji subjekt-objekt, ona jest kritička jer negira neposredno, razotkriva ga kao moment cjeline.

No ovdje ne smijemo pasti u napast da govorimo o hegelijanskom umu kao demijurgu stvarnosti, da ono

“realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebe udubljuje i iz samog sebe kreće, dok je metoda penjanja od apstraktnog ka konkretnom samo način pomoću kojega mišljenje prisvaja konkretno, reproducira ga kao duhovno konkretno.”<sup>21</sup>

Marxova dijalektika jest “materijalno preneseno u čovekovu glavu i u njoj prerađeno”<sup>22</sup> jer ona ne kroči utabanim putevima uma jednostavno osvješćujući teorijsko-praktično jedinstvo uvijek na djelu, već bogatstvo empirije sjedinjuje u totalitet. Kao što Marx rezultat postavlja za polaznu točku (dobiveni totalitet je odmah pretpostavljen u izlaganju), tako i društvo počiva na pretpostavci o društvenosti. Ja proizvodim znajući da mogu prodati, prodajem znajući da novac ima vrijednost, ulažem u proizvodnju znajući da će to uroditi profitom. Ne znam zašto je to tako, ali pretpostavljam društvenu racionalnost. Ono što Marx čini jest širenje horizonta, pokazuje kako *homo oeconomicus* klasične ekonomije ima preusku pretpostavku društvenosti, povodeći se pretpostavkom da je za uspjeh dovoljno racionalno raspolagati vlastitim radom (u širem smislu i praksom), ne shvaćajući da je njegov rad (praksa) u bitnome određen i njegovim društvenim položajem.<sup>23</sup>

### Treba li nam *praxis*?

Nakon prethodnog pokušaja izlaska iz *praxisove* aporije i ocrtavanja mogućnosti takvog marksizma koji ne bi bio samo filozofsko htijenje, ostaje da se zapitamo: što nas uči *praxis*? Uz uobičajene pouke o neslobodi i potlačenosti, stvaralaštvu i individualitetu pojedinca, *praxis* nas uči da marksizam nije moguć bez filozofije. Kako je gore pokazano, čak i pokušaj ocrtavanja osobina nečeg što bi se karakteriziralo kao marksistička znanost zahtijeva filozofsko opravdanje. Historijski gledano, *praxisova* “kritika svega postojećeg” afirmirala je problematiku samog smisla revolucije. Petrović piše:

“Marxova osnovna filozofska intencija nije definiranje materije ili duha, nego oslobođenje čovjeka, revolucionarno mijenjanje svijeta u kojem ‘general i bankar igraju veliku ulogu, a čovjek kao čovjek, naprotiv, samo vrlo bijednu.”<sup>24</sup>

21 Marx Karl: *Temelji slobode*, Zagreb: Naprijed, 1974.

22 Marks, Karl: *Kapital*, 1974., str. 25.

23 Kada se kao zadatak intelektualca postavi poticanje mišljenja ne u kategorijama “tržišta”, “slobodnog pojedinca” i “poduzetnosti”, već u kategorijama vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i odnosima u proizvodnji, zagovarana društvena promjena ne zvuči toliko daleko i apstraktno. Interpretacije zbilja mijenjaju svijet.

24 Petrović, Gajo: *Filozofija prakse*, u: *Odabrana djela* sv. 1, Zagreb: Naprijed, 1986., str. 34.

No kako se ne bi ostalo tek na mišljenju utopije, valja pokazati da je pravednije društvo moguće, u protivnom ostajemo na tlu normativne etike ograničene na političku praksu.<sup>25</sup> Pratimo li Marxov rad, vidimo razvoj te problematike: prvotno pitanje o čovjeku postavljeno na

**25** Taj odnos između vrijednosnih i faktičnih sudova sudova razrađuje Colletti: "Drugim riječima, neizbježna 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 faktične sudove" (Colletti, Lucio: *Ideologija i društvo*, Zagreb: Školska knjiga, 1982., str. 89).

tlu pravno-političke filozofije pomiče se prema političkoj ekonomiji, budući da se uviđa kako odgovor na razrješenje čovjekovog otuđenja (nebitno o kojim njegovim vrstama pričali) ne može ležati u ispravno promišljenoj i provedenoj pravnoj teoriji, već u objašnjenju društvenog procesa proizvodnje. Stoga možemo reći da u *Kapitalu* nema problematike otuđenja, ali isto tako možemo zaključiti da je zbog otuđenja on i pisan. Kontinuitet Marxova djela postoji, ali u njegovoj intenciji.

Povratak *praxisu* i dijalog s *praxisom* pruža orijentir u današnjem ponovnom uzletu marksističke teorije, nudeći sugovornika u odgovoru na pitanje "Zašto marksizam?". Čini li marksizam tek jednu među raznim teorijama, zgodan kategorijalni aparat za analizu društvenih fenomena, uvažen kao dio kanona kojim barata svaki suvremeni teoretičar bilo čega koji drži do sebe? Ili je marksizam ključan pristup za razumijevanje naše zbilje i izgradnju boljeg društva? *Praxis*, iako zauzima ono što smo nazvali "stavom filozofije", ili možda baš zbog njega, omogućava nam da se pitamo ne toliko o samoj metodologiji marksizma, koliko o samoj njegovoj opravdanosti i biti. ¶

## LITERATURA

- Braudel, Fernand: *Materijalna civilizacija, ekonomija, kapitalizam od XV. do XVIII. st.*, Sv. 3, Zagreb: August Cesarec, 1992.
- Colletti, Lucio: *Ideologija i društvo*, Zagreb: Školska knjiga, 1982.
- Grlić, Danko: "Praksa i dogma", u: *Praxis*, god. 1, br. 1, Zagreb, 1964, str. 43–53.
- Horkheimer, Max: *Tradicionalna i kritička teorija*, Beograd: BIGZ, 1968.
- Kangrga, Milan: *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, Zagreb: FF press, 2008.
- Kangrga, Milan: *Etika ili revolucija*, u: *Odabrana djela*, sv. 2, Zagreb: Naprijed, 1989.
- Kangrga, Milan: *Misao i zbilja*, u: *Odabrana djela*, sv. 4, Zagreb: Naprijed, 1989.
- Kangrga, Milan: *Praksa, vrijeme, svijet*, u: *Odabrana djela*, sv. 3, Zagreb: Naprijed 1989.
- Lefebvre, Henri: *Sociology of Marx*, New York: Columbia University Press, 1982.
- Kangrga, Milan: *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik, 2010.
- Marks, Karl: *Kapital, Dela* tom 21, Beograd: Prosveta, 1974.
- Marx, Karl: *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1978.
- Marx, Karl: *Temelji slobode*, Zagreb: Naprijed, 1974.
- Meiksins Wood, Ellen: *The Origin of Capitalism: A Longer View*, London: Verso, 2002.
- Petrović, Gajo: "Čemu praxis?", u: *Praxis*, god. 1, br. 1, Zagreb, 1964, str. 3–6.
- Petrović, Gajo: *Čemu praxis*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1972.
- Petrović, Gajo: *Filozofija prakse*, u: *Odabrana djela* sv. 1, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Petrović, Gajo: *Mišljenje revolucije*, u: *Odabrana djela* sv. 3, Zagreb: Naprijed, 1986.
- Petrović, Gajo: "Praksa i bivstvovanje", u: *Praxis*, god. 1, br. 1, Zagreb, 1964, str. 21–33.
- Vranicki, Predrag: "Uz problem prakse", u: *Praxis*, god. 1, br. 1, Zagreb, 1964, str. 35–41.





SLIJEVA Mihailo Đurić • nepoznat • Milan Kangrga •  
Gajo Petrović • Svetozar Stojanović • Veljko Cvjetičanin •  
Veljko Korać • Korčula, 1968.