



Aspekti praxisa

Refleksije uz 50. obljetnicu

UREDILI Borislav Mikulić • Mislav Žitko

πραξις

- **Luka Bogdanić**
- **Lino Veljak**
- **Karlo Jurak**
- **Borislav Mikulić**
- **Đurđica Degač**
- **Nikola Cerovac**
- **Mislav Žitko**
- **Raul Raunić**

Suprotno *dictumu* da su čak i eksterne kritike *praxisa* tek izvedenice paradigme samog kritičkog mišljenja, kakvo se razvilo u krugu časopisa *Praxis*, gradnja kritičkog argumenta o *praxisu* u ovom zborniku ne ponaša se kao samoispunjavajuće proročanstvo o dovršenju praksisovske “nepoštedne kritike” svega u eksternim kritikama sâme *praxis*. Barem u intenciji, argument kritike kroz prevrat internog načela u eksternu primjenu prikazuje se više kao nov prospekt kroz čišćenje terena oko *praxisa* i procjenu teorijskih kapaciteta na odabranim slučajevima.

Pri tome se pretpostavlja da nije riječ o procjeni jednog nasljeđa iz prošlosti mišljenja sa superiornog izvanjskog stanovišta, koliko o samom vrednovanju koje ujedno polaže račun o vlastitim teorijskim i kritičkim pretpostavkama i generacijskim ulozima

Aspekti praxisa

NASLOV *Aspekti praxisa*
Refleksije uz 50. obljetnicu

EDICIJA Radovi Odsjeka za filozofiju • KNJIGA #1

UREDILI Borislav Mikulić • Mislav Žitko

RECENZENTI Nadežda Čačinovič • Raško Močnik

IZDAVAČ Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Aspekti praxisa

Refleksije uz 50. obljetnicu

*[riječ o
publikaciji]*

Zbornik sadrži priloge s istoimenog okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu koji je u povodu 50. obljetnice pokretanja i 40. godišnjice prisilne obustave časopisa *Praxis* (1964. – 1974.), na inicijativu grupe nastavnika Odsjeka i uz sudjelovanje nekolicine nastavnika i studenata diplomskog i doktorskog studija filozofije, održan 13. prosinca 2014. godine u Vijećnici Filozofskog fakulteta.

Zastupljeni su prilozi koje su sudionici skupa priredili za znanstvenu publikaciju. Program skupa i prilozi za zbornik dostupni su u autorskim verzijama na posebnoj web stranici Odsjeka za filozofiju [<http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/konferencije-i-publikacije/okrugli-stol-o-praxisu/>].

Prilozi su višekratno prošireni i razrađeni u odnosu na usmena izlaganja, koreferate ili intervencije sudionika okruglog stola. Oni sadrže, kao i same usmene intervencije, međusobne referencije i elemente dijaloga u obliku eksplicitnih ili implicitnih, tek naznačenih ili šire razrađenih suglasnosti i bliskosti ili polemikâ. Zahvaljući tome, svezak u cjelini odaje nedogovoreni i nenamjerni, ali prepoznatljiv kontinuitet u gradnji općeg argumenta o filozofiji *praxis* pod vidom pojma radikalne kritike, inherentnog poziciji *praxis*. Argument se oblikuje s jedne strane kroz ocrtavanje idejno-historijskog ishodišta koncepta kritike krajem 50ih/početakom 60ih (BOGDANIĆ), s druge strane kroz ocrtavanje različitih dispozicija kritike, u rasponu od tipologizacije kritikâ *praxisa* koje su se javljale tokom cijele povijesti djelovanja i recepcije praksisovaca kao grupe ili pojedinaca, uključujući i tipologizaciju kritika u ovom svesku (VELJAK), kroz tematizaciju položaja moći *praxisa* u akademskom polju (JURAK), kroz rekonstrukciju intelektualne i političke dekadencije dijelova grupe s političkom katastrofom bivše Jugoslavije krajem 80ih/početakom 90ih (MIKULIĆ), do identifikacije nekih deficitarnih tema u nasljeđu *praxisa*, poput feminizma (DEGAČ) ili znanosti (CEROVAC). Posljednja dva priloga sadrže monografske kritičke valorizacije dviju istaknutih pozicija unutar grupacije *praxis*, Gaje Petrovića (ŽITKO) i Milana Kangrge (RAUNIĆ).

Suprotno *dictumu* da su čak i eksterne kritike *praxisa* tek izvedenice paradigme samog kritičkog mišljenja kakvo se razvilo u krugu časopisa *Praxis*, gradnja kritičkog argumenta o *praxisu* u ovom zborniku

ne ponaša se kao samoispunjavajuće proročanstvo o dovršenju praksisovske “nepoštedne kritike” svega u eksternim kritikama same *praxis*. Barem u intenciji, argument kritike kroz prevrat internog načela u eksternu primjenu prikazuje se više kao nov propekt kroz čišćenje terena oko *praxisa* i procjenu teorijskih kapaciteta na odabranim slučajevima. Pri tome se pretpostavlja da nije riječ o procjeni jednog nasljeđa iz prošlosti mišljenja sa superiornog izvanjskog stanovišta, koliko o samom *vrednovanju* koje ujedno polaže račun o vlastitim teorijskim i kritičkim pretpostavkama i generacijskim ulozima.

Ako je sazivanje okruglog stola i priprema građe za ovu publikaciju u tome uspjelo, onda “bespoštedna kritika” same *praxis* nije tek mehaničko, izvanjsko dovršenje pohoda kritike *svega*, koja će se konačno po sili samoprimitve nužno morati vratiti na svoje ishodište i zahvatiti samu *praxis*. Kritički aspekti *praxisa* više izražavaju refleksiju o *praxis* na pretpostavkama i načelima iz kojih je proizašla i ona sama kao intelektualna i politička pozicija.

Izdavanje zbornika omogućio je Odsjek za filozofiju iz vlastitih sredstava. On je ujedno pilot-publikacija edicije čiji je cilj objavljivanje radova s godišnjih tematskih konferencija u Odsjeku, započetih upravo okruglim stolom “Aspekti *praxisa*”.

Za korištenje fotografske građe s Korčulanske ljetne škole i atribucije fotografija zahvaljujemo kolegi Zadravku Kučinaru iz Beograda te gospodinu Jovici Drobnjaku, fotografu u tjedniku *Novosti*, za fotografije s okruglog stola.

Za pomoć u izradi sažetaka na engleskom jeziku zahvaljujemo kolegama Hrvoju Tuteku [ODSJEK ZA ANGLISTIKU FILOZOFSKOG FAKULTETA] i Paulu Stubbsu [EKONOMSKI INSTITUT]. ¶

—Borislav Mikulić

8

[Sažeci/Abstracts]

21

[IZVORI PARADIGME]

24

- 01 **Luka Bogdanić** • Čemu *praxis*?
Ili o historijskom porijeklu i mjestu *Praxisa*

45

[DISPOZITIVI KRITIKE]

48

- 02 **Lino Veljak** • Tipologija kritike *praxisa*

58

- 03 **Karlo Jurak** • *Praxis* u akademskom polju
i proizvodnja znanja

74

- 04 **Borislav Mikulić** • *Politicum praxisa*:
filozofija u ogledalu vlasti

112

- 05 **Đurđica Degač** • *Praxis* i rodna tematika:
raskol između akademskog polja i prakse

126

- 06 **Nikola Cerovac** • *Praxisov* 'stav filozofije'.
Može li marksizam biti znanstven?

139

[OGLEDNA ČITANJA]

142

- 07 **Mislav Žitko** • Mišljenje i revolucija:
prilog kritici filozofije Gaje Petrovića

160

- 08 **Raul Raunić** • Teorijski prekoračiti teoriju:
Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji

182

[Indeks imenâ i nazivâ]

192

[Fotografije]

194

[O autorima]

[*Sažeci/
Abstracts*]

Luka Bogdanić

Čemu *Praxis*? Ili o historijskom porijeklu i mjestu *Praxisa*

Rad je svojevrstan nacrt genealogije časopisa *Praxis*. U tom kontekstu osobito se naglašava važnost časopisa *Pogledi*, jer analizirajući navedeni časopis postaje evidentno kako su budući osnivači *Praxisa* u *Pogledima* brusili svoju misao koja će 1964. godine, kao zrela *praxis* filozofija, dobiti svoj striktno filozofski glas u *Praxisu*. U radu su prikazani neki od tekstova tkz. zagrebačkih *praxis* filozofa iz *Pogleda*. Radi se o člancima u kojima su već naznačene neke od tema koje će kasnije postati okosnice *praxis* filozofije i oko kojih će se raspravljati na stranicama filozofskog časopisa. Istovremeno se ne zanemaruje da je riječ o bitno različitim časopisima, namjera je samo ukazati kako i gdje je nastala političko-kulturna podloga na kojoj se razvio specifično filozofsko marksistički smjer. U radu se također poentiraju filozofsko-historijski i kulturni izvori *praxis* filozofije koji nadilaze okvir *Pogleda*, unutar kojeg su poprimili samo svoj prvi izraz.

Why *Praxis*? Or about the historical origins of the *Praxis* journal

This paper is an attempt to sketch a genealogy of the *Praxis* journal. It offers an analysis of some of the early works of the major *praxis* philosophers from the Zagreb group, published in *Pogledi* magazine, prefiguring many of the topics that were later to become central for *praxis* philosophy. Within this context, the importance of *Pogledi* for the birth of the *Praxis* journal is emphasized. Through a reading of this magazine it becomes evident that the future founders of Yugoslav philosophy of practice were sharpening their thoughts in *Pogledi*. The paper also points out the philosophical, historical, and cultural roots of *praxis* philosophy that lie behind the *Pogledi* framework. Particularly, the aim of this survey is to emphasise the local Yugoslav political, cultural, and historical context in which a specific Marxist school developed that has expressed itself in the pages of the *Praxis* journal. ¶

Lino Veljak

Tipologija kritike *praxisa*

U ovom se prilogu prikazuju i komentiraju tri osnovna tipa kritike filozofije i društvene teorije kakva se razvila u okružju časopisa *Praxis*, i to kako s obzirom na filozofijsku tako i s obzirom na socijalno-političku dimenziju svakoga od tih tipova. To su: građansko-konzervativne kritike, dogmatsko-(neo)staljiništičke kritike i tzv. “ekonomističke” kritike. Dokazuje se da u svakoj od tih kritika ima održivih elemenata ali i da svaki od tih tipova kritike upućuje na pozicije kritičara, bitno ispod razine dosega *praxisa*.

A Typology of *Praxis* Criticism

This paper presents and comments on three main types of criticism concerning the philosophy and social theory that were developed around the journal *Praxis*, with respect to both the philosophical and socio-political dimensions of each type. These types include a bourgeois-conservative critique, a dogmatic-(neo-)Stalinist one, and a so-called “economistic” one. It is demonstrated that although each type of criticism entails some acceptable elements, they nevertheless point to the position of the critic, his or herself, which is essentially under the level of achievements of *Praxis*. ¶

Karlo Jurak

Filozofija *praxis* u akademskom polju i proizvodnja znanja

Rad se bavi mjestom, utjecajem i posljedicama pozicioniranja filozofije *praxis* u akademskom polju te pitanjem proizvodnje znanja kao glavnim obilježjem intelektualnoga rada.

Prvo, *praxis* filozofija shvaća se kao ogranak “zapadnog marksizma”, kako ga tumači Perry Anderson, zaokupljen prvenstveno strogo filozofskim temama. Uslijed toga u *praxisu* dolazi do “okoštavanja” u akademskom polju (ideje dobivaju prividnu samostalnost od konkretnih društvenih praksi unutar kojih nastaju) kao i do problema slobodnolebdeće inteligencije (K. Mannheim) te tradicionalnih i organskih intelektualaca (A. Gramsci).

Drugo, *praxis* filozofi djelovali su u okvirima jugoslavenskog realsocijalizma u kojemu je unutarnji oblik kritike bio moguć, koliko god se činio marginalnim.

Treće, kao posljedica uvjeta akademskog polja u filozofiji, *praxis* filozofi poduzimaju redefinicije nekih marksističkih koncepata (npr. “rad”, “praksa”, “revolucija”) u skladu s filozofskim kanonom prije ili poslije Marxa, i otvaraju daljnje pitanja poput odnosa između ideologije i znanosti te teorije i prakse. (Za primjer se uzimaju neka Kangrgina i Petrovićeva promišljanja.)

Četvrto, *praxis* filozofija suprotstavlja se *dijamatu* kao dogmatičkoj verziji marksizma, što je za praksisovce značilo prihvatanje humanističkog marksizma i odbijanje mehanicističko-redukcionističkog tumačenja Marxa.

Konačno, u zaključku se afirmiraju pozitivne oštavštine *praxisa*, ponajviše u didaktičkom smislu, kroz gramscievski koncept kulturne hegemonije. Obrazovanje se stavlja u samo središte revolucionarnog političkog projekta, a razumijevanje proizvodnje znanja u akademskom polju shvaća se kao pretkritički dio za mogućnost implementacije Marxovih ideja.

***Praxis* Philosophy in the Academic Field and the Production of Knowledge**

This paper examines the place, influence and consequences of *Praxis* philosophy's positioning in the academic field along with the problem of knowledge production as a salient characteristic of intellectual work. Firstly, the *Praxis* philosophy is understood as an offshoot of “Western Marxism”, as defined by Perry Anderson, dealing primarily with

strictly philosophical topics. On this ground, an “ossification” occurs in the academic field (the ideas become seemingly independent of the particular social practices within which they arose) along with the problems of *free-floating* intelligence (Karl Mannheim) and traditional and organic intellectuals (Antonio Gramsci).

Secondly, *Praxis* philosophers acted within the conditions of Yugoslav real socialism in which a form of internal, though marginal, criticism of the political system was possible.

Thirdly, due to their position in the academic field, *Praxis* philosophers came to redefine certain Marxist concepts (e.g. “work”, “practice”, “revolution”) in accordance with the philosophical canon before or after Marx, and thereby encountering problems such as the relationship between ideology and science, and theory and practice. Some reflections offered by Milan Kangrga and Gajo Petrović are used as examples.

Fourthly, *Praxis* philosophy opposes the *diamat* as a dogmatic version of Marxism, which, for *Praxis* philosophers, meant the acceptance of Marxist humanism and the rejection of mechanistic-reductionist readings of Marx.

The paper concludes by affirming the positive legacy of *Praxis*, mostly in the didactic sense, through the Gramscian concept of cultural hegemony. Education is placed at the very centre of the revolutionary political project, and the understanding of the production of knowledge in the academic field is seen as the foundation of a possible implementation of Marxian ideas. ¶

Borislav Mikulić

Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti

Članak ocrtava različite aspekte 'političkog' na časopisu, grupi i intelektualnom strujanju u bivšoj Jugoslaviji poznatim pod imenom 'praxis' od početaka djelovanja 60ih godina i osobito kraja ranih 90ih. U prvom dijelu tematizira se novo značenje pojma 'prakse' koje djelomice obuhvaća i samu grupu a koje je grupacija *praxis* afirmirala početkom 60-ih godina kroz usvajanje i reinterpretaciju filozofije mladog Marxa i marksističke filozofije 20. stoljeća. U drugom dijelu prikazuje se bliska, ali uglavnom nepriznata paralela između načelnog kritičkog gledišta *praxisa* o disciplinarnoj podjeli same filozofije s pragmatističkom kritikom teorije spoznaje kod R. Rortya. Njegova identifikacija moderne filozofije od Hobbesa do Kanta kao "tribunala uma" i "nadglednice legitimnosti" ispituje se, u trećem dijelu, kroz primjenu takvog modela političnosti filozofije na samu grupaciju *praxis*. Na pretpostavci o postojanju zajedničkog općeg teorijskog i svjetonazorskog ishodišta grupacije *praxis* iz glavnog razdoblja djelovanja 1964-1974., ustanovljavaju se bitni momenti postupnog udaljavanja u shvaćanju političnosti između najistaknutijih članova zagrebačke i beogradske grupe kroz različite faze djelovanja (prije i poslije zabrane časopisa *Praxis* 1974., uključujući i razdoblje časopisa *Praxis International* 1981-1994.). U četvrtom dijelu izlaže se shvaćanje da se politička diferencijacija između vodećih članova dviju grupacija odvija s jedne strane kroz još uvijek zajedničku odanost praksisovaca načelu društveno-kritičke funkcije filozofije koja je, napose u Beogradu kasnih 70ih i ranih 80ih, poprimila tipične oblike disidentske borbe za ljudska prava iz toga vremena. S druge strane, kasniji angažman vodećih beogradskih praksisovaca za srpski politički *maspok* s kraja 80-ih i početka 90ih prikazuje se kao pragmatički motiviran zaokret, gonjen željom za političkom moći poput Heideggerovog, unutar disidentskog modela borbe prema apologiji 'nacionalnog'. U odnosu na izvornu kritičku investiciju iz kasnih 60ih-70ih godina taj zaokret je konceptualno proizvoljan i pseudofilozofski, oslonjen na nacionalističko-ideološko prezaposjedanje pojma 'autentičnosti'.

The 'political' of Praxis: Philosophy in the Mirror of Power

The article outlines different aspects of 'the political' as they emerge from the work of philosophical group *Praxis*, its journal, and its ambiguous intellectual role in the former Yugoslavia from the mid-1960s to the mid-1990s. The first part of the article addresses a new meaning of

the notion of ‘practice’—in contrast to the traditional understanding of practice as opposed to theory— which refers partly to the *Praxis* group itself due to their re-interpretation of and inscription in both young Marx’s and the early 20th century Western Marxist philosophies (such as G. Lucács’, E. Bloch’s, and H. Marcuse’s). In the second part, a closer parallel is drawn between, on one side, the critical stance of several leading *Praxis* philosophers towards general disciplinary divisions in philosophy, and on the other, Richard Rorty’s pragmatic critique of theory of knowledge. On this basis, Rorty’s identification of modern philosophy from Hobbes to Kant with a supreme “tribunal of Reason”, allied with civil power against the ecclesiastic one, is re-examined and applied to the *Praxis* group itself and its relationship to political power in socialist Yugoslavia. Assuming that all members of *Praxis* group shared a common position and worldview during the main period of their activity (from 1964 to 1974), the article points to important moments of a slow and continuous differentiation between Zagreb- and Belgrade-based groups, tied to the inherent political character of their respective theories. It is suggested that these moments can be found before and after 1975 when both the journal *Praxis*, in its national and international editions, and the Korčula Summer School were denied financial support by the Croatian authorities. This political development includes a period of a radical split between Zagreb and Belgrade groups over the controversy around journal *Praxis International*, published in Oxford between 1981 and 1994. The process of differentiation is described, in the fourth part of the article, as a result of an enduring commitment of the *Praxis* philosophers to the ideal of a social-critical function of philosophy, which then, especially in Belgrade between 1975 and 1985, assumed forms typical of the dissident movements, active in Eastern European states at that time. On this background, the late 1980s and early 1990s participation of several leading members of the Belgrade group in the Serbian nationalist mass-movement is revealed as a pragmatically motivated, Heidegger-like ‘turn’, driven by desire for political power, within their late 70s and early 80s dissident battle for civil rights towards the ‘national’. It is argued that this shift required a falsified revisionist autobiography, quite typical of ex-Yugoslav intellectuals in this period. Compared to their original theoretical investment from the early 1960s onward, this later development appears conceptually contingent and pseudo-philosophical, based only on a nationalistic-ideological re-possession of the rather vacuous notion of ‘authenticity’. ¶

Đurđica Degač

Praxis i rodna tematika: Raskol između akademskog polja i prakse

Rad se bavi feminističkim aspektima djelovanja u bivšoj Jugoslaviji. Djelovanje je shvaćeno u širem smislu tako da obuhvaća i akademsko polje i praksu prikazujući na primjeru časopisa *Praxis*, objavljivanog od 1964. do 1974. godine, kako je rodna problematika, iako prisutna u praksi (AFŽ), izostala u teorijskom ispitivanju.

Radom se obuhvaćaju relevantna pitanja koja se odnose na status žene prije 1960-ih godina u bivšoj Jugoslaviji, ispituje se izostanak problema kod filozofa okupljenih oko časopisa *Praxis* te se prati pojavljivanje feminističkih tendencija u akademskom polju krajem 1970-ih i početkom 1980-ih godina karakteriziranih kao drugi val feminizma ili neofeminizam s naglaskom na ekonomskim pitanjima.

Predlažu se tri moguća odgovora na pitanje o izostanku problematizacije u filozofiji prakse s naglaskom na ideji nesukladnosti univerzalističke koncepcije čovjeka i partikularnih pitanja, poput rodnih.

Preostala dva odgovora odnose se na moguće prihvaćanje teze da je položaj žene bio mnogo bolji nego ranije te da se izostankom bavljenja uže ekonomskim pitanjima ispuštala iz vida nejednakost u ekonomskoj sferi i domaćinstvu.

Praxis Philosophy and the Issue of Gender: the Split between the Academic Field and Practice

This paper addresses the feminist aspects of agency in former Yugoslavia. Agency is understood in the broader sense to include both the academic field and praxis, through the example of the journal *Praxis*, which was published from 1964 to 1974. The issue of gender, although present in practice (Women's Antifascist Front — Antifašistički front žena, AFŽ), was absent from theoretical examinations.

This paper covers relevant questions related to the status of women before the 1960s in former Yugoslavia. It examines the absence of this problematic amongst the philosophers gathered around the journal *Praxis* and traces the appearance of feminist tendencies in the academic field at the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, years characterized as the second wave of feminism or neofeminism with an emphasis on economic questions.

Three possible answers are suggested as to explain the absence of this problematisation in the *Praxis* philosophy. The first one emphasizes the incompatibility between the universal concept of man and particular

questions such as gender issues. The remaining two answers refer to the thesis that the status of women in socialism was much better than before and that in the absence of dealing with strictly economic issues, inequality in the economic sphere and the household was lost from sight. ¶



Ljerka Schiffler • Ernst Bloch • Alfred Sohn-Rethel •
Michael Landmann • Jean-Michel Palmier • Đuro Šušnjić
(NESIGURNA IDENTIFIKACIJA) • Korčula, 1968.

Nikola Cerovac

Praxisov 'stav filozofije'. Može li marksizam biti znanstven?

U radu se raspravlja o marksističkoj filozofiji i njenom odnosu spram znanosti kako je on shvaćen u okviru zagrebačkih *praxis* filozofa. Pripadnici *praxisa* zastupali su stajalište kako marksizam, ako smjera biti kritika, ne može biti i znanost, budući da znanost za predmet ima čovjeku otuđeni, a time i neistiniti svijet. Takvo stajalište u radu naziva se stavom filozofije. Polazeći od Kangrgine i Petrovićeve interpretacije Marxovih *Teza o Feuerbachu*, razrađuje se na koji način *praxisovo* shvaćanje prakse kao ljudske samostvaralačke djelatnosti privilegira filozofiju kao jedini mogući izvor i sredstvo kritike. Kangrgina spekulacija i Petrovićevo mišljenje revolucije stoga predstavljaju filozofska promišljanja koja počivaju na pretpostavci kako znanstvene činjenice ne mogu doprinijeti kritici, budući da kritika otuđenog svijeta ne može biti utemeljena na znanju o otuđenom svijetu. Sljedeći dio rada bavi se Kangrginim shvaćanjem ideologije kao "točne svijesti neistinitog bitka" u skladu s kojim se Marx određuje isključivo kao filozof. Kritizirajući takvo shvaćanje ideologije, zastupa se stajalište o ideologiji kao posljedici neistinitog mišljenja, a ne bitka. Ta se razlika u shvaćanju ideologije temelji na razlici u shvaćanju prakse: iako se s jedne strane prihvaća stav *praxisa* da postoji jedinstvo teorije i prakse, s druge se strane inzistira na konstitutivnoj ulozi prakse u svim društvenim oblicima, otuđenim i neotuđenim. Slijedom toga, tvrdi se da je marksistička znanost, prihvaćajući to jedinstvo, bitno različita od ideološke objektivne znanosti koju kritizira *praxis*. Zaključno se naznačuje na koji način *praxis* filozofija, iako kritična spram znanosti, predstavlja poticajan doprinos etičkoj i filozofsko-antropološkoj problematici koja prethodi znanstvenoj, a o kojima ovisi opravdanje marksističke pozicije.

Praxis and the 'stance of philosophy'. Can Marxism be scientific?

The paper discusses Marxist philosophy and its relationship to science as understood by the Zagreb *Praxis* philosophers. Members of the *Praxis* school took the position that Marxism, if it were to act as a critique, cannot be understood as a science, since science takes an alienated, and thereby untrue, world as its object. This paper refers to such a stance as the "stance of philosophy". Taking Kangrga's and Petrović's interpretations of Karl Marx's *Theses on Feuerbach* as a starting point, the paper examines the way in which the understanding



of *praxis* as human practice of self-creation by the *Praxis* philosophers privileges philosophy as the only source and means of critique. Kangrga's speculation and Petrović's thinking the revolution represent, therefore, philosophical reflections that assume that scientific facts cannot contribute to the critique, since the critique of an alienated world cannot be founded upon the knowledge of an alienated world. The next part of the paper deals with Kangrga's understanding of ideology as "the adequate consciousness of untrue being" in accordance with which Marx is defined solely as a philosopher. Criticizing such an understanding of ideology, the paper understands ideology as a consequence of untrue thinking, not of untrue being. This difference in the understanding of ideology rests on different understandings of *Praxis*: while the assumption of *Praxis* philosophy that there is a unity of theory and practice is accepted, the constitutive role of *praxis* in all social forms, both alienated and unalienated, is insisted upon. A claim is therefore made that Marxist science, which accepts the aforementioned unity, differs significantly from ideological objective science which is criticised by *Praxis* philosophers. The conclusion outlines the way in which *Praxis* philosophy, while critical of science, represents a stimulating contribution to ethical and philosophical-anthropological problems, which precede scientific ones, and upon which the justification of the Marxist position depends. ¶

Mislav Žitko

Mišljenje i revolucija:

prilog kritici filozofije Gaje Petrovića

Teorijski rad Gaje Petrovića predstavlja samu jezgru *praxis* filozofije. Po opsegu i doradenosti priloga Petrović je otišao najdalje u pokušaju da se Marxova pozicija uklopi u filozofsku tradiciju te dao značajan doprinos analizi odnosa filozofije i socijalizma. U ovom radu analiziraju se temeljni teorijski koncepti Petrovićeve filozofije. Prvi dio rada čini kritika Petrovićevog pokušaja filozofskog utemeljenja, odnosno ovjeravanja marksizma. U drugom se dijelu teksta razmatra središnji pojam *otuđenja* kroz kritiku normativne dimenzije prisutne u Petrovićevoj filozofiji prakse. U zaključnom se dijelu pokazuje mjera do koje Petrovićev rad korespondira sa strujanjima zapadnog marksizma, te se u tom kontekstu analiziraju nedostaci vezani uz ulazak filozofije u političko polje u funkciji lojalne kritike jugoslavenskog socijalizma.

Thinking and Revolution:

Contribution to the critique of philosophy of Gajo Petrović

Gajo Petrović's theoretical works represent the core of the *Praxis* philosophy. The nature of Petrović's contribution shows that he has attempted to embed Marx's position into the philosophical tradition and made a significant contribution to the analysis of the relationship between philosophy and socialism. This paper aims to analyze the key concepts of Petrović's philosophy. The first part of the paper is concerned with the critique of Petrović's attempt at the philosophical constitution and verification of Marxian theory. The second part investigates the notion of *alienation* via a critique of the normative dimension present in Petrović's philosophy of practice. In the final part, the paper aims to demonstrate the extent to which Petrović's work corresponds with the main currents of Western Marxism. In this context, the paper scrutinizes the shortcomings associated with the entry of philosophy into the political field in function of a loyal critique of Yugoslav socialism. ¶

Raul Raunić

Teorijski prekoračiti teoriju:

Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji

U prvom dijelu rada naznačen je povijesni, politički, ideologijski i idejni kontekst djelovanja filozofa *Praxisova* kruga, te su utvrđena polazišta i načela interpretacije filozofskog rada Milana Kangrga. U drugom dijelu rada kritički su razmotrene tri nosive opozicije Kangrgina djela: povijesnost vs. metafizika; praksa vs. otuđenje; revolucija vs. etika. Osnovne teze rada su:

- a) kroz rekonstrukciju utemeljenosti Marxova djela u klasičnom njemačkom idealizmu Kangrga pokušava dosegnuti poziciju teorijski nadmašene teorije ili apriorne teorije prakse kao revolucije;
- b) kroz izvode filozofije duha došpijeva zapravo do lijevohegelovske pozicije filozofije čina;
- c) dovezni samostojeći pojam revolucije kao prakse ili povijesnog događanja s kojim se skokovito prekida ontološki niz, s jedne strane, pojmovno je prezasićen (*praxis, poiesis, tehne, theoria + produktivno povijesno vrijeme*) te gotovo zauzima poziciju apsoluta; s druge strane je neodređen i neposredovan, što Kangrgu mimo njegove volje izlaže prigovorima za desnohegelovsku apoteozu čina i radikalnog voluntarizma.

Neuspjeh u samozadanoj ambiciji da došpije do meta-teorijske točke objedinjavanja teorije i prakse, doveo je, međutim, do značajnih ali nedovoljno priznatih ostvarenja. To su:

- a) obnovljena pozicija radikalne kritike i realistične utopije;
- b) uvjerljiva rekonstrukcija humanističke biti Marxova mišljenja;
- c) afirmacija produktivne i emancipacijske moći uma, a nasuprot danas dominantne, instrumentalne i opslužiteljske moći razuma.

Stepping over Theory with Theory:

Milan Kangrga on Historicity, Practice, and Revolution

This paper outlines the historical, political, ideological, and conceptual context of the activities of the *Praxis* circle and outlines basic principles for the interpretation of the philosophical work of Milan Kangrga, one of the most outstanding members of the circle. Three key oppositions in his work (historicity v. metaphysics; practice v. alienation; revolution v. ethics) are re-examined. The paper highlights that Kangrga strove, through a reconstruction of the groundings of Marx's philosophy

in German idealism, to reach a theoretical position beyond theory or an a priori theory of practice as revolution. However, Kangrga's elaborations of the philosophy of spirit have in fact brought him to a left-Hegelian position on the philosophy of act. As a result, the related notion of revolution as practice or historical event, by virtue of which the ontological line of reality abruptly breaks, appears, on the one hand, conceptually over-saturated with notions of *praxis*, *poiesis*, *techne*, *theoria* and of *productive historical time*, and thus resembles the Absolute itself. On the other hand, it is underdetermined and unmediated, and this exposes Kangrga unintentionally to accusation of a right-Hegelian apotheosis of act and radical voluntarism. However, despite failure in his ambition to reach a meta-theoretical point of unification of theory and practice, Kangrga's thought has yielded significant, albeit insufficiently recognised, achievements: a renewed radical critical stance and a realistic utopia; a convincing reconstruction of the humanist essence of Marxian thought; and an affirmation of the productive and emancipatory power of Reason, in clear contrast to the dominant instrumental power of intellect. ¶



1818 - 1

PARADISE

968

IZVORI
DIGME]

LUKA BOGDANIĆ

*Čemu praxis?
Ili o historijskom
porijeklu i mjestu
Praxisa*

“Mi znamo da staro ne valja, a kako treba da izgleda novo nije nam potpuno jasno. Pogledajmo naša nastojanja. Znamo samo osnovne principe. Proglasili smo princip samoupravljanja kao princip koji treba da nas izvuče iz krize starog sistema, a vidimo kako se novi ekonomski sistem u cjelini teško rađa i u praksi i u teoriji.”

[iz govora Maksa Baće, na VIII Kongresu SK]

Prolog

Postoje različiti razlozi zbog čega se prisjeća na nekoga ili na nešto, a ne posljednji među mogućim razlozima jest i onaj da bi se proširilo poznavanje djela onoga na koga se prisjeća. Plemenitije je i potrebnije takvo prisjećanje ako su djela onoga na koga se prisjeća bila prožeta prometejskim duhom. Upravo to je bio slučaj filozofskog časopisa *Praxis*, koji je nastao prije 50. godina. Časopis *Praxis* je uz Korčulansku ljetnu školu (1964–1974),⁰¹ s kojom je bio povezan, predstavljao osebujnu i plodonosnu intelektualnu pozornicu, usprkos svog kratkog trajanja od svega 10 godina. Radilo se o razdoblju u kojem je nesvrstana zemlja, u kojoj se eksperimentiralo sa samoupravljanjem, bila viđena kao simbol nade u očima onih koji su u svijetu promišljali o mogućnostima trećeg puta u socijalizam. Časopis je izdavalo Hrvatsko filozofsko društvo, ali je njegovo međunarodno izdanje izdavalo Jugoslavensko filozofsko društvo (1966–1974). Također, nije na odmet podsjetiti kako su mnogi od osnivača časopisa bili partizani u II. svjetskom ratu. U časopisu su objavljivali i neki od najprestižnijih filozofa onog vremena od Koštasa

01 “Prva Korčulanska škola” bila je posvećena temi “Progres i kultura”, ali se zapravo održala u Dubrovniku 1963. Ta nulta Korčulanska škola navedena je kao prva u članku Rudija Supeka povodom desetogodišnjice rada škole. Supek u svom tekstu ne navodi da se ona zapravo nije održala na Korčuli, te da se radilo o znanstvenom simpoziju. Vidi: Rudi Supek, “Deset godina Korčulanske ljetne škole (1963–1973)” (Uvodna riječ), u *Praxis*, br. 5–6/1973, str. 563–574. O prehistorijatu Korčulanske ljetne škole vidi: Milan Kangrga, *Šverceri vlastitog života*, Republika, Beograd, 2001, str. 215–234.

Axelosa, Ernsta Blocha, Ericha Fromma, preko Luciena Goldmanna, Henria Lefëbvrea, Herberta Marcusea, sve do Zygmunta Baumanna i Agnes Heller, koji su u ono vrijeme živjeli u takozvanom istočnom bloku. Nisu nedostajali ni bliski kontakti s talijanskim filozofima, osobito s Enzom Pacijem, Umbertom Cerronijem i Leliom Bassom. Osobita je bila i suradnja s časopisom *Utopia*, koji je ugošćavao tekstove jugoslavenskih drugova i redovito izvještavao svoje čitaoce o događajima s ljetnih škola na Korčuli.

Tako su u razmjerno kratkom razdoblju *Praxis* i Korčulanska ljetna škola postali mjestom susretanja, konfrontacije

te razmjene mišljenja između filozofa s Istoka i Zapada u svijetu koji je bio podijeljen hladnim ratom. Vrijednost časopisa bila je u tome što su na njegovim stranicama filozofi iz Jugoslavije pokušavali kritički promišljati socijalizam živeći pritom u zemlji koja je socijalizam pokušavala ostvariti. Iako nisu bili rijetki prilozi na temu problematike potrošačkog društva, najzanimljiviji ostaju upravo oni u kojima se kritiziraju metode i putovi ostvarivanja socijalizma u Jugoslaviji. Ključ čitanja društvenih fenomena u tim člancima je antidogmatski humanistički marksizam, koji je rastao putem plodnog dijaloga s različitim marksističkim pravcima i školama, kao i kroz dijalog s nemarksističkim filozofijama. Ime *praxis* izabrali su njegovi osnivači, jer su bili uvjereni kako je upravo *praxis* ključni pojam Marxove misli. Pojam koji u sebi najbolje odražava humanističku viziju stvarno ljudskog svijeta.

Naravno, preduvjet nastajanja antidogmatskog marksizma u Jugoslaviji bio je raskid s SSSR-om 1948. godine, odnosno takozvano povijesno Titovo 'Ne' Staljinu. To je otvorilo prostor za nove interpretacije Marxove misli kao i potrebu za daljnje promišljanje društveno političke stvarnosti u Jugoslaviji. Tako je *Praxis* ubrzo postao najutjecajni glas ljevičarske kritike, i kritike s lijevice, promašaja u procesu izgradnje socijalizma. Njegov radikalni kritički stav prema društvenim problemima onog vremena ubrzo je doveo do sukoba između birokrata na vlasti i grupe okupljene oko časopisa, odnosno do sukoba koji je na kraju doveo do ukidanja finansijskih sredstava časopisu, i time do njegova kraja, kao i kraja Korčulanske ljetne škole. Već prije ukidanja finansijskih sredstava, žestok sukob vlasti i praksisovaca odigrao se 1971. godine, kada je privremeno zabranjena prodaja jednog broja časopisa. Ne slučajno, baš onoga u kojem se bespoštedno kritizirao nacionalizam, a koji je u to vrijeme protežirao, i indirektno, promovirao upravo vrh SKH. Sve to dokazuje koliko su intelektualci okupljeni oko časopisa bili neugodni vlasti. Naime, jedna od glavnih osobina časopisa bio je internacionalizam, pa utoliko kritika svakog oblika nacionalizma. Stranice *Praxisa* svojevrni su rudnik oruđa za mjerenja ispravnosti načina i oblika izgradnje slobodnijeg socijalističkog društva, kada su potlačeni uzeli vlast.

Ostaje otvoreno pitanje da li ta oruđa mogu biti još korisna ili se radi o predmetima koje samo treba katalogizirati, arhivirati i spremiti u muzejske deponije. Dio odgovora na to pitanje pokušat će ponuditi ovaj tekst, ali konačan odgovor na to pitanje ipak ostaje na budućnosti koja dugo dolazi.⁰²

02 Ovaj dio teksta pod nazivom *Prolog*, objavio sam u nešto drugačijem obliku 2.10.2014, u talijanskom dnevnom listu *il manifesto* pod naslovom "Sfogliando il marxismo umanista", str. 11, povodom obilježavanja pedeset godišnjice objave prvog broja časopisa *Praxis*.

O izvorima *Praxisa*

Postaviti danas pitanje čemu *praxis*, znači pokušati pokazati koja je bila društveno-povijesna funkcija *Praxisa*⁰³ te ukazati koji su društveno-ekonomski problemi i pitanja uvjetovali njegovo nastajanje i na što su se tražili odgovori u člancima koji su se u njemu objavljivali. Odnosno, ukazati na pitanja koja su se postavljala i debatirala na njegovim stranicama. S druge strane, kako bi se odgovorilo na pitanje koji su problemi ili pitanja uzrokovala nastanak specifične kritičke misli koja se izrazila na stranicama časopisa *Praxis*, prije svega treba odgovoriti na pitanje kako je nastao taj časopis i koji su njegovi korijeni.

Nedavno se pojavila teza da je časopis *Praxis* "dijete" VIII kongresa SKJ.⁰⁴ Kao glavni argument te teze navodi se da je i sam tekst *Čemu praxis* nastao iz govora koji je Gajo Petrović održao kao delegat

03 U ovom članku bavit ću se poviješću časopisa i samo djelomično poviješću *praxis* filozofije općenito, te parcijalno misaonim razvojem pojedinih filozofa u toj grupi koja je promovirala časopis, s obzirom na to da je misaoni razvoj pojedinih filozofa puno šire područje za koje je potrebno ići dalje od samog časopisa te utoliko predstavlja zasebno područje istraživanja.

04 Takvu tezu izložio je Žarko Puhovski u svom interviewu za *Treći program Hrvatskog radija*, u emisiji "Povijest četvrtkom", 20.11.2014, pod naslovom *Povijest časopisa Praxis* (1. dio), posvećenoj 50. obljetnici časopisa *Praxis*. Konkretno, Puhovski u navedenom intervjuu kaže: "temeljne teze, koje su razvijene kasnije u tekstu 'Čemu Praxis' koji je napisao Gajo Petrović [...], zapravo su teze koje je on izrekao u diskusiji na VIII Kongresu u jednoj komisiji kada je govorio" (v. fonozapis, od 12 minute nadalje, <http://radio.hrt.hr/arhiva/povijest-cetvrtkom/126/?page=2>).

Kongresa na sastanku Komisije za idejna kretanja na sadašnjem stepenu društvenog razvoja. Ta je teza kronološki-faktografski netočna. Prvi broj časopisa već je bio izašao (datiran je sa IX–X. mjesec 1964.) kad se održavao VIII kongres SKJ (5–7. XII. 1964). Stoga, ne samo da je Petrović već bio napisao i objavio tekst *Čemu Praxis*, nego je do Kongresa izašao čak i drugi broj časopisa (koji je datiran sa XII. mjesecom 1964.). Osim toga, ni Petrovićev govor-referat, a ni debata koja se vodila na VIII Kongresu na sastanku Komisije za idejna kretanja, ne mogu se poistovjetiti sa sadržajem teksta *Čemu Praxis*, i to je također evidentno iz samih stenografskih zapisa s Kongresa.⁰⁵ Iz njih proizlazi kako, između ostalog, Petrović polemizira s Miroslavom Pečujlićem, delegatom iz Beograda, o jednom tekstu iz *Praxisa* broj 2, tekstu čiji autor nije Gajo Petrović.⁰⁶ Dakle, već je na bazi ovih činjenica, puke faktografije, evidentno kako je neodrživa teza da je *Praxis* dijete VIII Kongresa SKJ. Možda se može tvrditi da je privredna

reforma i sve ono što je uslijedilo nakon VIII Kongresa (određena liberalizacija društva), bilo povodom za nastajanje i *Praxisa*. Isto tako, može se tvrditi, što je vjerojatnije i točnije, da su *Praxis* i VIII Kongres proizašli iz promišljanja o istim problemima i iz sličnih društvenih tokova, koji su tada bili na djelu u Jugoslaviji, ali ne može se nikako ustvrditi da je on “dijete” VIII Kongresa SKJ. To je pretenciozno i netočno. Polemika koju vode Gajo Petrović i Mihailo Marković na VIII Kongresu daleko je od teza i problematike, nazovimo to, “ekonomskih reformista”, kao i od pozicija Aleksandra Rankovića.⁰⁷ Osim toga, za praksisovce, tehnokratski birokrati (kao i nacionalisti) bili su samo drugo naličje staljinista i rankovićevske etatiističke struje. Po njima su se izobličjenja i zloupotrebe samoupravljanja javljale kako na nivou federativnog državnog aparata tako i republičkog, kao što to proizlazi iz njihovih članaka iz 1971. godine koji imaju za temu nacionalno pitanje.

Godine 1964. na VIII Kongresu, pitanja kojima se bave Gajo Petrović i Mihailo Marković odnose se na ulogu kritike, filozofije te ideologije u socijalističkom društvu. Oni se bave pitanjem ideološke-filozofske sviješti partijskih kadrova. Pojednostavivši, polemika između Borisa Zihlerla, Miroslava Pečujlića, Maksa Baćea, Gaje Petrovića i Mihaila Markovića (jer to su glavni akteri polemike), može se svesti na pitanje, koja je uloga filozofa-komunista, te, smiju li filozofi-komunisti kritizirati političare, odnosno partijske rukovodioce. Dakle, diskutira se o tome koja je uloga marksističkih filozofa u socijalizmu.

Središnje mjesto Petrovićeva izlaganja analiza je zadataka filozofa-komunista. Ti

- 05** Usp. Gajo Petrović, “Izlaganje na VIII Kongresu”, u: VIII Kongres Saveza komunista Jugoslavije. Beograd, 7–13. Decembra 1964. Stenografske beleške, tom III, Kultura, Beograd, 1965, str. 1714–1720.
- 06** Riječ je o tekstu Danila Pejovića, “Socijalizam i inteligencija”, *Praxis*, 2/1964, str 214–227. Pečujlić je u tom tekstu vidio poziciju koja zastupa odijeljenost intelektualca od ostatka društva kao zasebne grupe i koja ima misiju da bude savjest i svijest svojeg vremena, a to je u posljednjoj istanci, po njemu, impliciralo stav koji, iako se autor teksta poziva na marksizam kao humanističku viziju budućnosti, zapravo stoji na pozicijama “starih odnosa podele rada” [Miroslav Pečujlić, “Izlaganje na VIII Kongresu”, u: VIII Kongres, cit., str. 1758]. Konkretno, Pečujlić je smatrao spornim posljednji dio Pejovićeve teksta u kojem je on između ostalog napisao: “Ima dva načina ukidanja povijesti na taj način da se ona apsolutizira. Jedan je stari pokušaj bio Platonov, drugi nama bliže u sjećanju, učinio je Staljin. Prvi je način, naime taj da filozofi postanu vladari, drugi da vladari postanu filozofi. Nijedan od tih načina ne valja, niti je bitno mogući, i zato oba moraju propasti. Stoga vjerujemo da se Platonov ideal nikada neće i ne može realizirati, pa i ne treba da se realizira zato što političari prema svojoj prirodi ne mogu i neće postati filozofi, inače ne bi mogli da budu dobri političari. I obrnuto, isto tako intelektualci neće i ne mogu djelovati kao političari, jer to ne umiju da budu, a time bi i završila njihova duhovna misija u svijetu. Njihov je posao da budu

kritička savjest i svijest svojeg vremena, a ne da izvršavaju ideje. Ali intelektualci i političari moraju se međusobno prijateljski razgovarati i prepirati" [Danilo Pejović, "Socijalizam i inteligencija", cit., str. 227].

- 07** Usp. Gajo Petrović, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres*, cit., str. 1714–1720; Mihailo Marković, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres* cit., str. 1745–1751. Pitanja i problemi koji su bili predmet tzv. "ekonomskih reformista", naravno nisu ni mogli biti tema na sjednici Komisije za idejna kretanja, barem ne direktno.

i sistematičnije primjenjivanje te osnovne orijentacije [...] na sve glavne filozofske probleme suvremenog svijeta i čovjeka, a napose jugoslavenskog socijalizma. Treće [...] zadatak (je) filozofa-komunista da se borbe za potpunije poznavanje naše filozofije i njenih dostignuća u najširim slojevima naše zemlje. Četvrto – mislim da se ne smije zanemariti zadatak borbe za dalju afirmaciju naše filozofije u međunarodnim razmjerima".⁰⁹

Dakle, ne samo da je *Praxis* već itekako postojao kada je započeo VIII Kongres, već se problematika o kojoj se raspravljalo na njemu odnosila samo na specifično pitanje pozicije filozofa-komunista u partiji i u jugoslavenskom društvu. Utoliko, korijene i izvore *Praxisa* treba tražiti drugdje. Idući unatraske od 1964. godine, a ostajući u području

- 08** Usp. Rodoljub Čolaković, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres*, cit., str. 1679–1683.
- 09** Gajo Petrović, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres*, cit., str. 1716.
- 10** O važnosti časopisa *Pogledi* u odnosu na istraživanje izvora *Praxisa* v. G. S. Sher, *Praxis, Marxist Criticism and Dissident in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1977, str. 23–37.

zadatci po njemu nisu bitno drugačiji od zadataka filozofa općenito u socijalizmu, s razlikom da filozofi-komunisti po Petroviću moraju pristupiti energičnije i odlučnije tim zadacima. Radi se o temi koja je proizlazila iz uvodnog referata Rodoljuba Čolakovića, u kojem je on postavljao pitanje o odgovornosti komunista na polju ideološke borbe.⁰⁸

Konkretno, zadatke filozofa-komunista Petrović sažima u četiri točke:

"Prvi je zadatak – borba za učvršćenje i daljnji razvoj [...] osnovne pravilne orijentacije naše marksističke filozofije [...]. Drugo – [...] borba za svestranije

znanstvene publicističke, mislim da ih prije svega treba tražiti u časopisu *Pogledi*, čiji prvi broj datira iz 1952. (XI. mjesec).¹⁰ Glavni urednik tog časopisa bio je Rudi Supek, koji se u to vrijeme bio tek vratio s doktorata u Francuskoj. Ako se čitaju njegovi tadašnji članci između redaka, u njima se može vidjeti utjecaj tema i debata koje su u to vrijeme bile na dnevnom redu u Francuskoj komunističkoj partiji, odnosno zapadnim komunističkim partijama, koje su na

specifičan način bile pod utjecanjem SSSR-a, prije svega u pitanjima koja su se odnosila na kulturu i umjetnost.

U tom časopisu – koji je po svojoj strukturi bio bitno različit od *Praxisa*, jer se bavio društvenim i prirodnim znanostima – objavljuju između ostalih svoje radove i neki od osnivača *Praxisa*, kao npr. Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Milan Kangrga, Danko Grlić. Radi se o člancima u kojima oni “bruse” svoju misao koja će 1964. godine, kao zrela *praxis* filozofija, dobiti svoji novi striktno filozofski glas, časopis *Praxis*. Naravno ona je još 1952. godine u mnogočemu nedorečena, pa čak u nekim svojim elementima rudimentarna i dogmatična, ali je pravac već naznačen u *Pogledima*. Pravac o kojem je ovdje riječ ima svoj uzrok u specifičnosti jugoslavenskog socijalizma, odnosno u raskidu s *Informbiroom* 1948. godine. Kako ova teza o povezanosti dvaju časopisa ne bi ostala samo na riječima, dovoljno je citirati uvodnik prvog broja *Pogleda*, gdje se između ostalog može pročitati:

“Oduvijek je u revolucionarnim epohama naučna misao nalazila prirodnog saveznika u progresivnoj društvenoj misli, jer sile, protivne društvenom razvitku, djeluju i protiv razvitka naučne svijesti kao takve. Reakcionarne snage djeluju osobito danas preko raznih iracionalističkih i relativističkih filozofija suzbijajući evolucionistička i progresivna gledanja pomoću fenomenologije ili pozitivističkog tumačenja stvarnosti, kao i čisto pragmatističkim odnosom prema istini, moralu i individualnoj slobodi. Takve tendencije se ne pojavljuju samo u okviru dekadentne građanske misli, već i sovjetskom revizionizmu. U jednom i u drugom slučaju takve tendencije odgovaraju nedemokratskoj i nehumanomj društvenoj praksi. [...] Redakcija *Pogleda* 52 stoji na stanovištu da se dogmatska uskoća kao i eklektična ‘širina’ u tretiranju pojedinih pitanja može ukloniti iz naučne i kulturne problematike samo stvaralačkom primjenom žive marksističke misli, razvijanjem što svestranije diskusije o različitim pitanjima i budnim praćenjem promjena oko nas”¹¹

Kao što je vidljivo, u *Pogledima* je s jedne strane još prisutna odbojnost prema fenomenologiji i egzistencijalizmu (koja će kasnije sve više slabiti ili pak nestati), ali s druge je već zacrtan osnovni pravac kretanja – od kritike staljinizma do stvaralačkog marksizma – a upravo to je smjer u kojem se obrazovala i razvijala filozofija koja se kasnije izrazila u časopisu *Praxis*. Uspješno ili neuspješno, to je druga stvar, no nepobitno je da

¹¹ Bez imena autora, “Uvodnik” (potpisan kao “Redakcija *Pogledi* 52”), *Pogledi*, 1/1952, str. 2.

je njen deklarirani smjer stremljenja bio stvaralački marksizam. Ne treba negirati da je ovo “stvaralački” poprilično upitan i ambivalentan pojam, koji štoga zahtijeva određeno pojašnjenje. Ako se pod stvaralački misli nekakav novi izvorni marksizam, onda taj pojam riskira da bude pomalo smiješan, jer *ex nihilo nihil fit*. S druge strane, ako se pod stvaralački misli prije svega otvoreni kritički marksizam, onda je jasno

12 Usp. Norberto Bobbio, “Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria”, u: *Né con Marx né contro*, ur. C. Violi, Editori Riuniti, Roma, 1997, str. 27–57. O odnosu stvaralaštva i kritike v. Gajo Petrović, “Smisao i mogućnost stvaralaštva”, u: *Mogućnost čovjeka*, Zagreb: Razlog, 1969, str. 19–35.

13 Gajo Petrović, “Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine” I dio, u: *Pogledi*, 2/1952, str. 79–86; drugi dio “Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine”, u: *Pogledi*, 3/1953, str. 149–159.

14 Gajo Petrović, “Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine”, u: *Pogledi*, br. 2/1952, str. 79.

15 Isto.

16 Milan Kangrga, “Problem ideologije”, u: *Pogledi*, 11/1953, str. 788.

17 Usp. isto.

da se s tim pojmom zapravo želi naglasiti prekid sa staljiniističkim praksama, obzirom da je jedna od glavnih osobina staljinizma upravo dogmatska zatvorenost i princip autoriteta.¹² Kako razvijati otvoren i kreativan marksizam, a da ne postane eklektički, te da li je i do koje mjere to pošlo za rukom intelektualcima i filozofima okupljenim oko časopisa *Praxis*, to je drugo pitanje.

Konkretno, u *Pogledima* nalazimo Petrovićev tekst “Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine”,¹³ koji se može čitati (ne ulazeći u historiografsko-filozofske pojedinoosti članka), kao pokušaj sistematske kritike i prikaz razvoja marksističke filozofije u Sovjetskom Savezu od revolucije 1917. do njene metamorfoze u staljiniistički dogmatizam. Kako piše Petrović, jedan aspekt tragedije staljinizma jest taj što se filozofija koja je u SSSR-u “naličila na raspuhalu voćku u rano proljeće, koja obećava mnogo zelenila, cvijeća i plodova, (...) pretvorila u filozofiju koja naliči na stariji herbarij”.¹⁴ Stoga, namjera njegova članka je “da u krupnim linijama, ne ulazeći u detalje, ocrta tragični razvojni put sovjetske filozofije od borbe za marksizam do borbe protiv marksizma”.¹⁵

U *Pogledima* nalazimo i Kangrgin članak pod naslovom “Problem ideologije”, gdje, bez ulaženja u analizu njegovog sadržaja, treba primijetiti kako u jednoj fusnoti Kangrga piše:

“Praksa [...] nije samo industrija, eksperiment, ekonomija, proizvodnja, već totalitet čovjekova postojanja, cjelokupnost njegovih manifestacija, njegovo suštinsko određenje”.¹⁶

Utoliko je po Kangrgi i pjesma praktička.¹⁷ Dakle, već je 1953. godine Milan Kangrga naznačio definiciju *prakse* kakvu će i kasnije zaštopati. Na primjer, istu tezu, malo

drugačije formuliranu, Kangrga će ponoviti 1960. godine na Bledskoj konferenciji Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju, kada je izvršen, upravo od strane praksisovaca, kritički obračun¹⁸ s teorijom odraza u njenom obliku poznatom od Todora Pavlova.¹⁹ Općenito, Kangrgino poimanje prakse ima svoje izvore u Lukácsu. Radi se o preuzimanju i razradi Lukácsseve teze iz djela *Povijest i klasna svijest* (1923), teze koja nastaje na kritici poimanja prakse kakvo Engels zašupa u djelu *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije* (1888). Naime, Lukács piše: “Najdublji Engelsov nesporazum sastoji se u tome što on odnošenje industrije i eksperimenta shvaća kao praksu u dijalektičko-filozofskom smislu! Ta upravo je eksperiment najčišći kontemplativni način odnošenja!”²⁰

Pri tome, na Bledskoj konferenciji 1960., Kangrga će radikalizirati tu tezu te će istaknuti kako priroda po Marxu

“nije ništa drugo nego opredmećena ljudska proizvodnja (rad), proizvod i rezultat čovjekove proizvodne djelatnosti, njegovo vlastito djelo, koje se zbiva u medijumu povijesnosti [...] Bitak čovjekov, dakle ono po čemu ješt i čovjek i priroda, čovjekovo je djelo.”²¹

Situacija je nešto složenija s tekstovima Rudija Supeka. Njegov prvi veći tekst u *Pogledima* je svojevrсна kritika poznatog Krležinog govora s Kongresa književnika u Ljubljani 1952. Ne radi se o obrani tzv. socrealizma, odnosno ždanovizma, već o kritici onoga što on smatra Krležinom parcijalnom rehabilitacijom larpurlartizma i krivom interpretacijom umjetničkih tendencija II. Internacionale. Naslov teksta je “O neaktualnosti larpurlartizma”, a

18 U suštini na Bledu se nije dogodilo ništa eklatantno, osim što su nakon te konferencije filozofi, koji su zastupali teoriju odraza, odustali od zajedničkih susreta sa budućim praksisovcima te su osnovali vlastiti časopis *Dijalektika*. Na svojevrsan način to je bio kraj hegemonije generacije koja je nastala na dijamatu i početak hegemonije praksisovaca. Usp. G. S. Sher, *Praxis*, op. cit., str. 36.

19 Usp. Milan Kangrga, “O nekim bitnim pitanjima teorije odraza” u: Grupa autora, *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV. stručnom sastanku udruženja*, Beograd: Jugoslavensko udruženje za filozofiju, 1961, str. 33–41; v. također, Veselin Golubović, *S Marxom protiv Staljina. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950–1960*, Zagreb: Globus, 1985. str. 261–269. Na Bledskom izlaganju, u kontekstu kritike Pavlovljeve teorije odraza, Kangrga će iznijeti i isto poimanje prakse te u suštini Lukácssevu kritiku Engelsovog poimanja prakse i odnosa između onoga “po sebi” i “za nas” te “za sebe”, kako ga nalazimo u djelu *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*. Usp. György Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed, 1970, str. 210–211.

20 György Lukács, *Povijest i klasna svijest*, op. cit., str. 211. Treba imati na umu da je Kangrga kasnije 1970. i preveo (zajedno s D. Pejovićem), navedeno Lukácssevo djelo.

21 Milan Kangrga, “O nekim bitnim pitanjima teorije odraza”: u Grupa autora, *Neki problemi teorije odraza*, op. cit., str. 37.

Supekova je teza da je pitanje larpurlartizma staro 100 godina, pa se pita kakvu aktualnost u njemu vidi Krleža. Iz Supekova teksta proizlazi, osim njegova vrlo dobrog poznavanja francuske umjetnosti u XIX. stoljeću, da on kritizira što Krleža nije produbio vlastitu tezu kako se *pompierreizam*

“u socijalističkoj estetičkoj puritanskoj varijanti Druge Internacionale odredio [...] per analogiam špram *l'art pour l'arta* [...] negativno. Druga Internacionala preuzela je u tom pogledu sve građanske elemente umjetničke apologetike i proglasila ih svojim vlastitim likovnim simbolima, a te principe je Treća Internacionala kultivisala i kanonizovala po zakonu estetske inercije”.²²

U svrhu pobijanja te teze, Supek će u jednom drugom tekstu, ali u okviru iste polemike, posegnuti za Plehanovim,²³ kako bi dokazao da je stav II. Internacionale i osuda *l'art pour l'arta* bitno drugačija od građanske osude tog umjetničkog pokreta. Supekova analiza larpurlartizma kreće se između žustre kritike tog umjetničkog fenomena, pa time i implicite samog Krleže, sve do ukazivanja na neke elemente i karakteristike tog pokreta koji bi ipak mogli biti društveno poučni. Tako na primjer, Supek piše, iako larpurlartizam svojom “reakcijom protiv romantizma odbija da sudjeluje u obmanama buržoaskog humanizma”,²⁴ s druge strane “svojim otporom prema pozitivizmu [...] i materijalizmu, ne će da dođe u

doticaj sa progresivnim snagama društva. Izoliravši se u svojem svijetu čiste umjetnosti, on je prisiljen da pokuša u okviru jedne posebne djelatnosti pronaći rješenje svoje ljudske egzistencije.

22 Miroslav Krleža, “Govor na Kongresu Književnika u Ljubljani”, *Republika*, 10–11/1952, str. 219.

23 Usp. Rudi Supek, “Plehanov je vidio točno”, u: *Pogledi*, 9–10/1953, str. 638–651.

24 Rudi Supek, “O neaktuelnosti larpurlartizma”, u: *Pogledi*, br. 5/1953, str. 297–312, osob. str. 308–309.

25 Isto, str. 309.

26 Isto.

27 Isto.

28 Isto.

Takvo traženje može biti samo idealističko i mističko”.²⁵ Istovremeno, po njegovom mišljenju, ono što bi trebali naglašavati marksisti kada govore o larpurlartizmu “upravo u naše doba kričavog publiciteta, karijerizma, senzacionalizma, težnje za lakim bogaćenjem i društvenom vlašću”²⁶, nije toliko “pasivno-rezistentški” stav prema društvenom zbiljanju”²⁷ kod larpurlartističkih umjetnika “koliko njihov zanatski idealizam, do krajnosti samozatajno služenje idealu, koji smatraju uvijek iznad svojih snaga”²⁸. S druge strane, on podsjeća kako je za

“marksizam jednako važno da se uoči ideološka osnova i oblik takve umjetnosti (malograđanski

nekonformizam, anarho-individualizam, iracionalizam [...] itd.) kao i konkretnu socijalnu ulogu kroz historijsko razdoblje ('pasivno-rezistentska' uloga na idejnom planu, koja po liniji izražavanja osjetljivosti jednoga društva na privatnom planu postaje [...] sredstvo 'uljepšavanja buržoaskih *intérieureura*')²⁹

Na kraju članka Supek se pita

“kakav smisao ima kod nas ova zakašnjela rehabilitacija larpurlartizma u sadašnjem momentu razvitka? Da li se htjelo da se izvjesni suputnici naše socijalističke revolucije oslobode one nelagode koja za njih znači ideološko uključivanje u socijalističku revoluciju i da im se tako osigura neki nezavisni prostor, gdje će se moći predati svojim bavljenjima po 'pasivno-rezistentskoj liniji’?”³⁰

Iz Supekova teksta, dakle, proizlazi teza-pitanje da li Krleža zastupa tezu kako umjetnost nema ideološku osnovu?

Iako su mnoge teze iz Supekova teksta oštromne i zanimljive, ipak se stječe dojam kako Supek nije “shvatio”, odnosno dijelio, suštinu Krležinog referata, koja nije samo u kritici teze prema kojoj se umjetnost može mehanički svesti na materijalnu bazu (teze s kojom se obojica slažu), već u Krležinom suprotstavljanju poimanja umjetnosti kao epifenomena ideologije.

U svom ljubljanskom govoru Krleža isprva napada Aragona i njegov pokorni ždanovizam, suprotstavljajući mu tezu kako je svaka umjetnost koja nastaje po diktatu neke ideologije zapravo svediva na logiku golgotških motiva stvorenih po “falangama religioznih ingenioznih ‘inženjera duše’, koji su kao propagandišti religioznog pogleda na svijet djelovali vjekovima”.³¹ Tim inženjerima, kako i onim ždanovskim, koji također misle da se kanoni umjetnosti mogu diktirati i nametati, on paradigmatički suprotstavlja *l'art pour l'art*, dokazujući kako su tezu da je taj umjetnički pokret bezidejan “izbacili apologetici reakcionarne građanske umjetnosti zato jer *l'art pour l'artisti* na svojim štillebenima nijesu njegovali kult crkvenog misterija i državnopravnog patosa”.³² Njegova je teza da ni religija ni načelo “ragion di Stato” kao ni princip partijnosti ne smiju krojiti estetski kanon, tim više što je takav pristup već negiran i prevladan upravo u *l'art pour l'artu*. Umjetnost, dakle, ne smije biti *ancilla* neke ideologije, niti to može biti ako je umjetnost. Ona ne može nastajati po diktatu već, u najboljem slučaju, ona se može razvijati unutar određenih društvenih smjernica; nametati joj predodređene motive i

29 Isto.

30 Isto, str. 312.

31 Miroslav Krleža, “Govor na Kongresu Književnika u Ljubljani”, cit., 215. Bitno je primijetiti kako pri tome kao izuzetke navodi Labriolu i Gramscia; usp. isto, i str. 241.

32 Isto, str. 216.

kanone nužno vodi do negacije nje same kao slobodne kreativne djelatnosti. Mogli bi dodati kako je ono najvrednije u protureformacijskoj umjetnosti baroka, upravo nastalo kao posljedica unutrašnjeg izokretanja, aproprijacije i reinterpretacije same logike načela umjetničkog stvaranja koje je promovirao Kardinal Carlo Borromeo i Tridentinski koncil: na primjer, djela Berninija i Caravaggia (dovoljno je pomisliti na Berninijevu *Svetu Terezu u ekstazi* ili Caravaggiovu *Izakovu žrtvu*).

S teorijskog staništa Krležin stav je također istančaniji. Jer, dok Supek tvrdi kako “ne postoji strogi paralelizam između društvene baze i njezina razvitka, s jedne strane, i estetskih normi i njihova razvitka, s druge strane”,³³ on ipak ostaje na poziciji da je umjetnost epifenomen ideologije. Upravo je to ono što Krleža osporava ukazujući kako umjetnost, ako je umjetnost, jest izraz materijalnih društvenih odnosa, odnosno baze. Ona stoga ne može biti *ancilla* ideologije, jer je sama superstruktura. Takav stav implicite proizlazi iz njegovih riječi kada, govoreći o staljinizmu kaže:

“Tijelo je rodilo dušu [...] Struktura društva rađa psihologiju, a nama sad propovijedaju da psihologija jedne superstrukturne oligarhije ima da stvori socijalističko društvo u međunarodnim mjerilima”.³⁴

Izvoditi estetiku iz psihologije superstrukture za njega je “propovijedati estetski jezuitizam”.³⁵

S druge strane, i sam Supekov tekst sadrži određene kontradikcije. Iako je opći dojam koji tekst ostavlja osuda larpurlartizma, parnasovaca i simbolista, kada govori o pojedinim umjetnicima (koji su na ovaj ili onaj način djelovali u tim pokretima) onda Supek daje posve drugačiji sud. Po Supeku, iako larpurlartizam nije znao riješiti pitanje smisla egzistencije pojedinca niti u okvirima svoje epohe — a radi se o

pitanju “pomirenja individualnog i društvenog bića čovjeka” — ipak je činjenica da su “najbuntovniji duhovi i najradikalniji negatori buržoaske stvarnosti ujedno oni koji su najdalje otišli u traženju novih izražajnih mogućnosti, kao što su Baudelaire, Corbiere, Rimbaud, Lautréamont, odbacili ne samo larpurlartizam, već ne vidjevši drugi izlaz sa svojih larpurlartističkih pozicija, i samu umjetnost kao sredstvo rješavanja tog konflikta, što pokazuje da su bili istinski umjetnici, jer nikada nisu bili više umjetnici nego ljudi”.³⁶ Dakle, Supek priznaje da je umjetnik, ako je stvarno umjetnik, uvijek iznad okvira određenog umjetničkog pravca, što je i Krležina

33 Rudi Supek, “Plehanov je vidio točno”, u: *Pogledi*, br. 9/10, 1953, str. 650.

34 Miroslav Krleža, “Govor na Kongresu Književnika u Ljubljani”, cit., 238.

35 Isto.

36 Rudi Supek, “O neaktuelnosti larpurlartizma”, u: *Pogledi*, 5/1953, str. 309–310.

teza. Utoliko se stječe dojam kako je ono što nedostaje u Supekovim promišljanjima, iz navedenog perioda, svijest da umjetnik može djelovati samo u dijalogu s umjetnicima i umjetničkim nasljeđem svoga vremena, pa stoga i unutar određenih umjetničkih pravaca koji su dominantni u vremenu kada on djeluje. Najčešće se veličina jednog umjetnika sastoji upravo u tome da putem vlastitog izraza i istraživanja prevlada zadane okvire dominantnog umjetničkog pravca historijskog momenta u kojem živi.

Općenito se tako stječe dojam da se više radi o članku autora koji kroz tekst želi razvijati diskusiju na bazi marksističkih načela o marksističkoj estetici te naći kanone marksističke analize kulture nego o tekstu u kojem je jasno definiran stav o umjetnosti.³⁷ Supekov osnovni cilj nije bitno drugačiji od Krležine obrane slobode stvaralaštva. Ono što ga bitno razlikuje od Krleže jest traganje za određenim kanonom umjetnosti, odnosno humanističkom podlogom umjetničke kritike.³⁸

To proizlazi i iz ostalih njegovih članaka u *Pogledima*. Tako se on na primjer slaže s Plehanovim kako umjet-

nička teorija, koja se bavi pitanjem lijepog, “mora počivati na temeljima marksističke antropologije ili materijalistički zasnovane kulturne antropologije, koja razvitak čovjeka i njegova umjetničkog izražavanja promatra dijalektičkim kombiniranjem biološkog i historijskog determinizma”.³⁹ Pri tome se ta dijalektika izražava u ideologiji i u “umjetnosti u onim vidovima, kojima se bavi teorija alijenacije”.⁴⁰ Odnosno, kanon ne može biti nego “jedna humanistički postavljena teorija o čovjeku i umjetnosti”.⁴¹

Kao što je već rečeno, problem takve koncepcije umjetnosti je taj da, iako ne čita na mehanički način odnos baze i nadgradnje, ona ne uspijeva nadvladati stav prema kojem se umjetnost ipak u konačnici svodi na epifenomen određene ideologije. Dosljedno toj tezi, Supek pri nabranju oblika otuđenja društvenog čovjeka navodi i otuđenje u “čistoj estetici”.⁴² Isto tako, u članku “Konfuzija oko astratizma” (radi se o recenziji izložbe grupe *Exat 51*), Supek

37 U svakom slučaju radi se o manje rigidnim stavovima o umjetnosti nego što ih je zastupao u njegovim prethodnim knjigama, Usp. Rudi Supek, *Egzistencijalizam i dekadencija, dva eseja*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1950.

38 Usp. Rudi Supek, “Plehanov je vidio točno”, u: *Pogledi*, br. 9–10/1953, str. 649.

39 Isto, str. 650.

40 Isto.

41 Isto.

42 Rudi Supek, “Materijalni, socijalni i personalni osnovi socijalističke kulture”, u: *Pogledi*, 4/1953, str. 238.

43 Da je Supek bio dobro upoznat s debatama o umjetnosti i literaturi unutar francuskog komunističkog pokreta tvrdi i Sher, v. G.S. Sher, *Praxis*, op. cit., str. 25. O debatama na temu umjetnosti koje su se u to vrijeme vodile u Italiji v. Grupa autora, *Avanguardie nel dopoguerra*, ur. Elisabetta Cristalini, Lithos editrice, Roma, 1999.

će pokazati koliko je pod utjecajem debata koje su se tih godina vodile u Francuskoj i Italiji.⁴³ Iako se u tom članku ne radi o potpunoj osudi apstraktnog slikarstva, ipak je u njemu vidljiva i nesposobnost autora da ode dalje od Picassa. Radi se o debati koja bi se mogla sintetizirati kao Picasso *versus* apstraktno slikarstvo. Suština te debate je pitanje društvene funkcije umjetnosti.

Tako je na primjer Palmiro Togliatti u desetom mjesecu 1948. godine, povodom Bolonjske izložbe pod naslovom *Prima mostra nazionale d'arte contemporanea* od strane organizacije Alleanza della Cultura, u članku objavljenom u *Rinascita* pod pseudonimom Roderigo di Castiglia, u duhu ždanovizma ekskomunicirao mlade komunističke apstraktne slikare te nazvao apstraktno slikarstvo “škrabotinama” ispadajući manjim poznavaoцем slikarstva nego što je to stvarno bio. Slikari (pripadnici grupa *Formal*, *Fronte nuova delle arti*) iako napadnuti od Togliattija, usprkos tome neće odustati da se deklariraju kao “formalisti marksisti”, kao što su se npr. nazvali osnivači grupe *Formal* Guttuso, Mafai, Consagra i neki drugi slikari, i pisat će u *Rinascita* u obranu mladih slikara te se distancirati od Togliattija. Ipak, na primjer Guttuso je dobrim dijelom prihvatio partijske naputke, te nastavio slikati u Picassovoj postkubističkoj maniri, jer je nju smatrao prikladnijom prosvjetiteljskoj funkciji koju je partija tražila od umjetnika i umjetnosti. Paradoks je da se sve to zbivalo u trenutku kada je započela transformacija Italije od agrarne zemlje u industrijsku velesilu.

U slučaju Supekova teksta, apstraktno slikarstvo, iako nije potpuno osuđeno kako bi mu se našla jednoznačna društvena funkcija, biva svedeno na *appendix* arhitekture.⁴⁴ Dakle, pojmljeno je kao nešto samo dekorativno.

- 44** Usp. Rudi Supek, “Konfuzija oko astratizma”, u: *Pogledi*, 6/1953, str. 418.
- 45** Usp. Rudi Supek, “Humanisation du milieu et de la création de l’homme”, u: *Nova tendencija* 3, Zagreb, 13. VII–19. IX. 1965, str. 17–18. (na webu: <http://www.msu.hr/#/hr/14907/>)

Općenito, može se reći kako su Supekove analize u tekstu recenzije *Exata 51* u mnogo čemu povijesno-filozofski ispravne, ali njihov je osnovni problem što poimaju umjetnost, osobito likovnu pa time i apstraktno slikarstvo, još uvijek samo kao predodžbu koja je u funkciji neke druge ljudske prakse, a ne kao autonomno izražajno sredstvo. Ono što nedostaje takvom stavu jest poimanje umjetnosti kao jezika–govora (francuski *langage*) formi, kao samostalnog oblika ljudske prakse koji je određeni međuljudski odnos, jer to je upravo *langage*. Svoje stavove po pitanju apstraktnog slikarstva, i općenito suvremene umjetnosti, Supek će s vremenom donekle izmijeniti.⁴⁵

Vrativši se pitanju korijena *Praxisa*, ono što proizlazi na primjer iz ovih Supekovih stavova objavljenih u *Pogledima* (koji su ovdje samo djelomično analizirani), jest da korijeni praksisovaca u pogledu umjetnosti nisu na direktnom tragu Krleže. Općenito, radi se o traženju vlastitog stava, i to čak u polemici s Krležom, iako ne u totalnoj kontrapoziciji. (Uostalom ni sam Krleža isprva nije davao odgovarajuće značenje apstraktnom slikarstvu, npr. Kandinskom.) Evidentan je pokušaj da se ide dalje od Krleže, što upućuje da je Krleža ipak na neki način referentna polazišna točka. Ali kako ići dalje, osobito u pitanju umjetnosti, to još nije jasno određeno, barem ne u *Pogledima*. U tekstu iz 1953. godine, pod naslovom “Materijalni, socijalni i personalni osnovi socijalističke kulture”, Supek jasno pokazuje koliko je, i do koje mjere, na tragu Krleže kada kaže da socijalistička kultura ne smije sprečavati očitovanje individualne stvaralačke volje, pa ni one

“vječne protuslovce, po sebi sterilne, da ne bi sprečavala njihovu slobodu odstupanja [...] i time onemogućila ono stvaralačko odstupanje, stvarno obogaćenje, istinsko rađanje ljudske slobode. Po tome se naša koncepcija socijalističke kulture radikalno razlikuje od sovjetske koja gazi svaku individualnu inicijativu [...] i nužno vodi ka kulturnoj sputanosti”.⁴⁶

Shematizirajući možemo reći da je pravac od *Pogleda* do *Praxisa* put kroz još često nespretne kritike, put emancipacije od dogmatizma ka kreativnom marksizmu, odnosno put od uzora ka slobodnom preispitivanju i promišljanju.

Kada se kaže da je izvor *praxis* filozofije u humanističkom marksizmu, koji pak ima svoje izvore u određenom čitanju Marxa, osobito Marxovih ranih radova (i to prije svega određenih ranih radova), onda treba imati na umu da su u pozadini te filozofije prije svega djela György Lukácsa (*Povijest i klasna svijest*) i Ernsta Blocha (*Subjekt-objekt*). Pri tome je Marxova antropologija epistemološki ključ za iščitavanje prakse kao ljudske biti, što omogućuje autorima razradu problematike otuđenja. U tom kontekstu treba imati na umu da su *Rani radovi* (možda bi ih bilo bolje zvati izbor iz Marxovih ranih radova), objavljeni prvi puta u Jugoslaviji u Zagrebu 1953. godine (u redakturi Predraga Vranickog i Branka Bošnjaka), a knjiga *Subjekt-objekt* Ernsta Blocha 1959., također u Zagrebu. Naravno, to su u generalnim crtama samo neki od osnovnih intelektualnih izvora koji nadahnjuju mlade profesore okupljene oko *Praxisa*. Isto tako, valja napomenuti da bi bilo zanimljivo

⁴⁶ Rudi Supek, “Materijalni, socijalni i personalni osnovi socijalističke kulture”, *Pogledi*, br. 4/1953, str. 244.

istražiti kako je nastao postojeći izbor ranih radova. Indikativno je da iz njih izostala Marxova Kritika *Hegelove filozofije državnog prava*.

Ako već izvore časopisa *Praxis* treba tražiti i u nekom kongresu — a pošto ih nema u VIII Kongresu SKJ — onda treba podsjetiti na Bledsku konferenciju Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju iz godine 1960. Također, treba naglasiti kako je na tom stručnom savjetovanju utjecaj Krleže na praksisovce puno evidentniji nego u Supekovim promišljanima o umjetnosti. Obračun, dapače žustra kritika Pavlovljeve teorije odraza, gnoseološke koncepcije prema kojoj je istina subjektivan odraz objektivne stvarnosti, a koju su tom prilikom na Bledu izvršili budući praksisovci, ima svoje korijene i u Krležinom govoru na Kongresu književnika u Ljubljani 1952. godine. Naime, Krleža naziva tom prilikom spoznajnu teoriju Todora Pavlova idealističkom.⁴⁷

Čemu *Praxis*?

Dakle, čemu *Praxis*? Na dio tog pitanja želio bih odgovoriti putem samog uvodnika u prvi broj časopisa tj. teksta pod naslovom “Čemu *Praxis*” Gaje Petrovića, a na dio preko onoga što se indirektno kaže o *Praxisu* u jednom stranom časopisu. Radi se o talijanskom časopisu *Utopia*, na čijim stranicama možemo naći i obranu zbirke *Rivolta di Praxis* (1970) od kritika koje su dolazile čak iz redova talijanske

47 Usp. Miroslav Krleža, “Govor na kongresu književnika u Ljubljani”, cit., str. 243 i 238.

48 Bez imena autora, u: “Utopia. Diario mensile di problemi di cultura”, u: *Utopia* gennaio 1971, str. 2. Treba ipak uočiti kako je *Utopia* svojim sadržajem bila puno radikalnija od *Praxisa*. Čak se ispočetka nisu potpisivali članci. Više od akademije i kritike staljinizma, barem isprva, ona je bila dijete uličnih borbi ‘68.

komunističke partije. U uvodniku prvog broja toga talijanskog časopisa iz 1971., može se pročitati kako *Utopia* ima dodirnih točaka s “jugoslavenskim *Praxisom* i francuskim *L’homme et la société* kao i mnogim studijskim grupama iz Italije i Evrope, koje rade na rekonstrukciji osnova kulture, te koje vide u marksizmu teorijski horizont za totalnog čovjeka, koji je projekt svakog humanizma, telos i svrha te cilj proučavanja Marxa”.⁴⁸ U duhu takvog stava, u uvodniku prvog broja *Praxisa*, između ostalog piše kako časopis ima za svrhu “obnovu i razvoj” Marxove misli, jer bez toga nije moguć razvoj humanističkog socijalizma. Već je tu evidentna veza filozofije i politike *Praxisa* s idejom kojoj su promotori časopisa ostali dosljedni do kraja. Osim toga ključ odgovora o svrsi *Praxisa*, sadržan je u sljedećim riječima:

“Suvremeni svijet je još uvijek svijet ekonomske eksploatacije, nacionalne neravnopravnosti, političke duhovne praznine, svijet bijede, gladi, mržnje i

straha [...] Ne treba potcjenjivati svjesne napore, što ih čine progresivne društvene snage, da se svlada sadašnje nehumano stanje i ostvari jedan bolji svijet. Ne treba zaboraviti ni znatne uspjehе koji su borbom postignuti. Ali ne treba previdjeti da ni u onim zemljama gdje se vrše napori za ostvarenje doista ljudskog društva, naslijeđeni oblici nehumanosti nisu svladani i da se pojavljuju deformacije kojih ranije nije bilo”.⁴⁹

Ova posljednja rečenica je ključna — prevedena s ezopovskog jezika, znači: i jugoslavensko socijalističko društvo puno je nehumanosti i različitih deformacija koje idu od etatizma, preko birokratizma sve do nacionalizma. Odnosno, u Jugoslaviji, čovjek još uvijek nije slobodan, te je i dalje otuđen (radi se o specifičnim oblicima otuđenja, drugačijim od onih u kapitalizmu). I baš zato je socijalističkoj Jugoslaviji potrebna “misao revolucije — bespoštedna kritika svega postojećeg”, ili kako to dalje precizira Petrović, filozofija koja će biti “nadahnjujuća snaga revolucije”, aktivna snaga u ostvarenju humane ljudske zajednice. Pri tom je preuzeta teza, već prisutna u *Pogledima*, o potrebi što šire i otvorene diskusije o svim pitanjima suvremenosti. Dapače, ona je radikalizirana jer pozivaju se i nemarksisti da se uključe u te diskusije, što je ipak na neki način, barem u programskom smislu, korak dalje od *Pogleda* (iako su i u njima objavljivali i nemarksisti).

Pored toga često se u recepciji ne naglašava dovoljno sljedeća misao iz uvodnika, bitna za razumijevanje stava praksisovaca, u odnosu na perspektivu koju treba zauzeti pri izučavanju društvene realnosti:

“Problemi Hrvatske ne mogu se danas raspravljati odvojeno od problema Jugoslavije, a problemi suvremene Jugoslavije ne mogu se izolirati od velikih pitanja suvremenog svijeta. Ni socijalizam ni marksizam nije nešto usko nacionalno, pa marksizam ne može biti marksizam, ni socijalizam socijalizam, ako se zatvara u uske nacionalne okvire”.⁵⁰

Bez te misli, ne može se niti razumjeti Korčulanska ljetna škola ni njen značaj, odnosno geopolitika *Praxisa*, a niti stav koji je *Praxis* zauzeo 1971. godine. Ključ njihove geopolitike kao i njihovog pristupa nacionalnom pitanju je internacionalizam.

Iz svega navedenoga implicite proizlazi da je tadašnja Jugoslavija za praksisovce, koji su pogotovo šezdesetih i sedamdesetih svi bili uvjereni komunisti, Jugoslaveni i internacionalisti, ipak bila vrlo daleko od društva u kojem stvarno nema eksploatacije. I baš zato su oni, kao uvjereni

49 Gajo Petrović, Čemu *Praxis*, Hrvatsko filozofsko društvo, biblioteka *Praxis*, Zagreb 1971, str. 12.

50 Isto, str. 15.

komunisti, htjeli kritikom iznutra, s marksističkih pozicija, pridonijeti promišljanju humanizacije Jugoslavije, a to znači dokidanju odnosa potčinjavanja i nesloboda, koje su bile prisutne u društvu. Utoliko, iščitavanje Lenjina i njegova djela, prije svega Oktobarske revolucije, u grasmcijevskom smislu kao revolucije protiv “Kapitala”, ono je što od samih početaka označava praksisovce. Lenjinizam je pri tom shvaćen u duhu ostvarenja *11. teze o Feuerbachu*, kao preuzimanje toka historije u ljudske ruke. Odnosno, kako je dvadesetih godina XX. stoljeća napisao Krleža o Lenjinovu djelu:

“Značenje Ruske Revolucije [...] je od neprocjenjive praktične naravi. Od bezbrojnih apstraktnih i teorijskih debata po zadimljenim sobama [...] o revizionizmu, o sve jačoj koncentraciji i monopolizmu kao preduvjetima socijalizacije [...] mjesto svega toga sada stoji SSSR kao dokaz aktiviteta [...], dokaz teško oboriv, da sve što se događa u Rusiji nije nikakav eksperiment, nego argument da je socijalizam konačno iz teorije prešao u praksu.”⁵¹

I u tom duhu, izražavao je nade da će kao rezultat Lenjinove misli i djela u dvadeset i prvom vijeku čovjek postati slobodnim, pa stoga humanizam “ne će više biti moralna propovijed filantropa manijaka i religija, već nužna posljedica životnih uvjeta. Teza, da su filozofi svijet spoznali, a mi treba da ga izmijenimo, bit će ostvarena”⁵²

51 Miroslav Krleža, “O značenju Ruske revolucije u okviru Imperijalizma”, u: *Djela. Knjiga studija i putopisa*, Biblioteka nezavisnih pisaca, Zagreb 1939, str. 76.

52 Miroslav Krleža, “O Lenjinu”, u: *Djela, Studije i putopisi*, cit., str. 33.

53 O suprotstavljanju Krleži i otvaranju borbe mišljenja (što je bila svojevrsna partijska smjernica koja je proizlazila iz zaključaka Šestog kongresa KPJ u Zagrebu) od strane *Pogleda v. G.S. Sher, Praxis*, cit., str. 24. Sher nažalost u svojoj knjizi ne analizira tekstove kroz koje se odvijalo to suprotstavljanje Krleži, niti Supekov stav o umjetnosti.

54 Miroslav Krleža, “Govor na kongresu književnika u Ljubljani”, loc. cit., str. 234.

55 Radi se o grupi iz koje se kasnije razvila komunistička partija u ovim krajevima.

I ne bez obzira na to, nego baš zato, *praxis* filozofija razvija se, kao što sam pokušao pokazati, na liniji dijalektičkog generacijskog odnosa s Krležom.⁵³ Pa utoliko i u dijalogu s onom grupom zagrebačkih intelektualaca koji su pod utjecajem Oktobarske revolucije i Lenjina (čija je misao za Krležu bila “kao logična primjena Marxovih teza, stopostotno zapadnoevropska doktrina”⁵⁴) izrasli od mladih romantičarskih anarhista, isprva u lijeve socijaldemokrate, a potom 1917. godine u marksiste i internacionaliste. Radi se prije svega o braći Cvijić, Augustu Cesarcu, Otokaru Keršovaniju, Ognjenu Prici. Upravo je tu grupu, nakon njihove pogibije, najbolje utjelovljavao upravo Miroslav Krleža.⁵⁵ Parafrazirajući Augusta

Cesarca, koji je napisao kako je “Hrvatska ušla u Evropu pucnjem mladih zagrebačkih studenata na Bana Cuvaja”,⁵⁶ i to u vrijeme kada je Zagreb imao jedva više od četrdeset tisuća stanovnika, možemo reći kako je sa sistematskim proučavanjem suvremene marksističke misli, a ne samo Marxova djela, od strane jedne mlade poslijeratne generacije došlo do rađanja jedine filozofsko relevantne pojave u ovim krajevima. Odnosno, kako je napisao Borislav Mikulić u “hrvatskoj filozofiji ne postoji ništa hrvatsko osim *praxisa* i istinski filozofsko osim *praxisa*”.⁵⁷ To je potrebno naglašavati tim više što, kao što piše Massimiliano Tomba,

“tko sudjeluje u zaboravu što ga nameću vladajuće klase, hvaleći odsustvo memorije, smatrajući da je odsustvo memorije revolucionarna snaga, sudjeluje u konstrukciji dominantnog imaginarija”.⁵⁸

Zbog toga arhiv radničke memorije ne smije poslati marksističku i radničku historiju u muzej,

“već je naprotiv mora evocirati [...] Tradicija, taj pojam koji tradicionalisti koriste kao političko oruđe [...], treba biti upotrijebljena kako bi se spojile prethodne borbe sa sadašnjima, kako bi se prošlost napunila revolucionarnim nabojem, čija iskra treba biti zapaljena u nekom izvjesnom trenutku sadašnje borbe”.⁵⁹

Da gore navedena tradicija nije izmišljena, već je upravo ona na kojoj nastaje takozvana *praxis* grupa i sâm časopis, proizlazi i iz intervjua koji je 1971. dao Rudi Supek talijanskom časopisu *Utopia*. Tu, između ostalog, odgovarajući na pitanje što ga je navelo na studij Marxa, kaže:

“Isprva politički razlozi, a poslije znanstveni, koji su se međusobno isprepleli s buđenjem kritičke svijesti, koja je nastupila naročito poslije pedesetih godina te nakon sukoba s Informbiroom. Od onda sam sve više tražio odgovor na problem: što je to autentična socijalistička revolucija, te koji su povijesni uvjeti njenog uspjeha”.⁶⁰

Utoliko se na pitanje, čemu časopis *Praxis*, može odgovoriti i parafrazirajući Supeka iz navedenog intervjua: *Praxis* je nastao u svrhu promišljanja dijalektike

56 Citirano prema knjizi Ivana Očaka, *Braća Cvijić*, Spektar – Globus, Zagreb 1982, str. 45.

57 Borislav Mikulić, “*Praxis*: univerzalizam i nacionalizam hrvatske filozofije”, u: *Nauk neznanja, Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Biblioteka Bastard, Arkzin, Zagreb, 2015, str. 93. Za šire izvođenje navedene teze vidi: Borislav Mikulić, “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst. Filozofija *praxis* u političkim, teorijskim i umjetničkim previranjima 60-ih”, u: *Zbornik Zagrebačke slavističke škole*, Zagreb 2009., str. 83–99.

58 Massimiliano Tomba, *Storiografia politica. Una rilettura del Diciotto Brumaio*, u: *Stratti di tempo. Karl Marx materilaista storico*, Jaca Book, Milano 2010, str. 115.

59 Isto.

60 “Dodici domande a Rudi Supek”, u: *Utopia*, cit., str. 9.

pojedinač-društvo, promišljanja koje ima za cilj izgradnju socijalističke zajednice, te je bio protiv bilo kakve i bilo koje dogmatske koncepcije koja kritičku aktivnost i praksu čovjeka i radničke klase subordinira “objektivnim” zakonima, reducirajući ljudsku subjektivnost, te je kritizirao potčinjavanje radničke klase, kao i pojedinca, jednoj privilegiranoj grupi, koja ih “prosvjeđeno vodi” u stvaranju historije. Taj intervju je u potpunosti na liniji odgovora koji je Gajo Petrović dao Branku Horvatu na Korčuli 1971., a može ga se isto pročitati u *Utopiji*, kada je Horvat govorio o “indiferentnosti” tržišta kao tehničkog načina investiranja i neutralnosti “perfektne kompetitivnosti”. Podsjetio ga je upravo s Gramscijem kako se “ne može izgraditi drugačije društvo bez stvaranja jednog drugačijeg mentaliteta, i s Lenjinom, kako se ne može shvatiti *Kapital* bez čitanja Hegela”.⁶¹

Zaključno, parafrazirajući talijanski časopis *Utopia*, na pitanje iz čega je proizašla *praxis* filozofija, možemo reći: iz intencije njegovih promotora da ukažu i naglase kako u Marxa postoji jedan antropološki, humanistički moment koji su mnogi “marksizmi” potcijenili, podređujući ga potrebama taktike i strategije klasne borbe. Upravo u tome je njegova najveća vrijednost, ali možda i privremena neaktualnost. Naime, *Praxis* je bogat rudnik kritika aberacija izgradnje socijalističkog, ljudskijeg društva, promišljanja zadatka filozofa u socijalizmu, ali u njemu nema ništa, ili jako malo, o tome kako organizirati borbu za takvo društvo u kapitalističkim uvjetima. Na sreću praksisovaca, to je bio problem koji oni sebi nisu niti trebali niti mogli postavljati kroz veće dijelove vlastitih života. Tko zna, možda će iskustva, sadržana na stranicama *Praxisa*, ipak jednoga dana biti korisna. S druge strane, ipak se ne čini pogrešnim podsjetiti kako “bespoštedna kritika svega postojećeg” ima vrijednost u bilo kojem društvenom poretku, jer je ona oruđe koje pomaže da se bolje i dublje shvati naša sadašnjost i promišlja budućnost, možda ipak jednoga dana humanija. ¶

61 Bez potpisa autora, “La scuola estiva di Korcula, ‘Utopia e realtà’”, u: *Utopia*, settembre-ottobre 1971, str. 58.

LITERATURA

- Bez imena autora, "Uvodnik" (potpisan kao "Redakcija Pogledi 52"), *Pogledi*, 1/1952, str. 2.
- Bez imena autora, "Utopia. Diario mensile di problemi di cultura", u: *Utopia*, gennaio 1971, str. 2.
- Bez imena autora, "La scuola estiva di Korcula, 'Utopia e realtà'", u: *Utopia*, settembre-ottobre 1971, str. 58.
- Bez imena autora, "Dieci domande a Rudi Supek" [Intervju s Rudijem Supekom], u: *Utopia*, gennaio 1971, str. 9–11.
- Engels, Fridrich, *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*, Kultura, Zagreb 1947.
- Bobbio, Norberto, *Né con Marx né contro*, ur. C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Bogdanic, Luka, "Sfogliando il marxismo umaništa", u: *il manifesto*, 2.10.2014, str. 11.
- Čolaković, Rodoljub, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres Saveza komunista Jugoslavije. Beograd, 7–13. Decembra 1964. Stenografske beleške*, tom III, Kultura, Beograd, 1965, str. 1679–1683.
- Golubović, Veselin, *S Marxom protiv Staljina. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950–1960*, Globus, Zagreb 1985.
- Grupa autora, *Avanguardie nel dopoguerra*, ur. Elisabetta Cristalini, Lithos editrice, Roma 1999.
- Grupa autora, *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV. stručnom sastanku udruženja, Jugoslavensko udruženje za filozofiju*, Beograd 1961.
- Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Republika, Beograd 2001.
- Kangrga, Milan, "O nekim bitnim pitanjima teorije odraza": u Grupa autora, *Neki problemi teorije odraza*, Jugoslavensko udruženje za filozofiju, Beograd 1961, str. 33–41.
- Kangrga, Milan, "Problem ideologije", u: *Pogledi*, 11/1953, str. 779–793.
- Krleža, Miroslav, "Govor na Kongresu Književnika u Ljubljani", *Republika*, 10–11/1952, str. 206–243.
- Krleža, Miroslav, *Djela. Knjiga studija i putopisa*, Biblioteka nezavisnih pisaca, Zagreb 1939.
- Lukács, György, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1970.
- Marković, Mihailo, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres Saveza komunista Jugoslavije. Beograd, 7–13. Decembra 1964. Stenografske beleške*, tom III, Kultura, Beograd, 1965, str. 1745–1751.
- Mikulić, Borislav, "Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst. Filozofija praxis u političkim, teorijskim i umjetničkim previranjima 60-ih", u: *Zbornik Zagrebačke slavističke škole*, 2009, str. 83–99.
- Mikulić, Borislav, "Praxis: univerzalizam i nacionalizam hrvatske filozofije", u: *Nauk neznanja, Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin, 2014, str. 93–96.
- Očak, Ivan, *Braća Cvijić*, Spektar – Globus, Zagreb 1982.
- Pečujlić, Miroslav, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres Saveza komunista Jugoslavije. Beograd, 7–13. Decembra 1964. Stenografske beleške*, tom III, Kultura, Beograd, 1965, str. 1751–1760.
- Pejović, Danilo, "Socijalizam i inteligencija", *Praxis*, 2/1964, str. 214–227.

- Petrović, Gajo, "Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine" I dio, u: *Pogledi*, 2/1952, str. 79–86.
- Petrović, Gajo, "Filozofija u SSSR-u od Oktobarske revolucije do 1938 godine" II dio, u: *Pogledi*, 3/1953, str. 149–159.
- Petrović, Gajo, "Izlaganje na VIII Kongresu", u: *VIII Kongres Saveza komunističke Jugoslavije*. Beograd, 7–13. Decembra 1964. *Stenografske beleške*, tom III, Kultura, Beograd, 1965, str. 1714–1720.
- Petrović, Gajo, "Smisao i mogućnost stvaralaštva", u: *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb 1969, str. 19–35.
- Petrović, Gajo, *Čemu Praxis*, Hrvatsko filozofsko društvo, biblioteka *Praxis*, Zagreb 1971, str. 11–17.
- Puhovski, Žarko, interview za Treći program Hrvatskog radija, emisija "Povijest četvrtkom", 20.11.2014., naslovom emisije *Povijest časopisa Praxis* (I dio), fonozapis na <http://radio.hrt.hr/arhiva/povijest-cetvrtkom/126/?page=2>
- Supek, Rudi, "Deset godina Korčulanske ljetne škole (1963–1973)", u: *Praxis*, br. 5–6/1973, str. 563–574.
- Supek, Rudi, "Humanisation du milieu et de la création de l'homme", u: *Nova tendencija* 3, Zagreb, 13.VII–19.IX.1965., str. 17–18; <http://www.msu.hr/#/hr/14907/>
- Supek, Rudi, "Konfuzija oko aštratizma", u: *Pogledi*, 6/1953, str. 415–422.
- Supek, Rudi, "Materijalni, socijalni i personalni osnovi socijalističke kulture", u: *Pogledi*, 4/1953, str. 238–244.
- Supek, Rudi, "O neaktuelnosti larpurlartizma", u: *Pogledi*, br. 5/1953, str. 297–312.
- Supek, Rudi, "Plehanov je vidio točno", u: *Pogledi*, 9–10/1953, str. 638–651.
- Supek, Rudi, *Egzistencijalizam i dekadencija, dva eseja*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1950.
- Tomba, Massimiliano, *Storiografia politica. Una rilettura del Diciotto Brumaio*, u: *Stratti di tempo. Karl Marx materilaista storico*, Jaca Book, Milano 2010.

[DISPO



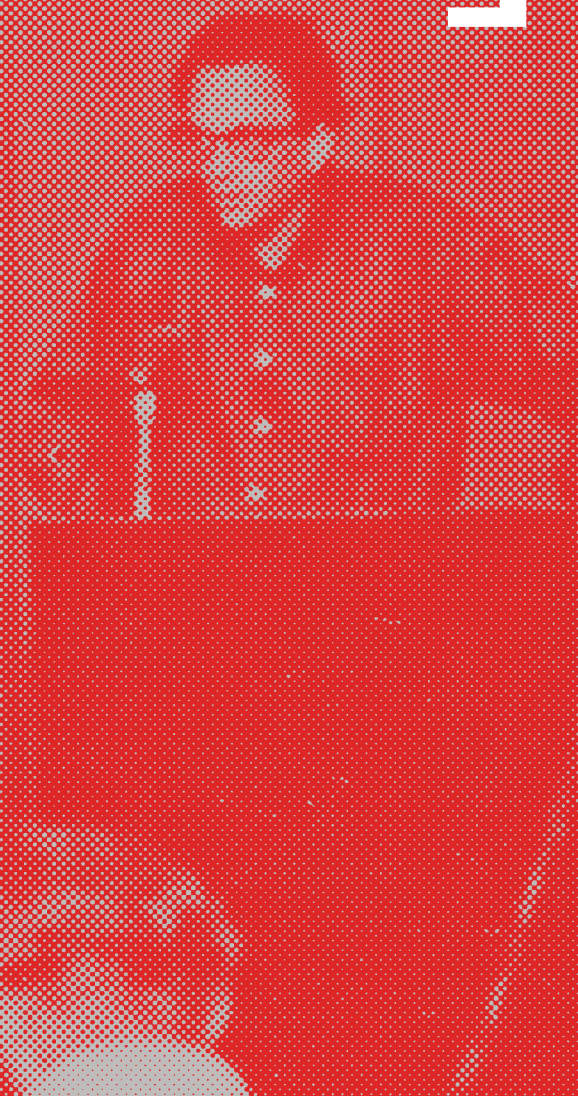
KR

1818-1



POSITIVI RITRICE]

9688



LINO VELJAK

*Tipologija kritike
praxisa*

Dvije uvodne napomene

Prva nužna uvodna napomena glasi: Filozofija i društvena teorija kakve su se razvile u okružju časopisa *Praxis* (i s njime povezane Korčulanske ljetne škole)⁰¹ nipošto ne predstavljaju neku homogenu (pa ni do kraja konzistentnu) cjelinu. Prije bi se moglo govoriti o jednom intelektualnom pokretu primjerenom vlastitom vremenu, u kojemu su sudjelovali filozofi (a onda djelomice i sociolozi, kao i drugi teoretičari društva) različitih profila i orijentacija, pri čemu bi se zajednički nazivnik mogao definirati na nekoj razmjerno minimalističkoj razini⁰².

- 01** Za poznavanje *Praxisa*, posebno Korčulanske ljetne škole, u dokumentarističkom je smislu iznimno vrijedna knjiga Ante Lešaje pod naslovom *Praxis orijentacija, časopis "Praxis" i Korčulanska ljetna škola*. Građa, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2014.
- 02** Na pitanje što je zajedničko svim praksisovcima najčešće se može čuti odgovor (sukladan, uostalom, i samorazumijevanju nekih vodećih predstavnika orijentacije okupljene oko časopisa, vidljivu, primjerice, u indikativnim odredbama Gaje Petrovića, usp. "Čemu *Praxis*", *Praxis*, Zagreb 1972, posebno str. 23–25) zasnovan na definiciji *Praxisa* kao glasila kritičkog ili nedogmatskog marksizma. S takvom su definicijom vezane bar dvije poteškoće: prvo, pojam *marksizam* lišen je konzistentna sadržaja (v. L. Veljak, "O lažnosti jedne lažne dileme", u: Veljak 1988, str. 141–160). Drugo, već i elementarna analiza bitnih odrednica opusa vodećih predstavnika te orijentacije upućuje na iznimno visok stupanj heterogenosti, koji gotovo posve onemogućuje čak i podvrgavanje orijentacije pod definiciju nedogmatskog marksizma: ostanemo li na filozofijskoj dimenziji, ispostavlja se da je pozicija Predraga Vranickog mnogo bliža engel-

Ipak, i sljedbenici i kritičari najčešće su bili skloni da o *Praxisu*, praksisovcima i "praksisovštini" govore kao o više ili manje homogenoj cjelini, zanemarujući unutarnje razlike.

S rečenim je povezana i druga preliminarna napomena: Svaka tipologija nužno je shematska i njezini se maksimalni dosezi moraju tražiti u aproksimativnom zahvaćanju vlastitog predmeta. To u pogledu pokušaja formulacije tipologije kritikâ *Praxisa* znači da su dosezi tog pokušaja ograničeni na aproksimativno zahvaćanje smjerova kritike koje su nekad upućivane i koje se i u naše doba upućuju na račun toga kompleksnog fenomena.

Treća preliminarna napomena glasi: Ako je krilatica "bespoštedna kritika svega što jest" — koja je u uvodniku prvog broja našega časopisa definirana kao "nepoštedna kritika postojeće zbilje" i utemeljena na uvjerenju da je "kritičnost, koja ide do korijena stvari ne prezajući ni od kakvih konsekvencija, jedna od bitnih karakteristika svake prave filozofije"⁰³ — predstavljala paradigmatičan model mišljenja kakvo se razvilo u okružju *Praxisa* (te, nedvojbeno, i jedan od konstitutivnih momenata uvodno spomenutoga zajedničkog

nazivnika), odakle slijedi da od kritike nije izuzeto ništa, pa ni sami kritičari (te su stoga i eksterne kritike *praxisa* tek konzekvencija primjene tog modela), onda to ipak nipošto ne znači da ne treba razlikovati kritiku od kritizerstva (a tu je pojmovnu diferencijaciju iz kruga filozofa oko *Praxisa* vrlo precizno elaborirao Gajo Petrović)⁰⁴.

Polazeći od tih uvodnih napomena mogu se razlikovati tri osnovna tipa kritike *Praxisa*:

- građansko-konzervativni,
- dogmatsko-(neo)štalinistički,
- ekonomicistički.

Svaki od tih tipova kritike ima svoju filozofijsku i svoju političku (ili socijalno-političku) stranu.

O građansko-konzervativnim kritikama

Prvi tip kritike shematski je imenovan građansko-konzervativnim (premda se u njemu mogu naći različite varijacije, od liberalno-građanskih do predgrađansko-reakcionarnih). S obzirom na dimenziju filozofije u užem smislu riječi, temeljna odrednica tog tipa kritike sastoji se u naglašavanju napuštanja okružja tradicionalno razumljene filozofije (u smislu *philosophia perennis*) za volju banalnog aktivizma i prakticisma, koji bi imali biti ispod razine dostojanstva filozofije. Ta se kritika ne odnosi specifično na *praxis*, već je upućena svakoj vrsti mišljenja koje se usredotočuje na kritiku opstojećih društvenih odnosa i stremljenju njihovoj promjeni. (Kako, retorički se tu primjerice pita, revolucija može biti predmetom filozofijske refleksije?) Na tu — socijalno i politički načelno neutralnu, dignitetom filozofije

sovsko-lenjinskoj koncepciji dijalektičkog materijalizma (i to ne samo u hrestomatiji *Dijalektički i historijski materijalizam*, Matiča hrvatska, Zagreb 1959. – u neizmijenjenom obliku objavljivanoj i kasnije – nego i u drugim djelima), dok se pozicija Branka Bošnjaka samo formalno može ocijeniti kao marksistička (u bilo kom smislu riječi), budući da je tu riječ ponajprije o pokušaju sinteze prosvjetiteljske tradicije i novije filozofije egzistencije. Ako bismo pribjegli (inače, višestruko problematičnom) proglašavanju Vranickog i Bošnjaka suputnicima *Praxisa*, suočili bismo se s još većom teškoćom koja se evidentira u dijametralno suprotnom odnosu dvojice pripadnika “tvrdog jezgra” Gaje Petrovića i Milana Kangrge spram Heideggera (što nipošto nije puko pitanje sviđanja i nesviđanja, već ima dalekosežne filozofijske konzekvencije); ni njihovo naizgled terminologijsko razilaženje oko korištenja pojmova *bitak* i *bivstvovanje* nije lišeno upućivanja na značajne elemente heterogenosti (o odnosu Gaje Petrovića i Milana Kangrge usp. Lino Veljak, “Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge”, *Filozofska istraživanja*, br. 94–95, 2005, str. 701–702.). Čini se da zajednički nazivnik *praxisa* i praksisovaca valja tražiti na nižoj razini, na konzekventnoj obrani autonomije filozofije i općenito teorijskog rada u odnosu na pretenzije političke moći da mišljenje i teorijski rad podvrgne imperativima vladajuće ideologije i potrebama dnevne politike.

03 Usp. Gajo Petrović, *Čemu Praxis*, nav. djelo, str. 15.

04 Usp. npr. Gajo Petrović, “Kritika u socijalizmu”, u: *Filozofija prakse*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd 1986.

nadahnutu — kritiku nadovezuje se u političkoj dimenziji optužba prema kojoj se u okružju *Praxisa* (i analognih tendencija u filozofiji) filozofija izravno ili posredovano stavlja u službu legitimiranja zloćudne ideje stvaranja boljšeg svijeta, ideje koja je zloćudna već i zbog historijsko-empirijski ustanovljene činjenice da je svaka revolucija bila obilježena nasiljem te rezultirala terorom, a njezin socijalno-politički učinak predstavljao problematičan napredak u odnosu na raniji poredak.⁰⁵

05 Kao primjer takve kritike *Praxisa* mogu poslužiti ocjene Ivana Supeka dane u knjizi *Krivovjernik na ljevici*, Globus, Zagreb 1992, str. 131, 138, 211–212. i drugdje. Spomenuti autor na to nadovezuje i ocjenu prema kojoj je filozofija, kakva se razvijala u okružju *Praxisa*, u bitnoj mjeri antiscijentistička (usp. *Na prekretnici milenija*, Prometej, Zagreb 2001, str. 50).

06 Polemički se na neke od tih – međusobno heterogenih – kritika, čiji je zajednički nazivnik optužba za nacionalni nihilizam i/ili unitarizam (a čiji su autori među ostalima: Dušan Bilandžić, Franjo Tuđman, Dalibor Brozović, Dražen Budiša i Mirko Galić) u svom djelu *Šverceri vlasitog života* (Kultura&rasvjeta, Split 2002.) osvrće Milan Kangrga (usp. posebno str. 88–90, 158–166, 230–235 i 241–243).

Na tu se optužbu nadovezuje specifična hrvatska varijanta kritike,⁰⁶ koja se odnosi upravo na “praksisovštinu” (no, analogna, načelno istovjetna, kritika javlja se i u drugim bivšim jugoslavenskim sredinama, posebno evidentno u Srbiji): *Praxis* je, politički gledano, predstavljao sofisticiranu varijantu apologije komunističke vladavine, a njegovo zanemarivanje (pa i izravno nijekanje) nacionalnoga kao utemeljujućeg momenta autentičnog opstanka iskazuje se kao izraz praksisovske službe unitarističkom jugoslavenstvu (koje je, kako se navodi, ugrožavalo i sam opstanak hrvatskog, potom i srpskog i svakoga drugog naroda).

O dogmatsko-(neo)staljiništičkim kritikama

Drugi tip kritike naizgled je posve suprotstavljen prvom tipu. Shematski, ali s višom razinom preciznosti u odnosu na prvi, imenovan je dogmatsko-(neo) staljiništičkim. U dimenziji filozofije ta se kritika oslanjala na uvid prema kojem je u krugu oko *Praxisa* napuštena autentična marksističko-lenjiništička koncepcija dijalektičkog i historijskog materijalizma (*dijamat*), uključujući dijalektiku prirode, teoriju odraza, estetiku socijalističkog realizma, itd., za volju idealizma i apstraktnog humanizma. Ta je vrsta kritike bila svojstvena sovjetskoj ideologijskoj produkciji kao i ekvivalentnoj ideologijskoj produkciji u zemljama “realnog socijalizma” (posebno u DDR-u), ali i jugoslavenskim sljedbenicima *dijamata* (u beogradskom časopisu *Dijalektika* i drugdje). Na optužbe za “teorijski revizionizam” nadovezivala se i kritika političkog revizionizma: “praksisovcima” se zamjeralo da relativiziraju ili čak osporavaju one postulate koji se ne



Okrugli stol, Zagreb 13.12.2014.

smiju dovoditi u pitanje, od rukovodeće uloge “avangarde radničke klase”, pa do uspoštavljanja po svojim učincima razorne upitnosti u pogledu pravoga puta na kojem se nalazi jugoslavenski socijalizam⁰⁷. Prokazivanje “praksisovštine” kao legla destruktivnog problematiziranja pravog puta bilo je svojstveno jugoslavenskim ideolozima, propagandistima i političarima (Milentije Popović, Vladimir Bakarić i dr.), a njemu je komplementarna optužba, koju su formulirali i varirali sovjetski i istočnoeuropski ideolozi: “praksisovci” osporavaju u jugoslavenskom socijalizmu ono što je socijalističko i što je u skladu s ortodoksnim marksizmom-lenjinizmom, a afirmiraju one momente jugoslavenskog socijalizma koji predstavljaju revizionističko skretanje s pravog puta sovjetskog modela socijalizma⁰⁸.

07 Karakterističnu formulaciju takve kritike predstavlja optužba Miodraga Protića prema kojoj je *Praxis* “u nekim svojim napisima odbacivao socijalističku demokratiju i samoupravljanje” (*Politika*, 23.1.1968., navedeno prema *Praxis*, 1–2/1968, str. 217). Slične su kritike koje su — praktički od samog početka izlaženja časopisa — upućivali najviši državno-partijski funkcioneri poput Mijalka Todorovića, Vladimira Bakarića i drugih, a u takvim se kritikama mogu sresti definicije tendencijâ koje se profiliraju u *Praxisu* a prema kojima bi se u *Praxisu* i oko njega radilo o suprotstavljanju radničkom samoupravljanju, etatizmu, centralizmu, odbacivanju “tržišne privrede i robno-novčanih odnosa”,



zagovaranju višepartijskog sistema i, konačno, "suvremenom ili modernom antikomunizmu" (usp. *Praxis*, 4/1968, str. 451–458.).

08 O oficijelnim kritikama *Praxisa* (što su ih formulirali Veljko Vlahović, Miroslav Pečujlić i Edvard Kardelj, koji se tu poslužio sintagmom knjiški filozofi) i odgovorima na te kritike (usp. Gajo Petrović, "O našoj filozofiji", u: *Čemu Praxis*, nav. djelo), a o sovjetskim kritikama, definiranim kao napadima "koji dolaze iz redova međunarodnog staljinizma" (usp. Gajo Petrović, "Još dvije godine *Praxisa*", u: *Čemu Praxis*, nav. djelo, str. 78. i dalje). Gajo Petrović je u svom izvještaju o boravku jugoslavenske filozofske delegacije u SSSR-u 1965.

godine formulirao filozofijsku osnovu te vrste kritike: "Svi (ili gotovo svi) sovjetski filozofi smatraju pitanje o odnosu materije i svijesti osnovnim pitanjem filozofije, svi oni (ili gotovo svi) smatraju da je dijalektički materijalizam Marxova filozofija, svi (ili gotovo svi) zastupaju teoriju odraza, teoriju socijalističkog realizma, princip partijnosti filozofije" (nav. djelo, str. 119–120). Jednu od najustavnijih sovjetskih kritika *Praxisa* izložio je u uvodniku vodećega sovjetskog časopisa *Voprosi filosofii* (12/1968) nekadašnji visoki dužnosnik Staljinova Centralnog komiteta KPSS, D.I. Česnokov; prijevod tog članka objavljen je pod naslovom "Zaoštavanje idejno-političke borbe i suvremeni revizionizam" u *Praxis*, br. 1–2/1969.

O “ekonomiciističkim” kritikama

Ako bi se ovaj drugi tip kritike gotovo bez ostatka mogao pripisati prošlosti te definirati kao isključiv predmet historijskog istraživanja povijesti idejnih borbi u vremenima prije pada Berlinskog zida, onda bi se treći tip kritike u svojem značajnom (nipošto i isključivom) dijelu morao označiti kao model koji se javlja tek u našem mileniju.⁰⁹ Taj je tip, veoma aproksimativno, imenovan kao ekonomiciistički. U dimenziji filozofije (odnosno, u ovom slučaju bilo bi preciznije reći: socijalne teorije) ova vrsta kritike upućuje na zanemarivanje ekonomijske dimenzije realnih povijesnih procesa i aktualne zbiljnosti. Taj tip kritike oblikuje se u dvije osnovne, međusobno isključujuće verzije: dok jedni kritičari osporavaju opravdanost kritike (pa i potpunog odbacivanja) tržišta i tržišnih zakonitosti, kakva je dominirala u okružju *Praxisa*, dotle drugi upućuju na to da se u praksisovskoj usredotočenosti na problematiku razotuđenja i u naglašavanju humanizma zapravo očituje zanemarivanje (ako ne i posvemašnje ignoriranje) logike i fenomenologije faktičkih procesa reprodukcije života i proizvodnih odnosa. Iz te dvije vrste kritike slijede, u dimenziji političkoga, i dvije međusobno kontradiktorne kritike *Praxisa*: prvi vide u kritici i osporavanju tržišta objektivnu (a neki među njima i intencionalnu) apologiju etatizma odnosno tzv. etatiističkog (neostaljinističkog) socijalizma, dok drugi u zanemarivanju ekonomijske eksploatacije i klasne dimenzije društvenih odnosa za volju apstraktnog problematiziranja otuđenja kao takvog prepoznaju ili objektivnu apologiju građansko-kapitalističkog načina proizvodnje i reprodukcije života ili pak nemoćnu puko moralističku kritiku faktičkih društvenih odnosa. Dok su kritike *praxisa* motivirane izostankom afirmacije tržišta iznosili u prvom redu ideolozi “samoupravnog socijalizma” (ponekad istovremeno i s elementima druge vrste ekonomiciističke kritike, u skladu s čime bi glavni nedostatak *praxisa* predstavljao izostanak adekvatnog tematiziranja klasne dimenzije (“zanemarivanje uloge i položaja radničke klase”), ali i značajan dio zastupnika građansko-konzervativne pozicije (i to najčešće kao dodatni dokaz

09 Naime, kritika “praksisovštine”, obilježena i optužbom da praksisovci odbacuju zakone tržišta i zanemaruju ekonomijsku dimenziju, bila je integralan dio oficijelne jugoslavenske kritike *praxisa*, a jedan od njezinih istaknutijih predstavnika Adolf Dragičević (koji je, međutim, u svojoj kritici polazio s diferenciranih pozicija u odnosu na one oficijelne, te naposljetku završio tvrdnjom prema kojoj su praksisovci ostali na razini industrijalizma i da ne razumiju novum postindustrijskog doba) ponovio ju je i na početku našeg milenija (usp. Adolf Dragičević, “Tito je imao pravo”, u: Tomislav Badovinac, ur., *Zagreb i Hrvatska u Titovo doba*, Savez društava “Josip Broz Tito” Hrvatske, Zagreb 2004, posebno str. 451.).

da je pozicija *praxisa* apologetska u odnosu na tadašnji poredak), dotle je ovaj drugi smjer kritike bio (više implicitno negoli u elaboriranom obliku) prisutan unutar kruga oko *Praxisa* (u tom bi smislu možda posebno trebalo izdvojiti belgijskog marksističkog ekonomista Ernsta Mandela, sudionika Korčulanske ljetne škole i člana redakcijskog savjeta *Praxisa*), a danas ga u različitim formama i s različitom razinom argumentacije zastupaju pojedini mlađi istraživači. U tom smislu indikativan je jedan prilog zborniku radova s konferencije o *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi održane 2011. u Korčuli, u kojemu Alen Sućeska iznosi tvrdnju da se “kod praksisovske kritike ne radi o strukturnoj analizi postojeće društvene zbilje nego o vrijednosnom sudu”¹⁰; na okruglom stolu održanom na Filozofskom fakultetu u Zagrebu prosinca 2014. godine više je sudionika zastupalo taj smjer kritike, u najelaboriranijem obliku Mislav Žitko.

- 10** Usp. Alen Sućeska, “Spekulativnost *praxis*-filozofije”, u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam: zbornik radova sa međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963–1974)*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012., str. 141. Spomenuti autor inače – sasvim na rubu argumentacijske nesuislosti – tumači Kangrginu postavku da je Marx napisao *Kapital* kao radikalnu kritiku postojećeg svijeta kao izraz zazora “od ikakvog zadržavanja na postojećem”, da bi zaključio kako praksisovci ne žele pojmiti mehanizme koji čine samu bit kapitalizma (usp. str. 143.). Stupanj opravdanosti takvih ocjena mogao bi se prosuđivati ukoliko se, primjerice, uzmu u obzir postavke Gaje Petrovića izložene u njegovom predgovoru za izbor iz Marxovih *Grundrisse* (usp. Gajo Petrović, “Smisao i značenje Marxovih ‘Grundrisa’”, u: *Marx i marksisti*, Naprijed, Zagreb /Nolit, Beograd 1986, posebno str. 108. te str. 112. i dalje).

Kratak komentar: održivost kritika

Svaki se od navedenih tipova kritike može braniti, ali s veoma različitim polazišta i na temelju veoma diferenciranih pretpostavki.

Građansko-konzervativni tip kritike legitiman je pod pretpostavkom da se smisao filozofije ograniči na neke predmete i na neka ontička polja koja u sebi ne sadrže problematiku zbiljskog života povijesne zbiljnosti. Ne možemo a da se tu ne prisjetimo znamenite Fichteove misli prema kojoj svatko bira onakvu filozofiju kakav je čovjek: ljepodusi koji izbjegavaju neugodne teme, kako bi se ograničili na istinito, dobro i lijepo (a ono pravedno tematizirali samo ukoliko nije kontaminirano ovozemaljskim blatom, koje bi imalo biti ispod razine filozofijskoga i filozofskog dostojanstva), dosljedni su kad kritičku filozofiju proglašavaju odstupanjem od duha “prave filozofije”. Dosljedni su svojoj poziciji i oni kritičari koji u praktičko-političkoj dimenziji zastupaju stajalište

prema kojem je svaki san o boljem svijetu (a pogotovo svako mišljenje koje stremlji stvaranju pretpostavki za praktičko oblikovanje drugačijeg svijeta) nužno povezano s pripremanjem nekoga novog ropstva (kako bi to formulirao Friedrich von Hayek). Dosljedni su, konačno i kritičari koji *Praxisu* (kao i analognim orijentacijama) predbacuju anacionalnost: ako se etnička dimenzija uistinu mora smatrati utemeljujućim momentom autentičnosti u apsolutnom smislu — onda su oni bez daljnje u pravu. No, za kritizersko-denuncijantske formulacije niza autora koji zastupaju spomenutu poziciju ipak se ne može naći nikakvo opravdanje.

Zastupnici dogmatsko-(neo)staljinističkog tipa kritike nedvojbeno su u pravu pod pretpostavkom da je “realni socijalizam” sovjetsko-istočnoeuropske vrste (ili njegova jugoslavenska “samoupravno-socijalistička” modifikacija partijsko-komunističkog monolitizma) predstavljao pravi (ili čak i jedini mogući) put u bolji svijet. U tom smislu su oni posve konzistentni, iako i ovdje treba apstrahirati od denuncijantsko-kritizerskih sastojaka kritike, kojom se taj smjer može pohvaliti (od proglašavanja *praxisa* agenturom CIA-je, pa do prokazivanja praksisovaca kao profesionalnih antikomunista).

Konačno, legitimacija trećeg tipa kritike kvalitativno se razlikuje od opravdanja prvoga i drugoga tipa kritike. Za razliku od prvoga i drugoga tipa kritike, čije se opravdanje može utemeljiti isključivo na njima imanentnim pozicijama (na vjerovanju u naznačenu čistoću filozofije, na vjerovanju u to da zatečeno ustrojstvo svijeta nema alternativu, na vjerovanju da je nacionalno jedini mogući put do autentičnosti, na uvjerenju da je marksističko-lenjinistički model dijamata jedini legitiman oblik revolucionarne filozofije, odnosno na vjerovanju da su sovjetski ili jugoslavenski model “izgradnje socijalizma” bili jedini pravi put u bolji svijet ili to još uvijek jesu), uvid u neadekvatnu zastupljenost ekonomijske dimenzije kritike otuđenja imanentan je i samoj temeljnoj poziciji *praxisa* – ili je, u najmanju ruku s njome kompatibilan. No, ako se iza te kritike (a ponekad to postaje i očiglednim) skriva intencija afirmacije (odnosno reaffirmacije) neostaljinističkih ili pak drugačijih, sofisticiranih oblika “znanstvenih” dijalektičko-materijalističkih koncepcija (primjerice, one Althusserove), onda se opravdanje tog tipa kritike načelno izjednačava s modalitetima pod kojima je moguće legitimirati drugi tip kritike, onaj koji je imenovan kao dogmatsko-(neo) staljinistički. ¶

LITERATURA

- Česnokov, D. I., "Zaoštravanje idejno-političke borbe i suvremeni revizionizam", u: *Praxis*, br. 1–2/1969, str. 325–337.
- Dragičević, Adolf, "Tito je imao pravo", u: Tomislav Badovinac (ur.), *Zagreb i Hrvatska u Titovo doba*, Savez društava "Josip Broz Tito" Hrvatske, Zagreb 2004.
- Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Kultura i rasvjeta, Split 2002.
- Lešaja, Ante, *Praxis orijentacija, časopis "Praxis" i Korčulanska ljetna škola. Građa*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2014.
- Petrović, Gajo, "Kritika u socijalizmu", u: *Filozofija prakse*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, "Smisao i značenje Marxovih 'Grundrissa'", u: *Marx i marksisti*, Naprijed, Zagreb / Nolit, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb 1972.
- Sućeska, Alen, "Spekulativnost praxis-filozofije", u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam: zbornik radova sa međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963–1974)*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012.
- Supek, Ivan, *Krivovjernik na ljevici*, Globus, Zagreb 1992.
- Supek, Ivan, *Na prekretnici milenija*, Prometej, Zagreb 2001.
- Veljak, Lino, "O lažnosti jedne lažne dileme", u: *Horizont metafizike*, HFD, Zagreb 1988, str. 141–160.
- Veljak, Lino, "Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrga", *Filozofska istraživanja*, br. 94–95, 2005, str. 701–702.
- Vranicki, Predrag, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Matica hrvatska, Zagreb 1959.

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 ideja”. 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 “nadinstancu” 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 pristanak 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 prijanjaju 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 mannheimovskom 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 konceptata, 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 “okoštalošti” 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 transcendiraju (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

BORISLAV MIKULIĆ

Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti

Tekst predstavlja razrađenu i višestruko proširenu verziju predloška za okrugli stol. Za kritičku diskusiju o izlaganju zahvaljujem kolegama i kolegicama iz odsjeka, osobito Raulu Rauniću, a o radnoj verziji teksta kolegama Zdravku Kučinaru i Marinku Loliću iz Beograda. Posebnu zahvalnost dugujem kolegi M. Loliću za sugestije i pomoć u pribavljanju dijela građe. Podrazumijeva se da je odgovornost za teze i izbor kritičke građe isključivo moja.

Premda je možda neskromno počinjati izlaganje vrlo skućenog trajanja i ograničenog sadržaja navođenjem gordih filozofskih formula, ipak želim za početak evocirati onu lijepu Aristotelovu formulaciju: *stvari se iskazuju višestruko*. To vrijedi napose u filozofiji. Dok će pojam **političkog** biti tema ovog izlaganja, za pojam *praxis* napomenut ću samo sljedeće: osim temeljitog pregleda značenja toga tradicionalnog pojma, kojim kroz programski tematski blok “O praksi” i, posebno, prilog Branka Bošnjaka o imenu i pojmu *praxis* u prvom broju *Praxisa* ovaj časopis kao institucija filozofije počinje svoju karijeru, za nas je ovdje relevantno da taj pregled značenja tradicionalnog pojma dopunimo značenjem koje je terminološki ustanovljeno upravo tada.⁰¹ Premda je pretpovijest praksisovskog razumijevanja pojma *praxis* otpočela ranije, u akademskim radovima članova grupe iz 50-ih godina, uključujući njihovu recepciju novijih doprinosa marksističkih mislilaca prve polovice 20. stoljeća, Lukácsa, Marcusea i Blocha, pojam *praxis* od prvog broja ovog časopisa, kojim se teorijska orijentacija filozofske grupe programski i deklarativno upisala u 2500 godina dugu povijest tog pojma, označava homonimno sâm časopis, grupaciju akademskih intelektualaca u Jugoslaviji (filozofa i sociologa), njihovu ljetnu školu

01 Usp. *Praxis* br. 1, 1964., str. 7–20.

02 Usp. formulaciju o časopisu, grupi i orijentaciji u: Joachim Ritter† und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7, S. 1302, pod natuknicom ‘*Praxis*, praktisch’ (H. Klegler): “Die von 1964 bis 1974 in Zagreb erschienene Zeitschrift <P.> gab einer Strömung innerhalb des jugoslawischen Marxismus — der P.-Gruppe — den Namen. Diese Richtung berührt sich mit ähnlichen antidogmatischen Tendenzen in der Philosophie anderer sozialistischer Länder. Gemeinsam ist ihnen das Bemühen, durch eine Wiederbelebung der marxschen Kategorie der humanistisch-revolutionären *Praxis* dogmatische Verhärtungen der Theorie aufzubrechen und die philosophisch-humanistische Dimension des Marxismus freizulegen.”

u Korčuli te, osobito, njihovu teorijsku, intelektualnu i političku poziciju. Sve to je postalo dijelom standardnog značenja i još uvijek čini sastavni dio rječničkog značenja termina ‘*praxis*’.⁰²

Pri tome ipak možemo i trebamo vremenski provešti jednu dištinkciju: ova višestruka homonimnost izraza odnosi se na razdoblje 1964–1974., dok je kasnije, u razdoblju izlaženja časopisa *Praxis International* 1981–1994. — koji se ne smije brkati s internacionalnim izdanjem izvornog *Praxisa* (s člancima iz jugoslavenskog izdanja na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku u razdoblju 1965–1974.) i čiji je status “nasljednika” časopisa iz prethodne faze za jedan dio grupacije praksisovaca bio i ostao sporan do kraja — primjetna redukcija termina *praxis* samo na naziv časopisa ali ne i na prvotnu filozofsko-teorijsku

poziciju uredništva koja jasno slijedi drugačiju, socijalno- i političko-teorijsku orijentaciju. Iako je reminiscencija na nasljeđe prethodnog razdoblja više nego eksplicitna, ipak nije više riječ o ostavštini za novu seriju: orijentacija novog časopisa jasno je usmjerena na geopolitički kontekst istočne Evrope nakon tzv. Helsinške konferencije o sigurnosti i suradnji u Evropi iz 1975., kad za članove grupe, osobito beogradske, počinje razdoblje disidentstva u standardnom smislu tog pojma.⁰³ Iako se, dakle, nipošto ne može govoriti o dvjema fazama istog časopisa u kontinuitetu s vremenskim razmakom od šest godina (1975. i 1981.), jer razlike nisu samo očigledne iz današnje perspektive nego su diskutirane u svome vremenu te u časopisu *Theoria* ranih 80ih, ovdje u slučaju časopisa *Praxis International* osim spomenute redukcije značenja termina na časopis i aluzije na kulturno i intelektualno nasljeđe imamo još jedan, doduše slučajan ali vrlo karakterističan detalj: to je godina 1994. u kojoj završava i ta druga epizoda časopisa pod imenom *Praxis*, dakle još jedna, 20. godišnjica, u nizu obljetnica u povodu kojih smo se ovdje okupili.⁰⁴ O kraju izlaženja *Praxis International* i njegovu značenju osvrnut ću više u završnom dijelu ovog priloga.

I. Uvod: smislovi “političnosti”

Što se tiče prvog i glavnog vremenskog okvira 1964-1974., višestrukoš smislova tradicionalnog pojma *praxis* od Aristotela preko Kanta do Marxa proširena je za nov doprinos značenju pojma ‘prakse’ kroz programatski filozofsko-teorijski “povratak ranom Marxu”. Na njemu se, najopćenitije govoreći, temelji ukupna pozicija *praxisa* kako unutar polja marksističke filozofije tako i metafilozofski. Ovdje ću samo podsjetiti na općenite markere koji čine opću

03 O specijalnom značenju disidencije u istočno-evropskom kontekstu, u razlici spram kritičke pozicije praxisa 60-ih, v. opširnije u B. Mikulić, “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst 60ih”, 2009 (sada u Mikulić 2014; također engl. u *Ideology of Design. A Reader*, New York/Novi Sad, 2011). Za stariju, više sinonimnu nego diskriminativnu upotrebu termina kritika i disidencija u odnosu na *praxis* v. npr. Gerson S. Sher, *Praxis, Marxist Criticism and Disident in Socialist Yugoslavia*, Bloomington-London: Indiana University Press, 1977.

04 Ovdje ne zastupam tezu o kontinuitetu između časopisâ protiv koje govore mnogi sudionici. Suprotno tome, Zagorka Golubović (u: Popov 2003) vidi kontinuitet orijentacije a Mihailo Marković kontinuitet časopisa uz diskontinuitet grupe:

“Tada [tj. 1975.] se zajednica ‘Praxis’ podelila. Njen zagrebački deo, s izuzetkom Rudija Supeka, prihvatio je da je to kraj časopisa i letnje škole. Beogradski deo, sa izuzetkom Andrije Krešića i Miladina Životića, odlučio je da časopis i dalje izdaje, makar i u inostranstvu. (...) i časopis je, bez ikakve materijalne pomoći ... izlazio još čitavu deceniju, pod imenom ‘Praxis International’”.

Usp. M. Marković, “Moj politički angažman povezan je s idejama ‘Praxisa’”, interview, *Politika*, 2. jul 2009., str. 3. (Za detaljniju diskusiju v. ovdje dio III, osob. 89–91.)

05 Usp. Zdravko Kučinar, "Smisao i perspektive socijalizma (Korčulanska ljetna filozofsko-sociološka škola, 8–22. jul 1964. god.)", u: *Gledišta*, Beograd, br. 8–9, 1964., str. 1247–1254. Za noviju diskusiju o ovom ranom uvidu v. Božidar Jakšić, "'Praxis' — kritički izazovi", u: Dragomir Olujić/Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Fondacija Rosa Luxemburg, 2012., osob. str. 31–33. Isticanje razlika između pojedinaca postaje s vremenom sve važnije, osobito zbog prigovorâ o navodnoj bliskosti grupe s režimom u SFRJ. Usp. Zagorka Golubović: "Važno je istaći da praksis nije bio jedinstven filozofski pravac koji su u delo sprovodili istomišljenici, kao neka vrsta sekte. Naprotiv, među nama je bilo čestih razmimoilaženja u stavovima, ali je pristup bio isti (...) 'Praksis' je bio prva edicija koja je stvarana apsolutno bez ikakve cenzure. Stvarali smo slobodno, ali s ograničenjima" ("Inteligencija u Srbiji je začutala", interview u: *Politika*, Beograd, 27. jun 2009., str. 2). S druge strane, Lino Veljak, apostrofirajući neke specifičnosti u pozicijama pojedinaca (Vranicki-Bošnjak, Petrović-Kangrga), radikalno despecificira identitet *praxisa* kao grupe videći ono zajedničko još samo u nespecifičnom stavu formalne obrane autonomnosti filozofije: "Čini se da zajednički nazivnik *praxisa* i praksisovaca valja tražiti na nižoj razini, na konzekventnoj obrani autonomije filozofije i općenito teorijskog rada u odnosu na pretenzije političke moći da mišljenje i teorijski rad podvrgne imperativima vladajuće ideologije i potrebama dnevnih politike" (v. Lino Veljak,

poznatost filozofske grupe i orijentacije *praxis* u izvornom smislu:

1) mišljenje revolucije, utopijska misao, samodjelatnost, samoproizvođenje čovjeka, poetički-tvorbeni aspekt ljudskog djelovanja nasuprot primarno "praktičnom", tj. ekonomskom, političkom i moralnom shvaćanju termina kao polja "međuljudskog" djelovanja; osobito su za novo značenje karakteristični smislovi poput autonomna politička subjektivnost i sloboda društvene asocijacije;

2) kritičko distanciranje od "metafizičkog" nasljeđa filozofije i, osobito, pripadnog spoznajno-teorijskog horizonta refleksije koji, prema filozofskom uvjerenju praksisovaca, općenito sadrži redukciju u razumijevanju znanja. Ovakav stav vrijedi općenito bez obzira na pojedinačne razlike u pogledu kako teorijskih interesa u filozofiji, poput metodoloških i epistemoloških kod Gaje Petrovića ili Mihaila Markovića, za razliku od drugih pripadnika grupe, ili čak i na razlike s obzirom na specifičnije praksisovske teme. Uz to, svakako treba respektirati često isticanu okolnost da praksisovci od početka nisu predstavljali teorijski ili motivski monolitnu i zatvorenu grupu istomišljenika kako u općim filozofskim temama tako i u pitanjima iz njihova specifičnog interesa koji ih općenito obilježava kao grupu (u to spadaju teme poput odnosa filozofije i politike, uloge inteligencije u društvu ili pitanja socijalističkog samoupravljanja).⁰⁵

Naprijed navedeni stav o reduktivizmu u spoznajno-teorijskom shvaćanju znanja podrazumijeva i fiksiranost filozofije na tzv. danost i

gotovost svijeta, prevlast znanstvenog, tehnološkog i instrumentalističkog ovladavanja svijetom (prirodom i društvenim odnosima), odbacivanje disciplinarnog shvaćanja same filozofije i oštajanja u razlikama teorije spoznaje, estetike, etike itd., insistiranje na jedinstvenom shvaćanju filozofije prema modelu umjetničkog stvaralačkog čina, što je osobito i naglašeno izraženo kod Danka Grlića i Milana Kangrga iz Zagreba te Miladina Životića iz Beograda.⁰⁶

U vezi s tematikom zajedničkog stanovišta i pojedinačnih doprinosa čini mi se vrijednim istaknuti sljedeće. Premda je posve neupitno da praksisovci ne predstavljaju samo filozofsku grupaciju nego individualne filozofske profile, ne vrijedi ništa manje da su oni skupina teorijski, intelektualno i svjetonazorski povezanih pojedinaca okupljenih na jedinstvenom stanovištu s vlastitim razvijenim gledištima o širokom spektru unutar- i izvanfilozofskih pitanja. U tom smislu smatram opravdanim i potrebnim govoriti u terminima grupe na temelju onoga što pripada zajedničkoj orijentaciji i što daje identitet kako grupi (ili podgrupama) tako i pojedincima. Bez toga nijedan pojedinac, ma kako bio istaknut ili profiliran u široj filozofskoj zajednici, ne bi bio “praksisovac” nego samo više ili manje afirmiran profesionalni filozof. Takvo shvaćanje o grupi podržava osobito i okolnost da je politički i kulturno vrlo značajan dio kasnije političke povijesti *praxisa* iza 1975. obilježen terminom “slučaj grupe profesora” u Beogradu, o čemu će kasnije biti opširnije riječi. No, i mimo ove okolnosti koja doduše više upućuje na izvanjsku povijest djelovanja *praxisa* u širem društvenom polju, moment zajedničkog kao unutrašnje stanovište *praxisa*, koje samim pojedincima daje filozofski dignitet, kao što obrnuto, doprinosi pojedina izgrađuju ugled časopisa i grupe, ističe na primjer Milan Kangrga sljedećim riječima:

“Neki stavovi i ocjene inozemnih kolega koji su bili najprominentniji ne samo marksisti nego i filozofi — Marcuse, Bloch, Fromm i drugi — smatrali su da smo među najboljima i da imamo možda

“Tipologija kritika *praxisa*”, ovdje str. 50, bilj. 02). Kako sam na drugim mjestima nastojao pokazati, identitet grupe proizlazi iz ograničenog skupa istaknutih ideja, stavova i argumentacijskih postupaka koji imaju sposobnost poopćenja na grupu, a ne iz političke eksteritorijalnosti časopisa ili iz generalne podudarnosti pozicijâ svih (ili većine) zastupljenih autora. Štoviše, upravo je taj skup ideja, uvjerenja i postupaka (“pristup”, Z. Golubović) ono što je stvorilo časopis i, posljedično, dalo simbolički identitet i vrijednost širem krugu autora koji izvorno nisu pripadali pokretačima.

06 Za uvid u neke pojedinačne pozicije i disciplinarnе interese među praksisovcima v. internacionalnu publikaciju s karakterističnim glavnim naslovom radova *Praxis. Yugoslav essays in the philosophy and methodology of the social sciences*, ur. Mihailo Marković, Gajo Petrović Dordrecht/Boston/London, 1979.

najbolji časopis, da je Korčulanska škola dragocjena za te susrete. I baš taj moment treba naglasiti, a ne svesti na puki otpor staljinizmu u teoriji i praksi. To što smo postizali *Praxisom* bili su vrlo visoki filozofski i sociološki dometi.”⁰⁷

Na istom mjestu, u završnici razgovora Ivan Kuvačić apelira na potrebu autorefleksije koja se podjednako tiče i grupe i pojedinaca:

“Objavljivanje našeg razgovora može biti dragocjen dokument vremena. Trebalo bi sličan razgovor organizirati sa ljudima srednje i mlađe generacije našeg intelektualnog kruga. Dužni smo učiniti autorefleksiju zbog sebe samih, a još više zbog naših preminulih

drugova Danka, Gaje, Rudija, Branka, Miladina, Voje, Veljka...”⁰⁸

- 07** Usp. Nebojša Popov (ur.), *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*, Beograd: RES PUBLICA, 2003., str. 147 (kurziv B.M.). Na ovu publikaciju, koja sadrži autoriziranu raspravu između pripadnika bivše grupe (M. Kangrga, Z. Golubović, I. Kuvačić, B. Jakšić, N. Popov) održanu u Korčuli na poticaj centra *MaMa* povodom izlaska Kangrgine knjige *Šverceri vlastitog života* (Beograd: Republika, 2001; 2. proš. izd. Split: Feral, 2002), o važnim aspektima kako zajedničkog djelovanja tako i razlaza grupe s elementima sukoba, referirat ću se opširnije u IV. odjeljku. Za objašnjenje konteksta i potrebe za razgovorom kao i tematske organizacije razgovora v. predgovor priređivača Nebojše Popova, str. V–X.

- 08** Usp. Popov 2003, str. 166. Za noviji iskaz o vezivnim elementima grupe v. također Ivan Kuvačić, “Što nas je držalo na okupu?”, u Olujić/Stojaković, (ur.), 2012, str. 27–29.

- 09** Za žanrovski različite rasprave o pojedinim aspektima teorijskog, praktičkog i političkog karaktera, sadržaja i pozicije *praxisa* općenito, a osobito s obzirom na Milana Kangrgu te Gaju Petrovića, od 1985. do danas, usp. Mikulić 2014.

No, umjesto nove rasprave ili portretiranja nekog od zajedničkih teorijskih sadržajnih aspekata *praxisa*⁰⁹ ili doprinosa pojedinaca, za ovu priliku obratit ću se naoko površnijim temama za koje vjerujem da imaju autonomnu relevanciju i da na specifičan i relevantan način reflektiraju unutrašnje ili sistematske sadržajne momente *praxisa*. Jedan od takvih eksterno-internih momenata, koji je dovoljno duboko situiran u općoj poziciji *praxisa*, upravo je distanca od, ili čak odbacivanje, disciplinarnih podjela unutar filozofije te eksplicitna kritika otuđenja filozofije kroz njezine područne discipline. Među njima je na prvom mjestu upravo teorija spoznaje. Taj je moment po mome razumijevanju na karakterističan način povezan sa samim političkim aspektom *praxisa*, i to u različitim smjerovima. Te smjerove ovdje neću prikazivati taksativno ni sistematično, nego ću ih pokušati predstaviti problematski i modelski preko jednog također karakterističnog momenta na poziciji *praxisa*, koji je u općim i paušalnim crtama poznat kao filozofska kritika i

razgraničavanje *praxisa* od filozofskog pragmatizma. Ono je općenito karakteristično za orijentaciju zagrebačke grupe, napose Milana Kangrgu, ali i pojedine beogradske filozofe, poput Miladina Životića.¹⁰

Upravo zbog takve kritičke konstelacije taj je aspekt *praxisa* ostao manje poznat po svome pozitivnom, ali nepriznatom srodstvu s pragmatizmom. Riječ je o frontalnoj i radikalnoj destrukciji disciplinarne diferencijacije unutar filozofije i posebno, kritici identifikacije filozofije sa spoznajnom teorijom kao jednom od njezinih disciplina.¹¹ Za ovu priliku detaljnije ću prikazati svoj argument o srodnosti kritičke pozicije *praxisa* i pragmatizma spram epistemologije radi boljeg ocrtavanja ideje o specifičnom političkom karakteru filozofije uopće koji ustanovljava Richard Rorty. U nastavku izlaganja ću, nezavisno od Rortyjeve kritičke intencije da filozofiju oslobodi od bremena tradicionalne epistemologije za drugačiji, konstruktivno-interpretacijski karakter filozofije, iskušati njegovu specifičnu dijagnozu o političnosti filozofije kroz primjenu na dinamiku političke pozicije *praxisa* u naznačenim razdobljima.

II. Rorty i izbjavljenje filozofije

U svojoj koliko slavnoj toliko i ozloglašenoj masivnoj kritici filozofije kao epistemologije, pod naslovom *Filozofija i ogledalo prirode*,¹² Richard Rorty prikazuje “ideju teorije spoznaje” kroz historijat nastanka novovjekovne filozofije kao znanosti u rasponu od Hobbesa i Descartesa preko Spinoze i Lockea do Kanta te ilustrira taj negativni razvoj filozofije jednim živopisnim citatom iz pisma Williama Jamesa 1905. upućenog Georgeu Santayani.¹³ U pismu se James užasava nad stanjem institucionalne filozofije jedva tridesetak godina nakon što je jedan od najznačajnijih historičara filozofije, Eduard Zeller, u svom radu pod naslovom “Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie” (1877) ustvrdio kako više ne treba posebno isticati važnost teorije spoznaje u filozofiji — naime, njezinu utemeljiteljsku

10 Za ovaj interes praksisovaca v. npr. ranu studiju Miladina Životića, *Pragmatizam i savremena filozofija*, Beograd: Nolit, 1966.

11 Za noviju ilustraciju usp. interview s Milanom Kangrgom pod naslovom “Čamac na Stiksu”, vođen u povodu njegova 84. rođendana i početka predavanja o klasičnom njemačkom idealizmu u Odsjeku za filozofiju 2007. (sada u Mikulić 2014, str. 163–181, osob. 176), gdje Kangrga odrješito odbacuje bilo kakvo povezivanje svoje pozicije s drugim filozofskim modelima radikalne kritike teorije spoznaje, kako pragmatičke tako i fundamentalno-hermeneutičke kod ranog Heideggera. Na specifičnu razliku u odnosu prema hermeneutici i Heideggeru kod Gaje Petrovića, ili drugih aktera iz ranog kruga *praxisa*, poput Vanje Sutlića i Danila Pejovića, ovdje u tome aspektu neću dalje ulaziti.

12 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princetone UP, 1979 (prijevod, *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo, Veselin Masleša, bibl. Logos, 1990).

funkciju — budući da je “općenito prihvaćaju mlađi kolege”. Preuzimajući upravo taj motiv ‘mlađih kolega’, Rorty citira žaljenje W. Jamesa nad “sivilom naših oćelavjelih mladih doktora filozofije, koji dosađuju jedni drugima u seminarima, pišu te grozomorne prikaze literature u *Philosophical Review* i drugdje, hrane se sekundarnom literaturom i nikada ne brkaju ‘estetiku’ s ‘teorijom spoznaje.’”¹⁴

Kontekst ovoga živopisnog citata iz Jamesova pisma interesantan je po tome što donosi jedan aspekt Rortyjeve kritike epistemologije o kojem se inače gotovo uopće ne diskutira među epistemolozima. To je institucionalni politički aspekt koji Rorty pronalazi u samom redefiniranju filozofije kao epistemologije u nizu od Hobbesa do Kanta. Naime, filozofija koja se, prema Rortyu, u svome odvajanju od skolaštike i teologije najprije definirala kao “spoznaja iz ispravnog zaključivanja o posljedicama i pojavama iz poznatih uzroka i izvora, ili obrnuto, o uzrocima iz poznatih posljedica”,¹⁵ da bi se konačno s Kantom odvojila i od znanosti, prolazi zapravo svoj put ponovnog utemeljenja u epistemologiji. Drugim riječima, filozofija u liku epistemologije za Rortya nastupa kao sâm subjekt potpuno izvjesnog i fundiranog znanja. Premda se, prema Rortyu, glavna bitka odvila kasnije, sredinom 19. stoljeća, kad je filozofija kroz “povratak Kantu” i konačno izobraženje

teorije spoznaje nepovratno izašla iz “idealizma i špekulacije”, na tome je putu pronašla način da od ‘želje za znanjem’ ponovo postane sâm znanje.

Za Rortya je to imalo kulturno-povijesni i teorijsko-politički učinak: profesorska filozofija, osobito od druge polovice 19. stoljeća nadalje, došla je tako do samorazumijevanja po kojem je ona takoreći predsjednica suda čistog uma nad svim drugim disciplinama ljudskog intelekta. Ona je ta koja, najkasnije od Kanta naovamo, određuje svima granice i kriterije legitimnosti. Filozofija je dakle ključarica ili kancelarka ne zato što bi bila najviša znanost u hijerarhiji, nego zato što je sada utemeljujuća. Ne vidići u toj promjeni položaja ujedno i bitnu i principijelnu razliku za nov, kritički karakter filozofije, u odnosu na raniji,

13 Ipak, teorijska zatvorenost *praxisa* prema pragmatizmu nipošto nije značila nediskriminativno odbijanje svake kritičke filozofske komunikacije praksisovaca s američkom filozofijom. Osim citirane rane studije Miladina Životića, jedna ilustracija toga je upravo izdanje knjige Georgea Santayane, *Skepticizam i animalna vjera: uvod u sistem filozofije*, 1. izd. 1974., s predgovorom Gaje Petrovića (ponovljena izdanja 1978. i 1990.), u tada najznačajnijoj izdavačkoj kući u Hrvatskoj, “Naprijed”, u čijoj su filozofskoj biblioteci članovi *praxisa* imali znatan utjecaj na izdavački program.

14 Za cijeli kontekst v. III. 1 (“Epistemology and Philosophy’s Self-Image”), p. 131–138, bilješke 3 i 9.

15 Citat iz: Th. Hobbes, *De Corpore*, I, i, 2 (navod prema Rorty 1979: 131, bilj. 1).

Rorty ističe ulogu gospodara. Jasan indikator za to su rječite i upadljive juridičke metafore kod Kanta u samoj teoriji čistog uma koje odražavaju duh i sadržaj drugih njegovih spisa (osobito “Spora fakulteta”).¹⁶ Otada upotreba pravničkih metafora postaje posve samorazumljiva u postkantovskim (zapravo novokantovskim) profesorskim filozofijama, čiji najtipičniji primjerak za Rortya predstavlja upravo već navedeni Eduard Zeller.

Filozofija se tako, gestom samoute-meljenja pomoću teorije spoznaje ujedno samolegitimira na toj osnovi i postavlja za nadglednicu cjelokupne kulture modernog čovječanstva, i na toj ‘episkopalnoj’, nadgledničkoj poziciji supstituira teologiju. U pozadini ovog procesa odvajanje filozofije, najprije od teologije kod Hobbesa do Kanta, a potom s Kantom i od znanosti, oštaje i dalje vezano za problem teologije. Porijeklo toga položaja leži za Rortya kod Thomasa Hobbesa i novoj političkoj filozofiji koja izražava novo savezništvo racionalizirajućeg uma. On je taj koji sad stupa u savez sa sekularnom vlašću kao što je teologija u savezništvu s crkvenom vlašću. Iako se pri tome mijenja status teologije u akademiji, ipak nije nužno narušen i položaj religije u državi. Ali bez obzira na navedene aspekte u Rortyjevu prikazu novih odnosa između teologije, filozofije i znanosti, kao i na moguća kritička pitanja o utemeljenosti takve analize,¹⁷ u središte sad dospijeva pitanje povlaštenog savezničkog odnosa profesionalne, “profesorske” filozofije, utemeljene u teoriji spoznaje, sa sekularnim vladarem, po analogiji sa savezništvom teologije i crkvenog vladara.

Na toj pozadini raščišćava se osnova za opću konceptualnu paralelizaciju između filozofsko-kritičke pozicije praksisovaca i Rortyjeve kritike filozofije kao utemeljene na epistemologiji: napuštanje teorije

16 Rorty 1979: 138, bilj. 13. Da je Rorty u pravu u pogledu citirane konstatacije, to potvrđuje Kantova emfatična i česta upotreba metafore “tribunalu uma” (v. npr. predgovor 2. izdanju KrV, B XIII) te stavovi o “pravnoj naravi” filozofsko-teorijskog spora u odjeljku o “Disciplini čistog uma u polemici” (v. II. Transcendentalno učenje o metodi, odj. 2). Iako ovdje nije mjesto za temeljniju raspravu, podsjećam da M. Kangrga izričito smatra kako se kod Kanta ne radi o juridičkim već spekulativnim kategorijama; no upravo to povlači daljnja pitanja o odnosu opravdavajućeg i utemeljujućeg diskursa i njegovog metafizičkog karaktera.

17 Treba ipak kritički zadržati na umu s jedne strane već spomenuti Rortyjeve dezinterese za vrednovanje promjene u navodnom “kancelarskom” položaju filozofije od najviše do temeljne znanosti jer ona podrazumijeva i promjenu hijerarhijskog statusa iz teološko-apologetskog karaktera filozofije u skolastici u kritički habitus filozofije već kod Hobbesa. S druge strane, ideju filozofije i filozofa upravo u toj “episkopalnoj” funkciji i svojstvu, u doslovnom značenju nadgledanja stada, analizirao je i odbacio već Platon u dijalogu *Državnik* dajući prednost modelu “tkalca” kao daleko složenijeg modela političkog upravljanja ljudima, o čemu Rorty ne raspravlja.

spoznaje, koja je za Rortya samo opcionalan a nipošto nužan program u filozofiji, ne samo da ne stvara u njoj nikakav manjak nego, posve suprotno, doprinosi temeljnoj pozitivnoj promjeni u njezinu političkom karakteru. Naime, napuštanje epistemologije donosi, prema Rortyu, oslobađanje filozofije od metafizičko-teorijski fundirane pozicije nadglednika i suca legitimnosti i osposobljava je za preuzimanje novog, hermeneutičkog i “graditeljskog” [*edifying*] zadatka nasuprot sistematizatorskom, za otvaranje novih horizonata interpretacije kroz traženje novih vokabulara, onih koji nisu utemeljeni u metafizičkom konceptu adekvacije, za nove diskurse koji znače “održavanje konverzacije čovječanstva”.¹⁸

Premda je Rortyjeva kritika epistemologije teorijski motivirana oduštanjem od svakog pojma istinitosti, a ne samo njegovom zamjenom kroz pojam dobrog-korisnog, kao kod Williama Jamesa, i već se po tome Rortyev doprinos pragmatizmu razlikuje od poetičkog koncepta praktičkog kod praksisovaca, čini se da primjena Rortyeve ideje o savezništvu filozofije sa svjetovnom vlašću od Hobbesa preko Kanta i različitih varijacija profesorske filozofije do danas otvara pogled na neke informativne kontraste i ambivalencije za bolje izvanjsko rasvjetljavanje pozicije grupe *praxis*, ne ulazeći u pojmovna razlikovanja o ‘praksi’ u pragmatizmu i *praxis* filozofiji. Stoga ću za ovu priliku iskušati Rortyjev model “episkopalne”, “nadstojničke” ili “kancelarske” naravi u političnosti moderne filozofije na poziciji grupe *praxis* iako pri tome ne mogu isključiti sve rizike od nesporazuma oko primjene jedne postmodernističke dijagnoze o političnosti na slučaju

filozofije koja se, poput *praxis*, smatra modernom u emfatičnom smislu i odbacuje postmodernistički relativizam, osobito u pitanju emancipacije.¹⁹

18 Usp. Rorty 1979, osobito pogl. VIII, 1–2, str. 357 i dalje.

19 Za programsko markiranje opće pozicije spram postmoderne v. npr. Gajo Petrović, predgovor za Burghart Schmidt, *Postmoderna – strategije zaborava*, Zagreb: Školska knjiga, 1988.; R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed, 1995. Za pozicije generacije nasljednika *praxisa* v. materijale s međunarodne konferencije *Postmoderna – nova epoha ili zabluda*, ur. Ivan Kuvačić, Gvozden Flego, Zagreb: Naprijed, 1988.

III. Negativna dijalektika političkog

No, tu je potrebno jedno primarno razlikovanje. Jedan za *praxis* osobito karakterističan i temeljan aspekt političnosti pokušao sam prikazati i interpretirati pod paradoksalnim naslovom “lojalne kritike socijalizma” koja se oblikovala unutar *praxisa* kasnih 50-ih i 60-ih godina 20. stoljeća kroz figuru slobodnog subjekta u političkom polju, utemeljenog takoreći

više u apstrakciji, tj. u samoj filozofskoj teoriji nego u političkoj okolini novog socijalističkog poretka Jugoslavije. To je subjekt koji se s jedne strane konstituira i artikulira takoreći apstraktno i negativno, upravo samo u mišljenju, i to u aktivnom odnosu autorefleksije naspram izvanjskog svijeta socijalizma, koji je deklariran kao već slobodan, kao svijet koji praktički daje slobodu i sam više nema teorijsku potrebu za njome. *Praxis* se na taj način javlja, s druge strane, kao subjekt koji se, naoko paradoksalno, iznutra, još jednom, postavlja slobodno špram same danosti slobode i pri tome svoje uporište i utemeljenje ne crpi iz dane konkretne slobode nego iz apstraktnih autonomnih izvora filozofskih teorija o svijetu i metafilozofskog diskursa filozofije o vlastitom samoukidanju — iz tzv. ranih radova Marxa i Engelsa i u suvremenom savezništvu s tada vodećim filozofima druge polovice 20. stoljeća, Lukácsom, Blochom, Adornom, Marcuseom, Korschom. Osobito je riječ o slobodnom, autonomnom i indirektnom savezništvu s aspektima političkog uređenja društva na temelju navedenog specifičnog, intrafilozofskog pojma *praxis*, tumačenog kao *poiesis* na temelju umjetnosti kao paradigme slobodne, razotuđene ljudske djelatnosti.

Taj prvi aspekt političnosti *praxisa*, koji se u odnosu na socijalistički režim vlasti u funkciji donosioca i jamca slobode pojavljuje u dvoznačnom karakteru, ovdje neću ponovo razlagati nego ću se u nastavku samo pozvati na njega. On se s jedne strane prepoznaje u vidu intrinzično pripadnog, lojalnog, solidarnog i apologetskog subjekta, a s druge strane u funkciji distanciranog subjekta kroz uzimanje slobode upravo od dane slobode, dakle rubnog i ekstravagantnog, devijantnog i neposlušnog subjekta koji svojim zahtjevom za filozofikacijom deklarativno slobodnog stvarnog svijeta i ukidanjem filozofije kroz ostvarenje pleše po rubu Marxove II. teze kao po rubu provalije.²⁰

Umjesto toga, usmjerit ću se ovdje na drugi, općenitiji i apstraktniji aspekt političnosti koji na neki način preostaje kao višak naspram specijalnog političkog djelovanja *praxisa* u obliku filozofske kritike usmjerene protiv aberacijâ socijalističkog režima Jugoslavije kroz hiperbirokratizaciju i udaljavanje od modela samoupravljanja. Taj apstraktniji aspekt političnosti daje se bolje osvijetliti ako ga stavimo na pozadinu pitanja o društvenoj funkciji filozofije općenito. Ono se kao pitanje pojavilo daleko prije grupacije *praxis* i izvan geopolitičke sfere socijalizma, u prvim desetljećima 20. stoljeća, i stupilo na scenu s ranom kritičkom teorijom društva.²¹



20 Za prethodne razrade upućujem na Mikulić 2009.

21 Usp. Max Horkheimer, "Društvena funkcija filozofije" u: *Kritička teorija*, Zagreb: Stvarnost, 1982, knjiga II. (njem. *Kritische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977).



22 On pripada herojskom dobu *praxisa* otprilike u razdoblju od početaka 1963–64., s početkom postupnog ali sve jasnijeg razilaženja s putanjom deklarativne emancipacijske politike oko pitanja samoupravljanja i sve jače monopolizacije ideološke hegemonije Saveza komunista do vrhunaca krize 68–69. kroz eskalaciju nasilja policijskog i sudskog aparata do konačnog neprijateljstva. Ono se u Hrvatskoj dovršilo kroz donošenje odluke o obustavi sredstava za rad Korčulanske ljetne škole i časopisa *Praxis* u studenom i prosincu 1974., a u Beogradu s odlukom o otpuštanju osmero praksisovaca s Filozofskog fakulteta. (Za opširan pregled događanja v. B. Jakšić [2012], pogl. “Gašenje *Praxisa...*”, str. 369–387.)

Čini se da upravo ta općenitija i formalnija razina pitanja o društvenom karakteru filozofije uopće, a ne samo specifičniji praksisovski smisao avangardne političnosti filozofije u smislu idejnog korektiva i cenzora emancipacije u socijalistički deklariranom društvu, omogućuje da posebni slučaj političnosti *praxisa* u onom naprijed navedenom dvoznačnom smislu “slobode od slobode” ili “lojalne kritike jugoslavenskog socijalizma”, koja ujedno održava svoj predmet na načelnoj razini usprkos njegovim realnim devijacijama,²² sagledamo s obrnute strane, one iz koje se politički aspekt pokazuje u negativnom obliku, kao autonegacija kroz svoju suprotnost. Ta “negativna dijalektika” političkog i sâma se iskazuje višestruko.

Za bolje ocrtavanje tog pretpostavljenog šireg i formalnog horizonta pitanja koji omogućuje pojavu i pozitivnih i negativnih aspekta političnosti na karakteru *praxisa*, vrijedi podsjetiti na poznatu okolnost da rana kritička teorija u svojoj refleksiji o društvenoj ulozi filozofije polazi naoko paradoksalno od “platonskog duha” filozofije, kako to u pozitivnom smislu izričito postavlja Max Horkheimer u citiranom špisu iz 1940. godine. Filozofija tu opet ima za svoj izravni predmet društvo u cjelini, ona se sama shvaća kao autonomno mjesto kritičke refleksije unutar totalnog ideološkog postava (što je, usput rečeno, bliže Platonovoj metafori “tkalca” za dobrog političara i odbacivanju figure “nadglednika” o kojoj govori Rorty). Filozofija polazi od općeg stava da su znanost i svi oblici teorije, uključujući i filozofiju, integralni dijelovi proizvodnih snaga društva, dakle dijelovi njegova pogona ideološke reprodukcije, i upravo zato je zadatak filozofije da kao kritička teorija izradi opći horizont emancipacije polazeći od društvenog horizonta u kojem se i sama nalazi.²³ Tako Horkheimer favorizira, naoko paradoksalno, klasično-filozofske, Platonove i Aristotelove, spoznaje o društvenom bogatstvu kao uvjetu “filozofske države” u smislu umnog političkog poretka, koji sa svoje strane čini uvjet viših oblika sretne (filozofske) egzistencije, a odbacuje kritičke oblike filozofije poput kiničke filozofske prakse kao nesretnu kritičku svijest, lišenu pozitivnog društvenog projekta. Filozofija je tako ponovo koncipirana kao prosvjetiteljski kritički model — uspoštavljen autonomno teorijski, kao instanca nadgledanja samog aparata države, pri čemu je istovremeno i implicitno država zamišljena kao izvršni aparat kritičke filozofije društva.²⁴

Međutim, društvena funkcija filozofije — koja će se unutar frankfurtske škole, kasnije kod Habermasa, artikulirati nešto

23 Vrijedno je u ovom kontekstu spomenuti stariji rad o ovoj tematici “Društvo — zadaća filozofije” iz pera Marcela Šnajdera, sarajevsko-zagrebačkog filozofskog pisca lijeve orijentacije koji je ubijen 1941. Esej je izvorno objavljen 1924. u časopisu *Nova Hrvatska*, a u *Praxisu* je ponovo objavljen prigodno (*Praxis*, br. 3, 1970., str. 438–440) u rubrici “O značenju i izgledima filozofije”, kao doprinos redakcije “upoznavanju i proučavanju naše filozofske tradicije” te “radi obilježavanja 70. godišnjice rođenja M. Šnajdera” (v. bilješku redakcije, str. 438). U istom sklopu objavljen je i drugi Šnajderov esej “Večna jeres filozofije” (str. 447–450).

24 Ta osnovna matrica refleksije nije se, po mome mišljenju, promijenila u kritičkoj teoriji ni u kasnijoj, skeptičkoj fazi koju označava Adornova i Horkheimerova *Dijalektika prosvjetiteljstva* iz 1944. U njoj je revidiran tek osjećaj sigurnosti koju je emancipirana subjektivna filozofska svijest vjerovala da može imati o umu i njegovoj ulozi u povijesti. Naprotiv, osnovni stav kritičke teorije o ključnoj ulozi filozofije, s dvojne pozicije unutar i iznad cjeline, pozicije koja proizlazi iz društva ali se stavlja naspram aparata moći, u razgradnji ideoloških mreža društvene svijesti ostao je važećim do kraja intelektualnog života njezinih nosilaca, makar ne u istovjetnim oblicima.

moderatnije kao namjesnica umnosti,²⁵ iako je zapravo nasljednica jakog prosvjetiteljskog koncepta nadgledanja i saturacije politike kroz filozofiju — nema u deliberativnom, demokratskom, pošt-apsolutističkom političkom poretku zapadnih društava više nikakav privilegirani položaj. Jer, ako je u prosvjetiteljstvu koristila pakt s apsolutnim vladarem, kako je to s pravom predstavio Rorty, da bi na vrhuncu idealizma s Hegelovom filozofijom prava i države teorijski su-proizvela njegovu smrt, proglašivši kralja kontingentnim jer je jedini prirodno-nasljedni dio sistema, suvremena kritička filozofija može, osobito nakon iskustva sloma modernih država 1918., svoju naslijeđenu intra-društvenu metapoziciju praktički ostvarivati još samo unutar društvenog polja, pod stalnom prisilom na samolegitimiranje, a ne više izvan društvenog polja, u dosluhu s vladarom.

Za ilustraciju nove situacije filozofije u intradruštvenoj nepreglednosti, lišene privilegija metapozicije osim one akademsko-teorijske, javne kritičke intervencije predstavnika kasnije kritičke teorije, poput Jürgena Habermasa, iz vremena ponovnog njemačkog

ujedinjenja,²⁶ ili pak govor Manfreda Franka, pripadnika politički bliske pozicije u hermenutičkoj filozofiji, na 54. komemoraciji prvog dirigitiranog pogroma protiv Židova u Njemačkoj (tzv. “Kristalna noć” 9. II. 1938.),²⁷ nisu izazvale osporavanje samo zbog svog lijevo-političkog, kritičkog sadržaja, posebno onog koji se tiče političke vrijednosti “glasa naroda” i narastajućeg populizma nakon ponovnog ujedinjenja Njemačke 1989. Jednako kao i sâm kritički sadržaj njihovih intervencija predmetom osporavanja postalo je u javnosti i samo posezanje filozofije “kao takve” za pravom da ona bude ta koja će artikulirati društveno i političko samopoimanje nacije.

Nacije trebaju, čini se, bolje mudrace nego što su kritički misleći filozofi lijeve političke orijentacije. Ili pak filozofi, da bi uopće smjeli pretendirati na društvenu funkciju u određenim političkim

- 25** Usp. J. Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, u: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- 26** Usp. Jürgen Habermas, “Die zweite Lüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder ‘normal’ geworden”, u: *Die Zeit*, Nr. 51, 10. Dezember 1992.
- 27** Govor u frankfurtskoj “Paulskirche”, 9. II. 1992.; publicirano u *Frankfurter Rundschau*, 20. November 1992. Za komentar toga govora i osporavanja od strane politički korektnih desničara koji se “groze” svake usporedbe jedinstvenosti zla Trećeg Reicha s “današnjim događajima” (rasistički napadi na strance u Njemačkoj) v. daljnju kritičku refleksiju M. Franka u: “Deutschland den Deutschen”? Nachdenken über ‘Volk’, ‘Nation’ und ‘Konstitution’ aus aktuellem Anlaß”, u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.

uvjetima i vremenima, moraju ponovo preuzeti ulogu mudraca, klerika, sjedinjenih s ideološkom supstancom kolektiva.²⁸ Upravo to odražava razvoj političke pozicije *praxisa* koji sam ranije označio kao “negativnu dijalektičku” ili kao prevrat pozitivnog političkog karaktera *praxisa* u njegovu suprotnost. Taj razvoj se najprije očitovao politički neutralno, kao prividno izvanjski moment negativnog, kroz akt negacije političnosti u obliku oduštavanja od političnosti.

Riječ je s jedne strane o faktičkom (iako ne i simboličkom) prištajanju grupacije *praxis*, osobito zagrebačkih članova, na izvanjsku zabranu časopisa i škole iz 1974., dakle o interiorizaciji krize koja je nastala kao unutrašnji efekt vanjskog utjecaja partijske i državne politike na poziciju grupe sve do kraja 70-ih.²⁹ U vezi s time, da bi se izbjegli nesporazumi oko terminâ poput ‘prištajanje’ i ‘interiorizacija’ zabrane, treba odmah istaknuti da je, prema svjedočanstvima sudionika, neistinita informacija kako je redakcija *Praxisa*, nakon uskrate sredstava od nadležnog republičkog sekretarijata Hrvatske, donijela odluku o ukidanju časopisa; ona je, u pismu čitateljstvu od 24.3.1975., objavila da je “daljnje izlaženje onemogućeno” i, utoliko, časopis “završava svoje postojanje”. Štoviše, redakcija je odmah po obustavi izlaženja 1974. provela široku anketu među pretplatnicima o podršci i opcijama za daljnje izdavanje časopisa kroz samofinanciranje. No ipak, usprkos pozitivnim rezultatima ankete ostaje važiti: časopis *Praxis* nije više izlazio iako se redakcija formalno održala i održavala sastanke sve do kraja 70-ih, da bi se, nakon dugotrajnih rasprava oko prava na autorstvo i “vlasništvo” nad projektom i imenom ‘*praxis*’, definitivno raskolila na legendarnom sastanku u Vijećnici Filozofskog fakulteta u Zagrebu pred ljeto 1980. oko

28 Za starije tematizacije neokonzervativnog prevrata 90-ih u kulturi, osobito u području nacionalne književnosti u Hrvatskoj v. Dubravka Ugrešić, *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996. ili u Sloveniji Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Zagreb: Arkzin, 1998. Također B. Mikulić, “Filozofija u pretilo doba: Eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike”, u: Treći program hrvatskog radija, br. 40, 1993, 88–117 (novo, prošireno izdanje u B. Mikulić, *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, 2015, str. 134–194). Za novija znanstveno-analička istraživanja o akademskim institucijama 90-ih u Hrvatskoj v. sada Dolenc, Danijela/Doolan, Karin/ Žitko, Mislav. “*Plus ça Change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the early 1990s*”, u: Bieber, Florian/ Heppner, Harald (Eds.), *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, Berlin: Lit-Verlag, 2015, str. 243–266.

29 Usp. N. Popov: “O razmerama te unutarnje krize malo se zna. Obilna ali nesređena dokumentacija Časopisa i Škole nudi izvesna saznanja, ali ona nisu sistematizovana niti podrobnije analizirana.” O sadržajima, toku i razmjerima krize v. opširnu, polemičnu, na mahove i osobno žučnu diskusiju sa suprotstavljenih pozicija između M. Kangrgić i Z. Golubović (pogl. *Razilaženja*, str. 111–125).

pokretanja novog časopisa pod nazivom *Praxis International*.³⁰ Od novog časopisa se distancirala cijela zagrebačka grupacija, osim Rudija Supeka, kao i manji broj članova beogradske grupe (Miladin Životić, Božidar Jakšić), da se nov časopis uopće pokrene kao deklarirani nasljednik, s imenom i logotipom časopisa *Praxis* iz prvog razdoblja 1964–1974.

Upravo zbog te dramatične unutrašnje povijesti institucija, premda ona slijedi iz negativne povezanosti, mislim da se i o 20. godišnjici obustave tog drugog časopisa pod nazivom *Praxis International*, može, bez obzira na status nepriznatog ili parcijalno priznatog nasljednika, govoriti kao o relevantnom datumu u kontekstu aktualnog okruglog stola. Kao što je poznato, časopis pod naslovom *Praxis International* pokrenut je 1981., usprkos protivljenju Gaje Petrovića, Milana Kangrge i drugih, na temelju prethodno široko vođene agitacije Jürgena Habermasa i drugih pripadnika kritičke teorije iz Evrope i SAD-a, poput Albrechta Wellmera i Richarda Bernsteina, u okviru susreta na IUC u Dubrovniku u drugoj polovici 70-ih, a obustavljen je nakon trinaest godina izlaza 1994. Potrebu i opravdanost novog časopisa, a osobito kontinuitet s prethodnom fazom *Praxisa* izričito zagovara Zagorka Golubović, punih deset godina nakon obustave toga časopisa:

“Koliko ja znam, a bila sam u toj Redakciji, to nije apsolutno odudaralo od linije *Praxisa* i internacionalnog izdanja *Praxisa* koji je izdavan i u Jugoslaviji... Što se Bernsteina tiče, on je u to vreme imao veoma obimnu knjigu u duhu našeg *Praxisa* i uvodnika koji je objavljen... Zatim, tu je bila Šila [Seyla] Benhabib koja je poznati predstavnik leve socijalističke orijentacije u Americi, tu je bila Šantal Muf [Chantal Mouffe], tu su bili ljudi koji su bili izraziti socijalisti i nije moglo biti reči o nekom skretanju. A za mene je najbitnije da li je *Praxis International* osramotio jugoslovensko izdanje *Praxisa*, a ja mislim da nije... Ja sam negodovala i mogu reći da smo Dik [Richard] Bernstein i ja, iako nisam bila urednik, ali sam bila tada u Americi, često korigovali odluke o tome šta će da se štampa, a šta neće. Jer je on [Mihailo Marković, DOD. B. M.] išao na razvodnjavanje i popuštanje, i mi smo odbacivali mnoge tekstove koji nisu imali nikakve veze s tradicijom *Praxisa*”.³¹

No, spomenuti autonegirajući politički aspekt zagrebačke grupacije *praxisa* — koji se očituje kroz ne-nastavljanje staroga časopisa, usprkos podršci anketiranog čitateljstva, dakle, kroz povlačenje zagrebačke grupacije od sudjelovanja u političkom oblikovanju društva u statusu i svojstvu filozofski definiranog subjekta koji djeluje kroz

30 Popov 2003, str. 113, 125; Lešaja, str. 49–51.

31 Usp. Popov 2003, str. 117–118 i 120.

glasila — pokazao se vrlo brzo kao nov, izokrenuti vid političnosti same filozofije iznutra, ali sad u drugačijem smislu nego što je to bilo 60-ih godina.

Za to je indikativan jedan poznati, ali po mome znanju nedovoljno vrednovan moment u povijesti institucije *praxis*. Kraj izlaženja druge serije časopisa *Praxis International* 1994., obilježen je čudnovatom podudarnošću s krajem serije prvog časopisa *Praxis* iz 1974. Ona se odnosi na slična događanja u unutarredakcijskoj politici u pretposljednjim godištimu obiju serija časopisa. S jedne strane, radi se o neslaganjima unutar redakcija časopisa *Praxis* u odlukama oko objavljivanja priloga Dobrice Ćosića (1973.) o nedemokratskoj državnoj politici i tzv. “nacionalnom pitanju” u Jugoslaviji te, dvadeset godina kasnije, o krizi u časopisu *Praxis International* usljed objavljivanja spornog teksta Mihaila Markovića (1994.), ponovo o nacionalnom, srpskom pitanju s obzirom na događanja na Kosovu. Tekst je, prema izjavama neposrednih aktera, naknadno izazvao potres i raspad redakcije.³²

Na temelju raspoložive građe, osobnih svjedočanstava i s naknadnim iskustvom možemo s dovoljno razločnosti tvrditi da se na kraju obiju serija časopisa *Praxis* i *Praxis International*, dakle 1973/4. i 1993/4., radi o sadržajno i funkcionalno istovjetnom razlogu kraja — o provali nacionalne ideologije u samo srce kritičkog, antiideološkog diskursa *praxis* filozofije na kojem se temeljila prvotna pozicija *praxisa*, praksisovsko samorazumijevanje kao i razumijevanje društvene funkcije filozofije do sredine 70-ih, do vremena obustave časopisa i škole u Hrvatskoj te otpuštanja praksisovaca s Univerziteta u Beogradu na temelju primjene zloglasne odredbe o “moralno-političkoj nepodnošnosti”. Taj dramatični događaj izazvao je isto tako dramatične glasne posljedice.

Naime, dok je na jednoj strani zabrana časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole 1974. faktički značila kako izvanjsku političku ekskomunikaciju zagrebačke grupacije *praxis*, usprkos političkoj irelevanciji njezina filozofskog rada na kritici nacionalizma u doba tzv. *maspoka* 1971., tako i faktičko prihvaćanje ili interiorizaciju te ekskomunikacije od same grupacije, na drugoj strani je otpuštanje osmoro praksisovaca s beogradskog Filozofskog fakulteta otvorilo posve novo, značajno i drugačije razdoblje političke borbe u povijesti grupacije *praxis* nego što je to bilo na vrhun-cu prvog razdoblja oko '68. Sada se, pod nazivom “slučaj

32 Za detaljniji prikaz događanja s izjavama aktera i svjedoka, poput Seyle Benhabib i Žarka Puhovskog v. Laura Secor, “Testaments betrayed. Yugoslavian Intellectuals and the Road to War”, *Lingua franca*, sept. 1999. (<http://linguafranca.mirror.theinfo.org/9909/testbet.html>, pristup 7.12. 2014.)

33 Taj važan moment, kojim se odlikuje povijest djelovanja beogradske grupacije *praxis* nakon 1975., Z. Golubović formulira protiv Kangrginih ocjena na sljedeći način: "... ne može se prosto izbrisati pozitivna delatnost Odbora za odbranu slobode mišljenja i izražavanja, koji je delovao osamdesetih godina i tada nije bio nimalo nacionalistički orijentisan, a u njemu je sedelo nekoliko beogradskih praksisovaca. Takve generalizacije potpuno iskrivljuju sliku o opredeljenjima i delovanju većine pojedinaca iz beogradske praksis-grupe, koji su bili žestoki kritičari nacionalizma, što se lako može dokazati iz njihovih članaka i knjiga u vreme euforije nacionalizma u Srbiji" (Popov 2003, 137).

34 Za iscrpno dokumentiran prikaz "sudbine" beogradskih praksisovaca kao grupe i pojedinaca između 1975. i 1988. v. Nebojša Popov, *Contra fatum: slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta 1968–1988*, Beograd: Mladost, 1989. (prvotno objavljeno u nastavcima u časopisu *Scientia Yugoslavica*, od 1986–1988., potom cjelovito u istoimenoj biblioteci (supplementum 1), Zagreb, 1988.) Dokumentarni prikaz herojske, pozitivne povijesti otpora praksisovaca ekskomunikaciji i valovima represije od strane režima u Srbiji završava se međutim 1988. i ne pokriva posljednju fazu autokorupcije dijela grupacije *praxis* kroz savez s novim autokratskim vladarem. Kasnija, naprijed već citirana knjiga razgovora *Sloboda i nasilje* (N. Popov 2003), može se po mome mišljenju smatrati vrstom rekapitulacije i dopune knjige dokumenata iz 1989., iako ona također završava gledištima iz osobne

grupe profesora", radilo o tipičnoj disidentskoj borbi unutar partijskog režima, sve rigidnijeg nakon 1968. i osobito 1971–72., za pojedinačna i opća građanska prava poput slobode govora i prava na rad. Pod time se, još jednom, ali sada uglavnom samo na beogradskoj strani i u drugom modusu, počela prelamati cijela filozofska, intelektualna i politička investicija *praxisa*.³³ No nju sada opet možemo vidjeti u negativno-dijalektičkom zakrivljenju. S jedne strane, u svome pozitivnom obliku, ona se odvija kao herojstvo otpora kroz neprihvatanje neslobode i građanskog neprava u lažno deklariranoj društvenoj slobodi, kao odbacivanje svoje profesionalne ekskomunikacije, kao sloboda od neslobode. S druge strane, u svojoj negativnoj strani, nova se povijest počela ogledati u postupnom, ali sve uočljivijem odstupanju od tipične praksisovske kritike nacionalizma ka razvijanju sklonosti same filozofije za nacionalni diskurs u filozofiji, odnosno, za nacionalistički diskurs same filozofije u području prava, politike, društva i kulture.³⁴

Taj će trend nacionalizacije diskursa filozofije postati gotova činjenica kod najistaknutijih članova beogradske grupacije *praxis* tek početkom 90-ih. On je u tome po mome mišljenju posve paralelan, iako drugačije generiran, s nacionalizirajućim trendom filozofije u Hrvatskoj, među nemarksističkim ili "građanskim" filozofskim krugovima, koji su se još ranije artikulirali kroz povijest nacionalne filozofije i filozofsku hermeneutiku. Riječ je o znanstvenim i kulturnim institucijama gdje je već ranije,

tokom 80-ih, ustanovljen istraživački program iz povijesti filozofske baštine na Institutu za filozofiju u Zagrebu da bi početkom 90-ih dobio nov zamah i istinsko ideološko ostvarenje kroz masovno propagirani pokret za "hrvatsku duhovnu obnovu" Matice hrvatske, kroz pokretanje tzv. Hrvatskih studija ili preko radova pojedinaca o nacionalnoj biti filozofije.³⁵ Upravo taj trend u filozofiji, koji je glavne reprezentante beogradske grupacije *praxis* nepovratno odvojio od glavnine zagrebačke grupacije, uspješno je spojio bivši "komunistički revolucionarizam" dijela praksisovaca kako sa srpskim memorandumskim projektom tako i s hrvatskim nacionalističkim diskursom liberalno-građanskog kritičara marksizma u jednoj i zajedničkoj točki nestajanja ili autosuspenzije filozofije u ideologiji.

IV. *Praxis* u zakrivljenom ogledalu

Petnaest godina nakon zabrane prvog *Praxisa* u Zagrebu 1974. i otpuštanja praksisovaca s Univerziteta u Beogradu 1975., u prevratno vrijeme krajem 80-ih i početkom 90-ih, koje je neposredno prethodilo institucionalnom raspadu SFR Jugoslavije, situacija filozofije *praxis* očitovala se u dijametralno suprotnom vidu. Nasuprot zagrebačkim predstavnicima grupe filozofa i sociologa (Petrović, Kangrga, Supek, Kuvačić itd.), vodeća trojka beogradske grupacije (Marković, Tadić, Stojanović) stavila se — za razliku od drugih pripadnika beogradske "grupe profesora" poput Nebojše Popova, Zagorke Golubović te kasnije i Miladina Životića³⁶ — bezrezervno na raspolaganje novom nacionalnom političkom pokretu, koji je obilježen tzv. Memorandumom SANU-a, i novoj političkoj frakciji unutar bivšeg Saveza komunističara

perspektive pojedinih sudionika. (U novoj publikaciji v. također opsežan pregled Božidara Jakšića, "Praxis i Korčulanska ljetna škola. Kritike, osporavanja, napadi", Popov 2003, str. 169–232.)

- 35** Jedan od slučajeva podudarnosti između srpske nacionalističke pozicije među praksisovcima 90-ih s pozicijom kritičara *praxisa* iz redova nacionalno osviještenih filozofa tzv. građansko-liberalne provenijencije, predstavljaju npr. doprinosi Franje Zenka, čiji se rad "O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Basale", u: *Prilozi* 27–28 (1988), str. 109–126 ponaša kao hermeneutičko utemeljenje njegove kritike praksisovskog anacionalnog kritičizma u *Samokritika komunističkog revolucionarizma*, Zagreb: HFD, 1991. Za kritičke komentare o "duhovnoj obnovi" i "Filozofskom glasniku" i nacionalističkom prevratu kako u javnom diskursu same filozofije tako i u javnom diskursu o filozofiji u Hrvatskoj 90-ih v. Mikulić 1993 te napise u *Profil. Magazin za predcivilno doba* (tjedni dodatak *Nedjeljne Dalmacije*, ur. Sandro Pogutz) u razdoblju 1992–93., koji su izazvali dugotrajnu polemiku na stranicama *Profila Nedjeljne Dalmacije* u kojoj je na kraju sudjelovao i sâm Gajo Petrović svojim legendarnim tekstom "Priznajem" (*Profil. Nedjeljna Dalmacija*, 3. 2. 1993.) Za recentnije diskusije o tome razdoblju v. moje priloge o Gaji Petroviću u Mikulić 2014. također u *Zarez* br. 203, 2007 (online: <http://www.zarez.hr/clanci/mramor-kamen-i-zeljezo>). O napadima protiv praksisovaca početkom 90-ih, osobito nakon smrti Rudija Supeka i brisanja tragova njegova prisustva v. svjedočenje Ivana Kuvačića u Popov 2003, 137–139.

36 Prikaz političkih profila praksisovaca na prijelazu 80-ih/90-ih u citiranom radu Laure Secor, koji uključuje i privatna svjedočenja američkih filozofa o pojedincima kao što su Mihailo Marković ili Svetozar Stojanović, nije posve biografski akuratan i pouzdan u svim slučajevima. Osobito ne u slučaju Miladina Životića, člana beogradske grupe *praxisa* do 1974., čiji se povratak na Filozofski fakultet 1988. i naročito politička aktivnost u srpskoj opoziciji 90-ih u okviru tzv. Beogradskog kruga te na kraju i njegova smrt opisuju nepotpuno i naivno bez vrednovanja njegovih pokušaja s kraja 80-ih, kad je vraćen na Filozofski fakultet, da se priključi grupi oko Markovića kao intelektualnoj eliti "antibirokratske revolucije". O tome dovoljno svjedoče Životićevi napisi u dnevnim listovima *Novosti* i *Borba* u aferi "Žuta greda" (v. npr. "Vlast blokira um", *Borba*, 30. 8. 1989., "Da više nikada ne bude Žute grede", *Ovdje*, 3. 5. 1990.). Životić se tek kasnije priključio grupi pisaca i intelektualaca, poput Filipa Davida, Latinke Perović i dr., koji su početkom 1992. osnovali opozicijski "Beogradski krug". O odnosu dominantnog i rubnog u "eliti" usp. sada Latinka Perović, *Dominantna i neželjena elita. Beleške o intelektualnoj i političkoj eliti u Srbiji (XX.-XXI vek)*, Beograd: Danas, RTV, 2015.

37 Za dugu prethistoriju razvoja tih političkih tendencija v. opasku Nebojše Popova: "Taj vrtlog nastaje kroz nekoliko decenija. Od '60. godine javlja se albanski nacionalni pokret kao jedan od prvih artikuliranih nacionalnih pokreta, potom maspok u Hrvatskoj, nacionalni pokret u Sloveniji, nacionalni pokret u Makedoniji, Bosni

Srbije oko Slobodana Miloševića. Paradoks toga pridruživanja praksisovaca ovoj frakciji partije u SK Srbije ne može biti dovoljno začudan: radi se o frakciji unutar SK koja se suprotstavila istim onim tendencijama za koje su se svojedobno, sredinom 70-ih, na liniji liberalnog srpskog partijskog rukovodstva (M. Nikezić, L. Perović), zalagali upravo sami praksisovci i bili jednako uklonjeni kao i sâmo liberalno političko rukovodstvo SK i vlade Srbije: riječ je o liberalnim političkim i, prije svega, ekonomsko-političkim tendencijama u smjeru rekonstitucije političkog upravljanja SFRJ prema do-sljednijem pluralizmu političkih subjekata i radikalnijoj konfederalizaciji savezne države. Slične tendencije koje su se 80-ih godina pojavile u Sloveniji i na Kosovu, te manjim intenzitetom u Hrvatskoj, Crnoj Gori i Vojvodini, svedeni su sada na jedini i temeljni problem srpskog nacionalnog pitanja, na reakciju u smjeru recentralizacije Srbije i ukidanja autonomnih pokrajina.³⁷ Premda se dakle s novom frakcijom SK Srbije radilo o blokiranju, ako ne istih onda svakako bliskih, liberalno-političkih tendencija 80-ih u drugim jugoslavenskim federalnim jedinicama s liberalnim tendencijama oko polovice 70-ih godina u kojima je tada prednjačila upravo Srbija s Markom Nikezićem i Latinkom Perović na čelu, skandal novog srpskog pokreta s Miloševićem na prijelazu iz 80/90. ne očituje se toliko u ponavljanju hrvatskog maspoka iz 1971. u srpskom "populištičkom pokretu" (N. POPOV) krajem 80-ih, nego u izokrenutom antikritičkom ponavljanju društvene funkcije kritičke filozofije iz 70-ih:

najistaknutiji dio beogradske grupe *praxis*-filozofa ne sudjeluje u pokretu protiv novog partijskog dogmatizma u SK-u Srbije, protiv recentralizacije i izobličenja demokracije kroz populističku histerizaciju masa, nego upravo obrnuto, protiv liberalnog pokreta. Onog u kojemu su sâmi sudjelovali 70-ih i posljedice čijeg poraza su mnogi od njih, osobito mlađi pripadnici zajednice, sâmi snosili profesionalno i egzistencijalno tokom cijelih 80-ih godina.

Na toj pozadini postaje jasnije u čemu se sastoji stvarni paradoks. Nije riječ samo, ili primarno, o napuštanju ili "izdaji" (L. SEGOR) rane pozicije kritičara nacionalizma s pozicije univerzalno emancipiranog humanizma za volju nacionalnog diskursa filozofije. To je samo jedan aspekt udaljavanja od izvorne kritičke pozicije. Radi se zapravo o ponovnom napuštanju već jednom napuštene pozicije kritičke filozofije, tada reformirane prema liberalnim političkim i ekonomističkim tendencijama iz razdoblja 70-ih i idejnoj bliskosti s projektom tadašnjeg rukovodstva Srbije. Ono što je već tada u ranom razdoblju 70-ih, kroz udaljavanje dijela beogradskih praksisovaca od zajedničke teorijske platforme sa zagrebačkom grupom i kroz kretanje prema liberalnoj političkoj teoriji i praksi u smjeru stranačko-političkog pluralizma, značilo napuštanje kritike otuđenja socijalizma i manjka građansko-demokratskih tekovina,³⁸ pojavilo se sada kroz pristajanje vodećih beogradskih praksisovaca na retrogradni politički projekt oko Miloševića kao ponavljanje napuštanja, sada čak i liberalnog shvaćanja političkog pluralizma u ime nadstranačkog pojma nacije.

i Hercegovini, Crnoj Gori, dok se nije pojavio jedan vrlo snažan populistički pokret u Srbiji bez kojeg nije mogla da se rasturi zajednička država. Tek kada se on pojavio krajem 80-ih godina, i imao na raspolaganju pretežni deo aparature vlasti starog sistema, mislim pre svega na vojsku i policiju, onda je taj vrtlog populističkih revolucija uzeo maha, rasturio državu, počeo da pravi nove države, da menja granice, da etnički čisti teritorije, i da pljačka. Ta varvarizacija nije dovršena, mada neki ideolozi iz tih krugova tvrde da će, kad to dovrše, početi demokratija" (Popov 2003, str. 149).

38 Za samokritičnu ocjenu praksisovaca između i unutar grupacijâ v. npr. opaske Z. Golubović o odnosu idejno-kulturnog i političko-stranačkog pluralizma: "Kada je Kangrga govorio o iluziji u tom smislu da smo verovali ili bar da nismo artikulirali ideju da socijalizma nema bez građanskog društva i demokratije, ja mislim da je on bio u pravu (...) Pluralizam ideja i tolerancija, to su osnovne liberalne ideje i one se povezuju sa Marksovom filozofijom. Uzmite tekstove i čitajte: mi nismo dovoljno artikulirali ideju da socijalizma nema bez građanskog društva i demokratije, nismo je teorijski obradili (...) naše uverenje da je kulturni pluralizam osnova i suština pune demokratije, a da se na to nadovezuje politički pluralizam, što mi nismo artikulirali" (v. Popov 2003, 151–152). Različito govori sâm Popov: "...jedina brana neograničenoj vlasti je izborna smena vlasti. A za izbornu smenu vlasti neophodne su organizovane političke partije (...) Prema tome, mi ne možemo rešenje naših problema naći u Marksovim

spisima nego analizom realnosti u kojoj jesmo. Nema, dakle, minimuma političke demokratije bez političkih stranaka, što nije dovoljno za političku demokratiju, niti je politička demokratija kao takva ideal demokratije. Ona se širi i postaje sve kompleksnija u razvijenim zemljama, ali mi smo pali u varvarizaciju (...) Oko čega se sporimo? Sporimo se oko toga kakva je uloga i važnost političkih stranaka. Ja mislim da je ozbiljan problem naša nespremnost ili strah da se upustimo u političke teme i politički angažman" (N. Popov, isto, 153–154). Za kritički kontrast v. ovdje i bilj. 55.

Taj se potez čini kao pun krug političkog iracionalizma filozofije, usporediv sa Heideggerovom zamjenom fundamentalne hermeneutike za ideologiju nacional-socijalizma i s njegovim naknadnim autointerpretacijama. Bez obzira na udaljenost pozicija, riječ je najprije o "iracionalnosti" u običnom smislu nesvodivosti političke praksa pojedinih filozofa na njihove teorijske postavke, te nadalje o usporedivosti samog angažmana filozofa za masovni politički pokret. Osobito je riječ o polutanstvu angažmana filozofa, tako karakterističnom u povijesti ideja, da bude "episkop" općosti na pretpostavci da upravo on, usred društvenih zbivanja,

ima naddruštvenu ulogu proroka. Ona je ta koja će mu, u njegovoj fantaziji metapozicije, omogućiti da se, nakon propasti angažmana, ne osjeća odgovornim za katastrofu, nego da čak, poput Heideggera, dug i krivicu vidi u porazu onih kojima je mislio manipulirati.

No, doprinos spomenute beogradske filozofske trojke ideološkoj i političkoj dekadenciji *praxisa*, koji se može pratiti kroz dugo razdoblje 80-ih u radu kulturnih, književničkih i filozofskih institucija kao što su Filozofsko društvo Srbije i njemu pripadna glasila, po mome razumijevanju je, bez obzira na postupnost, više anomalan i ekscesivan nego logičan, ako na njega gledamo sa stanovišta sadržaja njihove ranije teorijske prakse iz 60-ih i 70-ih. Taj se prevrat teško može izvoditi izravno i neposredno iz sadržaja njihovih političko-filozofskih kritika socijalističke birokratske alijenacije iz razdoblja od 1964-1969. Upitno je čak može li se sadržajno izvesti izravno iz liberalistički intoniranih, političko-filozofskih i socijalno-teorijskih radova beogradskih praksisovaca iz druge faze djelovanja časopisa *Praxis* 1971–1974., premda se u kasnijim interpretacijama, nakon 1989. i 1991., osobito

iz hrvatske perspektive 90-ih, tvrdilo i još uvijek iznova paušalno tvrdi, kako je oduvijek već bila riječ o kamuflaži srpskog nacionalizma "ispod žita" praksisovskog univerzalizma.³⁹

39 Takva sumnjičenja na račun redakcije *Praxisa*, ali i izravne optužbe protiv pojedinaca poput Gaje Petrovića, počivaju kako na ignoranciji tako i ideološkoj

Milan Kangrga je navedeni politički razvoj beogradskih kolega u više navrata apoštofirao kao iracionalan u smislu “neobjašnjiv”, nalazeći ipak kao razlog neku vrstu osobnih slabosti, krize orijentacije u turbulentnim vremenima “kad ljudi traže utjehu u naciji”, dakle, generalno, kao izraz “faktičkog povijesnog deficita u realitetu”.⁴⁰ Međutim, da se ne radi o krizi orijentacije nego upravo o racionalno prikazivom, promišljenom, namjernom i decidiranom izboru orijentacije, upravo o političkom zaokretu kod navedenih beogradskih kolega na osnovi pretumačenja svoje ranije teorijske pozicije, kao tobože nedostatne i apstraktne, koja služi kao podloga za zamjenu ranije kritičke distance od političkog režima apologijom i pristajanjem uz nove političke trendove, sugerira jedno kasnije, vrlo plastično Kangrgino osobno svjedočanstvo iz 2003:

“Onda mi je Ljubo [Tadić] rekao: ‘Meni je dosta tog apstraktnog humanizma.’ Gledao sam oštale, svi su bili zaprepašteni. Onda je Ljubo shvatio što je rekao i dodao: ‘Pa, naravno, dobro sam i rekao. To su drugi problemi. Šta ti znaš u kakvom je položaju Srbija.’ — Onda sam mirno rekao: ‘Ti, Ljubo, dobro znaš koju terminologiju upotrebljavaš, dobro znaš tko je nama kroz decenije govorio da smo ‘apstraktni humanisti’. Ako sam i s tvoje strane postao apstraktni humanista, ja ti nemam što odgovoriti, hvala ti lijepa.”⁴¹

Promjena političkog samorazumijevanja užeg kruga beogradskih praksisovaca, koji čini trojka Marković-Tadić-Stojanović, u rasponu od rane univerzalno (“apstraktno”)

zlonamjernosti novih aktera starog hrvatskog nacionalizma 90-ih. Za opežan i detaljno dokumentiran pregled povijesti ovog sukoba u hrvatskom kulturnom i političkom kontekstu u razdoblju od 1966. do kraja 90ih, pa i poslije, v. Božidar Jakšić, “Nacionalističke kritike *praxisa*”, u *Filozofija i društvo*, 2/2011., str. 77–104. (Za srpski kontekst 90ih v. opasku autora: “Kako je jedan deo beogradskih praksisovaca prihvatio zov nacionalističkih (jerihonskih) truba, nacionalistička namrza na beogradski deo praksisovaca bila je nešto manje žestoka. S dobrim razlozima taj deo praksisovaca bio je kritikovan kao deo miloševićevskog ratnohuškačkog propagandnog aparata. Nepravda je, međutim, napravljena onim beogradskim praksisovcima koji su dosledno ostali na antinacionalističkim pozicijama, kao što su Zagorka Golubović, Nebojša Popov, Miladin Životić i još neki”, bilj. 5, str. 81.). Nasuprot tome, za rane tematizacije ‘nacionalnog’ i nacionalizma u *Praxis* br. 3/1965, 4/1968., a osobito ekstenzivno u tematskim blokovima iza 1971. v. također i posve humoristične priloge poput “Mala enciklopedija ‘dijalektičko-materijalističkog’ nacionalizma” (*Praxis* br. 5–6/1973, *Dokumenti*, str. 759–762) o grotesknom povezivanju marksizma s novim nacionalističkim tendencijama u srpskoj filozofiji: “Krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina ‘filozofska’ aktivnost dr. Andrije B. Stojkovića postala je poletnija dobijajući i novi kvalitet. Ponesen talasima novih masovnih gibanja nekadašnji skromni popularizator uvoznog dijamata postao je propovjednikom domaće ‘jugoslavenske

varijante marksizma-lenjinizma i materijalističke dijalektike'. Svoje originalne koncepcije izložio je (...) u svoja tri kapitalna djela: *Počeci filozofije u Srba. Od Save do Dositeja na osnovama narodne mudrosti* (Dijalektika, Beograd 1970), *Razvitak filozofije u Srba 1804–1944* (Slovo ljubve, Beograd 1972) i *Osnovi marksističke filozofije. Uvod u probleme dijalektičkog materijalizma* (Novinska ustanova Službeni list SFRJ, Beograd 1973)" (bilješka redakcije *Praxisa*, nav. mj., 759).

40 Usp. "Budućnost na djelu" u: M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, Split: Feral, 1997., str. 99–115; moja diskusija u Mikulić 2014., str. 77–91). Usp. slično, iako kasnije mišljenje, Ivana Kuvačića: "(...) kako je bilo moguće da ljudi, vodeći ljevičari i humanisti, preko noći postanu nacionalisti i pridruže se političarima kojima se sada u Haagu sudi kao ratnim zločincima. I meni su lično neki naši suradnici iz inozemstva postavljali takva pitanja i ja im nisam mogao pružiti zadovoljavajući odgovor. Markovića, Tadića i Stojanovića, zahvaljujući njihovoj djelatnosti u vrijeme izlaženja *Praxis International*, mnogi mladi ljudi u inozemstvu doživljavali su nažalost kao glavne praksisovce" (Popov 2003, 166).

41 Usp. Popov 2003, 137. Radi se o događaju na Prvom kongresu filozofa Jugoslavije, 1988. Ovu promjenu kod Tadića potvrđuje i izjava Z. Golubović, premda je polemički usmjerena protiv Kangrginog stava: "Kangrga čak kaže da je neopravdano i imenovati ih 'praksisovcima', zaboravljajući, ako je reč o Ljubi Tadiću, da je on napisao značajne knjige: *Tradicija i revolucija*, *Poredak i sloboda*, *Da li je*

humanističke pozicije, preko liberalističkih predilekcija iz razdoblja oko 1971–1974. do usvajanja programa srpske nacionalističke ideologije na prijelazu 80ih/90ih iz tzv. *Memoranduma*, ne tvori, usprkos manifestnoj sporošći i postupnosti promjena kroz razdoblje od punih petnaest godina, transformaciju sadržaja ranijih ideja i vrijednosti, koliko retorički retuš na nosećim idejama *praxisa* poput autentičnosti, emancipacije, horizonta slobode, angažmana i njihovu reciklažu za nacionalistički diskurs. Ta retorika prikriva deliberativno i proizvoljno odustajanje od systemske pozicije ("apstraktnog") kritičara za volju nove ("konkretne") pozicije klerika i apologeta vlasti, po cijenu osobne intelektualne i moralne autodestrukcije kroz autorevizionizam i retroaktivni autofalsifikat vlastite intelektualne biografije. O tome govore neke jasne izvanjske okolnosti kao i samorazumijevanje aktera iz kasnijeg vremena.

Dugo razdoblje od petnaestak godina nakon otpuštanja s Beogradskog Univerziteta 1975. do početka 90-ih odvijalo se kroz različite oblike akademskog rada, s jedne strane u obliku gostujućih profesura na američkim sveučilištima (osobito Markovića i Stojanovića), i s druge strane, u radu legendarnog "Otvorenog univerziteta". To razdoblje akademskog i političkog disidentstva obilježeno je političkim pritiskom i policijskom represijom režima zbog ideološkog sumnjičenja za "liberalna skretanja", stranu političku propagandu, a okončano je prvom

peticijom intelektualaca iz 1985. godine o položaju Srba na Kosovu. Taj dokument su od članova *praxis* grupacije potpisali i takvi, poput Milana Kangrge i Zagorke Golubović, za koje se nipošto ne može govoriti o bliskosti s novim trendom kod navedene beogradske trojke praksisovaca.⁴² Međutim, sâma peticija signalizira s jedne strane radikalizaciju političke situacije u zemlji unutar prividno stabilnog ustrojstva republičkih centralizama, na koju će praksisovski filozofi tek morati tražiti odgovor i to traženje odgovora pokazat će se čudnovato teškim za većinu njih. Ujedno, s druge strane, peticija iz 1985. signalizira podvojenost među praksisovcima oko prave naravi te nove radikalizacije.⁴³ Ona se u citiranoj knjizi dokumenata Nebojše Popova *Contra fatum* (1988) može pratiti, po mome mišljenju, u svojoj genezi na apstraktnijoj razini kao podvojenost između jasnog kritičkog otpora za očuvanje građanskih prava protiv represije režima u neposrednom posttitovskom razdoblju s nejasnim i djelomice porečnim smjerovima nacionalnog diskursa u tadašnjoj poziciji beogradskih praksisovaca i sklonosti prema novonastajućoj političkoj liniji u SK Srbije s Miloševićem u kasnijoj fazi 80-ih. Ta se nova sklonost ne vidi toliko iz službenog dokumentarnog materijala Popovljeve knjige, koliko iz drugih publicističkih izvora iz vremena s kraja 80-ih, kao što su intervjui Markovića, Tadića i Stojanovića.

U samoj knjizi dokumenata profesionalna i politička sudbina grupe zahvaćena je u nekoliko faza borbe protiv politike represije od 1968. do 1988.⁴⁴ Razdoblje ranih 80-ih, nakon duge, ustrajne i intenzivne javne borbe za građanska prava, karakterizira

nacionalizam naša sudbina — u vreme kada je dosledno zastupao ideje *Praxisa*” (isto, 137). Usp. također rezime Ivana Kuvačića: “S raspadom bivše države i mi smo se raspali ili, da budem precizniji, već uoči raspada države mi smo se rasturili i razili. I ne samo to, nego je nekoliko pojedinaca iz beogradske grupe naše zajednice prešlo u protivnički tabor još u toku neposrednog pripremanja svih ovih nevolja koje su nas zadesile” (isto, 166).

- 42 Idejni razlaz na temi “nacionalnog pitanja”, čije je ishodište postavljeno još daleko ranije, u dugom nizu retematizacija ‘nacionalnog’ i nacionalizma u sâmom *Praxisu* (v. bilj. 39) te s tekstom Ljubomira Tadića, “Da li je nacionalizam naša sudbina?“, *Gledišta*, 7–8/1971. pokazuje diskusija iz kasnijeg razdoblja između nekoliko beogradskih praksisovaca kroz seriju brojeva istog časopisu *Gledišta* iz 1988. Za kontekst ovog prikaza upućujem samo na M. Marković, “Jugoslovenska kriza i nacionalno pitanje” br. 3–4; Z. Golubović, “Diskusija o saopštenju Mihaila Markovića”, br. 5–6 i B. Jakšić, “Beleške uz rad Mihaila Markovića”, br. 5–6, te ponovo M. Marković, “Smisao spora o srpskoj državnosti”, br. 9–10. Za kasniju razradu usp. Z. Golubović, “Nacionalizam kao degenerisani oblik kolektivnog identiteta” u: *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika, 1999. (pogl. 7). Za noviju refleksiju autorice v. prilog “Kritička filozofija u periodu postsocijalističke tranzicije” u: *Praxis. Društvena kritika i himanistički socijalizam*, ur. Dragomir Olujić i Krunoslav Stojaković, Beograd, 2012., str. 110–124. Usp. također noviji pregled Nenad Stefanov, “Srpski

intelektualci i 1989. godina.” (Peščanik, 30.10.2009., <http://pescanik.net/srpski-intelektualci-i-1989-godina/>)

- 43** Usp. o tome svjedočanstvo Z. Golubović: “Taj prelom nastupio je ‘88. godine, kada Klub književnika više ne okuplja sve slobodno misleće ljude nego one koji će misliti na liniji nacionalističke slobode. Tada su bile protestne večeri povodom događaja na Kosovu i to je jedan dosta karakterističan momenat koji jasno pokazuje da smo se već tada jasno distancirali od vala nacionalizma i nas na tim sastancima u Klubu književnika više nema” (Popov 2003, 132).
- 44** Za kasnije razdoblje djelovanja v. zbornik radova Nebojša Popov (ur.), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd: Republika, 1996., te Popov 2003.
- 45** O pokretanju i djelovanju tzv. Slobodnog univerziteta v. svjedočenja u Popov 2003, 127–130. Tako Z. Golubović svjedoči: “Pre svega pod uticajem masovnog i istorijskog pokreta Solidarnosti u Poljskoj, osniva se ‘81. godine alternativna forma univerziteta. U Beogradu se stvara Slobodni univerzitet po ugledu na onaj Leteći univerzitet u Poljskoj (...) Tu čini jezgro grupa osam profesora koji su izbačeni sa fakulteta, a vrlo brzo se grupa širi i dostiže i do 40 i 50 učesnika. Mi smo predavanja držali po kućama, na primer kod mene u stanu su godinama održavani sastanci. Sećam se da često nisu svi mogli da stanu, vrata su bila otvorena tako da su i doušnici dolazili. Ta forma se širila, pa su osnivane takozvane male škole koje su osnivale generacije koje nisu bile naših godina” (str. 127).

parcijalni povrat radnih prava članovima grupe kroz zapošljavanje na Institutu za društvene nauke 1981. (ali ne i povratak na Filozofski fakultet) te, osobito, proglašenje neustavnosti odredbe o “moralno-političkoj podobnosti” po odluci Ustavnog suda SFRJ 1983., nakon skoro 10 godina ekskomunikacije grupe. Ta ambivalentnost između nasljeđa kritičnosti pozicije, s jedne strane, i novog nacionalnog smjera u mišljenju nekih praksisovaca ilustrira osobito dobro, po mome mišljenju, Otvoreno pismo “grupe profesora” upućeno Skupštini SFRJ i Skupštini SR Srbije od 30.5.1984., u povodu optužbi za “subverzivne saстанke” i hapšenja “28 lica zbog okupljanja u privatnom stanu i razgovora o nacionalnom pitanju u Jugoslaviji”. Pismo sadrži popis tema i predavača na sastancima “Slobodnog univerziteta”, s ciljem, kako se navodi u pismu, “da bismo pokazali šta se ‘krije’ iza ‘ilegalnih sastanaka’, koji su stavljani na dušu pomenutim licima okrivljenim za ‘kontrarevolucionarnu delatnost’”.⁴⁵ Interesantan je pri tome jedan detalj. Naime, dok se popis predavanja odnosi na razdoblje od 1978. do 1982., u kojem je teorijska i ideološka orijentacija grupacije kao i šireg kruga mladih filozofa i sociologa očigledno istovjetna društveno-teorijskoj i ideološko-kritičkoj orijentaciji karakterističnoj i dominantnoj u 70-im godinama, dotle se aktualno vrijeme pisma i njegov povod — hapšenje i procesuiranje grupe sudionika (M. Milić, D. Olujić, V. Mijanović, G. Jovanović, P. Imširović, M. Nikolić) “zbog krivičnog dela udruživanja radi neprijateljske delatnosti” — odnosi na događaj od 20.4.1984.

Hapšenje ove skupine (tada) mlađih slušača predavanja potpisnici pisma povezuju sa “sinhronizovanim hapšenjem docenta Vojislava Šešelja u Sarajevu sa istom optužbom”.⁴⁶ Premda se radi o istoj mjeri državnog aparata, iz toga se stvara čvrst dojam da osmeročlana “grupa profesora”, koja je nastavila s javnim protestima protiv “birokratskog šikaniranja” svoje znanstveno-istraživačke institucije (Centra za filozofiju i društvenu teoriju) bilo preko predstavnika institucije ili skupno s većinom njezinih članova sve do 1988., nije postúpila toliko diskriminativno i kritički u svojoj pažnji

prema podzemnim zaokretima ka nacionalističkom diskursu pojedinih članova ili disidenata koliko je gajila frontalni nediskriminativan otpor prema aparatu države.⁴⁷

S obzirom na dug i buran period borbe akademske i političke disidencije nakon 1974. za opća i vlastita građanska prava od slobode govora do prava na rad, zaokret u glavnoj grupaciji, koju je činila trojka Marković-Stojanović-Tadić, može se, po mome mišljenju, dostatno uvjerljivo razumjeti kao učinak dugotrajne, ali kontingentne i cinične adaptacije na političke procese i odnose snaga u Jugoslaviji nakon donošenja Ustava iz 1974. do polovice 80-ih kroz istovremenu, više implicitnu nego eksplicitnu reinterpretaciju glavnih pojmovnih zaliha svoje ranije filozofsko-kritičke pozicije, osobito problema političkog otuđenja i društvenog razotuđenja, općeljudske emancipacije naspram građanskih sloboda. Okvir za takva preusmjeravanja i prestrojavanja davao je promijenjeni politički kontekst Jugoslavije nakon 1974., obilježen raspadom monolitnog centralizma u disperzirani pluri-centralizam, nacionalno-ekonomistički motiviranom političkom krizom kroz tzv. ‘maspok’ u Hrvatskoj i liberalno-političkim tendencijama srpskog političkog vodstva ranih 70-ih, te osobito kroz renacionalizaciju političke svijesti u polukonfederativno

46 Usp. Popov 1988, 357–359. Karakteristično je da popis tema i predavača (str. 358) navodi i prilog Dobrice Ćosića (“O sporu realista i modernista”) čija se intelektualna uloga pokazala, prema svjedočenju aktera, kao sjeme kraja već u redakciji *Praxisa* 1973/74. Nepunih deset godina kasnije, krajem 80-ih i početkom 90-ih, Ćosić se i dalje prezentirao kao posebna točka u širokom spektru pozicija da bi postao predsjednik države, čiji je specijalni savjetnik bio bivši praksisovac S. Stojanović. Drugi akteri Otvorenog univerziteta našli su se raspršeni na različitim točkama djelovanja, od UJDI-a i odatle proizašle *Republike* te Građanskog saveza (N. Popov) preko *Beogradskog kruga* (Z. Golubović, M. Životić) do glavnog stranačko-političkog toka vladajuće Socijalističke Partije Srbije (M. Marković) preko opozicijske Demokratske stranke (D. Mićunović, Lj. Tadić, Z. Đinđić) do Radikalne stranke (V. Šešelji).

47 Usp. npr. učestala i opširna pisma Svetozara Stojanovića i Vojislava Koštunice, u svojstvu predsjednikâ Zbora radnika Centra, nadležnim državnim tijelima i javnosti u razdoblju 1985. do 1987. i, osobito, pismo cijelog kolektiva Centra upućeno Predsjedništvu SR Srbije od 2.3.1988. (Popov 1988, 379–390).

konstituiranoj državi. Sve to je, nakon smjene republičkih vodstava u Hrvatskoj i Srbiji sredinom 70-ih, potom kroz uspostavu moći poslušničkog ali autoritarnog aparata u republičkim vladama i osobito nakon Titove smrti (1980.), te osobito s kasnijim nastupanjem frakcije Slobodana Miloševića u SK Srbije oko 1987. dalo potpuno nov i neslućen zamah i fascinaciju filozofa novom figurom poduzetnog političara.

Libertarijanska disidentska uloga beogradskih praksisovaca iz dugog razdoblja od otpuštanja sa sveučilišta 1975. do izlaska na scenu kroz peticiju o položaju Srba na Kosovu iz 1985. pretvorila se, bez osobitih teorijskih ili etičkih skrupula, u prestrojavanje “na liniji nacionalističke slobode” (GOLUBOVIĆ), puzajući proces revizionističke autonaracije, voluntarističkog odustajanja od navodnih zabluda i “nekadašnje naivnosti” pod utjecajem nove konstelacije političkih snaga u CK. Radi se o izvanjskim političkim okolnostima koje su, začudo i odjednom, za bivše kritičke filozofe postale obećavajuće upravo u trenutku i kroz one procese s kojima je odzvonio kraj relativnog liberalizma u Jugoslaviji 80-ih — kroz nastupanje antiliberalne frakcije unutar SK Srbije. Ono što osobito začuđuje po mome mišljenju, jest okolnost da se proces adaptacije filozofije na nove izvanjske političke okolnosti odvio nasuprot boljem iskustvu s autokratskom vlašću Tita i poslušničkih republičkih aparata vlasti, postavljenih nakon 1974., i nasuprot iskustvu borbe za civilno-građanska prava krajem 70-ih i tokom 80-ih. To iskustvo ne pripada samo filozofima nego složenijoj intelektualnoj, kulturnoj javnosti, umjetničkim tendencijama i pop-kulturnim kretanjima, osobito u glazbi. No takav negativni razvoj u društvenoj funkciji filozofije može danas biti začudan samo ako se pitanja o njemu postavljaju sa stanovišta ranije izvorne kritičko-refleksivne pozicije praksisovaca, osobito zagrebačkih, počevši od prvih artikulacija njihove pozicije kroz časopis *Pogledi* od ranih 50-ih sve do sredine 80-ih i disidentsko djelovanje beogradske grupacije. Međutim, on prestaje biti začudan sa stanovišta novih tendencija u drugoj polovici 80-ih prema adaptaciji na nove vanjske političke okolnosti, prema zamjeni jednog odbačenog autokrata savezne države drugim autokratom jedne federalne jedinice, sve do nesretnog raskida te političke avanture filozofije i prije političkog pada Slobodana Miloševića.

Na toj pozadini, slučaj trojke najistaknutijih beogradskih praksisovaca predstavlja, po mome mišljenju, primjerak paradoksa potpuno transparentne autobiografske laži, otvoreno pragmatične i heteronomno motivirane manipulacije vlastitom intelektualnom biografijom radi posve konkretnog pragmatičnog cilja — za nikad

ostvareno pravo sudjelovanje u političkoj moći pod novim okolnostima navodnog kraja univerzalističkih ideologija s padom Berlinskog zida, rušenja Ceausescua u Rumunjskoj i tzv. baršunašte revolucije u Čehoslovačkoj. Riječ je o masovnoj laži, karakterističnoj i raširenoj na cijelom prostoru bivše Jugoslavije, o prestrojavanju bivše disidencije socijalizma koja je formirana upravo nakon 1974. i koja se iz političke opozicije socijalizmu kao režimu upravljanja nad ljudima sad pojavljuje preobražena u svome istinskom liku ideološke opozicije projektu socijalizma, premda je i sama bila njegov pozitivni programski dio.⁴⁸

Ta gesta oportunističke adaptacijske autorevizije, koja se u srpskom slučaju organizira oko izvanjskog političkog događaja krize oko Kosova, proizvodi paradoks javno transparentne laži koja *a tergo* retušira vlastito političko-teorijsko disidentstvo i pokušava ga prikazati kao reflektivno i autonomno motivirano prevladavanje ranije, navodno neautentične poze da bi sada jedino autentičan i istinit bio tek izbor laži nove autentičnosti. Sav raniji intelektualni napor svoje generacije oni su tada tumačili kao “teorijsku anticipaciju antibirokratske revolucije” (cit. Miladin Životić); ono na čemu su oni navodno oduvijek “zapravo” filozofski radili, bila je upravo i jedino ova “sadašnja nacionalna revolucija” (cit. Svetozar Stojanović). Najupečatljiviju formulaciju tog navodno kontinuiranog prijelaza iz kritičke filozofske pozicije iz razdoblja “klasičnog *praxisa*” u pokušaj da na vrhuncu srpskog nacionalističkog vala konačno zaigraju onu političku ulogu za koju su mislili da pripada filozofima dao je kasnije Mihailo Marković:

“Moje političko angažovanje tada jeste bilo u skladu s idejama ‘*Praxisa*’, i rado bih polemisao s onima koji bi želeli da to ospore. Potrebne su, razume se, dištinckije (...) Godine 1990. prihvatio sam novu Socijalističku partiju Srbije i pristao da pišem za nju programske osnove. Može se lako dokazati da taj program potpuno počiva na humanističkim idejama

Marxa i ‘*Praxisa*’ (...) Drugo je pitanje kakve bi bile ideje ‘*Praksisa*’ o nacionalnim sukobima u Jugoslaviji, da je on još postojao devedesetih godina. Taj problem šezdesetih godina nismo imali, jer smo svi bili Jugosloveni. Ali već 1961. godine Tito je izjavio da se ne može biti Jugosloven po nacionalnosti i da je on lično Hrvat.”⁴⁹

48 Za procese kako općeg ideološkog, političkog, kulturološkog tako i privatno-psihološkog revizionizma koji je provalio s početkom 90-ih usp. spomenutu epohalnu knjigu Dubravke Ugrešić, *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996., koja taj fenomen istražuje pretežno na području nacionalne književnosti, fenomenima visoke i svakodnevne kulture.

49 Usp. Marković 2009, str. 3.

Drugim riječima, može se reći, tek s početkom kataklizmične tranzicije političkog konteksta, režima i države, najistaknutija trojka beogradskih praksisovaca i njihovih mlađih sljedbenika nije samo shvatila kriптиčnu poruku o pravoj, ne-apstraktnj biti nacionalnog identiteta i uopće nacionalnog pitanja, iz već apostrofiranog hermetičnog teksta Dobrice Ćosića iz 1973. kojim je obilježen kraj serije prvog *Praxisa*, nego i riječi svog omraženog vladara Tita o biti nacionalnog. Ali oni sad, kao loši đaci, kojima je sâm Tito “još 1961.” otkrio bit identiteta, mijenjaju školu filozofske kritike socijalizma za apologiju nacionalizma, režima i birokracije kao oblika otuđenja, za bolju ideološku verziju novog nacionalnog identiteta kroz školu književnosti.⁵⁰ Mogli bismo s nešto ironije reći: ako je Tito mogao prestatu biti Jugoslaven i oštati Hrvat, smijemo i mi biti ono što smo oduvijek željeli: naime, ono što se sada traži da budemo.

Naknadni autoretuš vlastite intelektualne biografije, ma koliko groteskno lažan u pokušaju samoopravdanja kroz konstrukciju kontinuiteta, odgovara doista modelu *praxis*-filozofije kao kritike neautentične, otuđene zbilje — ali sada u zrcalno izokrenutom obliku od prvog razdoblja djelovanja *praxisa* 1964–74. Naime tada, s filozofijom shvaćenom u smislu kritike alijenacijskih procesa unutar socijalističkog društva i pretvaranja socijalizma iz projekta oslobođenog društvenog života u sustav upravljanja ljudima, *praxis*-filozofija općenito dijeli pretenziju kritičke teorije da s teorijske metapozicije izravno utječe na svoj predmet, na društveno stanje. No, za razliku od frankfurtske kritičke teorije, koja je nakon odumiranja posljednjeg autoritarnog vladara demokratskog poretka na evropskom zapadu (u liku Adenauera u Njemačkoj ili DeGaullea u Francuskoj), ostala izručena uvjetima djelovanja u nepreglednosti deliberativnog demokratskog poretka, u kojem je svijet života sve manje izložen diktaturi političkih institucija a

sve više diktatu fragmentiranih centara masovno-psihološke manipulacije kroz medije, *praxis*-filozofija se u političkim i društvenim uvjetima prosvjetljenog jugoslavenskog socijalizma, dakle u uvjetima resurekcije “dobrog” autokratskog vladara u liku Josipa Broza Tita u razdoblju od 1948. do 1968., osobito 1962-64., našla u produženoj preglednosti poretka moći i u izravnoj konkurenciji s vladarom oko rekonceptualizacije

50 Za širi kontekst disidentske beogradske književne scene 80-ih godina i njezin razvoj prema nacionalističkom projektu v. npr. Svetlana Slapšak, “Osveta slabih učenika: stilistika i raspad predratne disidencije u Srbiji” u: Lada Čale Feldman i Ines Prica (ur.), *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteka Etnografija), 2006, 71–94.

emancipacijskog projekta na principu samoupravljanja, koji je dakle i sâm, bez asistencije filozofije, pretendirao na autentičnost društvenog života i model konkretne slobode.

U toj situaciji grupacija *praxis* je tada uspjela, kako je istaknuto na početku — a to se posve sigurno može reći kako o cijeloj grupaciji *praxis* i posebno emfatično i do kraja dosljedno na zagrebačkom krilu — razviti misaoni pogon u mediju kritike stanja neautentičnog, otuđenog socijalističkog projekta, zasnovan na poetičkoj konceptualizaciji tzv. revolucionarne teorijske prakse ili mišljenja revolucije, na ideji razotuđene ljudske djelatnosti kao samodjelatnosti i samoproizvođenja, i isto tako na kritici partijske birokracije i demokratskog centralizma kao otuđenih oblika socijalističke vladavine, preko kojih je partijska nomenklatura vladala državom i društvom.

No, vidjeli smo, prosvjetiteljska figura odnosa vladar-filozofija ovdje se pocijepala i promijenila smjer: dok su filozofi na jednom krilu i osobito u razdoblju 1964–1971. još samo djelomice i nedorečeno (poput zagrebačke grupe) tražili pristup društvenoj kritici preko prosvjećivanja vladara i partije u svrhu prosvjećivanja birokracije (tj. demokratizaciju društva na pretpostavkama samoupravnog socijalizma), i dok se njihova kritika odvijala u glavnini filozofskim sredstvima, a samo šporadično akcijom, dotle filozofi na drugom krilu (beogradska grupacija *praxis*) i osobito u razdoblju 1968–1974., traže direktan pristup političkoj zbilji preko zahtjeva za demontažom socijalističkog vladara-monokratora, ciljajući na liberalnu promjenu forme društvene vlasti u smjeru višestranačkog sustava, a njihov kritički posao u filozofiji time je postao pragmatično-politički, u nekim slučajevima čak neposredno aktivistički, poput izravnog sudjelovanja u studentskim protestima 1968. u Beogradu ili Tadićevog osporavanja doživotne predsjedničke uloge Tita. Sve to u oštroj razlici od nejasnog i suzdržanog angažmana Kangrge i Petrovića iz zagrebačkog kruga *praxis* u “lipanjskim događanjima” 1968. i još manje 1971.⁵¹

Nakon definitivnog otpuštanja s Beogradskog Univerziteta 1974. i disidentske akademske međufaze od 10 godina 1974–1984. taj će pragmatičko-filozofski zaokret u beogradskoj grupi *praxis* različitim putevima osobnih biografija nekritički završiti u začudnoj ideji da filozofi trebaju dijeliti vlast s novim autokratskim vladarem u liku novog partijskog autokrata i doslovno nasjesti

51 Za ovu prvu fazu “sudbine” beogradskih praksisovaca usp. dokumentaciju u opsežnom prvom poglavlju “Ko je ‘skrivio’ junjski sukob 1968?”, u: Popov 1988., str. 55–102. Za autohistorijski prikaz zbivanja kod Milana Kangrge v. “Burna šezdesetosma” u: Šverceri *vlastitog života*, Split: Feral, 2002 (moj komentar u “Karl Marx u SC ‘68.” u Mikulić 2014, str. 43–58).

svojoj vlastitoj neispunjenoj želji za sukreiranjem vlasti pod ranijim autokratskim vladarom. Tu kasnu fazu intelektualne, tj. teorijske i moralne, dekadencije najistaknutijih predstavnika beogradske grupe obilježava s jedne strane redukcija složene političke pojave Tita na konfekcijskog autokrata istočnog bloka, poput Geausescua, i s druge strane puka zamjena Tita pučističkom figurom Miloševića. Riječ je o zamjeni jednog autokrata drugim, koju dobro izražava “narodska” mudrost iz onog vremena u sloganu “Sad se znade ko je novi Tito, Slobodan je ime ponosito”. Ali u toj smjeni negativnog autoriteta pozitivnim vidljivo je, po mome mišljenju, nešto daleko presudnije za degradaciju cijelog nasljeđa *praxisa* kroz politički avanturizam (bivše) vodeće trojke.

Tu nije riječ samo o zamjeni rane praksisovske kritike na račun devijacija univerzalističkog društvenog projekta za apologiju propasti socijalističke emancipacije u nacionalizmu i ratovima za teritorije, kako se najčešće razumijeva ova “izdaja klerika” u liku kritičara otuđenog socijalizma. Riječ je jednako, ako ne i više, o izdaji vlastite dugogodišnje, ustrajne i dosljedne borbe kroz cijelo razdoblje 1974. do 1988. za načela civilnog društvenog poretka, za pravo na slobodu mišljenja i govora, za pravo na rad i za vlastito dostojanstvo. Čitav otpor prema represivnom ideološkom aparatu partije i policijskom aparatu države, sva podrška sljedbenika iz mlađeg naraštaja intelektualaca, koji su, poput citiranog hapšenja 28 osoba 1984., daleko više postajali žrtvama hapšenja i izravnog šikaniranja od samih vodećih praksisovaca, pokazalo se kao držanje horizonta kritike otvorenim za samo jedan i jedini cilj — za katastrofu i pad projekta jugoslavenske kritičke filozofije u nacionalistički diskurs sâmog režima moći i manipulacije kritikom. Umjesto držanja horizonta otvorenim za praksu kritike protiv postajanja samog režima nacionalističkim, praksisovsko djelovanje nije se pretvorilo u “misaono zahvaćanje svoga doba” već u bezmisaonu pripremu novog doba čijim će “junacima” postajati “sinovi” praksisovaca u rasponu od autentičnih lunatika, poput Vojislava Šešelja, do pragmatičkih kalkulanata, poput Zorana Đinđića†, čije se odrastanje iz subverzije filozofije u novu politiku mainstreaa moglo jasno pratiti 80-ih godina.

V. Poučak razbijenog ogledala

U preliminarnom zaključku može se, mislim, reći da se ne radi samo o izvanjskoj korupciji filozofije kroz priznavanje želje filozofa za vlašću i o pokušaju utajenja želje u izravnoj vlasti ili participaciji u vlasti.

O toj želji filozofije za zbiljnošću umnog poretka znamo u rasponu od Platonova VII. pisma do Fichteovih *Govora njemačkoj naciji* ili Marxova i Engelsova *Manifesta komunističke partije*. Nije dakle toliko riječ o prelašku filozofije s riječi na djelo, o preskakanju vlastite sjene filozofije i ukidanju refleksivne distance koja konstituira teorijsku praksu filozofije i njezino samorazumijevanje. Riječ o unutrašnjoj korupciji refleksivnog i analitičkog pogona sâme filozofske analize: o zamjeni filozofskog posla kritike naplatom (ili pokušajem naplate) ideološke usluge filozofije u gotovom novcu institucionalne moći.

No, neovisno o tom dekadentnom i kontingentnom raspletu odnosa kritičke filozofije iz razdoblja aspolutistički prosvjetljene vlasti u jugoslavenskom socijalizmu, čini se dostatno vidljivim da “apstraktna humanistička kritika” *praxisa* iz ranog razdoblja 60-ih nije bila apstraktna zbog sadržajne neodređenosti ili neoperativnosti svojih nosećih pojmova, poput pojma pojetičke prakse, kako je to jednom usputno formulirao Jürgen Habermas.⁵² Više se može govoriti o tome, koliko god paušalno zvučalo s obzirom na individualne razlike među praksisovcima, da je *praxis* grupacija postala zatočenik fascinacije predmetom svoje kritike, svijetom otuđenog birokratskog aparata nad socijalističkim društvom i zatočenik fascinacije svojom nemoći da ga promijeni.⁵³ Tu nemoć je sad mogla prepoznati u ogledalu moći posljednjeg antibirokratskog birokrata da manipulira njima preko njihove vlastite političke želje, onim što je još jedino preostalo od nekadašnjeg ideala političke emancipacije.

52 Riječ je o Habermasovoj naknadnoj dopunskoj informaciji o novijoj marksističkoj literaturi uz njegov rad “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik” za 3. izdanje zbirke radova *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982. (1. izd. 1963.), gdje se tek sumarno (v. pogl. “Zur marxistischen Phänomenologie und zum Strukturalismus”, str. 281) spominju časopis *Praxis*, Korčulanska ljetna škola, internacionalne publikacije P. Vranickog, G. Petrovića i S. Stojanovića.

53 Usp. npr. tematski blok “Trenutak jugoslavenskog socijalizma” u *Praxis* 3–4, 1971, osobito prilog Gaje Petrovića “Birokratski socijalizam” (str. 483–499) s karakterističnim stavom o sposobnosti birokracije da se regenerira preko “antibirokratske” kampanje za emancipaciju društva od birokratskog otuđenja: “Birokracija je činovništvo koje u odlučnim pitanjima društvenog života donosi konačnu odluku i ne poznaje nikakve više instance iznad sebe. Time naravno još nije ništa rečeno o konkretnoj formi birokratske vladavine. Birokracija se može služiti direktno terorističkim metodama, ali ona može i ‘igrati demokraciju’. Gdje staljinistička birokracija drži u svojim rukama ne samo armiju, sudstvo i policiju nego i sva sredstva masovne komunikacije, objavljujući preko njih samo svoju vlastitu birokratsku istinu. Birokracija koja čvrsto drži vlast u svojim rukama može čak organizirati antibirokratske kampanje, a samu sebe proglasiti prvoborcem socijalizma i samoupravljanja” (str. 493).

Striktno kultiviranje kritike birokratskog aparata socijalističke države u *praxisu* uz zanemarivanje ili nedovoljne analize građanskih oblika proizvodnje društvenih odnosa u socijalizmu u rasponu od ideologije, kulture, morala ili prava, do posebnih društvenih odnosa i partikularnih identiteta poput rodnih, s izuzetkom nacionalnog identiteta i kritike nacionalizma, može se čitati kritički i kao čuvanje ideološke nevinosti građanskog društva općenito naspram države i vlasti, otuđene od partije.⁵⁴ Osobito tipičan primjer za takvu vrstu podvojenosti unutar grupa-

- 54** Naprijed citirana samokritična opservacija Z. Golubović o samoskrivljenoj nezrelosti *praxisa* u tematiziranju građanskog društva (v. bilj. 39) ne odnosi se toliko na kritiku građanskog društva koliko na njegovu afirmaciju: “Uzmite tekstove i čitajte: mi nismo dovoljno artikulirali ideju da socijalizma nema bez građanskog društva i demokratije, nismo je teorijski obradili (...) naše uverenje da je kulturni pluralizam osnova i suština pune demokratije, a da se na to nadovezuje politički pluralizam, što mi nismo artikulirali” (u Popov 2003, 151–152). No, ako se teorijska pozadina ove naknadne samokritike jače izoštiri, pokazuje se možda neosvijesteni nekritički moment u afirmaciji građanskog kao uvjeta socijalizma. Za takvu perspektivu usp. Mislav Žitko, “Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića” (ovdje): “[K]ao diskurs drugog reda – koji radi na samom Marxu, a ne na onome na čemu je Marx radio, naime na analizi kapitalističke dinamike – [praksisovci su], poput njihovih pandana u zapadnom marksizmu, patili od inhibicije u pogledu suočavanja s temeljnim ekonomskim i političkim pitanjima – a kada su takva pitanja i došla na dnevni red, ona su morala biti prevedena u jezik filozofije (...)”.

cije *praxis* predstavlja notorno Kangrgino odbacivanje liberalne filozofije politike, prava i morala uz paralelno propagiranje “povijesnog deficita na ovim prostorima” i zagovaranje povratka na temeljne tekovine građanske civilizacije 19. stoljeća. Takva se podvojenost pokazala početkom 90-ih kao znak *zapuštanja kritičkog rada na žargonu diskursa autentičnosti* u novom valu antibirokratskog populizma vođenog odozgo kao novog oblika *ideologije autentičnosti*, dakle proizvoda čijem je nastajanju i sâma kumovala.

Drugim riječima, *praxis* je, radeći 60-ih i 70-ih godina na filozofskom projektu boljeg socijalističkog društva, u razdoblju 80-ih, nakon svoga zlatnog doba, zanemarila dostatnu diskurzivnu autoanalizu i autokritiku naspram onih društvenih mehanizama koji svaki žargon autentičnosti čine sposobnim za univerzalizaciju i motiviraju njegovu pojavu u oblicima kulturnog i političkog fundamentalizma kao što je nacionalizam. Posljedicom toga pokazala se teorijska sljepoća, doduše privremena, za iskreni govor pučističke nedemokratske frakcije koja se — kroz legendarne spektakle masovnih “mitinga istine” 80-ih od Titograda, Novog Sada do Ljubljane — ponovo kretala prema arhi-autoritarnim oblicima upravljanja društvom.

Logična posljedica takvoga posustajanja teorije pred kritikom ideološkog karaktera same autentičnosti bio je, po mome mišljenju, barem kod vodeće grupacije zagrebačkih praksisovca, pad u prisilu ponavljanja kritike nacionalizma iz 70-ih bez novih elemenata potrebnih za suočavanje sa situacijom nove lažne autentičnosti u kritici birokratizma 90-ih. Ali usprkos ponovljenoj kritici nacionalizma, na kojoj je zagrebačka grupacija *praxisa* insistirala i ranih 90-ih kao i ranih 70-ih — koja svjedoči o njihovoj moralnoj dosljednosti i, ujedno, potvrđuje Kantovu stav o “pravnom”, tj. rasudbenom karakteru teorijskih kategorija — ostalo je i kod zagrebačkih praksisovaca simptomatično početno neprepoznavanje ideološkog jezika i naravi autentičnosti “antibirokratske revolucije”, tom posljednjem lukavstvu birokratskog uma s kojim se nametnuo Slobodan Milošević.

To neprepoznavanje je utoliko začudnije što je o tome lukavstvu filozofe puno ranije poučio još “drug Tito”. O tome rječito govori legendarni telegram podrške studenata i profesora Zagrebačkog sveučilišta govoru Predsjednika SFRJ u povodu događanja 1968., govoru u kojem je Josip Broz Tito sâm prethodno dao podršku studentskim zahtjevima i tako, ekonomikom razmjene danajskih poklona s filozofima, elegantno izveo demokratski trik autokrata.⁵⁵ No, poučak vladara iz ‘68. o političkoj upotrebljivosti ideologema autentičnosti za zavođenje samih kritičara kroz žargon autentičnosti, ostao je, čini se, uzaludan za situaciju kritike s početkom 90-ih. Dok je ona na jednom kraju ustrajavala na kritici nacionalizma kao neautentičnom, otuđujućem političkom svojstvu čovjeka, bez uvida u ideološku narav same ideje autentičnosti, na drugoj strani je sklapala savez s novom nacionalističkom kritikom socijalističkog birokratizma kao adventom nove autentičnosti. Bio je to savez beogradske filozofije *praxis* s novom politikom srpskog nacionalizma koja je iznutra uništila kritičko intelektualno nasljeđe kao što je hrvatski nacionalizam u filozofiji 90-ih simbolički uništio *praxis* izvana.

Svoj politički angažman 90-ih Marković prikazuje iz pozicije obmanutog apologeta koji ponovo želi biti disident. Nakon kraja avanture s Miloševićem, u kojoj taj “novi Tito”, kao i onaj “stari”, vara svog kritičkog filozofa koji ga sâm pokušava prevariti u igri oko vlasti, filozof Marković, poput Heideggera, svoju želju za političkom moći ponovo

55 Za razmišljanja o tome upućujem završno na svoj esej “Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili: dijalektika prosvjetiteljstva u doba debakla”, u: *up&underground*, br. 13/4, 2008., str. 90–109, iz kojeg su preuzeti neki ovdje izloženi argumenti, napose figura “prosvjetiteljske prijekare vladara”. Za drugi kontekst tematizacije političkog konflikta oko *praxisa* v. “Kritika kritičke filozofije: Napoleon i katastrofa *praxisa* 90-ih” u: Mikulić 2015, 134–152 (osob. Ekskurs o ‘ideologiji’, str. 144 id.).

izdaje kao njihovu neautentičnost, kao ponovno “birokratsko izopačavanje marksističke misli”:

“Već 1992. godine više nisam potpredsednik SPS-a. Dolazi do postepenog otuđivanja, jer se od programa u sve većoj meri odstupa. Godine 1994. vodim javnu polemiku s Mirom Marković i 1995. javno kritikujem Slobodana Miloševića. U novembru 1995. sam odstranjen sa svih funkcija u SPS-u” (MARKOVIĆ, 2009).

U patetičnoj glumi nove disidencije, staro praktičko disidentstvo beogradske *praxis* grupe iz 70-ih izopačilo se u heideggerijansku laž prevarenog varalice koji je mukotrpnu civilnu borbu cijele teorijske filozofije *praxisa* kroz tri desetljeća zamijenio lakoćom autentičnosti novog partijskog totalitarizma i ratnog užasa 90-ih. Jedino što Markovićevo samoprikazivanja sada razlikuje od lažne Heideggerove šutnje jest autentična brbljivost. ¶

KOMENTIRANE REFERENCE

- Dolenec, D./Doolan, K./ Žitko, M., “*Plus ça Change*: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the early 1990s”, u: Bieber, Florian/ Heppner, Harald (Eds.), *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, Berlin: Lit-Verlag, 2015, str. 243–266.
- Frank, M., “Deutschland den Deutschen”? Nachdenken über ‘Volk’, ‘Nation’ und ‘Konstitution’ aus aktuellem Anlaß”, u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.
- , Govor u frankfurtskoj “Paulskirche”, 9. II. 1992; publicirano u *Frankfurter Rundschau*, 20. November 1992.
- Golubović, Z. “Diskusija o saopštenju Mihaila Markovića”, *Gledišta*, br. 5–6, 1988.
- , “Kritička filozofija u periodu postsocijalističke tranzicije” u: *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, ur. Dragomir Olujić i Krunoslav Stojaković, Beograd, 2012, str. 110–124.
- , “Nacionalizam kao degenerisani oblik kolektivnog identiteta” u: *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika, 1999.
- , “Inteligencija u Srbiji je začutala” (interview), *Politika*, 27. jul 2009.
- Habermas, J., “Die zweite Lüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder ‘normal’ geworden”, u: *Die Zeit*, Nr. 51, 10. Dezember 1992.
- , “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, u: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- , “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, u: *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982.

- Horkheimer, M., "Društvena funkcija filozofije" u: *Kritička teorija*, Zagreb: Stvarnost, 1982, knjiga II. (njem. Kritische Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.)
- Jakšić, B., "Beleške uz rad Mihaila Markovića", *Gledišta*, br. 5–6, 1988.
- , "Praxis i Korčulanska ljetna škola. Kritike, osporavanja, napadi", u: Popov N. (ur.), 2003, str. 169–232.
- , "Nacionalističke kritike praxisa", u: *Filozofija i društvo*, 2/2011, str. 79–104.
- , "'Praxis' – kritički izazovi", u: Dragomir Olujić/Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Fondacija Rosa Luxemburg, 2012, str. 30–89.
- , *Praxis – mišljenje kao diverzija*, Beograd: Službeni glasnik, 2012.
- Kleger, H. "Praxis, praktisch", natuknica u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 7, S. 1302.
- Kučinar, Z., "Smisao i perspektive socijalizma (Korčulanska ljetna filozofsko-sociološka škola, 8–22. jul 1964. god.)", u *Gledišta*, Beograd, br. 8–9, 1964, str. 1247–1254.
- Kuvačić, I., "Što nas je držalo na okupu?", u: Olujić, D./Stojaković, K. (ur.), 2012, str. 27–29.
- Lešaja, Ante, *Praxis orijentacija, časopis "Praxis" i Korčulanska ljetna škola. Građa*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, 2014.
- Marković, M., "Smisao špora o srpskoj državnosti", *Gledišta*, br. 9–10, 1988.
- , "Jugoslovenska kriza i nacionalno pitanje", *Gledišta*, br. 3–4, 1988.
- , "Moj politički angažman povezan je sa idejama 'Praksisa'" (interview), *Politika*, 2. jul 2009.
- Marković, M./Petrović, G., *Praxis. Yugoslav essays in the philosophy and methodology of the social sciences*, Dordrecht/Boston/London, 1979.
- Mikulić, B., "Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst 60ih"; *Zbornik Zagrebačke slavističke škole*, 2009. (engl. "Poetic Notion of practice and its cultural context in the 60s", u: *Ideology of Design. A reader*, New York/Novi Sad, 2011.
- , *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin, 2014. (BIBL. BASTARD)
- , "Filozofija u pretilo doba: eseji o figurama reprezentacije filozofije naspram politike", u: *Treći program Hrvatskog radija* 40/1993, str. 88–117.
- , "Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili: dijalektika prosvjetiteljstva u doba debakla", u: *up&underground*, br. 13/4, 2008, str. 90–109.
- , *Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih*, Zagreb: Arkzin, 2015. (BIBL. BASTARD)
- Močnik, R., *Koliko fašizma?*, Zagreb: Arkzin, 1998.
- Olujić, D./ Stojaković, K. (ur.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Fondacija Rosa Luxemburg, 2012.
- Perović, Latinka, *Dominantna i neželjena elita. Beleške o intelektualnoj i političkoj eliti u Srbiji (XX.–XXI vek)*, Beograd: Danas, RTV, 2015.
- Petrović, G., "Birokratski socijalizam", u *Praxis* 3–4, 1971, str. 483–499.
- Platon, *Državnik – Sedmo pismo*, Zagreb: Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, 1977.
- Popov, N., *Contra fatum: slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta 1968–1988*, Beograd: Mladost, 1989.
- (ur.), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd: Republika, 1996.

- (ur.), *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*, Beograd: RES PUBLICA, 2003.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princetone UP, 1979. (prijevod, *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo, Veselin Masleša, bibl. Logos, 1990.)
- Santayana, G., *Skepticizam i animalna vjera: uvod u sistem filozofije*, 1. izd. 1974, predgovor Gajo Petrović (ponovljeno 1978, 1990.)
- Secor, L., "Testaments betrayed. Yugoslavian Intellectuals and the Road to War", *Lingua franca*, sept. 1999. (<http://linguafranca.mirror.theinfo.org/9909/testbet.html>)
- Sher, Gerson S., *Praxis: Marxist Criticism and Disident in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1977.
- Slapšak, S., "Osveta slabih učenika: stilistika i raspad predratne disidencije u Srbiji" u: Lada Čale Feldman i Ines Prica (ur.), *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteka Etnografija), 2006, str. 71–94.
- Stefanov, N., "Srpski intelektualci i 1989. godina", *Peščanik*, 30.10.2009, (<http://pescanik.net/srpski-intelektualci-i-1989-godina/>, pristup: siječanj 2015.)
- Šnajder, M., "Društvo — zadaća filozofije", u: *Praxis*, br. 3, 1970, str. 438–440.
- Tadić, Lj., "Da li je nacionalizam naša sudbina?", *Gledišta*, 7–8/1971.
- Ugrešić, D., *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996. (2. prošireno izd. 1999.)
- Zenko, F., "O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Basale", u: *Prilozi* 27–28 (1988), str. 109–126.
- , *Samokritika komunističkog revolucionarizma*, Zagreb: HFD, bibl. Filozofska istraživanja (knj. 47), 1991.
- Žitko, M., "Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića" (ovdje), 2015.
- Životić, M., "Vlast blokira um", *Borba*, 30.8.1989; "Da više nikada ne bude Žute grede", *Ovde*, 3.5.1990.

ĐURĐICA DEGAČ

*Praxis i rodna
tematika:
raskol između
akadenskog
polja i prakse*

Centralna tema rada je ispitivanje zašto se filozofi i sociolozi okupljeni oko časopisa *Praxis* nisu više posvetili, odnosno uopće pridali značaj pitanjima koje postavlja tadašnja feministička teorija ili neofeminizam dominantan na međunarodnoj sceni. Da bih pokazala zašto nepostavljanje pitanja u nekoj teoriji može biti relevantno za istraživanje, uključit ću i povijesni kontekst bivše Jugoslavije s naglaskom na praktičnom djelovanju koje se tiče statusa žena u društvu. Zbog toga bit će važno ukratko istaknuti Antifašistički front žena (AFŽ) koji je djelovao pod tim nazivom od 1943. do 1953. godine te socijalno i karitativno djelovanje za koje su bile zadužene pretežito žene prije 1960-ih godina. Društvene okolnosti pokazat će da je žensko pitanje u praksi itekako bilo predmet bavljenja, ali da ono nije pronašlo svoj izraz u akademskom polju do kraja 1970-ih i početka 1980-ih godina kad se počinju publicirati radovi čija su središnja pitanja vezana uz feminističku teoriju i pitanje emancipacije.

Status žene prije 1960-ih godina u Jugoslaviji

Iako je u podnaslovu navedeno kako se radi o statusu žene prije 1960-ih godina, djelomično ću zaći u razdoblje do 1970-ih godina da bi se objasnila makrosocijalna transformacija uvjetovana većom industrijalizacijom. Stoga će na početku rada naglasak biti na društvenoj poziciji žene u kontekstu poljoprivredne proizvodnje u kojoj ona za vrijeme 1960-ih godina i dalje više participira nego muškarac.

Početak industrijalizacije u Jugoslaviji položaj žena se razmatrao u kontekstu poljoprivredne radne snage, jer je njihov broj bio značajan, a unaprjeđenje položaja žene bio je jedan od ciljeva razvojne politike čime se u konačnici mijenja spolna i dobna struktura stanovništva (FIRST, 1979). Od 1948. godine, pod utjecajem reformi, smanjuje se aktivno poljoprivredno stanovništvo, ali se broj žena smanjuje sporije od broja muškaraca, pri čemu “činjenica ostaje i dalje da je žena koja živi na obiteljskom gospodarstvu, a nije na školovanju niti je zaposlena u nekom nepoljoprivrednom zanimanju – često društveno nevidljiva” (IBID. 13). Ona je društveno nevidljiva zbog toga što se ne percipira ni kao proizvođač ni kao nositelj vlasništva. Ako pak djeluje skupa s radnicima, ona također ne djeluje ravnopravno s njima. Razloge za takav problem može se, prema First, pronaći u sociopsihološkoj i sociokulturnoj seoskoj inerciji, u obiteljskom okruženju i strukturi podjele rada. Na primjeru sastava poljoprivrednog stanovništva i podjele rada može se uočiti društvena nejednakost, ali isto tako autorica sugerira da i u industrijskim zaposlenjima žena ima manje

utjecaja u donošenju odluka od muškaraca. Čini se da socijalistička revolucija ipak nije riješila problem neravnopravnosti, kako se govorilo, već se poboljšavanje društvene pozicije žena odvijalo vrlo sporo. Formalno se regulirala jednakost, prisutna su veća prava sukladna zakonskim propisima, ali iz iskustva se može reći da društvena praksa i vrijednosti na individualnoj razini ne slijede uvijek normativni okvir, dan zakonima (što je u nekim slučajevima i poželjno), pa tako, iako žene imaju veća prava formalno, njihovo sudjelovanje u društvenoj sferi umanjeno je ostacima seoske običajnosti.

Drugo, vrijedi istaknuti dva važna pokreta koji su pogodovali društvenoj priznatošći i emancipaciji žena, a to su mobilizacija žena s ciljem socijalnog i karitativnog djelovanja i Antifašistički front žena (AFŽ) koji djeluje od 1943. do 1953. godine.⁰¹

Između dva svjetska rata bila je važna mobilizacija žena na području socijalnog djelovanja kojim su one pomagale pri zaštiti djevojaka, njihovoj edukaciji o bolestima i drugim pitanjima. Naravno, kao i u drugim zamljama, tako je i na području Hrvatske postojala klasna razlika između primateljica pomoći i pružateljica pomoći tako što su pomoć pružale supruge iz bogatijih građanskih obitelji koje su zbog mogućnosti unajmljivanja ispomoci bile u stanju odvojiti vrijeme za inicijative i aktivnosti koje poboljšavaju položaj žena u društvu (PRELEND, 2005). Uz pripadnice više klase uključuju se i učiteljice jer je to "prva profesija koja je omogućavala relativno sigurno i stabilno zaposlenje ženama iz srednje klase i ekonomsku neovisnost neudanim ženama" (IBID. 322). S obzirom da se žene sve više uključuju u posebne oblike društava, one dobivaju na prepoznatljivosti izvan kućanske sfere, ali je njihov rad neplaćen i nisu u mogućnosti profesionalizirati svoj rad zbog zakonskih okvira. Jedna takva progresivna udruga građanki nastaje 1927. "na feminističkim načelima i borbi protiv prostitucije" (IBID. 321) pod kasnijim nazivom *Zaštitnice djevojaka*, a većina žena koje su sudjelovale bile su učiteljice, sestre pomoćnice ili redovnice. Udruga prestaje sa svojom aktivnošću pred kraj Drugog svjetskog rata. Takav pokret imao je za cilj omogućiti bolju poziciju žena, time što će im se pružiti edukacija o nekim pitanjima ili će im se osigurati zaštita. Ovaj je opis vezan uz urbana područja, dok su ruralna i dalje patrijarhalnija kao što se moglo vidjeti na primjeru žena u kontekstu poljoprivredne snage, iako gotovo trideset godina nakon pojave ovakvih udruga. Treba doduše uzeti

01 Neke bi feministkinje mogle istaknuti kako su žene, koje su se bavile socijalnim i karitativnim djelovanjem, prenijele svoju ulogu iz kućne sfere u društvenu, ali treba naglasiti da su one imale značajnu ulogu u pitanjima edukacije, opismenjivanja i drugih tipova djelovanja koji su poboljšavali poziciju žena i ukazivali na probleme s kojima se susreću.

u obzir i promjenu političkog sustava i tek uzevši u obzir promjene može se govoriti o ozbiljnom utjecaju socijalnog djelovanja samih žena.

Najvažnija grupacija žena, predvodnik društvenih promjena sa ciljem emancipacije žena, bio je Antifašistički front žena (AFŽ). Ona je bila najmasovnija ženska organizacija s ciljem da se iskorači u ekonomski, politički i društveni život, poticala je društvenu i političku aktivnost žena koje su o svom položaju ozbiljno raspravljale putem tiskovina i prilikom okupljanja (STOJAKOVIĆ, 2012). Godine 1953. Antifašistički front žena se gasi pod opravdanjem da za njime nema potrebe u socijalističkoj Jugoslaviji koja će se dalje brinuti za ispravljanje bilo kojih preostalih nejednakosti između muškaraca i žena. Time se dijelom čini i šteta ženskoj emancipaciji koja je tek bila u procesu, a ne potpuno ostvarena. Antifašistički front žena važan je jer je imao ulogu prenositeljice poruka ženama, preispitivanja i kreiranja njihovih identiteta, kulturnih vrijednosti, ali i društvenih odnosa. Pojedine sekcije Antifašističkog fronta žena također su uključile u svoje djelovanje i obrazovnu komponentu. Poticale su opismenjivanje putem čitalačkih grupa i tečajeva, humanitarnih akcija i političke uloge i time velikim dijelom doprinijele poboljšanju pozicije žene u društvu.

Rodna tematika u kontekstu *Praxisa* (1964–1974)

Iz prethodno navedenog može se zaključiti da je osvješćivanje rodne pozicije žena u praksi bilo prisutno zajedno s publikacijama u kojima se problematizirala pozicija žene i drugih aktivnosti AFŽ-a koje su imale edukativni karakter, i to više od desetljeća prije pojave časopisa *Praxis*. Stoga, opravdano je postaviti pitanje o tome zašto rodna tematika kroz deset godina izlaženja časopisa nije elaborirana te zašto je posvećivanje pitanju izostalo i u sklopu Korčulanske ljetne škole usprkos aktualnosti tematike i, posebno, usprkos prisustvu autorica koje su se njime bavile. Trebalo je proći neko vrijeme da se rodno pitanje uključi u akademski repertoar, što je i učinjeno tek krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina pod utjecajem drugog vala feminizma izvana, ali i društvenih promjena koje su uvjetovale veću pažnju odnosu privatne i javne sfere, neplaćenog rada, dvostruke opterećenosti žena, jednakosti žena i muškaraca u industrijskoj proizvodnji i drugih značajnih pitanja. Istaknuti primjer je Blaženka Despot, koja početkom osamdesetih godina objavljuje radove u kojima se prvenstveno bavi marksizmom i feminizmom (MURATI ET AL., 1997), a koja je za izlaženja časopisa *Praxis* pisala radove uže vezane uz marksizam i filozofiju prakse. Razlozi i argumenti kojima bi se mogao objasniti izostanak problematiziranja

rodne tematike odnose se na sljedeće:

- I rodno pitanje tretira se kao riješeno i zbog toga ga nema smisla više postavljati,
- II rodno pitanje se uopće ne percipira zbog usvojenog filozofskog pojmovnog aparata i općeg bavljenja filozofskom tematikom koja se prvenstveno odnosi na pojam čovjeka i
- III izostanak uže tematizacije ekonomije u filozofiji prakse uvjetovao je gubljenje iz vida rad u domaćinstvu, a time i veću žensku ulogu.

Trebalo bi podrobnije razmotriti zašto su izdvojena tri razloga. To ću učiniti ispitivanjem uvodnog teksta prvog broja *Praxisa* "Čemu *Praxis*" na kojemu se jednostavno može demonstrirati da bi inkorporacija rodnog pitanja djelovala sasvim prirodno zbog apstraktnog sadržaja i intencije časopisa, ali ujedno i vrlo strano. Gajo Petrović, autor uvodnog teksta, naglašava svrhu i smisao časopisa te kako je to "filozofski časopis koji nije usko 'stručan', filozofski časopis koji nije samo filozofski, nego raspravlja i o aktuelnim problemima jugoslavenskog socijalizma i suvremenog svijeta i čovjeka"⁰². Razlog otvaranju polja za raspravu o problemima jugoslavenskog socijalizma, suvremenog svijeta i čovjeka je taj što je suvremeni svijet i dalje "svijet ekonomske eksploatacije, nacionalne neravnopravnosti, političke neslobode, duhovne praznine, svijet bijede, gladi, mržnje, rata i straha" (IBID.). Prema intenciji osnivača, časopis nema namjeru biti "filozofski u onom smislu u kojem je filozofija samo jedno posebno područje, jedna naučna disciplina, strogo odvojena od svih ostalih i od svakodnevnih problema čovjekovog života" (IBID.), oni žele "filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećeg, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja" (IBID.).

Može se naslutiti da je već u navedenim rečenicama prisutna univerzalistička koncepcija čovjeka, moguće je da se radi o apstrakciji od akcidentalnih svojstava, ali pritom se uvodi pozitivna ideja čovjeka kao bića prakse. Međutim, jedno od akcidentalnih svojstava koje ne ulazi u filozofsku problematizaciju i preispitivanje upravo je svojstvo spola. U pitanju je moguće nereflektirano pridavanje važnosti supstancijalnom svojstvu čovjeka ili čovjekovoj prirodi što posljedično dovodi do nenamjernog zanemarivanja realnih društvenih problema. Potvrda takve pretpostavke može se uočiti na primjerima pisanja Petrovića i Vranickog u kojima je prisutno povezivanje supstancijalnih svojstava čovjeka ili

02 Petrović, Gajo (1964), "Čemu *Praxis*?", u *Praxis* 1, str. 2–7.

ljudske prirode s jednom humanističkom idejom na tragu Marxa. Primjerice, Petrović ističe postojanje zajedničke ljudske prirode pri čemu ne odbacuje kompleksnost ni mogućnost da ta ljudska priroda poprimi raznovrsne historijske i socijalne forme (PETROVIĆ, 1970: 639). Prema navednom može se vidjeti kako se razlikuju dvije razine izučavanja čovjeka, od kojih je jedna filozofska i ontološko-antropološka razina, a druga je razina konkretnog istraživanja drugih aspekata čovjekova postojanja, ali njih ne treba striktno udvajati (IBID. 640). Mnoga razmatranja pripadnika *Praxis* kruga ostaju na ontološko-antropološkoj razini, iako uključuju preispitivanje statusa čovjeka u 20. stoljeću koje je donijelo velike promjene u odnosu na prethodna stoljeća; također se preispituje odnos čovjeka i političkih sustava, čovjeka i tehnike, društvenih fenomena moći i nasilja i tome slično.⁰³ Vranicki, također ističe važnost ideje humaniteta u koju je uključen čovjek kao takav ili čovjek naprosto neovisno o nekim njegovim akcidentalnim svojstvima, uvijek s mišlju na historijsku i društvenu određenost njegove prirode. Ideju možda najbolje može zahvatiti citat o ideji čovjeka kod Vranickog koji uopćava cjelokupnu misaonu tradiciju *Praxisa*: “Konceptija totalnog čovjeka, kako je poznato, nije statička konceptija, zbir njegovih moći, nego dinamička konceptija koja logično slijedi iz konceptije i činjenice prakse, osjetilno-intelektualne preobrazbe svijeta. Pa isto tako onaj filozofski i ljudski ideal ostvarivanja zajednice koja će omogućivati svestrani razvoj svakog pojedinca, može ukazivati samo na mogućnost aproksimacije tom idealu, na jedan proces koji isto tako nema historijski svoj kraj, kao ni historija” (VRANICKI, 1965: 883-884). Ovdje se isto tako može uočiti općenitost ispitivanja i nepristupanje partikularnom problemu nevezanom uz opću, univerzalnu ideju čovjeka. Sukladno takvoj univerzalističkoj konceptiji čovjeka primarni je zadatak časopisa evociranje kritičke rasprave o jugoslavenskom socijalizmu čime se doprinosi socijalizmu. Iz navedenih se citata i parafraza može zaključiti da su *Praxis* kao časopis i filozofija prakse posvećeni intencionalno i programski univerzalnom pitanju i problemu čovjeka, ali ne i partikularnim aspektima. Posljedica toga je nereflektirano i

03 Vidi Zbornik filozofskih ogleđa izdanih 1964. godine *Čovek danas*, Beograd: Nolit. i broj časopisa objavljen 1970. godine u *Praxis* 6 (1–2).

neintencionalno izostajanje tematizacije onih pitanja koja se mogu protumačiti partikularnim.

Usprkos svemu, iznenađuje upravo to da je rodno pitanje ostavljeno po strani posebice zato što je problem bio aktualan na svjetskoj sceni tijekom prve polovice 20. stoljeća i ranije. Kao primjer i kao početak postavljanja

pitanja u marksističkoj tradiciji može se spomenuti djelo Friedricha Engelsa *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države* u kojem se razlaže kako su posebni povijesni uvjeti doveli do podređenosti žena, napose materijalno ili ekonomski uzrokovane podređenosti. Teza koju Engels zastupa glasi da se monogamna obitelj razvila istovremeno s pojavom privatnog vlasništva, što uključuje sredstva za proizvodnju, i nastankom države koja pruža zaštitu takvoj podjeli i ideji nasljeđivanja vlasništva. Kako se vlasništvo prenosilo na muškog potomka, bila je potrebna veća kontrola reprodukcije da ne bi bilo dvojbi povezanih s potomstvom pa je zbog toga “domišljena” monogamna zajednica (KATUNARIĆ, 2009). Prema Engelsovom razmatranju, osamostaljenje žene bit će moguće samo njezinim zapošljavanjem u industriji i minimalnim vezivanjem za kućnu sferu, no upitno je koliko je žena vezana uz industrijsku proizvodnju u Jugoslaviji tijekom 1960-ih godina, jer je velik dio stanovništva i dalje bio seoski (FIRST, 1979). Unatoč teorijskim izvorima poput Engelsa, tematiziranje rodnog pitanja nije prisutno u većoj mjeri u socijalnoj filozofiji. Kao drugi primjer može se istaknuti Lenjin, iako su postojala razilaženja u pogledima, koji je navodio kako emancipacija društva nije moguća bez emancipacije žena te je također smatrao kako je kućno gospodarstvo osnovni stup potlačivanja žene (KATUNARIĆ, 2009). Ono što se može zaključiti iz primjera stoji da je u planu marksista žena uključena u društveni rad koji je pretpostavljen prije njezine emancipacije, jer će emancipacija cjelokupnog društva ujedno posljedično dovesti i do njezine emancipacije (IBID.). Ovo su dva primjera refleksije o emancipaciji žena koja prethode filozofiji prakse i u kojima je prisutno bavljenje rodnim pitanjem.

Što se tiče samog časopisa *Praxis*, treba spomenuti da su tijekom deset godina izlaženja u dva broja objavljeni prilozi koji bi se mogli protumačiti osjetljivijim prema postavljenom pitanju: u prvom se slučaju radi o prikazu Rudija Supeka (1964) o knjizi Vere Stein Erlich *Porodica u transformaciji: studija u 300 jugoslavenskih sela*; u drugom se radi o prilogu Erne Pajnić (1971) o Simone de Beauvoir. U oba se doprinosu indicira da je položaj žene bolji gledajući i u jugoslavenskom društvu i međunarodno. Međutim, iznenađujuće je što nakon 1968. tematika ne dobiva više prostora u časopisu ili uopće nije prisutna, već je moguće pretpostaviti dosljednost određenoj supstancijalnoj koncepciji čovjeka povezane s idejom humanizma, revolucije i socijalizma, a da se pritom u obzir možda ne uzimaju akcidentalna svojstva koja nemaju toliku važnost na filozofskoj koliko imaju na praktičkoj i društvenoj razini.

U prikazu Rudija Supeka pod naslovom *Vera S. Erlich: Porodica u transformaciji: studija u 300 jugoslavenskih sela* naznačava se kako je to “veoma značajna slika našeg društva pred samu socijalističku revoluciju” (SUPEK, 1964: 126) te kako se ispituje položaj žene i izučava porodica u predratnom razdoblju. Iz prikaza se može izdvojiti rečenica koja implicitno sadrži sud o tadašnjem stanju i stanju porodice i odnosa unutar nje: “Naravno, prije svega bilo bi veoma zanimljivo i korisno danas, nakon revolucije u našoj zemlji, provesti istraživanje istog opsega. Dobile bi se nesumnjivo veoma sugestivne usporedbe” (IBID. 128), čime Supek sugerira da se većom industrijalizacijom i novim zakonskim okvirom poboljšao položaj žene. Radom se ispituje položaj žene i porodice koje se razlučuju na moderne i na patrijarhalne, pruža se uvid i u tip porodice koji odgovara pojmu “nove stabilizacije”, što označava građansku porodicu u kojoj su odnosi stabilizirani na osnovi podjele rada izvan porodice, a ne unutar, no sadržaj same knjige od manje je važnosti ovdje. Što se provedbe i recepcije rada tiče, Vera Stein Erlich svoje je istraživanje započela 1937. godine na nagovor studenata i daljnji poticaj suradnika pa tako i prijatelja koji su je nagovorili da “povede akciju za emancipaciju žene od zara i feredže i ograđenog muslimanskog života” (STEIN ERLICH, 1971: 160), ali ona je kao intenciju imala istražiti odnose u porodici i transformaciju običaja tijekom vremena. Piše kako su tijekom provođenja upitnika o porodici učitelji bili “revoltirani položajem žene koji im se činio nedostojan i ponižavajući” (IBID. 159-160). Slika patrijarhalnog društva prema njezinom se viđenju očuvala u ekscerptima koje je sačuvala bježeći iz zemlje u inozemstvo. U Jugoslaviju se vraća 1960. i njezina je knjiga publicirana 1964. godine u izdavačkoj kući *Naprijed*, gotovo trideset godina nakon ispitivanja, te polučuje velik uspjeh. *Porodica u transformaciji* postaje udžbenik na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu i u Sarajevu. Stein Erlich ističe kako je “intimna strana porodičnog života (odnos između supružnika, između roditelja i djece) malo istraživana” i nastavlja da “ako su vršena ispitivanja, onda je to više sa gledišta hijerarhije i autoriteta nego sa gledišta emocionalne povezanosti, privrženosti, bezobzirnosti ili osjećaja obaveza” (IBID. 164); no bez obzira na to, autorica ističe kako je egalitarizam u porodici napredovao, ali ipak ne onoliko koliko se promiče u dnevnim i drugim tiskovinama. Iz navedenog se može zaključiti da je knjiga bila prisutna u akademskom polju za vrijeme izlaženja *Praxisa* (štoviše, objavljena je iste godine kad i prvi broj časopisa), ali jednostavno nije imala veći odjek u teorijskom smislu.

Drugi je prilog u časopisu prilog Erne Pajnić “Simone de Beauvoir” (1971) kojim se pruža pregled života i rada de Beauvoir s naglaskom na egzistencijalizmu i njezinu odnosu sa Sartreom, dok je knjiga *Drugi spol*, danas najpoznatija publikacija de Beauvoir, prvotno objavljena 1949. godine, dobila malo prostora u radu. Ono što se u tekstu navodi o *Drugom spolu*, svodi se na kratku kritiku: “Budući da je djelo pisano nekoliko godina poslije rata, mnoge njezine analize i zaključci mogu se učiniti zastarjelima u odnosu na današnju situaciju, pa ipak, na mnogim mjestima dotiče se i problem suvremene žene u odnosu na položaj muškaraca (naročito u analizama ‘žene kao objekta sviđanja’, kad navodi razne oblike otuđenja)” (PAJNIĆ, 1971: 239). Istovremeno, suviše je prostora dano ispitivanju njezina odnosa sa Sartreom.

Osim dvaju navedenih primjera ni u jednom broju časopisa rodna tematika nije dobila “svoj” rad, pa čak ni u ovim primjerima ideja nije bila naznačiti feminističku temu, već prikazati objavljenu knjigu ili život autorice. Sažeto, kao mogući razlozi za neprepoznavanje rodne tematike mogu se istaknuti sljedeći momenti:

- I Položaj žena u Jugoslaviji bio je mnogo bolji nego što je bio ranije, sa osiguranom socijalnom zaštitom i formalnim pravima i većom jednakošću u društvenoj sferi pa se više položaj žena ne percipira kao problem.
- II Postojalo je razilaženje na razini univerzalno-partikularno, od kojih su problemi univerzalne “prirode” dobivali primat u razmatranju *Praxis* grupe poput pitanja revolucije, socijalizma, odnosa stvarnosti i ideje socijalizma i humanizma, dok je moguće da su partikularna pitanja zaobilazena zbog mogućeg odvlačenja pozornosti s univerzalnih pitanja i problema koji su bili centralni. Ili je pak moguće da se zbog samog bavljenja univerzalnim pitanjima i pitanjima sušstancijskog određenja čovjeka nenamjerno ispuštilo iz vida konkretno društveno pitanje poput rodnog. Ako se rodno pitanje nije smatralo zasebnim, partikularnim i odvojenim od pitanja socijalizma, revolucije i humanizma, onda se ono s obzirom na nebavljenje u tom krugu može u stvarnosti smatrati riješenim, o čemu se može istaknuti i citat Mihaila Markovića kad kaže “naš vek je video i masovnu emancipaciju žena i omladine od patrijarhalnih stega” (MARKOVIĆ, 1964: 17). Malo je vjerojatno da se rodno pitanje smatralo zasebnim i odvojenim, ali ako jest, onda se jedino može zaključiti da se ono nije smatralo pripadnim u područje teorijskog interesa ili se rodno pitanje naprosto previdjelo. Biće prakse filozofa, okupljenih oko časopisa *Praxis*, jest čovjek, a ne žena. To

dvoje razlikuje se prema općenitosti kategorije i supstancijalnosti određenja čovjeka, a rodna tematika se gubi ili zanemaruje u filozofskim pojmovima nedovoljno konkretnim za rodno pitanje. Feminizam po tome ne može biti sveobuhvatna teorija. Na sličnom tragu piše Kodrnja u svome radu “Kritika svega postojećega u radu Gaje Petrovića” ukazujući kako je “subjekt *praxisa* svaki čovjek, to jest čovjek uopće, što je apstrakcija filozofije moderne koja je zanemarivala posebne društvene kategorije (osim radničku klasu), dok je subjekt postfeminizma Drugi spol. Druga (radnička) klasa i Drugi spol specifične su i različite društvene kategorije, no prije svega objedinjuje ih drugošt kao takova.” (KODRNJA, 2008: 580)

- III** Izoštanak uže tematizacije ekonomije u filozofiji prakse uvjetovalo je neštajanje rada u domaćinstvu iz vida, a time i veće ženske uloge, što će kasnije feministkinje poput Nade Ler Sofronić kritizirati pod utjecajem drugog vala feminizma. Njihova će kritika biti usmjerena protiv državnog socijalizma i protiv akademskih pristupa koji zanemaruju ekonomsku problematiku.

Nakon *Praxisa*

Neki od autora i autorica koji su objavljivali u časopisu *Praxis* ili sudjelovali na Korčulanskoj ljetnoj školi tek su se kasnije počeli baviti rodnom tematikom i to kroz prizmu koja uvelike odgovara i onoj za vrijeme izlaza *Praxisa*. Jedna od tih autorica je i već spomenuta Blaženka Despot koja je u časopisu objavljivala članke usko vezane uz problematiku socijalizma, humanizma i tehnike, a kasnije i uz rodno pitanje i pitanje emancipacije. Tako u članku “Što žene imenuju muškim mišljenjem?”, koji je prvotno objavljen 1987. godine u *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, autorica napominje kako se žensko pitanje treba razmatrati u kontekstu klasnog pitanja. “To znači, kada se žene bore za bilo kakvu slobodu i ravnopravnost, a daje im se bilo koji argument protiv toga, onda treba pokazati da je Hegel superioran svakoj drugoj argumentaciji protiv žene, ali pod pretpostavkom protoka umnosti građanskog društva, podjele rada, a to znači nečeg *par excellence* klasnog” (DESPOT, 2006: 94). Iz citata se vidi da je autorica i dalje na tragu svojih radova objavljivanih ranije u časopisu *Praxis*. Ostali njezini radovi tijekom osamdesetih godina 20. stoljeća

također se velikim dijelom bave feminističkim temama u kontekstu marksizma i socijalizma.⁰⁴

- 04** Despot je tijekom osamdesetih godina objavila sljedeće radove:

Unatoč spomenutoj kasnijoj posvećenosti radu feminističke orijentacije od strane autorâ filozofije

prakse, treba istaknuti neke feminističke tendencije neposredno nakon prestanka objavljivanja *Praxisa*, nevezane uz sam časopis. Značajna figura jugoslavenskog feminizma je Nada Ler Sofronić, jedna od prvih feminističkih teoretičarki koje su djelovale u bivšoj Jugoslaviji, na čiju je inicijativu održana Prva međunarodna feministička konferencija u Studentskom kulturnom centru u Beogradu “Drug-ca – Novi pristup?” 1978. godine. Druge značajne figure su Rada Iveković, Slavenka Drakulić, Lydia Sklevicky, Ruža First, Gordana Letica, Nadežda Čačinović itd. U intervjuu “Mlade žene ne smiju pristati da se njihovo pitanje rješava tek nakon pobjede 99%” (2012) Ler Sofronić ističe kako je feministički pokret, među čijim je predvodnicama i sama bila, bio antiautoritaran pokret i u odnosu na privatnu sferu i u odnosu na kapitalizam. Može se uočiti da je to jedno od glavnih obilježja feminizma drugog vala, odnosno neofeminizma. U teorijskom smislu polazilo se od teze da je “patrijarhalizam totalni fenomen koji je kapitalizam preuzeo od predgrađanskog društva, pa ga readaptirao preko polne uloge, podjele rada, devalorizacije, dekvifikacije ženskog rada, zanimanja i profesija te preko hijerarhijske podjele u sferi utjecaja i političkog odlučivanja”; u nastavku autorica govori kako je bila “velika subverzija ustvrditi da socijalistički sistem baca pod tepih ključna pitanja ženske egzistencije” (LER SOFRONIĆ, 2012: 262). Ler Sofronić smatra kako se u Jugoslaviji rodno pitanje i pitanje ženske emancipacije shvaćalo riješenim kroz univerzalnu emancipaciju čovjeka i samim time je sklonjeno na marginu. To ponajviše vrijedi za pitanja koja se odnose na feminizaciju potplaćenih zanimanja, manjih nadnica žena u odnosu na muškarce, problem težeg napredovanja i pitanje neplaćenog rada u kućanstvu. Ipak, stav da je pitanje nejednakosti riješeno, argumentiran je time da su žene u sferi društveno organiziranog rada bile zaštićene, kako su imale socijalno i zdravstveno osiguranje, a njihova su prava bila poštivana (IBID.). Iz funkcionalnosti socijalne države zaključivalo se na nepostojanje problema emancipacije. S obzirom na to može se zamisliti subverzivnost takvih pitanja i društvenih kretanja u sistemu koji se očito vodio kao sistem ravnopravnosti žena i muškaraca, o čemu svjedoči i Konferencija za društvenu aktivnost žena koja djeluje kao produžena ruka Partije (KATUNARIĆ, 2009). Društveni pokret za

Marksistički feminizam (1984), *Feministički pokret i marksizam* (1985), *K ženskom pitanju* (1980), *Marks i emancipacija žena* (1984), *Marksistička teorija/ praksa i feministički pokret* (1986), *Pitanje samoupravljanja i žensko pitanje* (1981), *Mogućnost utemeljenja marksističkog feminizma* (1984), *Smisao ženskog pitanja* (1982), *Žensko pitanje i feminizam* (1988), *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (1987) i *Žensko pitanje u socijalističkom samoupravljanju* (1984) (MURATI ET AL., 1997). Prema naslovima spomenutih publikacija može se vidjeti velika teorijska posvećenost pitanju koje nije bilo prisutno na teorijskoj sceni ranije.

emancipaciju žena proizašao je iz 1968. zajedno s osvješćivanjem i drugih marginalnih pozicija, pokret je bio lijevi, ali ga to nije spriječilo da bude kritika androcentrizma “nove ljevice” i njezinog odnosa prema ženskom pokretu i ženskom pitanju. Dovodi se u pitanje neplaćeni rad u kućanstvu koji na ljevici nije bio ispitivan ranije pa tako parola 1978. godine postaje “Proleter i svih zemalja, tko vam pere čarape?” (LER SOFRONIĆ, 2012: 265) naglašavajući dvostruku opterećenost žene radom u kućanstvu i izvan kućanstva. Kad bi se ovi događaji doveli u vezu s *Praxisom*, moglo bi se zaključiti da je postojala svijest o problemu, jer se 1968. javlja u velikoj mjeri na svjetskoj sceni kao potreba za emancipacijom marginaliziranih skupina, ali ne i svijest o teorijskim implikacijama problema. Otad je još šest godina trebalo proći do konačnog prestanka objavljivanja časopisa, a tek četiri godine nakon prestanka objavljivanja održana je prva feministička konferencija.

Zanimljivo bi bilo istaknuti još jedan slučaj objavljivanja feminističkog rada, ali od strane muškarca (što će kasnije postati relevantno). Primjer nije usko vezan uz konteksta *Praxisa*, ali može biti interesantan zbog recepcije u pitanju odnosa marksizma i feminizma. Početkom osamdesetih je pisana i 1984. godine objavljena knjiga *Ženski eros i civilizacija smrti* Vjerana Katunarića. Katunarić se u *Post scriptu* drugog izdanja knjige 2009. godine osvrće na negativnu recenziju objavljenu u *Vjesniku* nakon izlaska prvog izdanja u kojoj je knjiga opisana kao “lutanje feminizma”. Kritika, koju sam Katunarić navodi, bila je upućena navodno njegovom nedovoljnom razumijevanju marksističke koncepcije društva, a prije svega materijalne proizvodnje. To je bitno istaknuti, jer upravo u tom kontekstu autor kritizira marksizam kao onaj koji je postulirao emancipaciju žena nakon emancipacije radničke klase. Nakon što knjiga više nije bila aktualna i pala u zaborav, Katunarić ističe jedan osvrt kojim se eksplicitno naznačuje da je knjigu napisao muškarac i da se iz tog razloga ne može uvrstiti u povijest feminističkog žanra (IBID.). Takav se pogled ne može označiti drugačije doli deplasiranim, ali pokazuje na kasnija negativna feministička strujanja. Moguća interpretacija takve tvrdnje slijedila bi iz kritike da je lijeva teorija androcentrička, što je kritizirala i Ler Sofronić, ali ne toliko ekstremno da bi knjigu pisanu od strane muškarca bez razmatranja odbacila kao nevažan doprinos za feminizam.

Većina feminističkih radova pisanih krajem 1970-ih i početkom 1980-ih uvelike su uvjetovani kritičkim pogledom na marksizam i na socijalizam (MURATI ET AL., 1997), ali isto tako radovi oštaju unutar

marksističkih rasprava usmjeravajući diskusiju od statusa čovjeka kao bića prakse i radničke klase na pitanja o postojanju još jedne klase unutar radničke, na pitanje podjele poslova u domaćinstvu itd.

Zaključno

Značaj časopisa *Praxis*, Korčulanske ljetne škole i filozofije prakse zasigurno je za akademsko polje iznimno značajno, ali također i za područje prakse zbog unutarnje kritike jugoslavenskog socijalizma. Dio ovog rada koji je kao kratki doprinos izložen na okruglom stolu Odsjeka za filozofiju o *praxisu* krajem 2014. godine imao je za cilj ukazati na propuste i manjak u teoriji koja se reflektirala na sam sadržaj časopisa s tri moguća razloga za takvo previđanje. Daleko najuvjerljiviji razlog je onaj koji se odnosi na razlikovanje univerzalnog i partikularnog te kako u univerzalističkoj koncepciji čovjeka nema mjesta za attribute pa i probleme koji su možda smatrani partikularnim ili prouzročeni akcidentalnim svojstvima. Naravno, vrijedi naglasiti da je navedeno pretpostavka te da se time ne sugerira intencija kod autora i autorica *Praxis* kruga da zanemaruju određena pitanja, već da je sam rakurs postavljanja pitanja ograničen s obzirom na temelje filozofske antropologije koju su njegovali i pitanja postavljanja čovjeka naspram političkog poretka, drugih društvenih fenomena poput moći i nasilja, revolucije i tome slično. Subjekt filozofije je čovjek kao biće prakse ili radnička klasa, a drugi su koncepti izostavljeni. Cilj ovog rada također je bio ukazati na okolnosti koje čine legitimnim i važnim pitati se zašto u nekim teorijskim istraživanjima nedostaju određena pitanja i problemi premda im intrinzično pripadaju.

Rad je također pokušao dati barem površan i kratak uvid u feminističke tendencije u Jugoslaviji, kako u akademskom polju tako i u praksi, te bi bilo uputno pratiti feministička kretanja i dalje, s namjerom produbljivanja teme. ¶

POPIS LITERATURE

- Čulinović-Konstantinović, Vesna (2001), "Vesna Stein Erlich (In memoriam)", *Etnološka tribina* 31 (24): 275–277
- Dešpot, Blaženka (2006), "Što žene imenuju muškim mišljenjem?", u: Čačinović, Nadežda (ur.), *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije
- First, Ruža (1979), "Žena u ruralnom i agrarnom razvoju Jugoslavije", *Sociologija i prostor* 63/64: 9–22
- Katunarić, Vjeran (2009), *Ženski eros i civilizacija smrti*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Kodrnja, Jasenka (2008), "Kritika svega postojećega u filozofiji Gaje Petrovića", *Filozofska istraživanja* 28 (3): 573–583
- Ler Sofronić, Nada (2012), "Mlade žene ne smiju pristati da se njihovo pitanje rješava tek poslije pobjede 99%", u: Olujčić Oluja, Dragomir; Stojaković, Krunoslav (ur.) *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung
- Marković, Mihailo (1964), "Čovek danas" u: *Čovek danas*, Beograd: Nolit
- Milić, Anđelka (2011), "Marksistički i socijalistički feminizam", u: Milojević, Ivana; Markov, Slobodanka (ur.), *Uvod u rodne teorije*, Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu, Centar za rodne studije i Mediterran Publishing
- Murati, Tomislav; Topolčić, Davor (1997), "Položaj žene u društvu: Odabrana bibliografija (1974–1994.)", *Društvena istraživanja* 6(1): 127–161
- Pajnić, Erna (1971), "Simone de Beauvoir", *Praxis* 8(2): 227–247
- Petrović, Gajo (1964), "Čemu Praxis?", *Praxis* 1(1): 3–7
- Petrović, Gajo (1970), "Humanizam i revolucija", *Praxis* 7 (4): 635–645
- Prlenda, Sandra (2005), "Žene i prvi organizirani oblici praktičnog socijalnog rada u Hrvatskoj", *Revija za socijalnu politiku* 12(3–4): 319–332
- Sklevický, Lydija (1985), "Organizirana djelatnost žena Hrvatske za vrijeme narodnooslobodilačke borbe 1941–1945.", *Povijesni prilozi* 3(3): 83–127
- Stein Erlich, Vera (1971), "Trideset i tri godine transformiranja porodice (Istraživanja, odjeci, perspektive)", *Sociologija i prostor* 31/32: 159–168
- Stojaković, Gordana (2012), "Antifašistički front žena Jugoslavije (AFŽ) 1946–1953: pogled kroz AFŽ štampu", u: Vasiljević, Lidija (ur.) *Rod i levica*, Beograd: Ženski informaciono-dokumentacioni trening centar (ŽINDOK)
- Supek, Rudi (1964), "Vera S. Erlich: Porodica u transformaciji", *Praxis* 1 (1): 126–128
- Vasiljević, Lidija; Skrozza, Tamara (ur.) (2014), *Rod i levica* 3, Beograd: Ženski informaciono-dokumentacioni trening centar (ŽINDOK)
- Vranicki, Predrag (1965), "Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi", *Praxis* 2(6): 882–891

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.”⁰¹

Uvod

Marksistička 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 prestići Minervinu sovu i misliti ono još-ne-bitno? Marksistička filozofija, kako je *praxis* shvaća, jest upravo promišljanje sposobnosti čovjeka da mijenja postojeće, odnosno mogućnosti da on to čini, njegove prakse.⁰² *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 opisano. 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"⁰³ 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.⁰⁴ 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 budućnosti⁰⁵, 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 proturječeje 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, subjektivnost⁰⁶. 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.⁰⁷ Praksa je, stoga, zapravo utopijski pojam, neprimjenjiv na zbilju, prepušten na maštu filozofima.

Petrovićeva interpretacija *11. Teze o Feuerbachu*⁰⁸ odšupa 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 mjestu⁹, 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 Kangрге, 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-nebiti 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.¹⁰

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

Ideološkičnost znanosti

Vraćajući se Kangrgi, nastavljamo od 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”.¹¹ 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”¹². 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?¹³

Naravno, Kangrga ovdje konzekventno provodi svoje stajalište o čovjeku kao proizvođaču svijeta, praktičkom biću. No, opet iskrsava 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.”¹⁴ 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.¹⁵ 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!*¹⁶ 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.”¹⁷ *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”.¹⁸ 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: ideološkičnost 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.¹⁹ Iz istog razloga možemo govoriti i o marksističkoj analizi kulture, književnosti, arhitekture, tj. o marksističkoj znanosti o ljudskim proizvodima.²⁰ 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.”²¹

Marxova dijalektika jest “materijalno preneseno u čovekovu glavu i u njoj prerađeno”²² 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.²³

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.”²⁴

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.²⁵ 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.



[LOGI CITA

1818 11



LEDNA [TANJA]

360



MISLAV ŽITKO

*Mišljenje i
revolucija:
prilog kritici
filozofije
Gaje Petrovića*

U sprkos tome što kontroverzna povijest *praxis* filozofije nipošto nije svodiva na opus jednog člana tog misaonog kolektiva, usredotočenost na teorijski rad Gaje Petrovića može biti opravdana utoliko što se u njemu sabiru problemi i proturječja karakteristični za cjelokupnu grupaciju. Riječ je o zanimljivom kolopletu nerazjašnjenih odnosa između filozofije, revolucije i socijalizma, koji je aktualan još danas u mjeri u kojoj preko analize Petrovićeve teorijske produkcije možemo doći do problema kojima je tradicijski dan status trajnog postava u filozofskim istraživanjima. Dosadašnje bavljenje *praxis* filozofijom rijetko je napuštalo interpretacijske krajnosti. U jednom slučaju ta je inačica marksističke filozofije reducirana na ideološki supstrat socijalističkog režima čineći ga glasilom Saveza komunista Jugoslavije. Takva je interpretacija, kako pokazuje ovaj tekst, sasvim promašena. Razumljivo je da je *praxis* filozofija unižena do tog statusa unutar procesa transformacije humanističkih i društvenih disciplina uslijed uspona nacionalističkog diskursa od početka devedesetih naovamo. To ujedno objašnjava drugu interpretacijsku krajnost koja se ogleda u različitim pokušajima da se *praxis* filozofija predstavi u funkciji nastavka “hrvatske filozofije” drugim sredstvima. Nijedna od spomenutih interpretacija nema minimum teorijske vjerodostojnosti, usprkos tome što gdjekad možemo imati razumijevanja za dobrohotan teorijsko-politički diletantizam drugog interpretacijskog sklopa.

Prve naznake višeslojnog i često proturječnog odnosa *praxis* grupacije prema, najprije, statusu filozofije unutar akademske podjele rada, a zatim prema pozicioniranju filozofije unutar procesa socijalističke modernizacije, nalazimo u transkriptu razgovora članova zagrebačke i beogradske frakcije grupe *praxis* pod naslovom “Sloboda i nasilje” (2003) koji je uz pomoć Petra Milata i Tomislava Medaka za objavljivanje priredio Nebojša Popov. Izvan toga, radovi Borislava Mikulića sabrani u knjizi *Nauk neznanja* (2015a) čine prvi korak prema kritičkoj recepciji *praxis* filozofije, onkraj dosadašnjih interpretacija koje jedva da su sakrivala instrumentalne motive pod maskom filozofskog žargona. Problem kojemu ćemo se posvetiti u ovom tekstu vezan je uz srž teorijskog rada Gaje Petrovića, odnosno uz onu žarišnu točku u kojoj se susreću filozofija, revolucija i socijalizam.

Na početku možemo reći da je pokušaj re-filozofikacije marksizma kod Gaje Petrovića proizveo distorziju političnosti filozofije zbog koje je nemoguće preskočiti analizu (samo)razumijevanja filozofije u Petrovićevom diskursu. Što se misli pod, na prvi pogled, nejasnom formulacijom distorzije političnosti filozofije? U ambicioznom

pokušaju sjedinjenja mišljenja i revolucije koji naposljetku propada pod težinom preuzete zadaće, Petrović uvlači filozofiju u specifičan politički projekt izgradnje autentičnog socijalističkog društva uslijed čega filozofija, paradoksalno, izlazi “nevinija i čišća” nego što je nalazimo u tradiciji od Platona do Kanta gdje je pretenzija na status “vrhovnog diskursa”, odnosno težnja ka zauzimanju utemeljiteljske uloge u proizvodnji znanja sprečavala otvoreno zagovaranje specifičnih ekonomsko-političkih aranžmana. Prije nego što se dotaknemo razmatanja analitičkog klupka nastalog iz Petrovićeva sintetičkog rada, navešt ćemo problemske razine koje se kod njega pojavljuju, veoma često isprepletene do neprepoznatljivosti. O tome da prethodno opisano nastojanje Gaje Petrovića oko objedinjenja filozofije i socijalizma čini sukus njegova rada ne može biti sumnje budući da on to na više mjesta eksplicitno navodi. Primjerice, u broju 5–6 časopisa *Praxis* iz 1973., godinu dana prije zabrane časopisa, Petrović u tekstu “Filozofija i socijalizam – još jednom” iznosi sljedeću formulaciju:

“Nasuprot shvaćanju u kojemu filozofija kao pokušaj mišljenja cjeline svijeta nije i ne može biti ni u kakvom posebnom odnosu prema socijalizmu kao društveno-političkom poretku, pokretu ili teoriji, shvaćanju koje je veoma prošireno kako kod filozofa, tako i kod socijalista, zastupao sam tezu o neodvojivoj povezanosti filozofije i socijalizma, tezu da nema realizacije filozofije bez ostvarenja socijalizma.” (PETROVIĆ, 1973: 610)

Ono što je, prema tome, u Petrovićevom djelu isprepletено jesu filozofija i socijalizam, zajedno sa svojim povijestima i križanjima s drugim intelektualnim i političkim pothvatima koja su ih veoma često odvodila u sasvim različitim smjerovima. Problem statusa filozofije u socijalizmu je, začudo, na relevantan način formulirao Jürgen Habermas u istom broju časopisa *Praxis* iz 1973. godine. Tamo Habermas, uočavajući da je filozofija kao proizvod građanskog svijeta oduvijek bila osporavana od strane marksista, nudi polaznu točku analize kroz razmatranje onih proizvodnih aspekata filozofije koji ostaju nakon što je kritika ideologije izvršena. Habermas piše:

“Socijalizam ne potvrđuje tek samorazaranje građanskog svijeta; on treba biti ujedno i njegov legitimni nasljednik koji će očuvati, osloboditi i dalje razvijati proizvodne snage građanskog svijeta.” (HABERMAS, 1973: 601)

S obzirom na različite kritičke pozicije prema kapitalizmu i građanskom svijetu, koje su se razvile unutar marksističkih i ne-marksističkih teorija, izuzetno je važno koji će se elementi građanskog svijeta računati pod proizvodni povijesni potencijal (IBID.). Kod samog Marxa, dakako, problem polja kulturne proizvodnje, kojemu pripada filozofija, nije nedvosmisleno riješen. S jedne strane, Marxova je kritika ideologije usmjerena na one oblike građanskog polja kulturne proizvodnje koji stoje u neposrednoj službi skrivanja i maskiranja društvenih antagonizma unutar klasne strukture. U tom se smislu kritika političke ekonomije pojavljuje kao nastavak na prethodno poduzetu kritiku religije. U kritici ideologije marksizam se suočava s neprijateljem s kojim nema prosvjetiteljskog dijaloga, odnosno riječ je o točki na kojoj, kako primjećuje Peter Sloterdijk (1995), prosvjetiteljski razgovor s ciljem doseganja boljeg uvida na temelju prihvaćanja racionalnih argumenata biva preobražen u proceduru raskrinkavanja. Marxov odnos prema filozofiji u tom je pogledu bio dovoljno ambivalentan da ostavlja otvorenim pitanje do koje mjere treba filozofiju, koja je proizašla iz građanskog svijeta, uzeti kao proizvodnu snagu neophodnu za izgradnju socijalizma. Tu se otvara prvi problem za Petrovićevu poziciju koja, osobito u prvoj fazi razrade filozofije prakse, sadrži često ponavljaju jaku tezu o međusobnoj uvjetovanosti filozofije i socijalizma. Petrović u tom kontekstu, uglavnom bez razrađenih distinkcija, preuzima cijeli paket filozofije ne vodeći računa o njegovom porijeklu. Taj je paket bio predmet analitičke demontaže kod samog Marxa na nebrojeno mnogo mjesta od kojih je svakako najupečatljiviji obračun s Hegelom putem kritike mladohegelijanaca u *Njemačkoj ideologiji*:

“Daleko od toga da istražuje svoje opće-filozofske pretpostavke, sva njena pitanja izrasla su na tlu jednog određenog filozofskog sistema i to – Hegelova. Ne samo u njenim odgovorima nego je i u samim njenim pitanjima ležala mistifikacija... Nijednom od ovih filozofa nije uopće palo na napamet da postavi pitanje o vezi njemačke filozofije s njemačkom stvarnošću, o vezi njihove kritike s njihovom materijalnom okolinom.”

Marxova intervencija u *Njemačkoj ideologiji* važna je jer postavlja okvir za materijalističku kritiku filozofskog idealizma, te istovremeno utemeljuje poziciju kritičara ideologije koji dolazi u sukob s akademskom ili profesorskom filozofijom što posljedično izaziva potpunu promjenu terena. Onkraj onoga što se već tada iskristaliziralo

kao akademska filozofija Robert Pippin precizira sadržaj post-hegelovskih strujanja koja bacaju sumnju na temeljna potraživanja buržoaske filozofije utoliko što dovode u pitanje racionalnu, autonomnu, slobodnu i refleksivnu subjektivnost na temelju koje se legitimira sam buržoaski oblik života (PIPPIN, 2006: 3). Buržoaska je subjektivnost, nastavlja Pippin, s Hegelom prerasla svoj kartezijanski koštim prije svega u inzištiranju da je dosegnuta normativna dimenzija buržoaske filozofije neodvojiva od složenih uvjeta društvene međuovisnosti. Drugim riječima, filozofski sadržaj umnosti i slobode kojim se opisuje buržoaska subjektivnost neodvojiv je od historijskih i društvenih uvjeta svoga nastanka (IBID., 12). Pokušaj refilozofikacije marksizma kod Petrovića ne poznaje propitivanje promjene forme filozofije što mu omogućuje oslanjanje na esencijalističku, odnosno internu povijest filozofije u kojoj se filozofija jednostavno pokazuje kao “misao bivstvovanja” ili “misao koja misli bivstvovanje”.⁰¹ Nediferencirano preuzimanje filozofije, odnosno nereflektirani govor iz mjesta filozofije u cilju refilozofikacije marksizma kod Petrovića proizvodi slične učinke poput onih koje Mikulić bilježi u slučaju Milana Kangрге:

“Striktno kultiviranje kritike birokratskog aparata socijalističke države u *praxisu* uz zanemarivanje ili nedovoljne analize građanskih oblika proizvodnje ideologije u socijalizmu poput kulture, morala ili prava, s izuzetkom kritike nacionalizma, može se čitati i kao čuvanje ideološke nevinosti građanskog društva općenito naspram države i vlasti otuđene od partije. Osobito tipičan primjer za takvu vrstu podvojenosti unutar grupacije *praxis* predstavlja notorno Kangrgino odbacivanje liberalne filozofije politike, prava i morala uz paralelno propagiranje ‘povijesnog deficita na ovim prostorima’ i zagovaranje povratka na temeljne tekovine građanske civilizacije 19. stoljeća.” (MIKULIĆ, 2015 B: OVDJE)

Kod Petrovića doduše nije u prvom redu riječ o “čuvanju ideološke nevinosti građanskog društva”, ali ješ o preuzimanju normativnih elemenata buržoaske filozofije bez jasnog historijskog i društvenog smještanja, dakle bez jasne ideje odakle ta predodžba slobodne, neovisne, samo-

01 Refilozofikacija marksizma nije posebnost praksisovaca u jugoslavenskom intelektualnom polju, dapače istu formulaciju i intenciju možemo naći kod institucionalno i intelektualno odvojenih autora poput Vanje Sutlića: “Tako, čini se, stojimo pred interpretativnom dilemom s obzirom na Marxovu misao: Ako ona nije više filozofija, onda zastupa znanosti, te interpretativno valja napustiti metafizički balast kojim je opterećuju; ako pak vodimo računa o njezinom podrijetlu, zamašnosti i specifičnoj razlici spram faktičkih znanosti, valja nam Marxa refilozoficirati” (Sutlić 1974: ii).

svjesne subjektivnosti dolazi. U nastavku ćemo pokazati da Petrović, poput Kangrge, kritizira ideološke forme građanskog društva dok se istovremeno oslanja na formulaciju filozofije prakse u čijem se središtu ne nalazi ništa drugo doli ona ista slobodna, neovisna i samosvjesna subjektivnost potekla iz buržoaske filozofije. Budući da za Petrovića filozofija nema povijesnu dimenziju vrijednu istraživanja, činjenica da je filozofija njemačkog klasičnog idealizma dio ukupnog polja kulturne proizvodnje ne dolazi do potrebnog izražaja. Otud paradoksalni ishod u kojemu se filozofija i socijalizam povezuju na temelju tropa i figura buržoaske filozofije, bez kriterija odabira koji ionako može biti formuliran, kako je naglasio Habermas, samo na temelju kritike ideologije. Dakle, umjesto razmatranja statusa filozofskog diskursa kroz za marksizam obvezujuću prizmu kritike ideologije, Petrović nudi obrnuti put koji se očituje u postepenom zamjenjivanju filozofije prakse mišljenjem revolucije. Riječ je o daljnjem postupku refilozofikacije temeljenom na približavanju Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji. Prethodne nedorečenosti vezane uz status filozofije u polju kulturne proizvodnje sada su dodatno usložene budući da Heideggerova filozofija predstavlja konzervativni odgovor na proturječnosti građanske civilizacije, sasvim različit od marksističke kritike kakvu primjerice nalazimo kod Frankfurtske škole ili drugih inačica zapadnog marksizma. Razumijevanje Petrovićevog okreta ka Heideggeru vezano je uz diskurs autentičnosti koji je sagrađen oko analitike otuđenja.

Analitika otuđenja i kontinuitet Marxovog mišljenja

Pojam otuđenja u Petrovićevoj filozofiji bez sumnje zauzima središnje mjesto koje autoru omogućuje stvaranje jedinstvene povijesti marksizma s jedne, te kritiku birokratskog socijalizma, s druge strane. Uz podvlačenje onoga što je ranije rečeno u vezi nediferenciranog prisvajanja filozofije u funkciji stvaranja saveza s marksističkom teorijom i (idealnim) socijalističkim poretom, treba istaknuti da za Petrovića nije šporno kako filozofija u tom savezu nedvosmisleno zadržava primat nad marksističkom teorijom:

“Međutim, ako se filozofija prakse ne može utrpiti u uske okvire historijskog materijalizma, ona je sama dovoljno široka da kao svoj moment obuhvati i historijski materijalizam – kao jednu posebnu teoriju. U filozofiji prakse čovjek se shvaća kao slobodno stvaralačko biće, koje svojom djelatnošću oblikuje sama sebe i svoj svijet. No upravo kao slobodno biće on se može otuđiti od sama sebe, postati otuđeno, neslobodno biće, ekonomska životinja. Upravo zato što

se čovjek samootuđuje, teorija historijskog materijalizma ima svoje opravdanje i relativnu vrijednost kao objašnjenje i kritika samootuđenog društva i čovjeka. Međutim, istrgnut iz cjeline filozofije prakse i osamostaljen historijski materijalizam mogao bi samo opisati mehanizam ekonomske determinacije i eksploatacije u klasnom društvu, a odlučnu tezu da su to društvo i čovjek samootuđeni, neljudski, ne bi čak mogao ni izreći.” (PETROVIĆ, 1986 B: 19)

S obzirom na pretpostavljeni odnos filozofije i marksizma ne treba čuditi što je rad na ovjeravanju filozofskog statusa Karla Marxa i marksizma za Petrovića bio stalni zadatak kojemu se neprestano vraćao. Primjerice, u tekstovima “Mladi i stari Marx” i “Kontinuitet Marxove misli” Petrović poduzima za njega karakteristično istraživanje o “pravom Marxu”. Na početku prvog špisa on će kazati:

“Pravi Marx – to je ono čime je Marx zadužio historiju. Prava Marxova filozofija – to je Marxov doprinos razvoju filozofske misli.” (PETROVIĆ, 1986 A: 43)

Budući da Petrović, kako smo već naglasili, ni u jednom trenutku ne odustaje od razrade utemeljiteljskog mandata filozofije, potvrđivanje i dokazivanje Marxovog filozofskog statusa i otkrivanje biti marksističke filozofije bile su zadaće od prvoklasne važnosti. Već se u zbirci eseja i članaka iz 1965. Petrović u više navrata dotiče tih pitanja. Ponajprije, u tekstu “Marx kao filozof” kritizira one koji tvrde da Marx nije filozof, odnosno da postoji postepeni prijenos Marxovog istraživačkog interesa iz domene filozofije na domenu političke ekonomije ili društvenih znanosti. Nadalje, u tekstu “Marxova filozofija” Petrović nastavlja razmatranje o biti Marxove filozofije, te uvodi određenje Marxove filozofije kao filozofije čina ili prakse:

“Ako jednu filozofiju bitno karakteriziramo kao filozofiju čina (djela, prakse), to mora značiti da čin (djelo, praksa) proišteče iz biti njenog teorijskog sadržaja, da je prijelaz od teorije ka praksi njena bitna ‘teza’. Prema tome, ako karakteriziramo Marxovu filozofiju kao filozofiju čina, moramo objasniti koje su to njene bitne teze zbog kojih ona ne može ostati čista teorija nego mora prerašti u djelo revolucionarnog mijenjanja svijeta.” (PETROVIĆ, 1965: 73)

U spomenutim se tekstovima, čiji naslovi otkrivaju Petrovićevu intenciju, može vidjeti temeljno kretanje njegovog mišljenja. U prvom

koraku marksizam se mora supsumirati pod filozofiju. To je potrebno kao jamstvo stvaranja autentičnog marksizma u opreci spram mogućih devijantnih ili vulgarnih inačica koje mogu nastupiti kao opozicija filozofiji prakse u intelektualnom polju. Filozofija od marksizma, u drugom koraku, uzima revoluciju bez koje filozofija ostaje na razini interpretacije ili sistematizacije svijeta, lišena fundamentalno proizvodnog karaktera. Petrović će, dakako, pokušati dati daljnja objašnjenja u svrhu afirmacije dogovorenog braka filozofije i marksizma, osobito u veoma instruktivnom tekstu "Filozofski pojam revolucije" iz 1973. godine. Na početku rasprave Petrović kroz deset točaka objašnjava sadržaj pojma revolucije, navodeći kako revolucija nije samo osvajanje vlasti od strane progresivne klase, nego radikalna promjena društva koja se ne može dogoditi bez stvaranja novog čovjeka (PETROVIĆ, 1986 B: 76). Iako razrada pojma revolucije kreće od sasvim jednostavnih napomena u prvih nekoliko točaka, uglavnom usmjerenih na određenje kvalitativne razlike između socijalističke revolucije i drugih revolucija, odnosno prevrata u povijesti, do zaključnih točaka devet i deset Petrovićeve eksplikacije, revolucija prestaje biti društveni fenomen uopće, te postaje "bit bivstvovanja". U desetoj se točki navodi sljedeće:

"Samo filozofski pojam revolucije može primjereno misliti revoluciju, i to samo pod uslovom da ne ostane samo filozofski ni samo pojam. Samo filozofija, koja se sama ukida, koja se od mišljenja revolucije uzdiže k mišljenju kao revoluciji, može sudjelovati u revoluciji i sudjelujući misliti revoluciju." (IBID., 77)

Ostatak teksta posvećen je obrazloženju teza u prepoznatljivom argumentacijskom dvokoraku. U prvom koraku, revolucija znači radikalnu promjenu društva, a radikalna promjena društva ne može se ostvariti bez radikalne promjene čovjeka. Pitanje o čovjeku povezano je s pitanjem o smislu bivstvovanja, što znači da se revolucija ne može misliti na antropološkoj, sociološkoj i drugim razinama, već samo na (specifično pojmljenoj) filozofskoj. U drugom se koraku navodi kako je bit ljudskog bivstvovanja praksa, odnosno čovjek je kao biće prakse slobodno i stvaralačko biće. Shodno tome može se lako predvidjeti sljedeći zaključni navod:

"Kao biće prakse čovjek je slobodno i stvaralačko biće, kao takvo on je i biće revolucije. Revolucija nije neka posebna pojava u povijesti, nego najkoncentriranija forma ljudskog kolektivnog stvaralaštva, forma u kojoj najjasnije dolazi do izražaja stvaralačka priroda čovjeka." (IBID., 87)

Iako Petrović načelno govori kako se socijalistička revolucija, jedina autentična revolucija, može misliti samo kao “nikad ne završavajući proces” (IBID. 88), konceptualno je riječ o strogo zatvorenom postupku s obzirom da mišljenje, praksa i revolucija upućuju jedno na drugo, stvarajući tako poročni krug pseudo-argumentacije. To nas dovodi do normativne dimenzije projekta refilozofikacije marksizma, odnosno točke na kojoj se analiza Petrovićeve filozofije prakse okreće od teksta ka ekonomsko-političkom režimu unutar kojeg je Petrović djelovao.

Bespoštedna kritika svega postojećega, ponajprije Staljina

Prethodno je naznačeno kako kod Petrovića djeluje “druga scena” na kojoj se pokazuje političnost filozofije u mjeri u kojoj filozofija mora nadraštati svoju interpretacijsku funkciju i pretvoriti filozofiju prakse, dakle fundamentalnu refleksiju o praksi, u nešto više: revolucionarno mijenjanje svijeta. Daleko od toga da se političnost filozofije pojavljuje u funkciji kritike skolaštčkog uma, dakle u preispitivanju samorazumijevanja “profesorske” filozofije kroz kritiku “interne” povijesti filozofije i historizaciju filozofskog kanona, ona kod Petrovića ima sasvim specifičnu namjenu u kojoj se gotovo iscrpljuje: naime, kritiku staljinizma. Na konceptualnoj razini staljinizam predstavlja moment negativne konstitucije filozofije prakse s obzirom da se tek na njegovoj pozadini može razabrati pozitivni, to jest stvaralački potencijal filozofskog mišljenja i revolucionarne prakse. Staljinizam se u Petrovićevom diskursu ne pojavljuje, barem ne primarno, kao historijski fenomen, već prije kao opredmećenje neautentične egzistencije ili otuđenja. Filozofija prakse gradi svoju normativnost u gotovo ekskluzivnoj usredotočenosti na staljinizam i njegove suvremene ekstenzije. Staljinizam predstavlja ishodišnu točku u mjeri u kojoj omogućuje da se neautentična, otuđena egzistencija imenuje i prokaže, te tako dopušta filozofiji prakse pronalazak biti čovjeka putem afirmacije revolucionarnog stvaralaštva. Važno je napomenuti da sama kritika staljinizma ne predstavlja posebnost praksisovaca, odnosno Gaje Petrovića. Štoviše, kritičke opservacije na temu Staljina i staljinizma predstavljaju opće sadržajno obilježje jugoslavenskog intelektualnog polja. Nalazimo ih u naglašenom obliku u intelektualno i politički oštro suprotstavljenim publikacijama poput *Nove klase* Milovana Đilasa, s jedne i *Pravcima razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja* Edvarda Kardelja, s druge strane. Kritika staljinizma u tom je pogledu svakako začudni fenomen po svojoj proširenosti, te u slučaju praksisovaca ne predstavlja točku razdvajanja od onodobnog

intelektualnog mainstreama, već prije točku koja signalizira lojalnost jugoslavenskoj inačici socijalizma.

U filozofiji Gaje Petrovića kritika staljinizma naizmjenice se koristi za obračun s drugim marksističkim frakcijama i za konceptualizaciju, odnosno filozofsko fundiranje pojma otuđenja. Prva točka obračuna sa staljinizmom u marksizmu je, dakako, sam Marx. Prethodno smo vidjeli da je Marx u Petrovićevoj interpretaciji eminentno filozof, a ne sociolog, antropolog, politički ekonomist i slično. Klasifikacija izvedena na temelju postojeće intelektualne podjele rada dobiva svoj puni izraz u kritici staljinizma jer ona omogućuje Petroviću da fiksira Marxov intelektualni habitus kroz tezu o kontinuitetu Marxove misli. Naime, “kod ‘marksista-staljinista’ teorija o mladom i starom Marxu konkretizira se u tezu da je zreli Marx, trezveni naučenjak-ekonomist, prevladao i učinio neaktualnim mladog Marxa, apstraktnog filozofa-zanesenjaka.” (PETROVIĆ, 1986 A: 47) Petrović ne zastupa tezu da je mladi Marx nadmoćan starom, nego da u procesu Marxovog razvoja nije bilo zaokretâ koji bi značili potpun prekid sa ranijim koncepcijama (IBID., 46), i u tome uvođenje *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* iz 1844. igra važnu ulogu jer u njima on pronalazi većinu formulacija potrebnih za izgradnju pojmovnog kompleksa filozofija – marksizam – socijalizam. Drugačije rečeno, Petrovićeva filozofija u razdoblju nakon raskida sa Staljinom 1948. i proliferacije različitih oblika kritike staljinizma u jugoslavenskom intelektualnom polju, gradi filozofiju prakse oko dviju osi: najprije oko pozitivnog uslovljavanja filozofije i marksizma, a zatim oko negativnog ili isključujućeg uslovljavanja autentičnog bivšovanja i staljinizma. U tekstu “Kontinuitet Marxove misli”, Petrović to sabire na sljedeći način:

“Osnovna je ideja Marxovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* da je čovjek slobodno stvaralačko biće prakse koje je u suvremenom svijetu otuđeno od svoje ljudske suštine, ali da radikalni oblik koji poprima čovjekovo samootuđenje u suvremenom društvu stvara realne uvjete za borbu protiv samootuđenja, za ostvarenje socijalizma kao slobodne razotučene zajednice slobodnih ljudi.” (IBID., 55)

Traženje oslonca u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* predstavlja razumljiv izbor u kontekstu refilozofikacije marksizma. Rukopisi stavljaju Marxa u društvo Hegela, koji je prema Petroviću prvi filozofski razradio pojam otuđenja (PETROVIĆ, 1986 A: 154), i Martina Heideggera čija se analiza bezličnog “se”, tj. “nepravog bivšovanja

u prosječnoj svakodnevnici” (PETROVIĆ, 1986 B: 29) predstavlja u paralelizmu s Marxovim poimanjem otuđenja. Petrović propušta uočiti činjenicu da se Heideggerova razrada otuđenja pojavljuje u svjetlu “konzervativne revolucije” u kritičnom periodu raspada vajmarske kulture i posljedičnog uspona nacionalsocijalizma (USP. BOURDIEU, 1996; GAY, 1999). U svakom slučaju, uklapanje alijenacije ili otuđenja u internu povijest filozofije stvara tendenciju da se pojam mjestimice upotrebljava transhistorijski, bez obraćanja pažnje na konkretne društveno-ekonomske uvjete unutar kojih se otuđenje kao fenomen pojavljuje. Interpretacijska prekrajanja Marxove teorije koja su potrebna da bi se održao transhistorijski pojam otuđenja vode mjestimice Petrovića na puteve posve proizvoljnog prikazivanja Marxovih teza, kako to pokazuje odlomak iz spomenutog “Filozofskog pojma revolucije”:

“Prema Karlu Marxu, dosadašnja historija bila je samo prethistorija u kojoj je čovjek bio otuđen od svoje biti. To ne znači da on posjeduje neku danu, čvrstu bit. Čovjek je otuđen od svoje biti – to znači da on ne realizira svoje povijesno stvorene mogućnosti. Čovjek, naprotiv, nije samootuđen ukoliko on svoje stvaralačke mogućnosti istovremeno ostvaruje i proširuje, ukoliko u društvenom životu djeluje kao biće revolucije.” (PETROVIĆ, 1986 B: 87)

Problem koji se ogleda u ovom odlomku (ali i na mnogim drugim mjestima) svodi se na sljedeće: Petrović želi zadržati jaki normativni pojam otuđenja, ali da bi to učinio, potrebno je fiksirati značenje autentičnosti koje stoji nasuprot otuđenju. Petrović je zasigurno bio svjestan kako je transhistorijska stabilizacija značenja autentičnosti “nemoguća misija”, te umjesto toga nudi upadljivo nespecificiranu formulaciju “povijesno stvorene mogućnosti” koje se ostvaruju ako čovjek djeluje kao biće revolucije. Nekoliko redaka kasnije čitamo kako je revolucija bit bivstvovanja (IBID., 88), što u sažetoj verziji znači da čovjek ostvaruje svoju bit, odnosno izbjegava otuđenu egzistenciju ako djeluje revolucionarno, i djeluje revolucionarno ako ostvaruje svoju bit, odnosno “realizira povijesno stvorene mogućnosti”. Sažimajući prethodno rečeno, normativni pojam otuđenja uslovljen je kritikom staljinizma, ali u negativnom smislu – staljinizam predstavlja devijaciju socijalizma koja nam govori kako ne bi trebalo biti. Međutim, normativnost marksističke filozofije ne može u potpunosti ovisiti o kritici staljinizma, budući da ona, makar bila potpuna i ispravna, ne nudi pozitivan sadržaj kojega normativnost definicijski traži. Taj

upadljivi manjak Petrović rješava uveličavanjem staljiniističkog fenomena do neodrživih razmjera i, još dubioznije, zagovaranjem provizorne ontologije “autentičnog” pod konceptualno neuhvatljivom sintagmom “mišljenje revolucije”.

Nije tajna da se jedna od posljedica proširivanja kritike staljinizma u kontekstu refilozifikacije marksizma ogleda u “fascinaciji predmetom svoje kritike, svijetom otuđenog birokratskog aparata nad socijalističkim društvom” (MIKULIĆ, OVDJE: 106). Štoviše, možemo slijediti i rekonstruirati teorijski vokabular kojeg Petrović razrađuje najprije za potrebe obračuna s teorijskim oštacima staljinizma, a zatim za analizu “birokratskog socijalizma”. Vraćajući se na odnos argumentacijske jezgre Petrovićeve filozofije i ekonomsko-političkog poretka, postupno zatvaranje unutar disciplinarnih granica proizvelo je kod Petrovića, na prvi pogled, paradoksalni učinak sve izraženijeg teorijskog zastupanja filozofije prakse, odnosno njezine zaoštrenije verzije – mišljenja revolucije u cilju izgradnje “autentičnog socijalizma”, kako se stvarno postojeći jugoslavenski socijalizam razgrađivao prema punokrvnom tržišnom društvu. Kritika staljinizma zajedno sa svojom ekstenzijom u obliku kritike birokratskog socijalizma dosegla je moment saturacije u političkom smislu krajem šezdesetih godina kada je jugoslavenski socijalizam nepovratno krenuo putem liberalizacije ekonomskih odnosa i političke decentralizacije zaključno s donošenjem novog Ustava 1974. *Praxis* filozofija nikad nije uspjela povezati kritiku nacionalizma s procesom decentralizacije i institucionalne izgradnje političke autonomije na republičkim razinama. Prema našem sudu, riječ je o ograničenosti koja ne proizlazi iz ograničenog dosega kritičkog humanizma, koji su u javnom diskursu njegovali mnogi praksisovci, nego iz fundamentalnih nedostataka *praxis* filozofije od kojih ćemo istaknuti dva osobito vidljiva kod Gaje Petrovića. Prvi se odnosi na nedostatak kritike kapitalizma i pripadajućih ideoloških oblika. Može se činiti neobičnim što jedna marksistička škola propušta kritički analizirati kapitalizam, no treba se sjetiti da *praxis* općenito i Petrović posebno grade projekt refilozifikacije marksizma na osi pozitivnog uslovljavanja filozofije i marksizma s jedne, te negativnog uslovljavanja autentičnog bivstvovanja i staljinizma, s druge strane. Kapitalizam se pojavljuje, u tom pogledu, tek kao jedna epizoda u povijesti otuđenja, odnosno birokratski socijalizam zauzima, u mjeri u kojoj je riječ o “unutrašnoj” devijaciji socijalizma, mjesto privilegiranog predmeta analize. Na isti način na koji su Edvard Kardelj i drugi

organski intelektualci samoupravljanja držali da je nacionalno pitanje riješeno, Petrović i drugi praksisovci nisu prepoznali kapitalizam i problematiku tržišnih odnosa dostatno da ih podvrgnu kritičkoj analizi bez supsumpcije pod zamišljenu opću povijest otuđenja. Nadalje, ista opisana teorijska matrica, koja je analizu kapitalizma preobrazila u sekundarno pitanje, onemogućavala je, na drugi način, dalekosežniju kritiku jugoslavenskog socijalizma. Birokratski je aspekt socijalizma, u mjeri u kojoj je doista bio prisutan u jugoslavenskoj ekonomsko-političkoj povijesti, predstavljao ipak samo jedan aspekt tog poretka. Drugi nosivi aspekti jugoslavenskog socijalizma bili su dostupni kritičkom aparatu pod vidom analize specifičnih institucionalnih oblika i praksi. Upravo je taj dio redovito izostajao u Petrovićevim razmatranjima koja su skakala od filozofske dijagnoze alijenacije do zagovaranja autentičnog socijalizma bez primjerene međupoveznice, kakvu primjerice nudi Milovan Đilas u *Novoj klasi*. Naravno, Petrović je morao čuvati krhku poziciju lijeve kritike jugoslavenskog socijalizma u akademskom polju, dok je Đilas imao privilegiju da kao partijski otpadnik razotkriva tajne režima zapadnim medijima, no time se teško može objasniti grandiozno i posve dislocirano shvaćanje birokracije kakvo, primjerice, nalazimo u članku “Birokratski socijalizam” iz 1971. godine:

“Birokracija je činovništvo koje u odlučnim pitanjima društvenog života donosi konačnu odluku i ne poznaje nikakve više instance iznad sebe. Time naravno još nije ništa rečeno o konkretnoj formi birokratske vladavine. Birokracija se može služiti direktno terorističkim metodama, ali ona može i ‘igrati demokraciju.’ Gdje staljinistička birokracija drži u svojim rukama ne samo armiju, sudstvo i policiju nego i sva sredstva masovne komunikacije, objavljujući preko njih samo svoju vlastitu birokratsku istinu. Birokracija koja čvrsto drži vlast u svojim rukama može čak organizirati antibirokratske kampanje, a samu sebe proglasiti prvoborcem socijalizma i samoupravljanja.” (PETROVIĆ 1986 B: 197)

Čak ni u razdoblju konsolidacije staljinizma između 1945. i 1953. problem Sovjetskog Saveza nije ležao u samoj birokraciji koje ne poznaje više instance, nego upravo u višim instancama (zaključno, dakako, sa Staljinom) koje su instrumentalizirale državni aparat. Jugoslavenski problem nakon raskida sa sovjetskim modelom, s druge strane, nije bio primarno vezan za centraliziranu birokratsku strukturu koja uzurpira ekonomsku i političku moć, nego, suprotno,

za decentralizaciju odlučivanja koja je u posljednjoj fazi od federalnih tijela pretvarala u nominalna tijela upravljanja, bez stvarnog utjecaja na političku dinamiku u pojedinim republikama. Prije nego što se vratimo na slabe točke *praxis* filozofije, koje se pokazuju kao teorijska nedostatnost u pogledu analize suvremenog kapitalizma i institucionalne strukture jugoslavenskog socijalizma, dotaknut ćemo se još jednom internog i eksternog aspekta kroz pokušaj smještanja *praxis* filozofije u opća kretanja marksističke teorije šezdesetih i sedamdesetih godina kojima je *praxis* grupacija pridonijela putem izdavačkog rada i organizacijom Korčulanske ljetne škole.

Dosadašnja analiza pokazala je podvojen status filozofije Gaje Petrovića u pogledu politizacije filozofije. Kod Petrovića politizacija je prvenstveno vezana uz ulazak filozofije u političko polje putem kritike staljinizma. Takva je kritika zasigurno imala liberalizirajući, iako teško mjerljiv učinak na jugoslavensko polje kulturne proizvodnje, ali je istovremeno transformirala sam predmet kritike. Kroz razmjerno kratko razdoblje kritika staljinizma pretvorila se, svjesno ili ne, u zamjensku strategiju *praxis* grupacije s povratnim učinkom udaljavanja od žarišnih točaka jugoslavenskog socijalizma, prije svega pitanja ekonomske liberalizacije i političke decentralizacije. Riječ je o procesima koji se mogu rekonstruirati na razini analize sukoba između različitih frakcija unutar Saveza komunističara od pedesetih godina naovamo. Ovdje treba spomenuti da neki ekonomski povjesničari, poput Susan Woodward (1995), lociraju problematični liberalni moment ne samo u liberalnim reformama s početka šezdesetih godina, nego na razini same koncepcije samoupravljanja. Woodward napominje da u temelju samoupravljanja leži klasična liberalna ideja ekonomskog interesa, te da se jugoslavensko samoupravljanje razvilo kao hibrid socijalističkih i liberalnih pretpostavki o ekonomskom ponašanju i ciljevima ekonomskog i političkog života (WOODWARD, 1995: 171). Nadalje, Danijela Dolenec ukazuje, analizirajući rad Josipa Županova, na liberalne tendencije unutar samog jugoslavenskog intelektualnog polja. Županov, naime, upravo u godinama djelovanja *praxis* grupacije, od 1967. do 1969. razvija tezu o radikalnom egalitarizmu, odnosno egalitarnom sindromu djelatnom u jugoslavenskom društvu, koji nije kompatibilan s načelima tržišnog društva i konzekventno onemogućuje jugoslavensku modernizaciju (DOLENEC, 2014). Bez ulaženja u daljnju raspravu o tom pitanju možemo reći da je *praxis* škola propustila, uslijed logike vlastitog razvoja i pozicije unutar akademskog polja, adresirati ona pitanja koja će se kasnije, osobito nakon dužničke

krize osamdesetih godina, ispostaviti kao pogubna za jugoslavenski samoupravni socijalizam, ali i kretanje marksističke teorije u post-socijalističkom razdoblju.

Na tragu zapadnog marksizma?

Kako je na početku napomenuto, “kultiviranje kritike birokratskog aparata socijalističke države” kod Petrovića je vezano uz inzištiranje na teorijskoj ulozi koju filozofija, po njegovom mišljenju, treba imati u raspravi o socijalizmu. On će u tekstu “Filozofija i socijalizam” još jednom potvrditi da “nema socijalizma bez... radikalne i bitne kritike samootuđenog društva i bez rasvjetljavanja mogućnosti razotuđenja” (PETROVIĆ, 1986 B: 381). Ako se prisjetimo kružne logike Petrovićeve argumentacije, to znači da je cijena politizacije filozofije počevši od kritike staljinizma neprestano održavanje njezine utemeljiteljske uloge, njezinog statusa epistemički privilegiranog diskursa koji doslovce utemeljuje “autentično bivstvovanje”.

Ovaj zacrtani odnos akademske, institucionalizirane filozofije i akademskog marksizma odgovara barem u jednom dijelu suvremenim kretanjima marksističke teorije u 20. stoljeću. Prema polemičnoj analizi Perryja Andersona, izdanoj 1976. godine pod naslovom *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, marksističku teoriju od sredine 20. stoljeća obilježava paralelni proces akademske institucionalizacije i premještanja središnjih preokupacija od problema ekonomije i politike na probleme iz domene filozofije. U sadržajnom pogledu, iako “nijedan od protagonista zapadnog marksizma nije tvrdio da je konačni ili glavni cilj historijskog materijalizma teorija znanja”, njihova je zajednička pretpostavka bila da je preliminarna zadaća marksizma razrada i nadopuna Marxove metode, što je posljedično proizvelo mnoštvo priloga unutar korpusa zapadnog marksizma koji su zajedno činili “dugu i zamršenu raspravu o metodi” (ANDERSON 1976: 53). Anderson tretira diskurs zapadnog marksizma, utjelovljen u radovima kao što su *Um i revolucija* (Marcuse), *Marksizam i Hegel* (Colleti), *Kritika dijalektičkog uma* (Sartre), *Negativna dijalektika* (Adorno), *Čitati Kapital* (Althusser), kao diskurs drugog reda – koji radi na samom Marxu, a ne na onom na čemu je Marx radio, naime na analizi kapitalističke dinamike. Središnji učinak zapadnog marksizma svodi se na razdvajanje marksističkog teoretiziranja i radničkog pokreta, te na specifičnu teorijsku elaboraciju kooptacije rada i radničkog pokreta, posebno prisutnu u kasnijim radovima Frankfurtske škole, za koju je Sloterdijk u *Kritici ciničkoga uma* tvrdio da predstavlja samoopoziv

prosvjetiteljstva i ulazak cinizma kao krive prosvijećene svijesti . U svakom slučaju, praksisovci su do određene mjere uklopljeni u opću struju zapadnog marksizma, zajedno s njegovim specifičnim premještanjima i potrebom da se kroz oslonac na *Ekonomsko-filozofske rukopise* i *Kritiku Hegelove filozofije prava* uobličiti filozofska dimenzija Marxa. O tome, opet, ne moramo špekulirati budući da o tim utjecajima Petrović eksplicitno piše:

“Vi ste to tačno uočili: iako u svojim snopovima [“Filozofija i revolucija. Dvadeset snopova pitanja”, op. a.] nisam direktno citirao ni Marxa ni Heideggera, ni egzistencijalizam ni strukturalizam, ni bilo kojeg drugog filozofa ni filozofski pravac, imao sam ih sve na neki način u vidu. Iznenađuje kako ste tačnim redoslijedom naveli te glavne mislioce i pravce. U prvom redu tu je ‘historija marksizma’, zatim dolaze Frankfurtska škola i Heidegger, a za njima hajdegerijanstvo i sve ostalo – sve do suvremenih političkih pokreta.” (PETROVIĆ, 1986 B: 95)

S obzirom na navedeno možemo ustvrditi da je projekt refilozifikacije marksizma uvjetovan kako pozicijom praksisovaca u domaćem intelektualnom polju tako i općim tendencijama unutar marksističke teorije koje su se institucionalno i argumentacijski stabilizirale u korpusu zapadnog marksizma. Međutim, usprkos uklopljenosti i vidljivosti na međunarodnoj filozofskoj sceni, ili možda baš zbog toga, praksisovci nisu do kraja svoga grupnog postojanja bili u stanju napraviti potrebne teorijske manevre kako bi neutralizirali vlastite slabe točke. Osim kritike nacionalizma, drugi aspekti jugoslavenskog socijalizma jedva da su ozbiljno dotaknuti. Poput njihovih pandana u zapadnom marksizmu, praksisovci su patili od inhibicije u pogledu suočavanja s temeljnim ekonomskim i političkim pitanjima – a kada su takva pitanja i došla na dnevni red, ona su morala biti prevedena u jezik akademske filozofije, pri čemu je značajan dio problematike, osobito kad je riječ o jugoslavenskom samoupravljanju, ošao izgubljen u prijevodu. Anderson navodi kako su ključna djela zapadnog marksizma napisana u situaciji političke izolacija i očaja: *Povijest i klasnu svijest* Lukács piše u egzilu nakon pada komune u Mađarskoj 1919., Gramsci radi na svojim bilježnicama u zatvoru u okolici Barija, Marcuse izdaje *Eros i civilizaciju* 1954. godine u jeku McCarthyjevog lova na komuniste u Sjedinjenim Državama itd. Nasuprot tome, glavni radovi praksisovaca ipak nisu proizvod političke izolacije i očaja usprkos nezavidnom položaju i pritiscima koje je redakcija časopisa *Praxis* trpjela, osobito u

posljednjim godinama izlaženja. Čak i nakon zabrane časopisa pojedini su članovi *praxis* grupacije bili stalni predmet intelektualne kritike pojedinih visokopozicioniranih ljudi iz Saveza komunista. Tako će primjerice Edvard Kardelj na sljedeći način karakterizirati poziciju praksisovaca:

“Međutim, duboka proturječnost između najamnog položaja inteligencije i njene težnje za održavanjem svog privilegiranog položaja u društvu čini da ideologija ultra-ljevice kao pokreta pati od proturječnosti između ciljeva i rezultata. Ona je u pobuni protiv svih vidova autoritarnog poretka, protiv odnosa vladanja i podčinjavanja, protiv hijerarhije u društvu. No, da bi se sproveli njeni nerealni zahtjevi, potrebna je ogromna moć prinude. Potrebna je velika motka u rukama administrativne sile (u stvari, ponovo države), ‘vaspitna diktatura’ koja će odmah uvesti novo društvo.”

(KARDELJ, 1978: 88)

Ovakva vrsta ciničnog manipuliranja od strane Kardelja omogućena je ne samo njegovom pozicijom moći na vlasti, nego prazninom koju su praksisovci ostavili za sobom u pogledu analize jugoslavenskog socijalizma. Ipak, “neuspjeh” Petrovićeve filozofije prakse ne ogleda se u nemogućnosti da se ponudi stvarna alternativa dominantnoj teoriji i tendencijama jugoslavenskog samoupravljanja. Na razvoj samoupravljanja i jugoslavenskog društva praksisovci su, u svojoj akademskoj ulozi, teško mogli značajno utjecati. U pogledu Petrovića i zagrebačke frakcije *praxisa* neuspjeh se, ako je takav termin uopće primjeren, očituje prije svega na teorijskoj razini. Tu prije svega mislimo na sumrak marksističke teorije koji je nadošao početkom devedesetih godina. Nestanak marksizma iz javne sfere nije uvjetovan samo usponom nacionalizma, nego je također riječ o aktivnoj evakuaciji s marksističkih pozicija u kontekstu opće prilagodbe novoj situaciji na sveučilištu tokom devedesetih (USP, DOLENEC, DOOLAN I ŽITKO, 2015). Petrovićeva filozofija prakse, a kasnije i njezina izvedenica “mišljenje revolucije”, pokazale su se nedostatnim temeljem za utemeljenje marksističkog istraživačkog programa. Iz marksističke filozofije *praxis*, čiji su kapaciteti za kritiku političke ekonomije i klasnu analizu do početka devedesetih u potpunosti atrofirali, nisu se neposredno ili u obliku kritičke diskusije razvili novi pravci marksističkih istraživanja. Upravo suprotno, *praxis* je filozofija postala tokom devedesetih predmet naknadnog uklapanja u korpus hrvatske filozofije, to jest predmet eksplicitnog ili implicitnog osporavanja. Na pozadini filozofske,

institucionalne i političke povijesti *praxis* filozofije, pokazuje se da je Gajo Petrović bio u pravu makar u jednom: “Dokle će revolucija stići, to nije stvar samo mišljenja.” (PETROVIĆ, 1986 B: 24) ¶

LITERATURA

- Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*, London: Verso
- Bourdieu, Pierre (1996), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Cambridge UK: Polity Press
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford CA: Stanford University Press
- Dolenec, Danijela (2014), “Preispitivanje ‘egalitarnog sindroma’ Josipa Županova”, *Politička misao* 51(4), str. 41–60
- Dolenec, Danijela, Doolan, Karin i Žitko, Mislav (2015), “*Plus ça change*: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s”, u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, Florian Bieber i Harald Heppner, ur. Berlin: Lit-Verlag
- Dilas, Milovan (2010), *Nova klasa*, Zagreb: Feniks knjiga
- Gay, Peter (1999), *Weimarska kultura*, Zagreb: Konzor
- Habermasa, Jürgen (1973), “Marksizam i građansko društvo”, u *Praxis*, 5–6, str. 601–611
- Kardelj, Edvard (1978), *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Beograd: Izdavači centar “Komunist”
- Mikulić, Borislav (2015a), *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin
- Mikulić, Borislav (2015b), “*Politicum praxisa*” (OVDJE: 74–111)
- Petrović, Gajo (1965), *Filozofija i marksizam*, Zagreb, Mladost
- Petrović, Gajo (1972), *Čemu praxis?*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
- Petrović, Gajo (1986a), *Filozofija prakse*, Zagreb: Naprijed
- Petrović, Gajo (1986b), *Mišljenje revolucije*, Zagreb: Naprijed
- Petrović, Gajo (1986c), *Marx i marksisti*, Zagreb: Naprijed
- Pippin, Robert (2005), *Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge UK: Cambridge University Press
- Popov, Nebojša ur. (2004), *Sloboda i nasilje*, Beograd: Res Publica
- Sloterdijk, Peter (1992), *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb: Globus
- Sutlić, Vanja (1974), *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb: Kulturni radnik
- Woodward, Susan (1995), *Socialist Unemployment: Political Economy of Yugoslavia 1945–1990*, Princeton: Princeton University Press

RAUL RAUNIĆ

*Teorijski
prekoračiti
teoriju:
Kangrga o
povijesnosti,
praksi i
revoluciji*

Razmišljanja o krugu filozofa okupljenih oko glasovitog časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole neminovno nameću barem tri teme: složeni kontekst njihova djelovanja; nesumnjivi značaj i doseg njihova djela te suvremenu kritičku recepciju. Pritom bih suzio interpretacijski okvir na djelo prof. Milana Kangrga, koji je – uz prof. Gaju Petrovića, svestrano naobraženog filozofa i vrsnog poznavatelja klasične i moderne spoznajne teorije, ontologije i logike – jedan od ponajboljih predstavnika *praxisova* kruga. Milan Kangrga bio je vrsni poznavatelj klasičnog njemačkog idealizma, karizmatični nastavnik, intelektualac, čovjek svagda uspravnog hoda te filozof velikih strasti, borbenog duha, britkih stajališta i nadmoćno ‘špuštenog garda’.

Filozofi *praxisova* kruga dugi su niz godina bili angažirani javni intelektualci i prije svega mislioci koji se i po samorazumijevanju profiliraju na tragu Marxova mišljenja. Njihova istodobno arhimedovska i dovezna točka s kojom u brojnim djelima interpretiraju i razvijaju sukus Marxove misli i vlastiti filozofski habitus moderni je pojam prakse, odnosno, u posljednjem razdoblju njihova stvaralaštva, pojam mišljenja revolucije i prakse kao revolucije.

U svom prilogu našoj raspravi htio bih isprva naznačiti složeni kontekst njihova stvaranja i tome shodne interpretacijske izazove. U drugom koraku, mnogo bih manje negoli što to djelo zaslužuje, skicirao iznimni značaj njihova rada, a više se, s vremenske distance, usredotočio na pozicijske prijepore kroz analizu triju središnjih pojmova: povijesnosti, prakse i revolucije.

I. Kontekst i interpretacija

Filozofija *praxisova* kruga razvila se u poslijeratnom razdoblju socijalističke revolucije u Jugoslaviji ispunjenom snažnim ideološkim očekivanjima i nadama. To razdoblje, koje se i po samorazumijevanju smatrao “prijelaznim”, raskinulo je s kapitalističkim, građanskim svijetom, ali i socijalizmom sovjetskoga tipa. Snažna politička tektonika potaknula je ideološku scenu i pogodovala intelektualnim raspravama koje posredstvom Marxova djela traže filozofsko opravdanje jugoslavenskoga samoupravnog socijalizma. Već krajem 50ih, a osobito početkom 60ih godina, intelektualne rasprave prerasle su ideološke okvire i počinju živjeti autonomnim i međunarodno priznatim filozofskim životom. Štoviše, filozofija netom osnovana *praxisova* kruga ubrzo dolazi u sukob i nemilošt oficijelne ideologije i nositelja političke moći.

Filozofi *praxisova* kruga, duboko ukorijenjeni u Marxovu mišljenju,

našli su se pred klasičnim problemom interpretacije autoriteta. Sve što je Marx rekao, smatralo se istinitim ili se barem nije dovodilo u pitanje, ali što je to što je Marx zapravo rekao? U borbi za Marxovu nasljeđe praksisovci razvijaju samosvojnu i svjetski prepoznatu i priznatu filozofiju, koja je unatoč prešućivanjima, duboko zadužila jugoslavensku i hrvatsku kulturu.

Međunarodni politički, ideološki i intelektualni kontekst djelovanja *praxisova* kruga obilježen je sviješću o epohalnoj izostalosti svjetske revolucije, neuspjehu socijalističkih revolucionarnih pokreta u Europi i užasima Staljinove strahovlade. Što se to zapravo i zašto dogodilo? Vodeći intelektualci ljevice okreću se, rečeno starom filozofskom frazom, jedino slobodnom – teorijskom putu. Iznova valja propitati pretpostavke Marxova mišljenja i istodobno promisliti strukturne promjene kapitalizma, koji s postojećim i novim privrednim, socijalnim i kulturnim formama oštvaruje suptilnu i učinkovitu legitimaciju dominacijskih obrazaca. Ljevici preostaje reifilozofikacija Marxova djela i razmatranje novih kulturnih fenomena kroz prizmu klasne svijesti i reprodukcije moći. Taj uzmak od marksizma kao univerzalne znanosti povijesnog razvoja k marksizmu kao metodi i kritici utemeljenoj u humanizmu obilježiti će fenomen poznat kao *zapadni marksizam*.⁰¹ Njegova najznačajnija imena su: Georg Lukács, Antonio Gramsci, Karl Korsch, odnosno u drugoj generaciji filozofi Frankfurtske škole te zatim filozofi *praxisova* kruga.

Gljučni teorijski moment u sadržajnom i metodičkom određenju *praxisove* filozofije bilo je otkriće i objavljivanje Marxovih mladenačkih *Pariških* ili *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* napisanih 1844. a objavljenih tek 1932. Filozofi kasnije osnovanog *praxisova* kruga objavljuju te Marxove rane radove po prvi puta 1953. u Zagrebu, a otada je samo u ondašnjoj izdavačkoj kući *Naprijed* u Zagrebu objavljeno ukupno sedam izdanja, posljednje od njih 1985. Usredotočenost na Marxove rane radove omogućila je praksisovcima da se izravno uključe u suvremene tokove svjetske filozofije obilježene, nakon raspada Hegelove apsolutne filozofije, antropološkim obratom i reinterpretacijom ideje povijesnosti.⁰²

Recepcija *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* doživotno je obilježila filozofiju praksisa i uglavila njihove tri štožerne teme. To su:

- a) rekonstrukcija utemeljenosti Marxova mišljenja u klasičnom njemačkom idealizmu;
- b) cjelovitost Marxova mišljenja, budući da je on u ranim

01 Vidi: Perry Anderson, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, BIGZ, Beograd 1985.

02 Vidi: Ludwig Landgrebe, *Suvremena filozofija*, V. Masleša, Sarajevo 1976.

radovima zacrtao filozofske ideale i ciljeve, a u kasnijoj kritici političke ekonomije i političkom djelovanju, nalazio argumentaciju, sredstva i načine ostvarenja svojih povijesnih ideala;

c) radikalna humanistička i emancipacijska bit Marxova djela.

Na takvoj platformi filozofi *praxisova* kruga okreću se trima područjima kritike:

- a) kritici dijalektičkog materijalizma i filozofskih legitimacija tzv. realnog socijalizma;
- b) kritici kapitalističkoga građanskog svijeta;
- c) kritici etatizma i birokratizacije u samoupravnom socijalizmu.

Na koji način pristupiti interpretaciji njihova djela? Svaka interpretacija podrazumijeva probiranje iskazâ te pripisivanje određenih sadržaja i značenja tim iskazima. U odabiru triju uvodno naznačenih pojmova – povijesnosti, prakse i revolucije – držao bih se dvaju uvriježenih interpretacijskih načela. Prvo je da interpretaciju načelno nije moguće svesti samo na namjere autora, a potcijeniti komunikativnost samog teksta i načine njegove recepcije. Drugo je da interpretacija predstavlja hermeneutičko iskustvo pogađanja, pregovaranja i štanjanja horizonata razumijevanja između čitatelja i autora.⁰³

Uporišno mjesto za interpretaciju filozofije *praxisova* kruga načelno je moguće naći u barem četiri točke. Prvo, to je njihovo samorazumijevanje prema kojem se od prvotne kritičke filozofije, utemeljene u Marxovu mišljenju, došpijeva do postfilozofijskog stajališta mišljenja revolucije u kojemu su pomirene opreke teorijskog i praktičkog, subjekta i objekta, čovjeka i svijeta. Drugo interpretacijsko uporište je teza prema kojoj su praksisovci premalo marksisti, a previše filozofi. Takvo

03 Vidi: Hans Georg

Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo 1978.

04 Vidi: Louis Althusser, *Za*

Marxa, Nolit, Beograd 1971. i njegovu studiju "Je li jednostavno biti marksist u filozofiji" u: *Čemu još filozofija* (ur. Josip Brkić), Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1978. str. 111–159.

su stajalište svojedobno zašupali dogmatski zagovornici dijalektičkog marksizma i nositelji ideološke i političke moći, koji su, nimalo bezazleno, prokazivali filozofiju *praxisa* kao oblik revizionizma. U novije vrijeme sljedbenici strukturalističkog i antihumanističkog marksizma, s tezom o epistemološkom rezu, razdvajaju mladog Marxa filozofa i zrelog Marxa znanstvenika, pri čemu u *praxis* filozofiji vide tek romantičarski i predznanstveno inšpirirani antropološki marksizam.⁰⁴ Treće interpretacijsko uporište polazi od teze da su praksisovci bili previše marksisti, a premalo filozofi. Takvo stajalište, naizgled paradoksalno, zašupaju nositelji političke i ideološke moći uoči i nakon privredne reforme 1965. i okretanja k

tržišnoj privredi, a koju praksisovci kritiziraju. U novije doba, na valu antikomunističke duhovne obnove i materijalne pretvorbe, istaknute praksisovce napadaju, nerijetko i *ad hominem*, protagonisti nove i stare hrvatske desnice.⁰⁵ Naposljetku, četvrto uporište, od kojeg bih u interpretacijskoj skici htio poći, jest spoj između samorazumijevanja praksisovaca i kritičke analize filozofskog značenja njihova djela.

2. Filozofija *praxisova* kruga: povijesnost, praksa i revolucija

Ishodišno interpretacijsko stajalište, koje je u biti marksizma prepoznalo filozofiju prakse, zastupali su Antonio Labriola i Antonio Gramsci. Filozofi *praxisova* kruga pak, u okviru refilozofikacijskog puta zapadnog marksizma, pružili su širok i prepoznatljiv teorijski okvir koji kroz središnje pojmove povijesnosti, prakse i revolucije smjera eksplicaciji i razradi Marxova radikalnog nauma – materijalistički i historijski ozbiljene i opredmećene filozofije ili doista umne zbiljnosti.

Praktička usmjerenost njihove filozofije proizlazi iz izvanjskih i unutarnjih razloga. Izvanjski i epohalno rašireni razlozi, barem u zapadnom civilizacijskom krugu, jesu oslabljeno povjerenje u eshatologijske nade što ih pružaju religijska nadahnuća i istodobno filozofsko preuzimanje odgovornosti za emancipacijske potencijale.⁰⁶ Unutarnji razlozi su pak dvojaki. S jedne strane praksisovci odrješito interpretiraju dosadašnju filozofiju prepoznajući u klasičnom njemačkom idealizmu preokretni moment primata praktičkog uma, na temelju kojeg, u Kangrginu djelu najjasnije, nastoje u pojmu spekulacije nadići teorijsku narav i samodovoljnost filozofije razdvojene od neumne zbilje života. S druge i nedvojbeno odlučujuće strane, praksisovci su u Marxovu mišljenju našli uporište za humanistički i emancipacijski projekt pomirenja teorije i prakse, subjekta i objekta, uma i života.

U interpretaciji filozofa *praxisova* kruga zanemarit ću međusobne razlike između pojedinih filozofa, koje su za svaku drugu vrst propitivanja sigurno važne, kao i pojedine nijanse razvojnih faza u njihovoj bogatoj, dijelom i repetitivnoj, filozofskoj produkciji. Usredotočit ću se ponajprije na reprezentativno djelo prof. Milana Kangrge, koji je bez okolišanja, izravno i odrješito, već i zarana, oblikovao filozofsku platformu koju će dosljedno eksplicirati i proširivati, dopuštajući tek pomak od bespoštedne kritike svega postojećeg do mišljenja revolucije. Ugaoni kameni te filozofske platforme su pojmovi: povijesnosti, prakse i revolucije.

05 O tom, ali i nizu drugih relevantnih pitanja vezanih uz filozofiju *praxisova* kruga vidi u izvrsnoj knjizi Borislava Mikulića *Nauk neznanja: Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praksisa*, Arkzin, Zagreb 2014.

06 Vidi: Jürgen Habermas, "Čemu još filozofija" u istoimenu zborniku, ur. J. Brkić, *ibid.* str. 53–68.

2. 1. Povijesnost vs. metafizika

Stožerna uloga povijesnosti u filozofiji *praxisa* proizlazi iz dva izvora. Prvi izvor čini propitivanje Marxove filozofske infrastrukture što logički vodi ka rekonstrukciji njegove kritičke ukorijenjenosti u Hegelovoj filozofiji. Drugi izvor čini stalna filozofska, ideološka, politička i identitetska potreba filozofije *praxisa* za razgraničenjem i kritičkom distancom prema dijalektičkom materijalizmu sovjetskoga marksizma. To u okviru konkretnog pitanja razvoja ljudskog roda vodi k tome da praksisovci pojmu determinizma suprotstavljaju pojam povijesnosti.

U refilozifikaciji Marxova stajališta praksisovci uvjerljivo pokazuju Hegelovo rastvaranje metafizike u filozofiji povijesti i shodno tome osobito viđenje ljudske biti. Nasuprot Descartesovu spoznajno-teorijskom utemeljenju novovjekovne metafizike u pasivnom antropocentrizmu, koji počiva na promatralačkoj razdvojenosti subjekta i objekta, Hegel polazi od apsolutnog jedinstva subjektivnosti i objektivnosti u njihovom negativnom jedinstvu posredovanja. Negativno jedinstvo posredovanja proizlazi iz konačnosti bića što u napetosti između ontološki jednako neodređenih pojmova *bitka* i *ništa* uspostavlja postajanje ili gibljivost bića u totalnom posredovanju proturječnosti kao jedinom načinu postojanja.⁰⁷ Sjedinjenje proturječnosti zbilje, u

07 Vidi: G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, V. Masleša, Sarajevo 1987., osobito paragrafi 84–98, odnosno interpretacijski: Herbert Marcuse, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, V. Masleša, Sarajevo 1981 (sa izvrsnim pogovorom Branke Brujić "Hegelova ontologija kao obzor povijesnosti", str. 315–343).

08 Vidi: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.

okvirima Hegelove filozofije, čini pojam života umštvenoga bića koje kao apsolutni negativitet niječe svako dano stanje i time ga čini vlastitim djelom u jedinstvu subjekta i po njemu stvorenog objektiviteta predmeta. Hegel je u *Fenomenologiji duha* pokazao da se um i povijest ne odnose kao ulje i voda, nego da je proces geneze samosvijesti od osjetilnosti do uma zapravo povijesni proces prisvajanja i proizvođenja prividno samostalnog i razdvojenog svijeta.⁰⁸ Hegelov identitet uma i povijesti, subjekta i objekta, svijesti i predmeta ostvaren je, shodno njegovoj poziciji apsolutnog idealizma, u zbilji mišljenja. Marxovo prisvajanje i preokretanje Hegelova dosega počiva na tome što za ishodišnu točku ne uzima pojam života, nego materijalne uvjete proizvodnje života, odnosno u glasovitoj interpretativnoj frazi, na mjesto Hegelova rada pojma postavlja pojam rada kojim čovjek u sekularnoj teodociji povijesti stvara pretpostavke svoje emancipacije.

Filozofi *praxisova* kruga usredotočuju svoje interese na rekonstrukciju veze Hegel–Marx,⁰⁹ pri čemu barem na prvoj i temeljnoj razini, izbjegavaju zamke Hegelove filozofije. To, među ostalim, čine i zato što su upravo ta sporna mjesta Hegelove filozofije i njihov oslabljeni, ali ponegdje prisutni eho u Marxovu¹⁰ i osobito Engelsovu mišljenju uporišta za njima suparničku interpretaciju Marxova djela koja inzistira na dijalektičkom materijalizmu i povijesnom determinizmu. Hegel je, naime, doista rastvorio tradicionalnu metafiziku i princip danosti na ime filozofije povijesti i principa stvaranja i samostvaranja, ali je problem u tome što je snažna teleologija dijalektičkog hoda preuzela ulogu mobilne metafizike. Pored toga, Hegelov, doduše, razmjerno rubni pojam “lukavstva uma” i prethodno Kantov “nakana prirode” ostavljaju prostor za stanovite nedoumice u pitanju zbiljskog subjekta povijesti: radi li se o tome da se u, Marxovim terminima rečeno, čitavoj dosadašnjoj pretpovijesti čovječanstva, napredak u svijesti o slobodi ili umnost poopćavanja volje zbiva iza leđa ljudi ili je to pak za Hegela trajna i neprekoračiva značajka konačnog duha odnosno ljudskog stanja.

Filozofi *praxisova* kruga, a napose i izravno prof. Kangrga, a *limine* odbacuju ideju zatvorene dijalektike. Štoviše, Kangrga ignorira i Adornovu ideju negativne ili otvorene dijalektike¹¹ te u zreloj fazi svoga stvaralaštva (o čemu će još biti riječi) tvrdi da je dijalektika prikrivena metafizika ili procesno rađanje onoga što je ionako unaprijed zadano i znano.¹² U retorički snažnoj, ali argumentacijski manje potkrijepljenoj i za Kangrgu karakterističnoj manihejskoj gesti, izriče se stav: “povijesnost uvijek iznova ukida zatvoreni krug dijalektičkog kretanja bitka postojećeg svijeta”.¹³ Prednost takve pozicije je jasno razgraničenje prema ideji povijesnog determinizma odjenutog u ideju neminovnosti dijalektičkog hoda povijesti, odnosno u otvaranju prostora za potvrđivanje i izgrađivanje čovjeka i njegova svijeta. U povijesnom činu, koji ishodi iz spontaniteta uma odnosno slobode, preokrenut je metafizički odnos esencije i egzistencije utoliko što čovjek djelovanjem izgrađuje svoju bit. U tim je okvirima, a na tragu filozofije Ernsta Blocha,¹⁴ osobito značajno Kangrgino isticanje povijesnog vremena kao događanja smisla u kojemu tek referentna točka povijesne budućnosti i ljudskih potencijala omogućava razumijevanje i nadmašivanje sadašnjosti, ma koliko

09 Jedna od brojnih knjiga Milana Kangrge nosi upravo takav naslov: “Hegel–Marx”, Naprijed, Zagreb 1988.

10 Vidi: K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, Kultura, Beograd 1969.

11 Vidi: Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd 1979.

12 Vidi: Kangrga, *Hegel–Marx*, *ibid.* str. 128 i dalje.

13 *Ibid.* str. 130.

14 Vidi: Ernst Bloch, *Temeljna filozofska pitanja*, V. Masleša, Sarajevo 1978., posebice studiju “Uz ontologiju Još-ne-bitka”.

u njoj bilo vrtnje u krug i prividne dinamike. Povijesno ili ljudsko vrijeme je, naspram metafizičke vječnosti, konačno vrijeme, “svagda činom ‘otkinuti’ trenutak od vječnosti (prirodno–socijalnog) trajanja (...)”:¹⁵

Logička cijena takve pozicije, koja bi istodobno htjela zadržati emancipacijske potencijale povijesti i radikalno se distancirati ne samo od dijalektičkog materijalizma, nego i svakog oblika uvjetovanja, razmjerno je visoka. Riječ je prvo, o izrazitoj neodređenosti pojma povijesnosti¹⁶ jer, ako bi se povijesnost odredila u navedenom pojmovnom okviru pretpostavki i uvjetovanja, vjerojatno bi to za Kangrgu značilo uvesti je u kontinuum postojećeg i time negirati. Pojam povijesnosti nije unutar sebe proturječan, ali je u svojoj neposredovanosti i bestemeljnosti, čini se, primarno izraz

prenapregnutoga stvaralačkog i humanističkog antropocentrizma. Drugo, radikalna retorika nije uvijek praćena s razmjernom argumentacijskom težinom, što ponekad vodi primarno kružnim i negativnim određenjima.¹⁷

15 Milan Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 433.

16 Usp. Lino Veljak, “Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrga” u: *Filozofska istraživanja*, Vol. 24. No. 3–4. Zagreb, 2004. str. 701–706.

17 Primjerice “Jedino revolucija kao povijesni čin iz temelja čovjekova svijeta, koji se zbiva kao povijestan, može ukinuti ovo otuđenje i postvarenje, ako to ukidanje uzimamo isto tako kao jedan povijesni proces, a ne kao nekakav voluntarizam, ili kao decizionizam – ili *deus ex machina*”, Kangrga, *Hegel – Marx*, ibid. 141.

18 Milan Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 12.

19 Ibid. str. 110.

2. 2. Praksa vs. otuđenje

Visoka neodređenost nosivih pojmova filozofije *praxisa* vodi njihovom preklapanju. To zapravo ukazuje da je riječ o, tradicionalnim terminima rečeno, jednom temeljnom ontološkom i filozofsko-antropološkom problemu, promotrenom s različitih očišta, a koji podrazumijeva samopostavljanje čovjeka u samoštvaranju i stvaranju njegova svijeta. Višestrukoš izvoda i pristupa tome temeljnom pojmu Kangrga izriče tautološkim izričajima: “povijest jeste taj svijet, a svijet jeste to povijesno događanje čovjeka”,¹⁸ odnosno jednostavnim jednadžbama: “praksa = stvaralaštvo = samodjelatnost = revolucija”.¹⁹ Pri tome svaki od tih pojmova i načina njihova izvoda razračunava s jednim dijelom filozofske tradicije. Kao što je Kangrga povijesnost suprotstavio metafizici, a u zreloj fazi i dijalektici, tako je od najranije dobi svoga filozofskog stvaralaštva moderni pojam prakse suprotstavio starom etičkom pojmu prakse. Taj ključni misaoni raskid s tradicijom i prvi korak moderniteta u djelatnom samopostavljanju čovjeka i njegova svijeta Kangrga

rekonstruirati kroz interpretaciju konstitucije samosvijesti u klasičnom njemačkom idealizmu: od Kantove ideje spontaniteta i primata praktičkog uma,²⁰ preko Fichteova transcendentnog Ja kao jednakosti subjekta i objekta, do Hegelove ideje povijesnosti i objektivne, zbiljske slobode u običajnosti. Punoću značenja modernoga povijesnog pojma prakse Kangrga prepoznaje u Marxovoj kritičkoj recepciji klasičnog njemačkog idealizma, odnosno u njegovu povijesnom i materijalističkom razumijevanju samopostavljanja čovjeka i njegova svijeta u slobodnoj i stvaralačkoj djelatnosti. Moderni, povijesni pojam prakse, za razliku od starog, etičkog pojma, koji je prema Kangrgi ograničen na odnose među ljudima i to u dimenziji onoga što bi trebalo biti, obuhvaća totalitet ljudskog odnošenja prema prirodi, drugom čovjeku i samome sebi. Štoviše, moderni pojam prakse nije samo obuhvatniji, nego je prije svega riječ o kvalitativno drukčijem odnosu koji čini jedinstvo tradicionalno razdvojenih djelatnosti “*tehne – poiesis – praxis – theoria – vrijeme*”;²¹ što onda stvara povijesno događanje kao način ljudskog postojanja. Središnja uloga pojma prakse u Marxovu i Kangrginu djelu tiče se barem triju stvari.

Prvo, pojam prakse, kao polje zbiljskih povijesnih mogućnosti čovjeka, suprotstavljen je pojmu otuđenja koji podrazumijeva ispodljudske i instrumentalne oblike predmetnosti. Otuđenje se manifestira u svim relevantnim aspektima života, a povijesno uzima različite oblike. Posebni povijesni oblik otuđenja, karakterističan za moderno doba je postvarenje s kojim “društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik odnosa među stvarima”;²² Drugo, pojam prakse kao slobodne stvaralačke i samostvaralačke djelatnosti točka je u kojoj se razrješuje drama sekularne teodiceje povijesti,²³ pretočene u

20 Ontološke pretpostavke za moderni pojam slobode i primat praktičkog uma, moguće je rekonstruirati u teološkom voluntarizmu Ivana Duns Škota. Škot je, naime, raskinuo s Aristotelovom koncepcijom koja je kontingentnost objašnjavala s ontologijski drugorazrednom koncepcijom modaliteta, te je u pojmu kontingencije objasnio stvaranje kad je riječ o prvom uzrokujućem principu ili Bogu, odnosno djelovanje kad je riječ o drugom uzrokujućem principu ili čovjeku. U temelju kontingentnog djelovanja je Škotov radikalni pojam volje koji podrazumijeva tri značajke: 1. volja je moć da se čini i suprotno, što znači da nije vezana uz nužnost, nego sama sebe određuje; 2. volja je umna moć sposobna za samoodređenje, 3. volja je htijenje s nagnućem prema pravедnosti. Riječju, Škot daje prednost nizu: voljno – slobodno – samoodređeno pred nizom prirodno – nužno – izvanjski određeno. Vidi: Ivan Duns Škot, *Rasprava o prvom principu*, Demetra, Zagreb 1997. odnosno interpretativno popratnu studiju Mile Babića “Škotova rasprava o prvom principu”, str. 305–401.

21 Milan Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 23.

22 Karl Marx, *Kapital*, I. svezak, Kultura, Zagreb 1947., str. 37.

23 Rousseau je, čini se, prvi osmislio povijest Zapada u formi sekularne teodocije: od tuposti i nevinosti prirodnog stanja, preko pakla civilizacije koji je nesmiljenim suprotstavljanjima, konkurencijom i iskorištavanjem, moralno pokvario i otuđio čovjeka, ali je istodobno razvio njegove spoznajne i djelatne moći, do emancipacijskih projekata (politički je svakako središnji) – povratka ljudskoj prirodi, ali sada obogaćenom razvijenim djelatnim, spoznajnim i posebice moralnim sposobnostima čovjeka. Takvo razumijevanje filozofije povijesti, *mutatis mutandis*, preuzima Hegel, a zatim i Marx, čiji je otac, usput rečeno, navodno naizust znao neke Rousseauove i Voltaireove misli. Vidi: J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978., odnosno interpretativno: Neuhauser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, O.U.P., Oxford 2008. i Raul Raunić, "Rousseauov politički emancipacijski projekt" u *Filozofska istraživanja*, Vol. 34 (2014), No. 1–2, str. 5–22.

24 "(...) taj 'obrat' ne samo da predstavlja misaonu revoluciju (ili: revoluciju u mišljenju), nego je ujedno revolucija sama!", v. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 19.

dijalektički povijesni hod. Otuđeni ljudski rad stvorio je djelatne, spoznajne i materijalne pretpostavke emancipacije. Naposljetku, treće, u pojmu prakse nastoji se prevladati posebni vid otuđenja – rascijepljenost između sfera ljudske egzistencije i međusobna suprotstavljenost njezinih djelatnosti, posebice one između umnosti teorijskog htijenja i neumne osjetilnosti života, između teorije i prakse, filozofije i života. Taj vid modernoga povijesnog pojma prakse Kangrga tematizira u svojoj znamenitoj disjunkciji i istoimenoj knjizi *Etika ili revolucija*.

2. 3. Etika vs. revolucija

Doveznu točku svoga stajališta Kangrga vidi u postfilozofskom misaonom obratu koji, na temelju misaone revolucije u klasičnom njemačkom idealizmu te Marxova povijesnog mišljenja revolucije, otvara perspektivu revolucionarnoga povijesnog događanja, tj. ozbiljenja filozofije i prakse kao revolucije. Granice i uporabe pojmova "misaona revolucija", "revolucija u mišljenju", "mišljenje revolucije" i "revolucija sama" nisu uvijek najpreciznije,²⁴ ali je jasno naznačena ključna distinkcija

između, s jedne strane, horizonta filozofije kao teorije i metafizičkog primata teorijskog pred praktičkim koji etablira filozofiju u poziciju umnosti izvan i nasuprot svijeta života, te, s druge strane, Marxova povijesnog mišljenja i horizonta povijesnog događanja kao ozbiljenja filozofije u jedinstvu bitka i trebanja, tj. prakse kao revolucije. Odrediti povijesni novum stajališta revolucije znači prije svega, zbog logičkih i konceptualnih razloga, pokazati što ona nije. Kangrga to čini u radikalnoj gesti distance i skoka time što jednu od svojih knjiga naslovljuje *Etika ili revolucija*, te isključnu distinkciju toga naslova potvrđuje i u jednom od svojih posljed-



njih filozofskih intervjua.²⁵ Isključnu nadmoć mišljenja revolucije pred etičkim stajalištem (na impliciranu legitimaciju s Hegelovim pojmom dijalektičkog prevladavanja i očuvanja osvrnut ću se kasnije) Kangrga razvija kroz tri povezane dimenzije istog temeljnog problema. To su odnosi 1) trebanja i bitka, 2) teorije i prakse i 3) filozofije i života.

Argumentacijski postupak kojim se najprije treba pokazati filozofsko prevladavanje Kantove etičke pozicije u Hegelovoj filozofiji, a zatim prevladavanje etike i filozofije same u Marxovu povijesnom mišljenju, počiva na tri reduktivne ili barem diskutabilne pretpostavke: poimanju etike, dijalektike i revolucije.

2. 3. 1 Poimanje etike

Stajalište moralne svijesti i etike Kangrga bez ostatka svodi na Kantovu etiku, a onda pokazuje kako ona doista ne dopušta da moralno postupanje bude inficirano ičim empirijskim. Na taj je način etičko prosuđivanje zatvoreno u domenu čiste svijesti i pukog trebanja, odnosno dovedeno do proturječja koje se sastoji “u apsolutnoj i nepomirljivoj suprotnosti između bitka i trebanja”.²⁶ Kangrga navodi, ali jednostavno ne uzima u obzir druge etičke tradicije, prije i poslije Kanta, koje moralno djelovanje ne svode na pitanje

25 Vidi: “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije u povodu njegovoga 84. rođendana, 1. maja 2007. u: Borislav Mikulić, *Nauk neznanja: Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, ibid. str. 163–181.

26 Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980. str. 61.

27 Aristotel je tako već u II. knjizi *Nikomahove etike* upozorio: “Budući sadašnje istraživanje nije radi znanstvene spoznaje, kao u drugim granama (jer ne proučavamo kako bismo spoznali što je krepost, nego da postanemo dobri, inače nam ona ne bi ništa koristila), nužno je razvidjeti ono što se tiče djelatnosti, naime: kako ih treba izvršiti, jer – kao što rekosmo – one određuju susljedna stanja” (1103b2), odnosno “... po svojim činima u odnošajima s drugima postajemo pravedni ili nepravedni” (1103b15). Kangrga se međutim a limine distancira ne samo od Aristotelove i neoaristotelovskih etika vrlina, nego i od konzekvencionalističkih etika. U prikazu utilitarizma, Kangrga ga prije karikira negoli analizira, do te mjere da, uvjeren u paradoksalnost toga stajališta, naglašeno koristi pojam “etički utilitarizam” u navodnicima. Metoda Prokrustove postelje u njegovoj knjizi *Etika: Osnovni problem i pravci*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004. očekivano daje najbolje rezultate u analizi pitanja vezanih uz klasični njemački idealizam, dok je u drugim temama, od prikaza utilitarizma pa do razmatranja Machiavellija i Hobbesa i uopće odnosa etičkog i političkog, mnogo manje pouzdana.

28 Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, ibid. str. 60.

29 Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983. str. 25.

30 Ibid. str. 25. i *Etički problem u djelu Karla Marxa*, ibid. str. 114. Kangrgina sklonost efektnim, odrješitim i izvedbeno tvrdim formulacijama mogla bi i protiv njegove volje i naknadnih preciznih

neempirijski bezuvjetne čistoće poopćivih motiva, nego u moralnom prosuđivanju uzimaju u obzir upravo djelovanje sâmo i njegove posljedice.²⁷

Nakon početne redukcije: *pars pro toto* – Kantova etika čini bit svake etičke pozicije – Kangrga nastavlja time što Hegelovu kritiku Kantove etike uzima za transcendentálnu paradigmu kritike “svake etičke pozicije unazad i unaprijed”.²⁸ Pri tome dominiraju dvije teze. Prva, etičko stajalište je proturječno jer počiva na apsolutnoj i nepomirljivoj suprotnosti između bitka i trebanja što vodi k nedjelatnom moraliziranju i, zapravo, ideologijskom potvrđivanju predmeta svoje kritike. Druga je teza: Hegel je “etičku refleksiju moralnog sadržaja ‘ukinuo’ i podigao na nivo (svog) povijesnog mišljenja!”²⁹ Otuda se, nastavlja Kangrga, “za Hegela, s pravom tvrdi, kako u njegovu sistemu nema etike, tj. da ona njemu nije ni potrebna ni moguća”.³⁰ Tim dvjema nosivim tezama Kangrga dodaje i treću osnovnu tezu svoga rada: Marx prevladava Hegelovo svođenje biti čovjeka na konkretni duh ili djelatnu samosvijest koja je u mišljenju obuhvatila i apsolvirala svaku predmetnost, te suprotno tome, ljudsku bit vidi u praktičkom, stvaralačkom i samoštvaralačkom, zbiljskom djelovanju kao povijesnom događanju okrenutom budućnosti u kojemu se tek uspostavljaju čovjek i po njemu stvoreni svijet.

U Kangrginoj rekonstrukciji i refleksiji borbe moderniteta za razumijevanje i stvaranje povijesne zbiljnosti, odlučujući moment, kojim se Kangrga intenzivno bavi je “obrat iz horizonta filozofije (kao

teorije) u povijesno događanje (ozbiljenje filozofije) tj. u praksu kao revoluciju.³¹ To iskušavanje povijesnih granica mišljenja zbiva se u Kangrga kao strastveni pokušaj teorijskog nadmašivanja teorije ili barem osvještavanje granica teorijskog djelovanja. Sa sviješću o granicama teorijskog djelovanja u misaonom se horizontu istodobno “ne samo nazire, ... nego i zbiva obrat” k povijesnom događanju ili obrat od mišljenja revolucije do prakse kao revolucije. Kangrgina djelatna teorija i teorija povijesnog djelovanja treba istodobno: a) pokazati domašaje i granice teorijskog ili misaonog odnosa prema svijetu te b) s granica teorije teorijski osmisliti skok k povijesno praktičkom djelovanju ili revoluciji u ontološkom smislu riječi.

Na tom putu dvije teme Kangrgine filozofije osobito su kontroverzne i izazovne: pitanje dijalektike i poimanje revolucije. Njih bih htio ukratko naznačiti u okviru druge i treće točke kritičkog dijaloga s Kangrginom filozofijom.

2.3.2 Poimanje dijalektike

Kangrgino poimanje Hegelove dijalektike prolazi kroz tri momenta. Već i zarana, šezdesetih godina u disertaciji, Kangrga se vrlo jasno i argumentirano distancirao spram poimanja dijalektike koja, na temelju parcijalnih uporišta u Hegela i Engelsa, dijalektiku određuju kao najopćenitije zakone kretanja i razvoja, kako prirode tako i ljudskog mišljenja. Tu temu negiranja dijalektike prirode Kangrga će, zajedno s drugim istaknutim prakisovcima, osobito razvijati u kritici historijskog determinizma i teorije odraza kao nosivih ideja dijalektičkog materijalizma. Drugi moment u Kangrginu poimanju dijalektike, proizišao iz prvog momenta osporavanja dijalektike prirode, jest određenje prema kojem se “dijalektika zbiva samo u ljudskoj povijesti kao praksi”.³² Štoviše, Kangrga naslovljuje jedno od svojih poglavlja “dijalektičnost = povijesnost”³³ podrazumijevajući pod

razjašnjenja izazvati nesporazume.

Hegel doista nema izdvojenu Kantovu etiku ili etiku u Kantovu smislu kao dio svoga sistema, ali se njegovo “ukidanje” i prevladavanje etike sadržajno zbiva kroz procese oblikovanja volje i identiteta u suodnošenjima, u kojima se apstraktna pravna sloboda pojedinca posreduje s moralnom slobodom osobe u objektivnoj, običajnosnoj i zbiljskoj slobodi čovjeka, građanina i državljanina, na temelju sudjelovanja u umno ustrojenim socijalnim i političkim institucijama. Prvi pokušaj sistematizacije Hegel donosi u *Sustavu ćudorednosti*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1976. a zrela u *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989. Pored Kangrginih interpretacija i to osobito *Hegel – Marx*, ibid. i *Etika ili revolucija*, ibid. vidi i različite interpretacije: Frederick Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, Cam./ Massachusetts, 2000. i Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

31 Milan Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 11

32 Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, ibid. 199.

33 Ibid. str. 197.

34 Ibid. str. 183.

35 Kategoriju konkretnog totaliteta (sve do svoje "samokritike" uz novi predgovor izdanju *Povijesti i klasne svijesti* iz 1967.) Georg Lukács vidi kao sukub marksizma s kojom se on metodički razlikuje od građanskih znanosti i uspijeva dospjeti do biti zbilje. "Konkretni je totalitet", piše tako Lukács 1919., "dakle prava kategorija zbilje" (str. 63), odnosno 1921. "Nije odlučna razlika između marksizma i građanske znanosti prevlast ekonomskih motiva u objašnjavanju povijesti, nego gledište totaliteta (...) Vladavina kategorije totaliteta nosilac je revolucionarnog principa u znanosti" (str. 83). Vidi: "Šta je to ortodokсни marksizam?" (str. 51–81) i "Rosa Luxemburg kao marksist" (str. 83–104) u: *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.

36 Interesantno je da Lukács vidi povijesnost historijskog materijalizma, odnosno zahtijeva da se on primjeni na samoga sebe te utoliko eksplicitno tvrdi "Historijski je materijalizam (...) upravo samospoznaja kapitalističkog društva" (str. 319). Lukács vrlo oprezno i s političkim rizikom, pošto čini upravo suprotno od onoga što se od njega očekuje, i još k tome prigodom otvaranja Instituta za historijski materijalizam u Budimpešti 1919., odbacuje mogućnost da se historijski materijalizam konstituira kao univerzalna povijesna metoda s kojom se mogu proniknuti pretkapitalistička društva, ali i postkapitalističke zajednice. Riječju, historijski materijalizam, s predominantnom ulogom ekonomskih struktura, za Lukácsa je kritička i povijesna samospoznaja građanskoga svijeta,

time dijalektiku kao "povijesno praktičko zbivanje odnosa prirode i ljudske prirode".³⁴ I u tom drugom momentu ili fazi stvaranja u kojoj je dijalektika izjednačena s povijesnošću, Kangrga razlikuje povijest kao prošlost – rekonstrukcija dovršene umno-djelatne samokonstitucije svijesti, karakteristične za Hegela – od povijesti kao budućnosti – otvorenog, stvaralačkog i samoštvaralačkog djelovanja u izgrađivanju ljudske biti, karakterističnog za Marxa. Ta je distinkcija potvrđena i razlikama na kojima podjednako inzistiraju Marx i Kangrga, između izvanjštenja ili ospoljenja proizišlog iz predmetne biti čovjeka, a što odgovora praksi i, s druge strane, povijesnih otuđenih oblika izvanjštenja i predmetnosti, uključivši i postvarenje kao moderni vid otuđenja, što odgovara radu. Kangrga već i tu spoznaje domašaje i granice dijalektike. Prednosti dijalektičke logike su te što, s jedne strane, spoznaje jedinstvo svijeta u njegovim proturječnostima, odnosno došpijeva do stajališta konkretnog totaliteta³⁵ u kojem je bit svakog bića izgrađena u totalnim posredovanjima i određena njegovim mjestom u konkretnom totalitetu, te s druge strane, spoznaje ili, preciznije rečeno, rekonstruira teleologijsku procesualnost ili povijesnu vremenitost u prošlosti. Granice pak dijalektičkog mišljenja, prema Kangrgi, određene su svijetom otuđenja, postvarenja, rada ili, riječju, (pred)povijesnim svijetom u kojem se čovjek još nije konstituirao kao puni umštveni subjekt, nego egzistira kao sredstvo u svagda instrumentalnim i zaobilaznim odnosima.³⁶

Konzekvence tih distinkcija u razumijevanju dijalektike Kangrga eksplicitno izvodi u trećem momentu svoga stvaranja, obilježenom novim predgovorom uz drugo izdanje knjige *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1980, te knjigama *Hegel–Marx* iz 1988. i *Etika: Osnovni problem i pravci* iz 2004. U tim je radovima, na temelju distinkcije između povijesnog, okrenutog budućnosti, i historijskog, okrenutog prošlosti, dijalektika prokazana kao “dovršena metafizika modernog svijeta rada” i utoliko “negacija povijesnosti (kao njezino zatvaranje)”.³⁷ Riječju, niz: dijalektika-prošlost i sadašnjost-metafizika Kangrga negira i prevladava u nizu: povijesnost – budućnost – revolucija.

Prigovor Kangrginu razumijevanju dijalektike ne tiče se, razumljivo, postupnosti s kojom on izgrađuje svoju poziciju, nego se tiče nekonzekventne uporabe pojma. Riječ je o tome što se dijalektička logika ekstenzivno, gotovo mehanički i dogmatski rabi kad je na djelu ukidanje i prevladavanje etike u revoluciji, dok se, s druge strane, sam pojam revolucije uspoštavlja kao skok i prijelom bez ikakvih dijalektičkih posredovanja.

Ukidanje i prevladavanje etike u revoluciji učinjeno je prema svim kanonima Hegelove dijalektike. Prethodno, na Kantovu moralnost suženi pojam etike, ograničen je na dimenziju trebanja u odnosu na postojeću zbilju, te kao takav ne može doprijeti do više razine zbiljnosti – do revolucije ili povijesnog događanja kao jedinstva bitka i trebanja koje prekoračuje postojeće. Utoliko je svaki zahtjev da se revolucija postavi kao predmet etike unutarnje proturječan i “bitni promašaj”.³⁸ Kangrga posebno naznačuje da je okvir njegovih razmatranja odnosa etike i revolucije aprioran: “nije i ne može u tom i takvom razmatranju biti riječi o ‘nekoj’ revoluciji ... nego o revoluciji kao takvoj ... jer je to principijelno pitanje odnosa etike i revolucije (a ne ovakve ili onakve etike i ovakve ili onakve revolucije)!”³⁹ Ako revolucionarni čin, kao što Kangrga tvrdi, ne može biti predmet etike, što preostaje? “Etika može”, odgovora Kangrga, “prerasti u revoluciju, i tu leži njezin jedini

valjana u njegovim granicama, dok je dijalektička metoda ipak transepolna kategorija koja nadživljava građanski svijet. Lukács to oprezno formulira na sljedeći način: “Ovdje je u stvari riječ o tome da se u smislu dijalektičke metode nadmaše dosadašnji rezultati historijskog materijalizma...”, v. “Promjena funkcije historijskog materijalizma” u: *Povijest i klasna svijest*, ibid. str. 309.

37 Kangrga, *Hegel–Marx*, ibid. str. 130.

38 Kangrga, *Etika ili revolucija*, ibid. str. 15. i nastavlja: “Etičko–moralna valorizacija revolucije ‘prekratka’ je u odnosu na revoluciju kao svoj eventualni ‘predmet’ ne samo ‘metodički’, nego prije svega povijesno-smisleno, dakle, upravo za ono i onoliko, koliko revolucija bitno prekoračuje horizont, u kojemu se etika i moral jedino mogu pojaviti: njihov je horizont i mogućnost pojavljivanja svagda postojeća zbilja...”.

39 Ibid. str. 17.

i najdublji, upravo povijesni smisao”, te nastavlja: “Preraštanje etike u revoluciju ne znači pak ništa drugo do put u njezino ozbiljenje”.⁴⁰ Problematičnost takvog izvoda koji počiva na mehaničkoj primjeni Hegelovih teleoloških i dijalektičkih stuba zbiljnosti posebice dolazi do izražaja u dva momenta. Prvi je Kangrgina zaoštrena i manihejska retorika koja za naslov svoje knjige odabire isključnu disjunkciju “Etika ili revolucija” (dakle ne etika i revolucija, etika pa revolucija, nego upravo ili – ili) a za motto “Što manje revolucije, to više etike”.⁴¹ Na stranu to što Kangrga ubrzo relativizira svoju isključivu retoriku i što, unatoč kritičkoj distanci prema Žižeku,⁴² pokazuje da mu retorička potreba za spektakularnim i fascinantnim nije posve strana, problemi prevladavanja i dokidanja etičkog stajališta u revolucionarnome ili praktičkom ili povijesnom činu, svejedno oštaju. Vrijedi li, mogli bismo

40 Ibid. str. 23.

41 Kangrga već u uvodu dopušta da “ta zaoštrena formulacija isključivanja ipak ne bi bila posve primjerena biti same stvari (str. 13.) te da se ne radi o tome da “ono moralno ... biva ovdje ‘izbačeno kroz prozor’, nego je realizirano u bitnim tokovima čovjekova zajedničkog života, a etika kao posebna nauka, postaje i suvišna, i nemoguća, jer gubi svoj vlastiti predmet refleksije (str. 26.). Kangrga je također u svojim drugim radovima isticao da je etička refleksija “konstanta ljudskog” te da je od prvorazredne “civilizacijsko-kulturne” važnosti. Vidi: “Civilizacijska uloga etičke refleksije” u: *Etika: Osnovni problem i pravci*, ibid. str. 81–83.

42 Vidi: “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. maja 2007.” u: B. Mikulić, *Nauk neznanja: Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praksisa*, ibid. str. 169.

43 Herbert Marcuse, “Etika i revolucija” u: *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd 1977. str. 211–222.

se zločesto zapitati, neposredni zaključak po obrtu iz Kangrgina motta, tj. je li održivo da iz teze “Što manje revolucije, to više etike” slijedi: Što manje etike, to više revolucije” ili, prevedeno na jezik političke taktike: što gore, to bolje? Čak i ako negativno odgovorimo na taj upit, preostaju sljedeći problemi:

- a) prizvuk mehaničkog odnosa između etike i revolucije (jednog više, drugog manje);
- b) aspekt dijalektičkog ukidanje etike prenaplašen je u odnosu na aspekt očuvanja;
- c) realizirano jedinstvo bitka i trebanja, koje ukida potrebu za etičkom refleksijom, bez potrebnih ograda i posredovanja, pomalo je zastrašujuće.

Drugi moment koji razotkriva teškoće Kangrgina dijalektičkog i hijerarhijskog postavljanja odnosa etike i revolucije njegova je kritika Marcuseova rada *Etika i revolucija*, napisana sredinom 30. godina prošlog stoljeća.⁴³ Kangrga se beskompromisno i sa svog stajališta konzekventno, obrušava već i na prvu upitnu rečenicu Marcuseove studije koja glasi:

“Može li se neka revolucija opravdati kao umjesna, dobra, možda čak i nužna, i to ne samo u političkom smislu (u službi određenih interesa) nego i u etičkom, to jest opravdati s obzirom na ljudsko ustrojstvo kao takvo, na čovjekov potencijal, u jednoj danoj historijskoj situaciji?”⁴⁴

Kangrga ne samo što niječno odgovara, nego drži da je “sâmo postavljanje ovog problema ... neprimjetno ‘misaono klizanje’ s jednog nivoa na drugi” i utoliko “jedan od bitnih razloga Marcuseova promašaja kako već u postavljanju, tako i u razrješenju (ili ‘rezultatu’) navedena problema”.⁴⁵ Etika ne može prosuđivati revoluciju, dogmatski tvrdi Kangrga, jer bi to prema njenom imanentnom principu značilo samo jedno: “podignuti postojeće (prošlo, sadašnje) na nivo kriterija za ono buduće i moguće, a to je najočitiije proturječje!”⁴⁶ Riječju, s neizrečene pozicije teleolojske filozofije povijesti, Kangrga ne dopušta da ontologijski niže prosuđuje o ontologijski višem, a što onda, mimo volje autora, otvara put za povijesne avanture dijalektike, a samu revoluciju odriješuje od pitanja opravdanja.

2. 3. 3 Poimanje revolucije

Treća točka kritičkog dijaloga s Kangrginom filozofijom tiče se poimanja revolucije – posljednje riječi njegova otvorenog sistema mišljenja. Pojam revolucije Kangrga postavlja u ontološki horizont prekida ili skoka. Pri tome on pojam revolucije koristi u tri opsegovno različita, ali i ne posve razlučena i preklapajuća značenja. Riječ je o:

- a) “misaonoj revoluciji ili revoluciji u mišljenju”⁴⁷;
- b) “mišljenju revolucije”⁴⁸;
- c) “revoluciji samoj” ili “praksi kao revoluciji”⁴⁹

Prva dimenzija označava prekid s tradicionalnom, metafizički utemeljenom filozofijom, druga špekulativno jedinstvo teorijskog i praktičkog, subjekta i predmeta, a treća stvaralački praktički čin u jedinstvu četiriju tradicionalno razdvojenih momenata: *praxis*, *poiesis*, *tehne* i *theoria*, objedinjenih u produktivnom povijesnom vremenu.

Različita opsegovna uporaba pojma revolucije nije proturječna jer jedinstveno središte pojmova počiva na postignućima klasičnog njemačkog idealizma u vidu pomirenja svijesti i svijeta, uma i zbilje. Pa ipak, upitna je točka pomirenja: jesu li samosvijest i pojmovno predstavljeni svijet pomireni u umu, kao što to čini Hegel, ili su samosvi-

⁴⁴ Ibid. str. 211.

⁴⁵ Kangrga, *Etika ili revolucija*, ibid. str. 16.

⁴⁶ Ibid. str. 22.

⁴⁷ *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 19.

⁴⁸ *Etika ili revolucija*, str. 27. Istovjetnu sintagmu učestalo koristi i Gajo Petrović koji drugi tom svojih *Odabranih djela* naslovljuje: *Mišljenje revolucije: od ‘ontologije’ do ‘filozofije politike’*; Naprijed-Nolit, Zagreb–Beograd, 1986.

⁴⁹ *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 19. i 11.

ješt i predmetni svijet pomireni u zbilji koja postaje umnom, kao što tome smjera Marx? Kangrgina filozofska rekonstrukcija i refleksija uvjerljivo pokazuju da je prvo uvjet drugome. Tome drugome Kangrga i sam teži: teorijski prekoračiti teoriju i ući u zabran postfilozofskog ili povijesnog i revolucionarnog mišljenja i djelovanja.⁵⁰

U Kangrginu promišljanju revolucije, bilo kao pojma ili povijesnog događanja, izdvojio bih četiri prijepora koja otvaraju mogućnost kritičkog dijaloga. To su: način određenja revolucije, odsutnost posredovanja, nekritički postprosvjetiteljski uklon, radikalni voluntaristički aktivizam.

U određenju revolucije Kangrga rabi različite argumentacijske strategije. Započinje s primarno negativnim određenjima – pokazati valja što sve nije ili nije samo revolucija, a da bi se dosegla, tradicionalnim terminima rečeno, ontološka, odnosno u priželjkivanoj postfilozofskoj perspektivi, povijesna razina.⁵¹ Nadalje, revolucija kao “destrukcija metafizike” i diskontinuirano povijesno događanje

50 Na tom tragu Kangrga uvodi, po mojem sudu ne odveć plodnu, distinkciju između filozofije i spekulacije. Filozofsko stajalište Kangrga ograničava na kontemplativnu ulogu razuma, a spekulaciju (dijelom i suprotno uvriježenom značenju) na produktivnu moć uma. O kritici navedene distinkcije vidi: Borislav Mikulić, *Nauk neznanja*, ibid. str.189–193.

51 “(...) promišljanje same mogućnosti revolucije, koja tu onda nije više nešto samo političko, socijalno, ekonomsko, ili pak klasno itd., jer je njome mišljen sam iskon ili podrijetlo svijeta kao čovjekova obitavališta (ethosa), a ne promjena unutar – kako bi se filozofsko-metafiziki reklo – jedne regije bitak-biće ili onoga ‘jest’, nego promjena u samom (već uspostavljenom!) temelju postojećeg svijeta”. Vidi: *Etika ili revolucija*, ibid. str. 28.

52 Ibid. str. 33.

53 Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, ibid. str. 23.

odupire se uvjetovanjima, pa utoliko i apriornim određenjima. Kangrga se stoga pita: “Dokle uopće možemo misliti tako nešto kao što je to revolucija ili jedno povijesno događanje *par excellence*, koje je već s onu stranu bitka postojećeg svijeta, ili ono što bismo nazvali utopicum, koji je bitno neizreciv?”⁵² U trećem koraku, Kangrga ipak pruža pozitivno određenje te poistovjećuje revoluciju s modernim pojmom prakse koji obuhvaća jedinstvo “*tehne-poesis-praxis-theoria* – vrijeme kao povijesno događanje”.⁵³ Mogući problem takvog određenja je prezasićenost pojma koji je apsorbirao sve odnose i dosegao poziciju apsolutne aktivnosti subjekta izvan koje nije moguće naći točku suprotstavljanja.

Drugi prijepor u Kangrginu određenju revolucije tiče se odsustva posredovanja. Revolucija je skok, prekid, ali i kao takva ipak podrazumijeva odskočnu dasku ili barem zalet u sadašnjosti u smislu detektiranja proturječnosti i napetosti

koje onda mogu voditi do zbiljnosti revolucionarnog čina. Kangrga se ne bavi tim posredovanjima jer ih, s jedne strane, smatra apsolviranim u Marxovu djelu, a s druge strane istrajava u poimanju revolucije kao neuvjetovanom i bezuvjetnom povijesnom činu.

Treći prijedor dotiče se nekritičkog postprosvjetiteljskog uklona. Kangrgin pojam revolucije, naime, implicira samorazumljivost povijesnog napretka i emancipacije koju donosi temeljita destrukcija i promjena postojećeg.⁵⁴ Iskustva moderniteta, međutim, pokazuju da mnoge temeljite promjene i destrukcije postojećeg nisu bile drugo do radikalne emancipacijske involucije.

Naposljetku, četvrti prijedor tiče se radikalnog volontarističkog aktivizma, koji je, unatoč povremenim eksplicitnim ogradama,⁵⁵ ipak utkan u samu nit Kangrgine filozofije. Aktivnosti apsolutne subjektivnosti, u spontanitetu i slobodi svoje refleksije, idealistički su apsorbirale sve drugo, svu osjetilnu predmetnost i svijet, te iz sebe tvore sve odnose bitka, sada već sa ili bez navodnika. Na tom je tragu, u Kangrginu misaonu razvoju, vidljiv i pomak od Hegelove ipak posredovane, objektivne i zbiljske slobode, k Fichteovoj radikalnoj poziciji – djelotvornoj radnji koja u apsolutnoj slobodi proizvodi subjekt i objekt u njihovu jedinstvu.⁵⁶ Kangrga razmjerno izravno povezuje Fichteov pojam djelotvorne radnje s Marxovim pojmom stvaralačke i samostvaralačke prakse, hoteći doći do stajališta identiteta “teorije i prakse, ili teorijske prakse odnosno praktičke teorije”.⁵⁷ S primatom praktičkog uma pred teorijskim, slobodom pred nužnošću, odlukom pred kontemplacijom, djelovanjem pred spoznavanjem, Fichte dospijeva do pojma slobodnoga samostvaralačkog djelovanja, a Kangrga do modernog pojma prakse. Zajedničko im je postavljanje svijesti i svijeta po principu stvaralačkog čina iz slobode kao apsolutnog i bezuvjetnog početka. Rizici takve Kangrgine spekulativne pozicije dovedene do razine emancipacijskog programa su:

- a) oštajanje na lijevo-hegelovskim stajalištima filozofije čina, kako to čini Moses Hess⁵⁸;
- b) uslijed nedostatnih posredovanja, naći se u nedovoljnoj teorijskoj distanciranosti prema desno-hegelovskim pozicijama, koje, kako to pokazuje slučaj Giovannija Gentilea sa njegovim zbiljskim idealizmom i apoteozom

54 “(...) revolucija pak smjera ni više ni manje nego na destrukciju i bitnu, temeljitu, iz temelja mišljenu promjenu postojeće zbilje (čitavog jednog svijeta u cjelini). Vidi: *Etika ili revolucija*, ibid. str. 15.

55 Vidi: “Povijesne pretpostavke socijalizma” i “Građansko društvo i socijalizam” u: Kangrga, *Hegel – Marx*, ibid. str. 143–153.

56 Vidi: “Fichteova nauka slobode” u: *Etika ili revolucija*, ibid. str. 169–317. i “‘Drveno željezo’ i druge ‘špotancije’” u: B. Mikulić, *Nauk neznanja*, ibid. gdje se Kangrga distancira od Hegela – pa nije on “više moj ‘školski drug’, nego je to sad Fichte”, str. 224.

57 Kangrga, *Etika ili revolucija*, ibid. str. 213.

58 Vidi: Moses Hess, *Filozofija čina*, Naprijed, Zagreb 1986.





59 Vidi: Giovanni Gentile, *The Theory of Mind as Pure Act*, Macmillan, London 1922.

60 Borislav Mikulić u svom prilogu (v. ovdje) uvjerljivo pokazuje na koji je način dio članova beogradske redakcije časopisa *Praxis* aktivno pristao uz Miloševićev autoritarni politički pokret. Njihov ideologijski i politički zaokret nije samo rezultat osobnih izbora i moralnih slabosti aktera, nego i radikalni voluntaristički aktivizam nakalamljen na apstraktne humanističke ideale bio u najmanju ruku plodno tlo za psihološku racionalizaciju takvih osobnih odluka te intelektualnog i ideologijskog saltomortalea.

61 Vidi: Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987. osobito poglavlje "Fašističko 'hegelovstvo'", str. 335–342. i James Gregor, *Mussolini's Intellectuals*, Princeton University Press, Princeton 2005.

62 Ibid. str. 91–107.

čina,⁵⁹ mogu biti i teorijsko uporište destruktivnih radikalnih pokreta⁶⁰ kao što su fašizam⁶¹;

c) neuvjerljivost izravnog prevođenja spekulativnih izraza u termine filozofije politike i refleksiju političke prakse kako je to primjerice na djelu u Kangrginu poglavlju "Samodjelatnost ili diktatura proletarijata" u knjizi *Praksa – Vrijeme – Svijet*.⁶²

Prospekt

U čemu je zapravo, zapitao se jedan kritički raspoloženi mladi sudionik našeg okruglog stola, svjetsko-povijesni značaj filozofije *praxis*? U pisanju ovog teksta, kako sam uvodno i istaknuo, vjerojatno nošen i generacijskim predrasudama, pošao sam od toga da je značaj filozofije *praxis*, a Kangrge napose, samorazumljiv i općepoznat, a da o mogućim špornim mjestima valja govoriti i pisati. Da ipak

ne bude zabune, na kraju ću telegramski izdvojiti točke na kojima bih, možda u nekoj drugoj prigodi, gradio značaj filozofije *praxisova* kruga. Prije toga moram istaknuti da i samo pitanje o “svjetsko-povijesnom značenju” predstavlja ne samo eho Hegelova i Marxova rječnika, nego i retoričku zaostavštinu Kangrgina maksimalizama, koji i nije uvijek najzahvalnije metodičko filozofsko stajalište. Između sve ili ništa, između Kangrgi tako dragih isključnih disjunkcija, ostvario je nešto, a to nešto je, po mojem sudu, svakako i značajno i veliko.

Značaj filozofije *praxisova* kruga, a Kangrge napose, proizlazi, naizgled paradoksalno, iz njegova neuspjeha. Nije uspio teorijski nadmašiti teoriju,⁶³ preskočiti vlastitu sjenu, ali je uspio doći do granica teorije: teorijske prakse i praktične teorije, što drugim riječima znači, ma koliko se to njemu možda činilo malim, utemeljiti stajalište kritike.

Kritika je doista, i tu poziciju ne valja maksimalistički potcjenjivati, teorijski pandan revolucije i njezina *conditio sine qua non*. U svijetu u

kojem nestaje pitanje zašto i u kojemu je znanost, opslužujući zbilju, već “pregorjela ljudskost”, pozicija kritike i kritičke teorije, utemeljene u interesu za prevladavanjem društvene nepravde i očuvanjem čina mišljenja – onog u kojemu “se međusobno raspadaju subjekt i objekt” a “njihov identitet leži u budućnosti, a ne u sadašnjosti”⁶⁴ – čuva i hrani uvjete povijesne svijesti i preduvjete povijesne promjene. Drugim riječima, kritička pozicija, koju Kangrgino djelo uvjerljivo dokučuje, podupire hermeneutičke interese samorazumijevanja i emancipacijske interese umštvene zbilje.

Na tom temeljnom i velikom izborenju, istaknuo bih i sljedeće elemente značaja Kangrgine filozofije. Prvo, Kangrga je uvjerljivo pokazao ukotvljenost Marxova mišljenja u klasičnom njemačkom idealizmu i, shodno tome, prvorazredni značaj subjekta u onodobnim i današnjim prijemima u marksizmu. Drugo, kritički je rasvijetlio dimenzije otuđenja i poštvarjenja, koje još od Rousseauove dijagnoze bolesti modernog doba i Marxove anatomije kapitalističkog

63 Teorijski nadmašiti teoriju ili teorijski iskočiti iz teorije, čini mi se da je moguće samo na dva načina, pri čemu Kangrga ne može pristati ni na jedan od njih jer je zapravo riječ o gubitku teorijske pozicije. Prvi način da se postigne jedinstvo teorije i prakse je taj da teorija instrumentalistički opslužuje zbilju, a što zapravo znači odricanje od pozicije uma i pristajanje na ograničenu poziciju razuma. Drugi je pak način da teorija preraste u ideologiju, u elementarnom značenju stvaranja ideja koje mogu voditi djelovanje kolektivnih subjekata, a to onda znači odustajanje od razine teorijskih principa i pristajanje na niz posredovanja kojima se, strategijski i taktički, oblikuje političko djelovanje.

64 Max Horkheimer, “Tradicionalna i kritička teorija” u: *Kritička teorija*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja), tom II. str. 144. O pojmu kritike u kontekstu filozofije politike Frankfurtske škole vidi: Žarko Puhovski, *Um i društvenost*, Informator/FPN, Zagreb 1989.

društva, osvajaju danas sve šira područja svijeta života. Treće, s velikom je strašću i znanjem obrazložio humanističku bit Marxova mišljenja. Četvrto, na tekovinama klasičnog njemačkog idealizma afirmirao je produktivnu moć uma, sposobnu da postavlja svrhe ljudskog djelovanja, a nasuprot, danas prevladavajuće, u Humeovoj filozofiji utemeljene, instrumentalne i opslužiteljske koncepcije razuma. Peto, afirmirao je u današnjem, jednodimenzionalnom i re-naturaliziranom svijetu zatvorenih alternativa, strukturiranom po načelima kauzalnosti i funkcionalnosti, koncept slobode, ljudskog dostojanstva i realistične utopije odnosno povijesnog mišljenja.

Naposlijetku, ali sigurno ne i najmanje važno, prof. Kangrga je strastveno i energično živio svoju filozofiju. Bio je častan i hrabar čovjek te izvrstan filozof i nastavnik, svagda spreman umetnuti nogu da se vrata povijesnog svijeta te humanističkih vrednota i djela ne bi do kraja zatvorila. ¶

KOMENTIRANA LITERATURA

- Adorno, Theodor W., *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd 1979.
- Althusser, Louis, "Je li jednostavno biti marksist u filozofiji" u: *Čemu još filozofija* (ur. Josip Brkić), Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1978, str. III–159.
- Althusser, Louis, *Za Marxa*, Nolit, Beograd 1971.
- Anderson, Perry, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, BIGZ, Beograd 1985.
- Babić, Mile, "Škotova rasprava o prvom principu", u: Duns Škot, Ivan, *Rasprava o prvom principu*, Demetra, Zagreb 1997, str. 305–401.
- Bloch, Ernst, *Temeljna filozofska pitanja*, V. Masleša, Sarajevo 1978.
- Brkić, Josip (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1978.
- Brujić, Branka, "Hegelova ontologija kao obzor povijesnosti", u: Marcuse, Herbert, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, V. Masleša, Sarajevo 1981, str. 315–343.
- Duns Škot, Ivan, *Rasprava o prvom principu*, Demetra, Zagreb 1997.
- Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo 1978.
- Gentile, Giovanni, *The Theory of Mind as Pure Act*, Macmillan, London 1922.
- Gregor, James, *Mussolini's Intellectuals*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Habermas, Jürgen "Čemu još filozofija", u: Brkić, Josip (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1978, str. 53–68.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989.
- Hegel, G. W. F., *Sustav ćudorednosti*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1976.

- Hess, Moses, *Filozofija čina*, Naprijed, Zagreb 1986.
- Horkheimer, Max, "Tradicionalna i kritička teorija" u: *Kritička teorija*, tom II Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja).
- Kangrga, Milan, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980.
- Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.
- Kangrga, Milan, *Etika: Osnovni problem i pravci*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004.
- Kangrga, Milan, *Hegel – Marx*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kangrga, Milan, *Praksa Vrijeme Svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Landgrebe, Ludwig, *Suvremena filozofija*, V. Masleša, Sarajevo 1976.
- Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Marcuse, Herbert, "Etika i revolucija" u: *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd 1977.
- Marcuse, Herbert, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, V. Masleša, Sarajevo 1981.
- Marx, Karl, *Kapital*, I. svezak, Kultura, Zagreb 1947.
- Marx, Karl, *Prilog kritici političke ekonomije*, Kultura, Beograd 1969.
- Mikulić, Borislav, *Nauk neznanja: Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praksisa*, Arkzin, Zagreb 2014.
- Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, Cam./Massachusetts, 2000.
- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford UP, Oxford 2008.
- Petrović, Gajo, *Mišljenje revolucije: od 'ontologije' do 'filozofije politike'*, *Odabrana djela*, sv. II, Naprijed-Nolit, Zagreb–Beograd, 1986.
- Puhovski, Žarko, *Um i društvenost*, Informator/FPN, Zagreb 1989.
- Raunić, Raul, "Rousseauov politički emancipacijski projekt", u: *Filozofska istraživanja*, Vol. 34 (2014), No. 1–2, str. 5–22.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978.
- Veljak, Lino, "Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrga" u: *Filozofska istraživanja*, Vol. 24, No. 3–4, Zagreb, 2004, str. 701–706.
- Wood, Allen, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.





Sjednica Uprave Korčulanske ljetne škole 1969.
SLIJEVA Dragoljub Mićunović • Besim Ibrahimpašić •
Danko Grlić • Ivan Kuvačić • Branko Bošnjak • Milan
Kangrga • Rudi Supek • Dušan Pirjavec • Branko Dešpot
• Veljko Korać • Mihailo Marković • Veljko Cvjetičanin •
Mihailo Đurić • Vojin Milić • nepoznat

[*Indeks imenâ i nazivâ*]

[NAPOMENA: u popisu se navode
imena i nazivi komentiranih osoba
i stvari; ostala imena navedena su
u referentnoj literaturi uz pojedine
priloge te uz fotografije]

A

- Adorno, Theodor W. 84 • 86 • 156 • 166
• 181
AFŽ (Antifašistički front žena) 15 •
113–115
Axelos, Koštas 25
Althusser, Louis 56 • 156 • 163 • 181
Anderson, Perry 11 • 60–61 • 73 • 156–157
• 159 • 162 • 181
Aristotel 75–76 • 86–168

B

- Baće, Maks 25 • 28
Bakarić, Vladimir 52
baršunasta revolucija 102
Baumann, Zygmunt 25
Benhabib, Sheyla 89–90
Beogradski krug 93 • 100
Berlinski zid 54 • 102
Bernstein, Richard 89
Bledska konferencija (1960) 32 • 39
Bloch, Ernst 14 • 25 • 38 • 60 • 75 • 78 • 84
• 166 • 181
Bobbio, Norberto 31 • 44
Bošnjak, Branko 38 • 50 • 75 • 77
Bourdieu, Pierre 59–60 • 73 • 152 • 159
braća Cvijić 41–42 • 44
Braudel, Fernand 135
Bruić, Branka 165

C

- Cesarec, August 41–42

Č

- Čačinović, Nadežda 122
Česnokov, D.I. 53
Čolaković, Rodoljub 29 • 44

Ć

- Ćosić, Dobrica 90 • 100 • 103

D

- de Beauvoir, Simone 118 • 120 • 125
DeGaulle, Charles 103
Despot, Blaženka 115 • 121 • 125
dijamat 11 • 32 • 51 • 56 • 61 • 68–69 • 96
Dolenec, Danijela 88 • 155 • 159
Dragičević, Adolf 54
Drakulić, Slavenka 122
Drobnjak, Jovica 6 • 193
Druga Internacionala 33
Duns Škot, Ivan 168

Đ

- Đilas, Milovan 150 • 154

E

- Engels, Friedrich 32 • 44 • 56 • 66 •
68–69 • 73 • 84 • 106 • 118 • 166 • 172
Exat51 (umjetnička grupa) 36–37

F

- Fichte, Johann Gottlieb 106 • 134 • 168 •
178
Filozofsko društvo Srbije 95
First, Ruža 122
Formal [UMJETNIČKA GRUPA] 37
Frank, Manfred 87
Frankfurtska škola 86 • 147 • 156–157 •
162 • 180
Fromm, Erich 78

G

- Gadamer, Hans Georg 163
Gentile, Giovanni 178–179 • 181
Goldmann, Lucien 25
Golubović, Veselin 32

Golubović, Zagorka 44 • 77–79 • 88–89 •
91–92 • 94 • 96–97 • 98–101 • 107 • 109
Gramsci, Antonio 11–12 • 34 • 43 • 61 • 63
• 71–73 • 157 • 162 • 164–195
Gričić, Danko 30 • 78 • 127 • 138
grupa profesora 78 • 85 • 91–92 • 99 • 100
• 110
Guttuso, Renato 37

H

Habermas, Jürgen 86–87 • 89 • 106 • 109
• 144 • 147 • 159 • 164 • 181
Hayek, Friedrich von 56
Hegel, George Wilhelm Friedrich 145–
146 • 166 • 170–172 • 174 • 180
Heidegger, Martin 50 • 67–68 • 95 • 152
• 157
Heller, Agnes 25
Helsinška konferencija (1974) 76
Hess, Moses 178
Hobbes, Thomas 13–14 • 80–83 • 171
Horkheimer, Max 84 • 86 • 110 • 135 • 138
• 180 • 182
Hrvatski studiji 92
Hrvatsko filozofsko društvo 25

I

Informbiro 30 • 42
Institut za društvene nauke
(Beograd) 99
Institut za filozofiju Zagreb 92
IUC Dubrovnik 89
Iveković, Rada 122

J

Jakšić, Božidar 77 • 79 • 89 • 92 • 96 • 98
• 110
James, William 80–81 • 83
Jugoslavensko filozofsko društvo 25

K

Kangrga, Milan 12 • 17–18 • 20–21 • 25 •
30–32 • 44 • 50–51 • 62 • 65–67 • 73 •
77–80 • 82 • 92 • 94 • 96–98 • 104 • 107 •
128–130 • 132–134 • 138 • 146–147 • 161 •
164 • 166–178 • 180–182
Kant, Immanuel 13–14 • 76 • 80–83 • 108
• 129 • 144 • 166 • 168 • 170–172 • 174
Kardelj, Edvard 53 • 150 • 153 • 158–159
Katunarić, Vjeran 118 • 122–123 • 125
Keršovani, Otokar 41
Klasić, Hrvoje 61 • 64
Klub književnika Srbije 99
Kodrnja, Jasenka 121 • 125
Komunistička partija Francuske 29
Kongres književnika (1952) 32 • 39
Korčulanska ljetna škola 25 • 40 • 49 • 55
• 75 • 79 • 92 • 106 • 110 • 121 • 124
Korsch, Karl 162
Koštunica, Vojislav 100
Kristalna noć (1938) 87
Krlježa, Miroslav 33–35 • 38–39 • 41 • 44
Kučinarić, Zdravko 6 • 74 • 77 • 110
Kuvačić, Ivan 79 • 83 • 92 • 97–98 • 110

L

Labriola, Antonio 34 • 164
Lefèbvre, Henri 25
Lenjin, Vladimir I. 41 • 43 • 118
Ler Sofronić, Nada 121–123 • 125
Lešaja, Ante 49
Leteći univerzitet 99
Letica, Gordana 122
Lolić, Marinko 74
Lukács, Georg 32 • 38 • 44 • 75 • 84 • 157 •
162 • 173–174 • 182

M

MaMa [MULTIMEDIJALNI CENTAR] 79
Mandel, Ernst 55

- Mannheim, Karl 11-12 • 61-63 • 73
 Marcuse, Herbert 14 • 25 • 75 • 78 • 84 •
 156-157 • 165 • 175-176 • 179 • 181-182
 Marković, Mihailo 28-29 • 44 • 76-78
 • 89-90 • 92-93 • 96-98 • 100 • 102 •
 108-110 • 120 • 125
 Marx, Karl 13-14 • 17-20 • 32 • 59-60 •
 62 • 65-66 • 68-69 • 72 • 76 • 84 • 102 •
 107 • 127-128 • 130 • 134 • 136 • 145 • 148
 • 152 • 156-157 • 161-163 • 166 • 168 • 170
 • 173 • 174 • 180-182
 — *Il. teza o Feuerbachu* 65 • 72 • 84 • 128
 • 131-132
 — *Kapital* 43 • 55 • 66 • 130 • 134-137 •
 156 • 168
maspok 13 • 90 • 93 • 100
 Matica hrvatska 92
 Medak, Tomislav 143
 Meiksins Wood, Ellen 138
 Memorandum SANU 92 • 97
 Milat, Petar 143
 Milošević, Slobodan 93-94 • 98 • 101 •
 105 • 108-109 • 179
 Močnik, Raško 88 • 110
 Mouffe, Chantal 89
- N**
Naprijed 81 • 119 • 162
 Neuhauser, Frederick 182
- O**
 Odsjek za filozofiju 60
 Otvoreni univerzitet Beograd 97 • 100
 VIII Kongres SK Jugoslavije (1964) 25 •
 27-29 • 39 • 44-45
- P**
 Pajnić, Erna 118 • 120 • 125
 Parsons, Howard L. 70
 Pečužić, Miroslav 27-28 • 44 • 53
 Pejović, Danilo 28-29 • 32 • 44 • 80
 Perović, Latinka 93 • 110
 Petrović, Gajo 17-19 • 27-31 • 39-40 • 43
 • 50 • 53 • 55 • 65 • 67 • 69 • 77-81 • 83
 • 89 • 92 • 95 • 104 • 106 • 107 • 116-117
 • 121 • 128 • 131-133 • 136 • 143-144 •
 146-147 • 150 • 152 • 154 • 156-157 • 176
 • 182
 Pippin, Robert 146 • 159
 Platon 28 • 82 • 86 • 106 • 110 • 144
 — *Državnik* 82 • 106 • 110
 Plehanov 33
Pogledi [ČASOPIS] 9 • 29 • 30-33 • 35-38 •
 40 • 44-45 • 101
 Popov, Nebojša 79 • 88-89 • 91-100 •
 104 • 107 • 110 • 143 • 159
 Popović, Milentije 52
praxis filozofija 17 • 55 • 103 • 143
praxis grupa 17 • 98 • 104 • 106 • 120 • 124
 • 127
Praxis [ČASOPIS] 9 • 18 • 25-27 • 30 • 38 •
 42 • 49 • 75-76 • 79 • 84 • 88-90 • 92 •
 95 • 102-103 • 106 • 113 • 115-124 • 127 •
 134 • 137 • 144
Praxis International [ČASOPIS] 13-14 • 75 •
 76 • 89-90 • 97
 Prica, Ognjen 41
 Protić, Miodrag 52
 Prva međunarodna feministička
 konferencija (1978) 122
 Puhovski, Žarko 27 • 45 • 180 • 182
- R**
 Ranković, Aleksandar 28 • 64
 Rorty, Richard 13-14 • 80-83 • 86-87 •
 111
 Rousseau, Jean-Jacques 169 • 180-182
- S**
 Santayana, George 80-81 • 111

Sartre, Jean Paul 120 • 156
Secor, Laura 90 • 93–94 • 111
Sher, Gerson S. 29 • 32 • 36 • 41 • 76 • 111
Sklevicky, Lydia 122
SK Srbije 93 • 98 • 101
SKJ (Savez komunista Jugoslavije) 25 •
27–28 • 39 • 143
Slapšak, Svetlana 103
Sloterdijk, Peter 145 • 156 • 159
Solidarnost 99
SSSR 26 • 30–31 • 41 • 45 • 53 • 71
Staljin, J.V. 26 • 28 • 32 • 44 • 53 • 61 •
150–151 • 154 • 162
Stein Ehrlich, Vera 118–119 • 125
Stojanović, Svetozar 70 • 92–93 • 96–98
• 100 • 102 • 106
Stojković, Andrija 96
Sućeska, Alen 55
Supek, Ivan 51
Supek, Rudi 25 • 29 • 32–39 • 42 • 44–45
• 76 • 89 • 92 • 118–119 • 125
Sutlić, Vanja 80 • 146 • 159

Š

Šešelj, Vojislav 100 • 105
Šnajder, Marcel 86 • 111

T

Tadić, Ljubomir 92 • 96–98 • 100 • 104
• 111
Tito, Josip Broz 26 • 54 • 101–103 • 105 •
108
Todorović, Mijalko 52
Togliatti, Palmiro 37
Tomba, Massimiliano 42 • 45
Treća Internacionala 33

U

Ugrešić, Dubravka 88 • 102 • 111
Utopia [ČASOPIS] 25

V

Vlahović, Veljko 53
Vranicki, Predrag 30 • 50 • 77 • 117 • 125 •
127 • 138

W

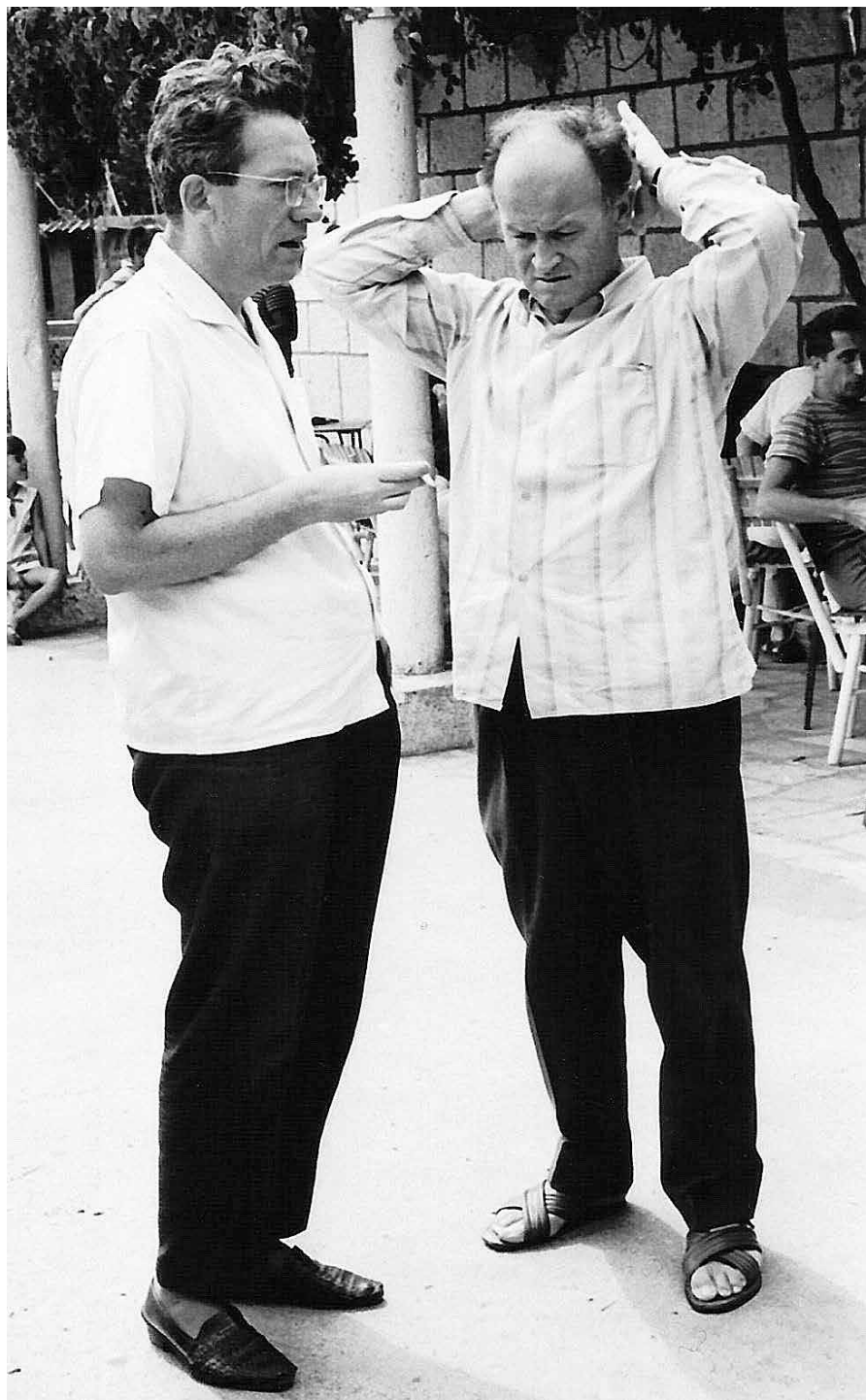
Wellmer, Albrecht 89
Woodward, Susan 155

Z

zapadni marksizam 60 • 162
Zaštitnice djevojaka 114
Zeller, Eduard 80 • 82
Zenko, Franjo 92 • 111
Ziherl, Boris 28

Ž

Životić, Miladin 76 • 78 • 80–81 • 89 •
92–93 • 96 • 100–102 • 111
Žižek, Slavoj 175 • 196
Županov, Josip 155 • 159



Gajo Petrović • Mihailo Marković • Korčula, 1968.





Starica na klupi s grafitom 'Marx', Korčula, 1968.

[Fotografije]

PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

SOCIJALIZAM I ETIKA — pišu: M. Kangrga, R. Supek, A. Kresić, Lj. Ladić, V. Rus, M. Živonić, B. Bošnjak, V. Pavčević i S. Stojanović ▲ OBRAZOVANJE I ZNANOST — pišu: A. Vukasović, B. Kalin, G. Gamulin, V. Horvat-Pintarić, R. Supek, B. Ružić, M. Kaljavić, Z. Malic, V. Bonačić i Z. Pavlović — Kritičke deklaracije o Prijedlogu reforme škola drugog stupnja ▲ PORTRETI I SITUACIJE — o Aristotelu, Marxu, Deweyu i Mannheimu ▲ MISAO I ZBILJA — V. Milić, V. Cvjetičanin, I. Prpić i G. Petrović ▲ DISKUSIJA — u povodu Rezolucije CK KP Francuske piše R. Supek ▲ PRIKAZI I BILJESKE — pišu R. Supek i B. Lovrić-Mimica ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — filozofski skupovi i jugoslavenski filozofi u inozemstvu ▲ ODJECI — o suvremenoj poljskoj i jugoslavenskoj filozofiji ▲ IZJAVA REDAKCIJE i SADRŽAJ GODISTA.

4/6 · 1966

Naslovna stranica časopisa *Praxis*, br. 4/6, 1966.

- str. 16 SLIJEVA Ljerka Schiffler, Ernst Bloch, Alfred Sohn-Rethel, Michael Landmann, Jean-Michel Palmier, Đuro Šušnjić • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 52 Lino Veljak • Okrugli stol 13.12.2014. • SNIMIO Jovica Drobnjak, *Novosti*
- str. 53 SLIJEVA Luka Bogdanić, Lino Veljak, Mislav Žitko • U POZADINI, SLIJEVA Ante Čović, Nataša Škaričić, Ida Labus • Okrugli stol 13.12.2014. • SNIMIO Jovica Drobnjak, *Novosti*
- str. 70 Za govornicom, turisti iz Bratislave traži savjet i pomoć zbog sovjetske invazije na Čehoslovačku u ljeto 1968. • LIJEVO Howard L. Parsons, Jelena Zuppa • DESNO Svetozar Stojanović • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 85 Herbert Marcuse i Alfred Sohn-Rethel okruženi polaznicima škole • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 139 SLIJEVA Mihailo Đurić, nepoznat, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Svetozar Stojanović, Veljko Cvjetičanin, Veljko Korać • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 170 SLIJEVA Eugen Fink, Arnold Künzli, Günther Nanning, Branko Bošnjak, Michael Landmann, Vanja Sutlić, Sveta Lukić, Nicolae Bellu, ZA GOVORNICOM Lucien Goldmann • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 178–179 SLIJEVA Veljko Cvjetičanin, Vojin Milić, Ossip K. Flechtheim, Svetozar Stojanović, Iring Fetscher, Danko Grlić, Mladen Čaldarović, ZA GOVORNICOM Ernst Fischer • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 182–183 Sjednica Uprave Korčulanske ljetne škole, 1969. • Dragoljub Mićunović, Besim Ibrahimpašić, Danko Grlić, Ivan Kuvačić, Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Rudi Supek, Dušan Pirjavec, Branko Despot, Veljko Korać, Mihailo Marković, Veljko Cvjetičanin, Mihailo Đurić, Vojin Milić, nepoznat • AUTOR FOTOGRAFIJE NEPOZNAT
- str. 189 Gajo Petrović, Mihailo Marković • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 190–191 Starica na klupi s grafitom 'Marx' • Korčula, 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar
- str. 195–198 Fotografije sudionika Okruglog stola 13.12.2014. • SNIMIO Jovica Drobnjak, *Novosti*; osim fotografije Raula Raunića

[O *autorima*]



LUKA BOGDANIĆ (1978). Doktorirao iz filozofije na Sveučilištu La Sapienza 2007. godine. Od 2014. docent na Katedri za filozofsku antropologiju Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta. **PODRUČJA ISTRAŽIVANJA:** historija marksizma, filozofska antropologija s naglaskom na društveno-političkim aspektima, talijanska filozofija, osobito misao A. Gramscija, nacionalna problematika u historijsko-antropološkom kontekstu.

NOVIJI RADOVI

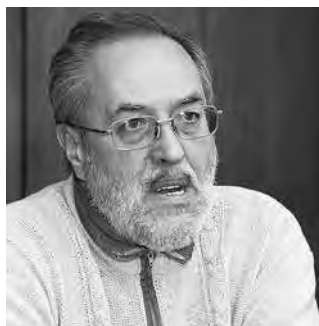
(2009) *Nazione e autodeterminazione.*

Premesse e sviluppi fino a Lenin e Wilson, Rim, 2009.

(2010) *Praxis. Storia di una rivista eretica nella Jugoslavia di Tito*, Rim, 2010;

(2014) “Dall’autogestione al nazionalismo. La critica del sistema jugoslavo nella rivista Praxis”, u: *Historia Magistra. Rivista di Storia critica*, 3/2014, str. 19–36.

(2014) “Antropološka fundacija političkog djelovanja u Gramscija”, u: *Filozofska istraživanja*, 1–2/2014, str. 197–211 ¶



LINO VELJAK (1950). Redoviti profesor na Odsjeku za filozofiju, šef Katedre za ontologiju. **PODRUČJA ISTRAŽIVANJA:** marksizam i filozofija prakse, metafizika i ontologija, filozofija povijesti, socijalna i politička filozofija

NOVIJI RADOVI

(2010) *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Beograd: Otkrovenje.

(2014) “Metafizički temelji politika identiteta”, u: Mladen Labus, Lino Veljak, Ana Maskalan i Mirjana Adamović, *Identitet i kultura*, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb 2014., str. 55.–75

(2014) “Filozofijski misliti povijest u epohi postmoderne”, u: *Simpozij Abdulah Šarčević – filozofsko iskustvo vremena (znanost, filozofija, umjetnost)*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo 2014, str. 13–19 ¶



KARLO JURAK (1992). Student 4. godine preddipl. studija filozofije i dipl. studija lingvističke (primijenjeni smjer). Aktivan u Udruženju studenata filozofije i časopisu studenata filozofije *Čemu*. Izlagao na nekoliko stručnih studentskih konferencija i sudjelovao u organizaciji. Objavljuje u studentskim časopisima i zbornicima.

PUBLIKACIJE

- (2014) "Problem demarkacije između znanosti i ideologije na primjeru političke ekonomije", u: *Zbornik radova sa studentskog simpozija USF-a Filozofija i znanost*, 2014.
- (2015) "Epistemičke mutacije u lingvistici od predstrukturalizma do poststrukturalizma s posebnim naglaskom na tumačenje značenja", *Časopis studenata filozofije Čemu*, 23/2015. ¶



BORISLAV MIKULIĆ (1957). Redovni profesor na Odsjeku za filozofiju, šef katedre za Teoriju spoznaje. **PODRUČJA INTERESA I ISTRAŽIVANJA**: povijest filozofskih ideja (zapadna antička, moderna i suvremena; rana indijska filozofija); historijska i socijalna epistemologija diskursa, medija i kritika ideologije; filozofski aspekti psihoanalize. Prevodilac literature iz humanističkih znanosti i publicist.

NOVIJI RADOVI

- (2013) "Perverzija i metoda. Žižekova 'platonaska ljubav' za film, dijalektika egzemplifikacije i katastrofa psihoanalize u kinematičkom diskursu filozofije", u: *Filozofija i društvo*, Beograd (XXIV) 1/2013, 381–422
- (2013) "Defining metaphor. On two early accounts on metaphor by Aristotle and Hermogenes of Tarsus and their reception by modern interactionists*", u: *Synthesis philosophica* 55–56 (1–2) 2013: 211–229
- (2014) *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu prasisa*, Zagreb: Arkzin ¶



DURDICA DEGAČ (1992). Studentica diplomskog studija jednopredmetne filozofije i jednopredmetne sociologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. **PODRUČJA INTERESA:** teorija spoznaje, filozofija znanosti, metodologija društvenih znanosti, sociologija znanja i znanosti te feministička teorija. Aktivno sudjeluje u radu Udruženja studenata filozofije Filozofskog fakulteta u Zagrebu (USF).

PUBLIKACIJE

(2014) "Epistemološki problemi društvenih znanosti: Objektivnost, kvantifikacija, financiranje", u: zborniku radova *Filozofija i znanost*, Udruženje studenata filozofije Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb. ¶



NIKOLA CEROVAC (1993). Student preddiplomskog studija lingvistike i filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. U sklopu Udruženja studenata filozofije Filozofskog fakulteta u Zagrebu sudjeluje u radu uredništva časopisa studenata filozofije *Čemu* i organizaciji studentskog simpozija te uređivanju pratećeg zbornika. ¶



MISLAV ŽITKO (1982). Asistent na katedri za teoriju spoznaje u Odsjeku za filozofiju. ZNANSTVENI INTERESI I PODRUČJE ISTRAŽIVANJA: socijalna epistemologija, historijska epistemologija znanosti, politička ekonomija i politika obrazovanja. Suosnivač i voditelj Centra za radničke studije u Zagrebu.

NOVIJE PUBLIKACIJE

- (2013), "Models, Fictions and Explanations" u: *Knowledge and its Production: Intersections of Historical Epistemology, Philosophy of Science and Language, Filozofija i društvo* (XXIV), 4, str. 84–101
- (2014), "Global Environmental Crisis and Limits to Growth: A Marxian Perspective" u: *Sustainability Perspectives from the European Semi-Periphery*, M. Domazet i D. Marinović-Jerolimov (ur.), Zagreb: Institut za društvena istraživanja
- (2015) Dolenc, D./ Doolan, K./ Žitko, M., "Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s" u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, F. Bieber i H. Happner (ur.), Berlin: Lit-Verlag ¶



RAUL RAUNIĆ (1959). Docent na Odsjeku za filozofiju, šef Katedre za filozofiju politike. UŽA PODRUČJA ISTRAŽIVANJA I PREDAVANJA: filozofija politike, filozofija odgoja, socijalna filozofija, etika i metodika nastave filozofije.

Objavljuje stručne i znanstvene radove u časopisima: *Filozofska istraživanja, Metodički ogleđi, Naše teme, Kulturni radnik, Politička misao*.

- (2005) *Pretpostavke liberalnog shvaćanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- (2009) "Filozofija politike Johna Lockea", *Politička kultura*, Zagreb
- (2013) "Edmund Burke", u *Moderna politička teorija* (ur. E. Kulenović), Zagreb. ¶

P R A X I S

Filozofski časopis
Zagreb, Djure Salaja 3

Čitaocima i pretplatnicima "Praxisa"

Obavještavamo naše čitaoce i pretplatnike da jugoslavensko izdanje časopisa "Praxis" nije više u mogućnosti da izlazi. Teškoće s kojima smo se suočavali naročito su porasle u posljednjoj godini, kada je časopis bio lišen svake financijske pomoći, a nedavno nam je i štamparije, u kojoj se od prvog broja do danas štampalo jugoslavensko izdanje časopisa, poslala pismenu obavijest "da je politički aktiv i organi upravljanja OUR-a donio odluku da se ubuduće ne vrši usluge štampanja časopisa "Praxis". Prema tome ne ostaje nam drugo nego da konstatiramo da je daljnje izlaženje jugoslavenskog izdanje časopisa "Praxis" onemogućeno.

Posebno ćemo obavijestiti čitaoce i pretplatnike o zaključku redakcije međunarodnog izdanja "Praxisa", čim se redakcija (čiji su članovi djelom izvan Zagreba) uspije sastati.

Molimo suradnike da ne šalju nove priloge ni za jedno izdanje časopisa. Tekodjer molimo pretplatnike obaju izdanja da što prije uplate zaostalu pretplatu, ali da nam ne šalju pretplatu za 1975. godinu.

Administracije "Praxisa" po uputstvima redakcije, sastavit će red na prikućanju zaostalih pretplata i knjižarskih prihoda, kao i na isplati štamparskih i ostalih dugova. O radu redakcije i administracije "Praxis" podnijet će se izvještaj na idućoj redovnoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva.

U ovom trenutku, kada jugoslavensko izdanje časopisa "Praxis" nakon desetgodišnjeg izlaženja završava svoje postojanje, moglo bi se očekivati da će redakcija dati analizu i ocjenu svog rada i iskustava. No kako nema izgleda da bi se takva analiza u ovom trenutku mogla objaviti, ne preostaje nam drugo nego da ocjenu našeg djelovanja prepustimo budućnosti.

Ponovo želimo istaći da su članovi redakcije "Praxis" u svom djelovanju stajali i stoje na principima kritičkog i otvorenog marksizma i humanističkog i samoupravnog socijalizma što su ih u prvom broju časopisa jasno proklamirali a u toku deset godine izlaženja nastojali dosljedno braniti i razvijati.

Zahvaljujemo vam što ste bili pretplatnik i čitalac našeg časopisa.

U Zagrebu, 24.3.1975.

Uz drugarski pozdrav

Redakcija časopisa "Praxis"

Pismo redakcije *Praxisa* čitaocima i pretplatnicima o preštanku izlaženja časopisa, 24.3.1975. [iz arhiva G. Petrovića, faksimil u: A. Lašaja, ur. 2014, str. 73]

[*Impresum*]

- NASLOV** *Aspekti praxisa*
Refleksije uz 50. obljetnicu
- EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju
- IZDAVAČ** Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
- ZA IZDAVAČA** Vlatko Previšić [DEKAN]
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- TEKSTOVE PRIREDIO** Borislav Mikulić
- KOREKTURE** Borislav Mikulić • Mislav Žitko [HRVATSKI]
Hrvoje Tutek • Paul Stubbs [ENGLNESKI]
- FOTOGRAFIJE** KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA Zdravko Kučinar [BEOGRAD] •
OKRUGLI STOL ODSJEKA Jovica Drobnjak, *Novosti* [ZAGREB]
- DIZAJN** Dejan Kršić
- TIPOGRAFSKA PISMA** Marlene • TyponineSans [NIKOLA ĐUREK/TYPONINE]
- PAPIR** Agrippina 90 g • Keaykolour 300 g
- TISAK** Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina
- NAKLADA** 300
- DATUM IZDANJA** listopad • 2015
- CIJENA** 90 kn
- ISBN** 978-953-175-580-1
- CIP** zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 000915738.



Starica na klupi s grafitom 'Marx'

Korčula 1968. • AUTOR Zdravko Kučinar

MARI

Radovi Odsjeka za filozofiju • KNJIGA #1
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
ISBN 978-953-175-580-1
LISTOPAD 2015 • CIJENA 90 kn



U zborniku *Aspekti praxisa* moguće je upoznati povijesni kontekst, uvjete i prepreke za stvaranje kritičke misli, teorijske varijante u tom poduhvatu a i povijest kraja izdavanja časopisa pa onda i raspad pluralističkog ali ipak zajedničkog teorijskog programa. Zbornik je uvjerljiv dokument filozofijskoga sagledavanja značajnog poglavlja iz prošlosti Odsjeka za filozofiju, povijest razdoblja kada su njegovi članovi bili u stalnom doticaju i s njima suvremenom filozofijom ali i u mogućnosti da njihova kritička misao izravno djeluje u širem društvenom okviru. Značajno je što prilozi sadrže međusobne referencije i elemente dijaloga pa tako daju povezanu i vrlo zanimljivu cjelinu u kojoj se istražuju najraznovrsniji aspekti djelatnosti *Praxisa* i s njim povezanih zbivanja.

—NADEŽDA ČAČINOVIĆ