

»HUMANIZAM« OTUĐENOGA ČOVJEKA U DJELU GAJE PETROVIĆA*

Josip Oslić

Katolički bogoslovni fakultet,
Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska
oslicjos@theo.kbf.hr

Primljeno: 2. 9. 2013.

Otklanjajući tradicionalna shvaćanja pojma prakse u smislu njezine suprotnosti kontemplativnom, filozofskom, umjetničkom i ekonomskom umu, autor ovoga priloga želi kroz analizu djela Gaje Petrovića prije svega iznijeti na vidjelo njegovo osebujno shvaćanje pojma prakse, kako bi u drugom koraku postalo razumljivo zbog čega Petrović i samoga čovjeka razumije s Marxom (nadilazeći upravo i samoga Marxa), kao »biće prakse«. Naime, želi se pokazati kako je za Petrovića praxis (u izvornom grčkom shvaćanju) temeljni modus čovjekova egzistiranja, čovjekov fundamentalni status u kojemu se on ne »miri« s danim faktima, sa zadanom poviješću kao jednom za svagda dogotovljenom sudbinom, već nastupa kao odgovorni subjekt koji može biti sposoban preuzeti odgovornost ne samo za samoga sebe nego i za bližnje i svijet u cjelini. Tek takav čovjek gradeći svoju vlastitu bit može napokon iz svoje egzistencije upoznati i samoga sebe u potpuno razotuđenom obliku. U tome se možda sastoji najveći Petrovićev doprinos ideji istinskoga humanizma: egzistirajući kao slobodna osoba, oslobođena svih zadanih danosti, čovjek bi napokon trebao upoznati ne samo samoga sebe nego i svijet u cjelini, u novom potpuno slobodnom ruhu lišenom svih »otuđujućih« i čovjeka nedostojnih »činjenica«.

Ključne riječi: Karl Marx, Gajo Petrović, neomarksizam, antropologija, sloboda, otuđenje, praksa, humanizam

* Ovaj prigodni prikaz predstavlja osjetno prerađeni i dopunjeni izvadak iz moje magistarske radnje koju sam pod naslovom *Die Marxsche Anthropologie im Denken des neomarxistischen Autors der Zagreber Praxis Gruppe Gajo Petrović* obranio 1980. godine na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Innsbrucku.

Uvod

Kao što ni Marx nije doživio propast kapitalizma, tako ni Gajo Petrović nije u cijelosti doživio propast socijalizma, premda je pred samu smrt bio dijelom svjedok propasti bivše Jugoslavije! Gledano iz te hermeneutičko-povijesne perspektive, moglo bi se pomisliti da tu dvojicu mislilaca ne povezuje ništa ili, nasuprot tome, da su obojica radila na »propasti postojećega«, što se obično podrazumijeva pod pojmom 'revolucije', no to bi bila vrlo kratkovidna prosudba u slučaju ove dvojice mislilaca. S tim u vezi smatram da je Gajo Petrović najbolje ocrtao samoga sebe kada je pokušao opisati temeljnu Marxovu poziciju:

»Marxova novost nije u tome što je pokušao misliti mogućnost jednog drukčijeg, čovjeka dostojnijeg života, ni u nekoj ljepšoj ili detaljnijoj slici takvog života, nego u dubljoj analizi biti dehumaniziranog, samootuđenog čovjekova bivstvovanja i u otkrivanju mogućnosti i putova njegova prevladavanja.« (Petrović, GP/2, 1986, 261)

Želimo li Gaju Petrovića doista i iskreno prosuđivati kao »filozofa«, što on uistinu i jest onkraj svakoga etiketiranja, odmah se nameće pitanje »pozadine«, »porijekla« i »izvora« njegovih vlastitih prosudbi. Međutim, još se više nameće pitanje kako će o njemu suditi današnje, nakon ovoga rata odrasle generacije kojima je tadašnji jugoslavenski socijalizam bio istoznačan s komunističkim terorom. Kako, gledano iz teološke perspektive, nakon svega proživljenoga tumačiti Marxov nauk, da li u smislu jednoga Tome Vereša ili ga potpuno odbaciti kao puku historijsku (*antikvarnu*) činjenicu u Nietzscheovom smislu?

Čini mi se da i ovdje postoji onaj najbolji aristotelovski srednji put (*mesotes*) u smislu Jaspersova shvaćanja »usvajanja« (*Aneignung*): *razumijevajući usvojiti najbolje*, makar se radilo o »najjernjem neprijatelju«. Jer filozofija nije ideologija, ma koliko od Platona i njegove Sirakuze do danas bila pod tom sumnjom, već čista otvorenost za sumišljenje i odgovorno su-izvršavanje. Opet imajući u vidu mlade kolege na teološkim i filozofskim fakultetima želim istaknuti da se nijednom teorijskom projektu ne smije pristupati s predrasudama, već otvoreno ljudski, pa tek onda kritički. »Dopustiti da nešto drugo važi protiv mene«, čak i kada Drugi uopće nije prisutan – to vrhunsko načelo Gadamerove hermeneutike mora vrijediti u svakom, pa i u slučaju moguće »prosudbe« filozofskih postignuća Gaje Petrovića.

Svaki onaj tko se uopće bavio poviješću filozofije nakon Drugog svjetskog rata vrlo dobro zna da se u tom razdoblju događa radikalno

raslojavanje filozofije na hermeneutiku, fenomenologiju, strukturalizam, neomarksizam, analitičku filozofiju itd.

No u slučaju Gaje Petrovića za nas je najznačajnija pojava tzv. »neomarksizma«, posebice u obliku »Frankfurtske škole« (Adorno, Horkheimer i dr.). Tu se, naime, više uopće ne radi o ponovnoj rehabilitaciji ili možebitnom »istumačivanju« Marxa i njegova nauka, već prije svega o pokušaju da se tradicionalno metafizičko *pitanje o bitku kao takvom* prevede u socijalne odnose, pri čemu i sâm Marx postaje predmetom kritike kao mislilac građanskoga društva. Jedan vrlo jednostavan primjer: Marx je mislio da će komunizam doći onda kada »proizvodne snage i proizvodni odnosi« dostignu takav stupanj razvoja da će čovjek doista ostvariti svoju bit. Ili drugačije rečeno: Marx je imao bezgranično povjerenje u tehniku, kako je to zorno prikazao Kostas Axelos. Za njega je – kao mislioca i kritičara kapitalističkoga društva – praksa bila nezamisliva bez tehnike, što je Lenjin formulirao do krajnosti.

Osebnost spomenute »Frankfurtske škole« sastoji se – između ostaloga – upravo u kritici takvoga Marxova koncepta, što je u konačnici svoj dogotovljeni izraz dobilo u Habermasovoj knjizi *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«* (Habermas, 1986).

Gajo Petrović, koji se je dugo vremena bavio Brentanom (usp. Petrović, SF, 1979, 21–101) i formalno-logičkom problematikom, već zarana je uvidio da *njemu* prihvatljivi oblik marksizma počiva jedino u Marxovu zahtjevu za čovjekovom bezuvjetnom slobodom, tj. za potpuno slobodnim stvaranjem samoga sebe onkraj svih ideoloških okvira koje jednako tako – toga je bio svjestan i zbog toga je bio u trajnom sukobu s vladajućim režimom – čine i oni tadašnji socijalistički. Dakle, vratimo li se onom početnom Petrovićevom navodu o Marxu, tada uviđamo ono što ih izvorno povezuje: *misterij čovjekove otuđenosti* i mogućnost prevladavanja takvoga stanja, bilo da se radi o kapitalizmu ili socijalizmu. Ovdje ćemo, dakako, ostaviti po strani da je Petrović doista »vjerovao« u socijalizam jednako kao što je Marx vjerovao u to da će komunističko društvo doći najprije u nordijskim zemljama – o Slavenima je imao vrlo loše mišljenje u tom pogledu.

Ne promatrajući, dakle, Gaju Petrovića ni iz kakve ideološke perspektive, ovdje se moraju – posebice zbog mladih – razmotriti npr. pitanja: zbog čega je zagrebačka praxis-škola bila toliko otvorena prema svim mogućim tadašnjim filozofskim strujama i školama, zbog čega je s druge strane odbacivala ortodoksnost beogradske praxis-škole i

njezino inzistiranje na doslovnome tumačenju Marxova nauka? (usp. Jakšić, 2010; Veljak, 2011) Zato je zagrebačka škola mogla stupiti u otvoreni i kritički dijalog s najvažnijim filozofskim strujama svojega vremena, kao što je to uostalom već ranije učinila i sama »Frankfurtska škola«. Više se ne radi samo o ispravnoj interpretaciji *izvornoga* Marxova nauka, već prije svega o daljnjem razvijanju njegove misli u okvirima postojećih društvenih prilika, koliko u okviru kapitalističkoga društva (Frankfurtska škola) toliko i u nastajućem socijalizmu, u čemu je kritički svakako najviše prednjačila zagrebačka praxis-škola. U tim nastojanjima u središte pozornosti dolaze »princip materijalističke dijalektike« te pojmovi »otudjenja« i »ideologije« (usp. Koblernicz, 1971, špalta 338), pri čemu se u obzir uzimaju i najbolja postignuća tadašnjih filozofskih škola, dakle – kao što smo rekli – uz potpunu otvorenost prema njima, dakako uvijek pred pozadinom izvornog Marxova nauka. Za nemarksiste u tom poslijeratnom razdoblju posebno zanimljivim postaju sljedeće filozofske discipline i smjerovi: »teorija umjetnosti, egzistencijalizam, psihoanaliza, sociologija, ekonomija, pozitivizam, strukturalizam i analitička filozofija« (von Weiss, 1970, 107). U antropološkom smislu radi se prije svega o osvjetljavanju načina na koje će čovjek najpotpunije ozbiljiti svoje ljudske mogućnosti kao oblikovatelj samoga sebe i svojega društva, čime takvo shvaćanje čovjeka dolazi u blizinu njemačke filozofije egzistencije i francuskoga egzistencijalizma koji čovjeka razumiju prije svega kao njegov vlastiti »nabačaj« (*Entwurf* – Heidegger), odnosno »projekt« (*projet* – J. P. Sartre). Upravo se i tu uočava kvalitativni odmak od Marxa: u središte neomarksističkoga shvaćanja čovjeka sada dolazi pojedinac odgovorni oblikovatelj samoga sebe, a ne grupa ili društvo u cjelini kao isključiva determinanta njegove biti.

Poslijeratni marksizam u bivšoj Jugoslaviji velikim se dijelom razvijao na osebujan i samostalan način, što se posebice ima zahvaliti raskidom sa Staljinom nakon »Rezolucije Informbiroa« 1948. Odustajanje od tzv. »vulgarnoga marksizma« sa sobom donosi brojne i vrlo plodne radove koji se bave različitim temama kao što su praksa, sloboda, otuđenje, tehnika, znanje/znanost i umjetnost. Zagrebačka praxis-škola posebno se posvećuje njemačkoj filozofiji, počevši od njemačkoga idealizma pa sve do filozofije egzistencije i fenomenologije, u Ljubljani dolazi do snažne rasprave s francuskim egzistencijalizmom i strukturalizmom, dok se beogradska škola sve više okreće američkoj i engleskoj filozofiji (pozitivizam, semantika, pragmatizam i dr.) (usp. Petrović,

JPh, 1969, 11). No ono što bitno dijeli zagrebačku i beogradsku praxis-školu jest nepristajanje, odnosno pristajanje uz tzv. »teoriju odraza«, što je posebice izašlo na vidjelo 1960. na »bledskom simpoziju«, gdje su se protiv te teorije izjasnili nedogmatski mislitelji zagrebačke škole (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangrga, G. Petrović, R. Supek i dr.), dok su joj ostali vjerni D. Nedeljković, V. Pavićević, A. Stojković, B. Šešić i dr. (Petrović, JPh, 1969, 12)¹ Kod tih se nedogmatskih mislilaca mogu, prema samom Petroviću, razlikovati dvije faze razvoja. U prvoj fazi (1960–1963) oni se prvenstveno zanimaju za različite ontološke, spoznajno-teorijske i antropološke probleme, dok se u drugoj fazi (od 1964.) sve više posvećuju pitanjima »socijalne i političke filozofije« (usp. Petrović, JPh, 1969, 12 i d.). S obzirom na religijska pitanja, u čijoj su raspravi sudjelovali istaknuti filozofi toga vremena (B. Bošnjak, A. Krešić i dr.) i teolozi (T. Vereš, M. Škvorc i dr.), na vidjelo ponovno izlazi novina u tom neomarksističkom shvaćanju čovjeka: jednakost ljudi pred Bogom nastoji se zamijeniti zbiljskom jednakošću u društvenim i međuljudskim odnosima, čovjek je izričito odgovoran za svoje slobodno samooblikovanje lišen svake prethodno dane eshatologije, čime njegova konačna svrha postaje ozbiljenje vlastite biti u ovosvjetovnom životu itd. (usp. Bošnjak, 1965, 9 i d.)

Iz rečenoga vidimo da je neomarksizam zagrebačke praxis-škole ušao u plodan dijalog sa svim filozofskim strujama i problemima suvremenoga svijeta, ne samo socijalističkog nego i kapitalističkog, što mu je u to doba širom otvorilo vrata u aktivnome sudjelovanju u europskoj filozofiji, pa i šire. Individualni pristup čovjeku kao odgovornom biću za sebe i svijet zahtijevalo je redefiniranje nekih bitnih momenta Marxova shvaćanja čovjeka koji nije više samo puki »ensamble društvenih odnosa«, već bitno su-kreator svojega društva. U tom antropološkom obratu sada od presudne važnosti postaju pitanja otuđenja, slobode i humanosti, no budući da, kao što smo ranije rekli, »Marxova novost nije u tome što je pokušao misliti mogućnost jednog drukčijeg, čovjeka dostojnijeg života, ni u kakvoj ljepšoj ili detaljnijoj slici takvog života, nego u dubljoj analizi biti dehumaniziranog, samootuđenog čovjekova bivstvovanja i u otkrivanju mogućnosti i putova njegova prevladavanja« (Petrović, GP/2, 1986, 261). Ovdje sada ponovno u središte pozornosti mora doći pojam otuđenja, ali onako kako ga razumiju neomarksisti zagrebačke škole, posebice G. Petrović.

¹ O samoj »teoriji odraza« usp. vrlo iscrpnu studiju Line Veljaka (Veljak, 1979.).

1. Otudjenje kao temeljni »egzistencijal« prosječnog čovjekovog bitka-u-svijet

1.1. *Pretpovijest pojma otuđenja*

Fenomen otuđenja star je koliko i sâmo čovječanstvo. Susrećemo ga u mnogim mitovima i u svim velikim svjetskim religijama. Dovoljno je samo ukazati na pripovijest o Istočnom grijehu, kada naši praroditelji bivaju prognani iz Raja, spoznaju da su goli, potpuno uronjeni u osjetilnost i više nemaju nikakav neposredni odnos s Bogom. Taj se fenomen može tumačiti na najrazličitije načine, filozofski, teološki, sociološki, psihološki itd., no u svim tim tumačenjima – sve do pojave Marxa – u pozadini ostaje društveno-povijesni aspekt otuđenja. Stoga nam je nakana najprije razmotriti mogućnost Marxove autentične interpretacije otuđenja kako bi u drugom koraku postalo vidljivo i njegovo shvaćanje u djelu G. Petrovića.

Poznato je da je Marx u svojem preoblikovanju pojma otuđenja polazio od Feuerbacha, no njegovo pretvaranje metafizičkih i teoloških pitanja u sferu društvenih odnosa u potpunosti mijenja i smisao tog preuzetog pojma otuđenja. Budući da se svako društvo nalazi u stalnom razvoju, tako ni pojam otuđenja ne može biti mišljen statički, već isključivo dinamički. Otudjenje u tom smislu nije ništa drugo već *jedan*, doduše fundamentalni aspekt naše zbiljnosti koji u sebi pokazuje na koje je sve načine čovjek u svijetu otuđen od samoga sebe, od prirode, bližnjih, od proizvoda svojega rada itd., a time prema Marxu i od svoje vlastite (samo-)stvaralačke biti. Ono što je, prema Petroviću, zajedničko Hegelu i Marxu jest njihovo radikalno shvaćanje otuđenja kao samo-otuđenja, čime sama povijest biva radikalno shvaćena kao pozornica njegovog neprestanog događanja, no u dijalektičkome tijeku povijesti otuđenje nije moguće misliti bez stalnih nastojanja njegova ukidanja.

»Svako otuđenje za Hegela i Marxa je samo-otuđenje. Ali dok je za Hegela sepstvo koje se otuđuje od samoga sebe apsolut, za Marxa je to čovjek. Cjelokupna povijest jest proces otuđenja i njegova ukidanja, i – obratno – nemati otuđenja niti ukidanja otuđenja bez i izvan ljudske povijesti.« (Petrović, PhuR, 1971, 121)

Dakle, ljudska je povijest izričiti horizont događanja otuđenja, čime se unaprijed isključuju sve one teološke i metafizičke teorije koje mogućnost ukidanja otuđenja vide izvan povijesti, u onosvjetojnom vječnom životu. Tako i religija može biti samo kompenzacija za otuđenje

u ovome povijesnom životu, što su već prije Marxa uočili Feuerbach i prosvjetiteljstvo, za razliku od Hegela koji religiju misli kao »misaono izvedenu religiju«, tj. kao konačno i potpuno ozbiljenje otuđenja u povijesti (usp. Schulz, 1976, 555).

Nasuprot Hegelu, koji samootuđenje postavlja kao nužni uvjet sebi-bridolaženja apsoluta (*das Zusichselbstkommen des Absoluten*) u svijetu i kroz njega, kao i Marxu, koji taj fenomen promatra kao povijesnu i društveno-kolektivnu danost, Petrović – kao što smo ranije istaknuli – polazi od pojedinca, zato njegovo prvo pitanje u tom kontekstu postaje pitanje o otuđenju čovjeka od sâmoga sebe.

1.2. *Od samoga sebe otuđeni čovjek*

Polazeći od Marxovih *Ekonomsko filozofskih rukopisa*, Petrović sada s obzirom na pitanje čovjekovog samootuđenja nastoji razmotriti dva kompleksna pitanja: njega, prvo, zanima pitanje što je otuđenje kao takvo, odnosno što se misli pod pojmom 'otuđeni čovjek'; drugo, postavlja se odlučujuće pitanje je li otuđenje samo jedna *historijska* faza u razvoju ljudskoga roda ili, naprotiv, predstavlja konstitutivni i utoliko neukidivi moment ljudskoga života?²

Kako bi odgovorio na prvo pitanje, Petrović s Marxom polazi od njegova uvida da čovjekovo samootuđenje kao prvi moment fenomena otuđenja kao takvoga predstavlja nužnu pretpostavku otuđenja od svijeta u cjelini, od povijesti, društva i samoga rada.

»Po Marxu, suština je samootuđenja u tome što čovjek istovremeno otuđuje i nešto od sebe i sebe od nečega, naime, u tome što on otuđuje *sebe sama* od *samoga sebe*.« (Petrović, GP/1, 1986, 97)

U tom kontekstu Marx razlikuje četiri vrste otuđenja: otuđenje od ljudskoga rada shvaćenog u najširem smislu riječi, otuđenje od proizvo-

²»U vezi s teorijom otuđenja, kako je izložena u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i u drugim Marxovim i Engelsovim radovima, nameću se prije svega dva osnovna pitanja: prvo, što zapravo znači otuđenje, odnosno samootuđenje, što je to samootuđeni, a što nesamootuđeni čovjek, i drugo, da li je čovjekova samootuđenost, odnosno nesamootuđenost historijski proizvod, da li samootuđenje karakterizira samo jednu fazu u historijskom razvoju čovječanstva ili je ono jedan trajni (ili izvanvremenski) strukturni moment čovjekova postojanja, jedno od onih određenja koja konstituiraju čovjeka kao čovjeka. Ako se u drugom pitanju opredijelimo za ono rješenje, prema kojem je samootuđenost karakteristika jedne faze u čovjekovu razvoju, onda uz ova dva moramo postaviti i treće bitno pitanje: kako je to samootuđenje zasnovano u suštini historije, kako i zašto do njega dolazi?« (Petrović, GP/1, 1986, 96)

da toga rada, otuđenje od vlastite biti (budući da je otuđen i od svojega rada i od svojih proizvoda) i otuđenje od drugoga čovjeka (zato što onom primarnom samootuđenošću i gubitkom vlastite biti nije u stanju uspostaviti niti samostvaralački niti stvaralački odnos prema svijetu i bližnjima).

U tom kontekstu najvažniji i prvi modus toga samootuđenja jest nemogućnost da čovjek ozbilji svoje prave ljudske mogućnosti. Svojom djelatnošću on se ne otvara prema sebi i tim mogućnostima, nego ih neprestano ukida. Sve što proizvede postaje temeljnim načinom ukidanja njegovih bitnih ljudskih mogućnosti. Svaka ideja ili svaka praktična zamisao pretvara se u činu ozbiljenja u svoju potpunu negaciju, u ono što samo još više udaljava čovjeka od njega samoga.

Ako otuđenje nije strukturni moment čovjekova bitka, premda ni Marx ne vjeruje u neko prvobitno stanje razotuđenosti, nego u dijalektičkom razvoju povijesti ukazuje i na mogućnosti njegova ukidanja u smislu (revolucionarnog) prevladavanja postojećih društvenih odnosa u zagovaranom budućem komunističkom društvu,³ onda se s Petrovićem postavlja i ono treće pitanje o mogućnosti ukidanja te historijske faze otuđenja.

1.3. *Mogućnosti ukidanja otuđenja*

Polazište Marxova shvaćanja mogućnosti ukidanja otuđenja jest »revolucija«: budući da je postojeće stanje nepopravljivo, revolucija treba značiti radikalni prekid s tim stanjem. No ako su svi dosadašnji ljudi i sva dosadašnja društva u biti otuđena, tko može biti nositelj te »revolucije«, s obzirom da niti jedan naraštaj nema iskustva razotuđenoga stanja društva? Ukidanje otuđenja nije za Petrovića nikakvo trajno i završeno stanje u kojemu bi se povijest cirkularno ponavljala, već podrazumijeva neprestane uspone i padove, antropološko-ontološki

³ »Ovakva koncepcija komunizma kao negacije otuđenja leži i u osnovi kasnijih Marxovih radova. Premda uvijek naglašava da robovlasništvo, feudalizam i kapitalizam nisu neka nerazumna stanja, nego stanja koja su u određenoj fazi čovjekova razvoja bila nužna, on razliku između ovih stanja i komunizma nikad ne svodi jednostavno na razliku između ranije i kasnije nužnosti, pa niti samo na razliku u *stepenu* realizirane ljudskosti. Sadašnje i buduće društvo on jasno suprotstavlja kao otuđeno i neotuđeno, neljudsko i doista ljudsko.« (Petrović, GP/1, 1986, 102) Jasno je da ovdje i Marx i Petrović svoje nade u tzv. komunističko društvo polažu u danas tako oštro kritiziranu prosvjetiteljsku ideju napretka koju su svojedobno kritizirali Adorno i Horkheimer. No to bi trebalo predstavljati temu jednog posebnog rada!

rečeno: neprestani sebegubitak i sebezadobivanje čovjeka u horizontu povijesti.

»Zahtjev za ukidanjem samootuđenja ne pretpostavlja cirkularni karakter povijesnoga procesa niti iziskuje kraj povijesti. Taj zahtjev nije zahtjev za povratkom na prijašnje stanje (...) Drugim riječima, to nije povratak u prošlost, nego je jezgra ukidanja otuđenja stvaranje jedne nove budućnosti.« (Petrović, PhuR, 1971, 126)

To za Petrovića znači da ni kod Marxa koji je tražio komunističko društvo više nije moguće govoriti o apsolutnom i konačnom ukidanju otuđenja, ne samo zbog neiscrpivosti čovjekovih egzistencijalnih mogućnosti samoozbiljenja, što tvrdi i sam Petrović kada s Marxom kaže da čovjek

»... nije nešto što je dano i dovršeno, što se može konačno ozbiljiti. Načelno je moguće stvoriti jedno neotuđeno društvo koje bi poticalo razvoj neotuđenih, zbilja ljudskih individua, no nemoguće je stvoriti jedno društvo koje bi stvaralo samo neotuđene, slobodne, stvaralačke individue, isključujući mogućnost samoga otuđenja.« (Petrović, PhuR, 1971, 127)

Ako je tome tako, onda otuđenje *ipak* predstavlja »strukturni moment« čovjekove biti, čime čovjek opet ostaje samome sebi trajna zadaća te, s druge strane, ni tradicionalna metafizička pitanja ne mogu biti dokinuta nikakvim revolucioniranjem postojećega društva. S druge strane, Petrović jasno ukazuje i na to da u sferi društvenoga bitka ukidanje ne bi bilo moguće ako bi se radikalno promijenila samo ekonomska sfera, nego se ta promjena mora odnositi na sve sfere ljudskoga stvaralaštva, moralnu, političku, umjetničku itd. Jer u tim sferama čovjek ozbiljuje ili – rečeno s Hegelom – pokazuje svoju vlastitu bit (*das Wesen muß erscheinen*), ali tako da ga ona povratno određuje i čini odgovornim za učinjeno. A svi se ti modusi ljudskoga stvaralaštva sabiru u pojmu prakse, odnosno u načinima čovjekova egzistiranja, čime sam Petrović opet dolazi u blizinu filozofije egzistencije, posebice onoga što Heidegger podrazumijeva pod pojmovima *Entwurf* i *Existenzvollzug*, ma koliko da Petrović prigovara Heideggerovu pojmu *Verfallenheit* kao trajnom stanju otuđenosti, premda i sam odbacuje mogućnost trajnoga stanja razotuđenosti. Treće, sebezadobivanje otuđenoga čovjeka u smislu njegova stalnog sebezadobivanja, može se opet tumačiti u smislu Heideggerove ontologije kao pokušaja prevladavanja stanja »zapalosti« i »bačenosti« u faktični tubitak u smjeru zadobivanja »pravosti« (*Eigentlichkeit*) vlastite egzistencije.

S priznanjem nemogućnosti uspostave potpuno razotuđenoga društva i potpuno razotuđenih individua Petrović je, dakle, istodobno priznao nužnost rasprave sa starim metafizičkim pitanjima o čovjeku. Redukcija čovjeka na »praksu« ne znači kod njega nikakvu vulgarno-materijalističku redukciju, već prije svega nastojanje da čovjek samoga sebe pokuša promotriti i promisliti iz sfere bilo teorijski bilo praktički učinjenog u smislu vlastitoga samoprevladavanja u bilo kojoj dovršenoj formi ljudskoga stvaralaštva. Govoreći povrh Marxa i Petrovića, premda je tih pitanja bio potpuno svjestan i sam Petrović, među ta pitanja pripadaju poglavito npr. sljedeća: u kojoj je mjeri drugi granica moje vlastite slobode; čemu vodi znanstveno-tehnički napredak, kojega već poodavno nismo u vlasti; kako je moguće revolucioniranje ekonomskih odnosa u doba globalnoga kapitalizma koji je gotovo do krajnosti ukinuo sve prirodne i humane resurse; kako svim ljudima na svijetu pružiti jednake početne šanse obrazovanja, kreativnoga samorazvoja i sebeusavršavanja; koji bi tip umnosti najbolje odgovarao društvu kojemu je doista stalo do samooslobođenog čovjeka itd.?

Pokušavajući odgovoriti na ta pitanja mi opet dobrim dijelom zalazimo i na metafizičko tlo, na kojemu se uostalom razvijala i sama marksistička filozofija, posebice onda kada je polazila od postulata čovjeka kao bića prakse i slobode, iz kojega je onda razvijala i svoje viđenje humanizma.

Ono što doista ostaje kao trajni *novum* u mišljenju Gaje Petrovića unutar neomarksizma jest njegovo inzistiranje na pojedincu, antropološka misao o čovjeku kao otvorenoj i nikad ispunjenoj zadaći prema samome sebi i svojim ljudskim mogućnostima kao i odbacivanje svakog dovršenog, razotuđenog društvenog stanja, makar se ono zvalo i »komunizam«.

2. Praksa i sloboda

Podemo li od stare marksističke odredbe čovjeka kao »bića prakse«, tada tu postavku možemo promatrati kao povijesno izvrnutu brojnim prigovorima. Ti prigovori polaze prije svega od vrlo uskoga shvaćanja pojma *praksa* u novovjekovnom smislu riječi, tj. kao pukoga tehničkoga *proizvođenja* *poradi* *proizvođenja* *samoga*, pri čemu se zaboravlja izvorno značenje te riječi. Eklatantan primjer takvoga *tehničkoga* shvaćanja ove Marxove postavke u prošleme je stoljeću posebice

knjiga Kostasa Axelosa *Marx, mislilac tehnike* (Axelos, 1986). U toj se knjizi iznose doduše brojni opravdani prigovori, no oni mogu važiti samo ako se sam pojam prakse reducira na puko tehničko proizvođenje i na ovisnost prakse o tehničkim postignućima, što onda s druge strane svoj zaoštreni izraz dobiva već prije Axelosa u Heideggerovoj kritici tehnike kao »postava« (*Gestell*). Marxu se doista može prigovoriti »vjera« u razvoj »proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa«, no za razliku od njega Petrović upravo poseže za izvorno grčkim razumijevanjem prakse kao čovjekova cjelokupnoga duhovnog i tjelesnog napora oko ozbiljenja vlastitoga bitka. Tom naporu prije svega prethodi – i to je vrlo zanimljivo kod gotovo svih velikih marksističkih mislitelja – postavljanje cilja, *unutarnja teleologija djelovanja*. Dok se primjerice egzistencijalist Camus zalaže za »stvaranje za ništa«, svi se marksisti čvrsto drže *teleologijske* misli o ozbiljenju cjelovitoga čovjeka, premda uvijek kao bića *ne* »zajednice«, nego »društva« koje u marksističkoj filozofiji uvijek fungira kao svojevrsni način »obezličenja« koji je – promatramo li to kritički – povijesno još mnogo *opasniji* od »otuđenja«. To je u svom najstrašnijem *historijskom* obliku pokazala *povijest!* Što nam, dakle, danas preostaje od »povijesti i klasne svijesti«, ne u smislu jednoga Györgyja Lukácsa, nego u razumijevanju »prakse« kod Gaje Petrovića?

Može li se »praksa« ili možebitno »besklasno« društvo graditi na novovjekovnom pojmu prakse? Može li se – onkraj svih marksističkih i drugih ekonomskih teorija – suvremeno društvo razumijevati tako da se čovjek i danas može promatrati kao »ekonomska životinja«?

Može jedino pod pretpostavkom ako i praksu i ekonomiju razumijemo u izvornom smislu riječi. Grčki mišljena *oikia* podrazumijeva prije svega umijeće vođenja kućanstva, odgovornost za kuću i ukućane. Tek ta ga odgovornost uzdiže iznad razine »ekonomske životinje« ili, kako kaže sam Petrović:

»Za razliku od sve dotadašnje filozofije, Marx smatra da se čovjek ne razlikuje od životinje samo po ovom ili onom posebnom svojstvu nego po čitavom načinu i strukturi svoga bivstvovanja. Čovjek nije ni 'animal rationale' ni 'tool-making animal' (životinja koja pravi oruđa), nego praksa. A čovjek je praksa znači: čovjek je univerzalno stvaralačko i samostvaralačko biće, čovjek je društvo, sloboda, historija i budućnost.« (Petrović, GP/1, 1986, 34)

Dakle, kod Marxa se, prema Petroviću, ne radi ni o kakvoj redukciji prakse na njezino novovjekovno shvaćanje niti na bilo kakvu parci-

jalnu djelatnost. Naprotiv, ovako mišljen pojam prakse, kako veli sam Petrović, obuhvaća cjelokupni horizont čovjekova stvaralaštva i samostvaralaštva. Praksa je najopćenitiji i istodobno najfundamentalniji horizont čovjekova bitka u svijetu, unutar kojega se ozbiljuju i očituju sve bitne ljudske mogućnosti. Ekonomski moment je svakako vrlo bitan, ali on predstavlja samo jedan od konstitutivnih, praktičnih modusa čovjekova samoozbiljenja. Čovjekova ovisnost o ekonomskom napretku, razvoju oruđa i tehnike, dovela je tijekom povijesti do cijepanja društva na različite klase. Za to nije kriva ekonomija kao ekonomija, već vladajućí klasni načini međusobnoga tlačenja i izrabljivanja. Time se samo ponavlja stara marksistička teza o potrebi prevladavanja te polarnosti između klasa putem uspostavljanja »besklasnoga društva« u kojemu treba istodobno biti ukinuta i čovjekova »otuđenost«, temeljno stanje čovjeka u klasnim, posebice kapitalističkim društvima, gdje su radnici otuđeni od proizvoda svojega rada a kapitalisti od samoga rada. I jedni i drugi otuđeni su od svoje vlastite biti, od stvaralačkoga rada i užitka u rezultatima toga rada. Staro kapitalističko shvaćanje rada i kapitalističke ekonomije uopće u besklasnom se društvu treba zamijeniti stvaralačkim radom kojim će svi pojedinci ozbiljivati svoje temeljne rodne odredbe i istodobno raspolagati sa svim rezultatima svojega djelovanja u bilo kojoj sferi ljudske prakse. U tom besklasnom društvu morat će se dakako proizvoditi, ali ta proizvodnja ne bi više trebala biti prepreka slobodnom stvaralačkom djelovanju, s obzirom da ljudi tada ne bi trebali biti otuđeni od proizvoda svojega rada, tj. od svoje biti, a time ni od drugih ljudi. Sve teorije, koje su već postojale u povijesti ljudskoga društva, ne samo da nisu uzimale u obzir čovjeka kao biće prakse nego upravo zbog toga nisu mogle ni prepoznati fenomen otuđenja koji svoj vrhunac doživljava upravo u novovjekovnom shvaćanju prakse, proizvođenja i ekonomije.⁴ Prema Petroviću, praksa se ne može točno odrediti, s obzirom da ona – kao što je rečeno – obuhvaća cjelokupni horizont čovjekovog (duhovnog i materijalnog) djelovanja i samoozbi-

⁴ »Marxovo shvaćanje čovjeka, i u onom obliku u kojem ga je ostavio sam Marx, nadmoćno je svim suvremenim shvaćanjima čovjeka. Ali to ne znači da ono nema svoje otvorene probleme i teškoće i da novo vrijeme nije postavilo i nova pitanja. Da li je i u kom smislu moguće govoriti o čovjekovoj suštini; što znači praksa, sloboda, mogućnost, budućnost, otuđenje, razotuđenje, što donose čovjeku socijalizam i radničko samoupravljanje, a što hidrogenske bombe, miromrljivo-ratoljubiva koegzistencija i svemirski letovi, sve su to pitanja u kojima se s pravom mnogo raspravlja u našoj filozofiji.« (Petrović, GP/1, 1986, 35)

ljenja.⁵ Dok mladi Marx ostaje kod tradicionalne podjele djelatnosti na duhovnu i materijalnu, tj. još uvijek ne prevladava tu tradicionalnu napetost, »stari Marx« je uspijeva prevladati tako što obje vrste djelatnosti promatra kao stvaralačke izbjegavajući pritom »trpno«, čisto pasivno-primateljsko (receptivno) shvaćanje teorije (usp. Petrović, GP/1, 1986, 43–46). Stoga u konačnici treba reći da za Petrovića praksa predstavlja temeljni način čovjekova egzistiranja u svijetu. Ona nije mirenje s postojećim »činjenicama« i zatečenim danostima bilo koje vrste, nego predstavlja tijekom njihovog neprestanog prevladavanja u smislu sebezadobivanja čovjeka u svim njegovim stvaralačkim mogućnostima. To Petrović u bitnome podrazumijeva pod stvaralačkom »promjenom svijeta«, promjenom koja ne donosi ništa sablažnjivo i prijetee u smislu vulgarnoga shvaćanja pojma revolucije, već prije svega neprestano otvaranje mogućnosti izvorne humanosti koja bi trebala biti oslobođena svih otuđujućih odnosa.

Temeljnu pretpostavku tako shvaćene prakse predstavlja »sloboda«. Već je Hegel u radikalnome smislu shvaćao cjelokupnu povijest kao *povijest napredovanja u svijesti o slobodi*, odnosno kao povijest neprestane »borbe« za tu slobodu, dok je prije njega Kant u svojem shvaćanju »autonomije uma« širom otvorio vrata takvome shvaćanju i potpunom oslobađanju novovjekovnoga subjekta uopće. U pojmu slobode sažima se sve ono što današnji čovjek želi i čemu se nada, premda je u naše vrijeme takvo novovjekovno shvaćanje slobode poprimilo vrlo negativno značenje u smislu potpunoga porobljavanja Drugoga u korist vlastite bezgranične slobode.

Čini se da je taj novovjekovni pojam slobode dobio veliki odjek posebice kod neomarksističkih misliljela, dakako u sasvim osebujnom tumačenju nadahnutom samim Marxom. Upravo se po tome neomarksis-

⁵ U ovom kontekstu korisno je spomenuti Schwemmerovo povijesno-filozofsko shvaćanje prakse koje vrlo dobro prikazuje cjelokupnu pozadinu ovoga pojma koja je svakako prisutna i kod Marxa: »Klasično diferenciranje razumijevanja naših životnih sklopova pruža Aristotel sa svojim razlikovanjem *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Teorija pritom stoji kao samo duhovna djelatnost (*energeia*) motrenja istina skupa s *praxis* i *poiesis* kao ne samo duhovnim, nego i djelatnostima koje smjeraju na promjenu našega (okolnoga i zajedničkoga) svijeta (...) Nakon što je Hegel pokušao načela (principe) našega oblikovanja znanja prikazati kao rezultate jednoga (racionalno rekonstruiranog) historijskog razvoja a Marx taj razvoj interpretirao kao diferenciranje potreba putem kojih ljudi radeći zadovoljavaju svoje potrebe i društveno organiziraju zadovoljavanje tih svojih potreba, prije svega u marksizmu naglašava se vezanost teorije za praksu i zahtijeva 'jedinstvo teorije i prakse.« (Schwemmer, 1978, špalte 454–455)

tički mislitelji, a s njima i Gajo Petrović, bitno razlikuju od tzv. »ortodoksnih« marksista. Jer kada Petrović u svojem pokušaju određivanja prakse kaže: »praksa je *slobodno* bivstvovanje, praksa je stvaralačko bivstvovanje, praksa je *historijsko* bivstvovanje, praksa je bivstvovanje kroz budućnost« (Petrović, GP/1, 1986, 138), tada to za njega istodobno znači da je

»... sloboda jedan od bitnih momenata prakse. *Nema prakse bez slobode, ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa.* Pitanje o slobodi je sastavni dio pitanja o praksi, pa prema tome i sastavni dio pitanja o čovjeku.« (Petrović, GP/1, 1986, 138)

Humanizam koji izvire iz te misli počiva na pretpostavci bezuvjetne slobode, ali slobode koja počiva na odgovornosti za učinjeno, inače bi se opet radilo o novovjekovno mišljenoj slobodi.⁶ Odgovorna praksa počiva na odgovornoj slobodi i ona samoj sebi mora biti glavnim korektivom vlastitoga djelovanja, ali ne na način Kantova formalnoga imperativa, već kao odgovornost prema vlastitom bitku, što bi onda povratno trebala biti podloga jednog odgovornog i čovjeka dostojnog društva.

Petrović je ispravno ustvrdio da danas i u kapitalističkim i u socijalističkim zemljama postoje različite vrste neslobode, što se prema njegovu mišljenju može objasniti činjenicom da ljudi još uvijek nisu postigli tu razinu svijesti o slobodi, a posljedica toga jest da oni još uvijek ne mogu preuzeti na sebe odgovornost kritičkoga mišljenja i samostalnoga djelovanja, a time se ni ozbiljiti kao slobodne individue. Premda suvremeni čovjek doista priželjkuje slobodu i teži za njom, on istodobno ima strah od te slobode, kao što su to davno primijetili primjerice Kafka i Fromm. »Bijeg od slobode«, kako s njima primjećuje i sam Petrović, predstavlja jedan vrlo zanimljiv fenomen naših dana,

»... ali to ne znači da čovjek nije biće slobode (...) *Bijeg od slobode je oblik čovjekova samootuđenja.*« (Petrović, GP/1, 1986, 139)⁷

⁶To isto Petrović s Marxom tvrdi i za filozofsku savjest i odgovornost: »Ali, 'filozofija je sama sebi sudija' ne znači da filozofija može biti ravnodušna prema problemima života. 'Filozofija je sama sebi sudija' znači da je filozofija potpuno odgovorna sama za sebe. Nitko nema pravo da propisuje filozofiji o čemu će raspravljati ni do kakvih će zaključaka doći, ali ona baš zato nema pravo da na nekog drugog prebacuje krivicu za svoje eventualne neuspjehe.« (Petrović, GP/1, 1986, 31)

⁷S tim u vezi Petrović imenuje tri načina bijega od slobode: nacifašistički, demokratski i socijalistički. U sva tri slučaja uvijek se radi o čovjekovom sebegubitku u prosječnosti, u masi (Ortega y Gasset), u »Man« (Heidegger). Usp. Petrović, GP/1, 1986, 139.

Budući da sloboda obuhvaća ukupnost čovjekova tu-bitka, temeljna je *filozofska* zadaća u tome da se neprestano pita o njoj, tj. o načinima njezina ozbiljenja, s obzirom da ona nije nikakva zadanost, već neprestana mogućnost, zbog čega je i sama praksa uvijek iznova okrenuta slobodi kao onom Blochovom »Još-Ne«.

»Pitanje o biti slobode nije čisto teorijsko, niti odgovor na to pitanje može biti neki čisto faktički, činjenični sud. Pitati o biti slobode ne znači pitati što je sve sloboda dosad bila ili što ona faktično jest, a pogotovu ne koja sve značenja ima ili može imati riječ 'sloboda'. Pitati o biti slobode također ne znači pitati što bi sloboda po nečijem subjektivnom prohtjevu ili želji trebalo da bude. Pitati o biti slobode znači pitati o onom po čemu je sloboda konstitutivni moment čovjeka, o onom što sloboda, kao ljudska sloboda, može i treba da bude, što ona uistinu jest.« (Petrović, GP/1, 1986, 140)

Petrović time – poput Heideggera i drugih filozofa egzistencije – jednostavno naglašava da pitanje o biti slobode predstavlja u stvari pitanje o čovjekovom egzistencijalnom *razumijevanju* slobode i načinima njezina ozbiljenja upravo u vlastitoj egzistenciji.⁸ Upravo tada to pitanje prestaje biti formalno i dobiva puni egzistencijalno-sudbunosni karakter. Bez tog razumijevanja pitanje o njoj postaje potpuno »besmisleno« i isprazno. Za Petrovića je jednako tako važno pokazati i razotkriti vladajuće oblike ljudske neslobode kako se ubuduće ne bi išlo dalje tim stranputicama dubljega potonuća u otuđenje. Radikalno odbacujući metafizički pojam slobode, sloboda za Petrovića nije nikakva nadsvjetovna i nadvremenska danost, već ono što bitno pripada ljudskome biću, njegovoj egzistenciji i njegovoj povijesnosti. Ona se također ne sastoji u raspolaganju predručnim i priručnim, s obzirom da se time ponovno zapada u neslobodu tehničkoga zahtjeva za apsolutnim raspolaganjem bivstvujućim u cjelini, čime onda i sam čovjek biva sveden na puku »funkciju« ili slugu toga raspolaganja i iskorištavanja. To novovjekovno poimanje slobode, koje je u XX. stoljeću dostiglo svoje tehničko-znanstvene vrhunce a koji se danas zrcale u uništavajućem globaliziranju, učinilo je cijeli svijet pukim objektom toga raspolaganja i – na ontološkoj razini – funkcionalnom činjenicom koja svoju »smislenost« dobiva iz puke korisnosti. Time je radikalno promijenjen i tradicionalni pojam svrhovitosti, odnosno teleologije: dok

⁸ »Pitanje o biti slobode, kao ni pitanje o biti čovjeka, nije samo pitanje. To je ujedno sudjelovanje u proizvođenju slobode. To je djelovanje kojim se sloboda oslobađa.« (Petrović, GP/1, 1986, 140)

je neko prirodno biće, npr. drvo, imalo u predsokratovskoj kozmologiji svrhu »po sebi«, da raste, razvija se i daje plod, u novovjekovnom tehničkom zahvatu isto to drvo kao proizvedeni »stol« dobiva isključivu svrhu »za mene«, tj. biva potpuno ukinuto u svojem izvornom bitku. Ta je »ideologija« slobode zajednička svim vladajućim političkim konceptima XIX. i XX. stoljeća:

»Shvaćanje slobode kao svojevrsne dominacije i eksploatacije tipično je za 19. i 20. vijek. Suvremenog čovjeka sve zanima samo kao mogući objekt potčinjavanja i iskorištavanja (...) Takav pojam slobode je otuđeni pojam karakterističan za otuđeno društvo.« (Petrović, GP/1, 1986, 145)

Ako se sloboda sastoji u tom bezgraničnom nasilnom podčinjavanju, onda to s druge strane nedvosmisleno znači da je sve podvrgnuto carstvu slijepe nužnosti, kako bi rekao Hegel: dok su u starim teogonijama i kozmogonijama sva bića i bogovi bili podvrgnuti kozmičkim zakonima, kojima je upravljala božica sudbine Moira, sada ulogu zakonodavca preuzima čovjek-tehničar kojemu su danas podložni i fizičari. Sve, svaka nova spoznaja i svako novo-otkriveno biće podliježe zakonu (nužnosti) profita i iskorištavanja. Ali, kako naglašava sam Petrović, sloboda počinje tek tamo gdje prestaje nužnost (prisila, nasilje), bila ona fizikalna, politička ili etička.⁹

To onda istodobno isključuje i svaku izvanjsku »determinaciju«, jer »davanje mjere« biću (Galileo) podrazumijeva u potpunosti prekidanje i ukidanje mogućnosti njegova samorazvoja. Čovjekovo slobodno djelovanje u bilo kojem smislu, na čemu neprestano inzistira Petrović, podrazumijeva – kao što je ranije rečeno – mogućnost da čovjek oblikovanjem sebe u horizontu svijeta i sam taj svijet može učiniti humanim, a samoga sebe svjetovnim, ne u sekularnom smislu, nego u smislu pravoga »zavičaja«. »Promjena« se ne sastoji u promjeni one tehnički mišljene teleologije, već prije svega o promjeni sebe u horizontu svijeta i bližnjih. Samo čovjek koji slobodno oblikuje sebe i svoju svijest može u budućnost polagati nadu u vlastitu slobodu.

Ono što bi se u tom kontekstu Petroviću možda moglo prigovoriti jest njegovo *tautologiziranje* problema odnosa prakse i slobode. Kao

⁹ »Ako se sloboda shvati kao spoznaja i prihvaćanje faktuma, sudbine, univerzalne nužnosti, onda je 'sloboda' samo drugi naziv za dragovoljno ropstvo (...) Pozitivan uvjet slobode je spoznaja granica nužnosti, osvještavanje ljudskih kreativnih mogućnosti (...) Sloboda je u sposobnosti čovjeka da prirodu očovječi i da na ljudski način participira u njezinim blagodatima.« (Petrović, GP/1, 1986, 145)

što smo ranije s Petrovićem istaknuli, on doista sebi postavlja zadaću davanja odgovora na pitanje o biti ljudske slobode, čime bi razvidnom trebala postati i struktura ljudske prakse. No Petrović cijelo vrijeme postupa »*via negationis*«, što je razumljivo imamo li u vidu da mi po njegovim kriterijima još uvijek nismo pronašli putove do razotuđenoga društva i čovjeka. Minimalna definicija, koju nudi Petrović, glasi da je slobodan čovjek onaj koji *jedini*, dakle slobodno određuje svoje djelo bilo koje vrste, i da *nema slobodnoga društva bez slobodnih pojedinaca* (usp. Petrović, GP/1, 1986, 149).¹⁰ Upravo zbog te neprestane korelacije (dijalektike) neslobodnoga društva i neslobodnih pojedinaca, neslobodnoga društva i pojedinaca koji se djelatno bore za svoju slobodu, Petrović uviđa da je

»... problem slobode 'vječan' (u onom smislu u kojem tim atributom karakteriziramo sve trajne *čovjekove* probleme), ali u svakoj epohi on poprima drukčiji oblik«. (Petrović, GP/1, 1986, 153)

No upravo s obzirom na to pitanje ostaje jedna problematična metafizička naslaga: ako je problem slobode »vječan«, ako ni Petroviću nije pošlo za rukom – kao što sâm višekratno priznaje – da pozadinski ispita uvjete mogućnosti slobode, onda nam ostaje samo – kao što sam ranije spomenuo – »*via negationis*« ili nada u mogućnost nekog razotuđenog čovjeka ili društva uopće, »nada« koja u bitnome graniči s kršćanski mišljenom nadom, dakako s onom bitnom razlikom što kršćanstvo svoju nadu polaže u onosvjetovni život, dakako s nužnošću egzistencijalne pripreve za njega, dok Marxova nada ostaje izričito položena u egzistencijalno ozbiljenje slobode u »Ovdje« i »Tu« našega bitka u svijetu. Ostaje dakako uvijek otvoreno pitanje koliko je zapravo čovječanstvo uvijek bilo neslobodno i živjelo u neslobodnim društvima, na koji se način onda mogu prepoznati i prevladati ti oblici neslobode.

¹⁰ U nastavku slijedi i dodatno objašnjenje, posebice što se tiče korelacije pojedinca i društva: »Društvo može razvijati kreativne ljudske moći samo tako da omogućuje i stimulira razvoj slobodne ljudske ličnosti (...) Ali to ne znači da su u slobodnom društvu svi slobodni. I u slobodnom društvu pojedinac može biti neslobodan. Relativiranom terminologijom: pojedinac može biti manje slobodan nego društvo u kojem živi. Društvo se može organizirati tako da omogućuje i podstiče razvoj slobodne ličnosti, ali *sloboda se ne može nikome pokloniti*. 'Darovana' ili 'nametnuta' sloboda je *contradictio in adjecto*. Sloboda je po definiciji djelovanje onoga koji je slobodan. *Samo svojim slobodnim djelom može pojedinac osvojiti svoju ličnu slobodu.*« (Petrović, GP/1, 1986, 149)

3. Je li marksizam humanizam?

Kada je J.-P. Sarte tvrdio da je egzistencijalizam humanizam i da čovjek tijekom svoje osobne povijesti stvara svoju vlastitu bît (usp. Sartre, 1949), što mu je Heidegger zamjerio u smislu krivoga razumijevanja njegove filozofije, tada se to – sukladno ranije rečenom, nimalo ne razlikuje od Petrovićeva shvaćanja egzistencije, esencije i budućnosti: egzistencija prethodi esenciji, a onda i budućnost uvijek prethodi prošlosti!

U čemu se onda u obje opcije sastoji »humanost«?

Prvo u tome, kako smo ranije spomenuli s Petrovićem, u uvijek pomaknutoj ljudskosti u budućnost, što je uvijek činila i svaka teologija. *Drugo* u tome da to odgađanje uvijek može značiti i odgađanje odgovornosti za »Ovdje« i »Sada«. »Deklarirani« humanizam bilo koje vrste povijesno se uvijek pokazivao vrlo opasnim za čovjeka – upravo onda kada je u ime njegove ideje branio samu ideju čovjeka. *Treće*, ono što je Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* odavno prepoznao kao borbu oko međusobnoga priznavanja individualnosti, čime uopće nastaju i nastali su čudorednost, moral i pravo, čak i u ovom neomarksističkom, »humanom« konceptu čovjeka i njegova društva, čovjek doživljava svoju vrlo ozbiljnu depravaciju zato što se danas povijesno ispostavilo upravo ono protiv čega se borio i sam Marx: tj. da se čovjek nikada ne promatra teleološki kao sredstvo za svrhu, već kao onaj koji bi – egzistencijalno-hermeneutički gledano – morao biti novim nadahnućem, novim izvorom djelovanja i zbližavanja. Inače uvijek iznova imamo »bijeg od slobode«, od bližnjega i samoga sebe, čisto otuđenje i samootuđenje.

U skladu s onim što smo ranije rekli o načelu »priznavanja/priznanja« mogli bismo kazati, ne samo za Petrovićevu nego i za svaku »teoriju humanosti«, sljedeće:

»Kao humanost ili ljudsko dostojanstvo, pritom vrijedi principijelno i praktično priznavanje svakoga čovjeka kao samostalne i samosvrhovite osobe; kao što svaki treba u svojim aktivnostima biti on sam (a ne instrument nekog drugog), on treba u određenim aktivnostima drugih fungirati kao svrha za sebe (a ne kao sredstva za druge svrhe).« (Fleischer, 1972, 2)

Marx je vjerovao da je u svoje vrijeme prozreo fenomen otuđenja i njegove moduse. On je to doista i učinio u svojim analizama tadašnjega kapitalističkog društva, zbog čega se on i Max Weber smatraju najtemeljitijim »ekonomskim« analitičarima svojega doba. Ali problem time

nikako nije riješen, nego nažalost, još je samo više zaoštren, koliko s kapitalističke toliko i sa socijalističke strane.

Argumentirajući teološko-kritički, može se reći da tako strukturirani, egzistencijalno-ekonomski pojam nade ne poznaje »nadu« u metafizičkom smislu, premda sam Petrović priznaje da je pitanje slobode »vječni problem«. Ako su vječne istine Marxova nauka uvijek iznova crpljene iz »ovoga« svijeta, onda se s pravom postavlja pitanje: zašto je Marx niječući ono što je vječno, ipak *toliku nadu polagao u nadu ovosvjetovnosti?* Naime, Petrović je na kraju s rezignacijom naglasio kako problem otuđenja, slobode i prakse vazda stoji u procjepu između vječnoga pitanja i neodgodivoga davanja odgovora.¹¹ No tada se svakome pojedincu – kojega Petrović nikada nije htio »neutralizirati« u korist »društvenoga bitka« – uvijek iznova nameće pitanje o »smislu« vlastitoga bitka, o smislu i slobodi, pitanje koje svakodnevno prekoračuje svaku vrstu (duhovne i materijalne) prakse, a time i njega samoga kao dovršenoga čovjeka.

Ili drugačije rečeno: ako prevedemo ovaj zahtjev za neprestanim samoprevladavanjem čovjeka i samostvaralaštvom kao *transcendere* u smislu neprestanoga koračanja prema nadi samoozbiljenja, onda se doista i sam Petrović približio jednom opće prihvaćenom svjetskom etosu. Međutim, praktične se implikacije, dakako, uvijek razlikuju od teorijskih uvida! Toga je bio svjestan i sam Gajo Petrović.

Zaključak

Na temelju rečenoga možemo reći da je Gajo Petrović već od početka svojega misaonog razvoja nastojao oko potpunoga otvaranja vlastite pozicije prema drugim europskim i svjetskim filozofskim strujanjima, posebice prema filozofiji egzistencije, egzistencijalizmu, engleskome empirizmu, psihoanalizi itd., što ga u bitnome razlikuje od dogmatskih marksista, posebice onih beogradske škole filozofije prakse. Upravo ga je ta otvorenost učinila i vrlo značajnim sudionikom svih aktualnih filozofskih gibanja u filozofiji XX. stoljeća, zbog čega je stekao veliki ugled među svim značajnijim filozofima prošloga stoljeća. Petrović

¹¹ »Ako prihvatimo gornji pojam revolucije i ako dopustimo nužnost revolucionarne promjene u suvremenom svijetu, što da mislimo o humanizmu? Treba li da ga nekako pokušamo 'spojiti' s revolucionarnošću ili bi trebalo da ga odbacimo u ime revolucije?« (Petrović, GP/1, 1986, 421)

je bio potpuno svjestan da niti kapitalističko niti socijalističko društvo nisu nikakve konačne stvarnosti, s obzirom da i jedno i drugo društvo nisu prevladali temeljnu čovjekovu otuđenost kako u duhovnoj tako i u društvenoj sferi. Izbjegavajući Marxovu redukciju pojma prakse na razinu gospodarskih odnosa, Petrović jasno uviđa da *praxis* u izvorno grčkom shvaćanju te riječi predstavlja jedini horizont, u kojemu se pokazuju sve njegove stvaralačke mogućnosti, a time i sama njegova bit. Upravo u tom kontekstu zrcali se i njegov humanizam: čovjek nije nikakvo dovršeno biće, niti evolucijski niti društveno-povijesno. Čovjek je samome sebi trajna zadaća i izazov. Rješavajući zadane probleme čovjek i samoga sebe prevladava u onim okoštanim formama otuđenoga bitka i neprestano zadobiva sebe kroz pokušaj sebeodređivanja, te na tom beskonačnom putu stječe uvid u smisao vlastitoga bitka. Za Petrovića ne postoji nikakav unaprijed definirani humanizam. Naprotiv, humanizam za njega nastaje tamo gdje čovjek otvara i razvija svoje najizvornije ljudske mogućnosti i time kroz cjelokupnu povijest nastoji da samoga sebe, bližnje i svijet susretne u ljudskom, nepostvarenom i smislom ispunjenom obliku, čime on doista dolazi u najbližu blizinu onoga što filozofija egzistencije podrazumijeva pod »mogućom egzistencijom« (Jaspers), *Entwurf* (Heidegger) i *projet* (Sartre).

Literatura

Citirana djela Gaje Petrovića s kraticama

(JPh): Petrović, Gajo (1969), »Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschriften *Praxis*«, u: Petrović, Gajo (ur.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg i Br.: Rombach.

(PhuR): Petrović, Gajo (1971), *Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation mit Quellentexten*, Hamburg: Rowohlt.

(SF): Petrović, Gajo (1979), »Korespondencija i evidencija u filozofiji Franza Brentana«, u: *Suvremena filozofija*, Zagreb, str. 21–101.

Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela u četiri knjige*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit:

GP/1: *Filozofija prakse*;

GP/2: *Mišljenje revolucije. Od »ontologije« do »filozofije politike«*;

GP/3: *Marx i marksisti*.

Ostala literatura

- Axelos, Kostas (1986), *Marx, mislilac »tehnike«*, prev. D. Pavlović i A. Buha, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Bošnjak, Branko (1965), *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb: Naprijed.
- Fleischer, Helmut (1972), »Zum marxistischen Begriff der Humanität«, u: Tödt, Eduard H. (ur.), *Marxismusstudien. Das Humanum als Kriterium der Gesellschaft*, 7, Tübingen: Folge.
- Habermas, Jürgen (1968), *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Jakšić, Božidar (2010), *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić*, Beograd: Službeni glasnik.
- Koblernicz, Casimir N. (1971), natuknica »Marxismus«, u: Kernig, Claus Dieter (ur.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie*, Bd. IV, Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Sartre, Jean-Paul (1946), *Egzistencijalizam je humanizam*, preveo i pogovor napisao V. Sutlić, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Schulz, Walter (1976), *Philosophie in der veränderten Welt*, treće izdanje, Pfullingen: Neske.
- Schwemmer, Oswald (1978), natuknica »Praxis«, u: Braun, Edmund; Rademacher, Hans (ur.), *Wissenschaftstheoretisches Lexikon*, Graz–Wien–Köln: Stryria.
- Veljak, Lino (1979), *Marksizam i teorija odraza*, Zagreb: Naprijed.
- Veljak, Lino (2011), »Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci. Sjećanja i komentari«, u: Daković, Nenad (ur.), *Filozofija prakse*, zbornik, Beograd: Dom omladine Beograda.
- Weiss, Andreas von (1970), *Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolge-marxismus der Jahre 1954–1970*, Freiburg–München: Freiburg Karl Alber.

DER „HUMANISMUS“ DES ENTFREMDETEN MENSCHEN
IM WERK GAJO PETROVIĆ'S

Josip Oslić

Die traditionellen Auffassungen des Praxis-Begriffes im Sinne ihrer Gegensätzlichkeit zur kontemplativen, philosophischen, künstlerischen und ökonomischen Vernunft abweisend, will der Verfasser dieses Beitrags durch die Analyse des Gajo Petrović's Werkes zuerst sein eigentümliches Verständnis dieses Begriffs zum Vorschein bringen, um im zweiten Schritt verständlich zu werden, warum Petrović mit Marx (zugleich den Marx selbst überwindend) den Menschen selbst als das Wesen der Praxis begreift. Der Verfasser will nämlich zeigen, dass für Petrović praxis (ursprünglich griechisch verstanden) das Grundmodus des menschlichen Existierens ausmacht, sein Fundamental-Status in dem er sich mit den gegebenen Fakten mit der gegebenen Geschichte als mit einem einmal-für-allemal fertig-gewordenen Schicksal nicht „versöhnt“, sondern nun als ein verantwortliches Subjekt auf die Bühne ankommt, das nicht nur für sich selbst, sondern für die anderen und die Welt im Ganzen die Verantwortung übernehmen kann. Erst dieser Mensch, sein eigenes Wesen durch sich selbst aufbauend, dürfte letztes Ende auch sich selbst in einem, völlig verfremdeten Gestalt begegnen. Darin besteht vielleicht der größte Petrović's Beitrag der Idee eines wahren Humanismus: als die freie Person existierend, die von allen zugegebenen Gegebenheit befreit ist, sollte der Mensch nicht nur sich selbst, sondern die Welt im Ganzen zugleich erfahren, und zwar in vollkommen neuen Gewand, der von allen „entfremdenden“ und des Menschen unwürdigen „Tatsachen“ gelöst ist.

Schlüsselwörter: Karl Marx, Gajo Petrović, Neomarxismus, Anthropologie, Freiheit, Entfremdung, Praxis, Humanismus