

FILOZOFIJA I METAFILOZOFIJA GAJE PETROVIĆA

Od filozofije prakse do mišljenja revolucije

Mislav Kukoč

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Sveučilište u Splitu, Hrvatska
mkukoc@ffst.hr

Primljeno: 14. 9. 2013.

Iz bogatog i raznovrsnog opusa Gaje Petrovića izdvaja se trilogija – Filozofija i marksizam, Filozofija i revolucija, Mišljenje revolucije – koja čini sukus njegove izvorne misli, trilogija koju sam autor imenuje upravo po krajnjoj poziciji definitivno dosegnutoj u »trećoj knjizi mišljenja revolucije« (Petrović, 1980, 7). On svoju teorijsku koncepciju gradi postupno, u etapama, pokušavajući dosljedno i argumentirano odgovoriti na pitanja ustroja čovjeka i njegova svijeta, te u referentnom okviru neomarksizma zapadne provenijencije promisliti zadane mogućnosti revolucionarnog ozbiljenja povijesnog eshatona čovjeka i ljudske zajednice. Dok u prvoj fazi uvjereno argumentira svoju tezu o Marxovu i vlastitu djelu kao o genuinoj filozofiji, nazivajući je filozofijom prakse, u drugoj, završnoj fazi dolazi do zaključka da se jedino metafilozofijskim mišljenjem revolucije mogu ostvariti zadani visoko postavljeni ciljevi revolucionarne preobrazbe čovjeka i društva u smjeru ozbiljenja savršenog čovjeka kao istinskog ljudskog bića i savršenog društva kao autentične ljudske zajednice. U ovome se prilogu argumentira teza da Petrovićeva metafilozofijska koncepcija samom svojom radikalnošću i preuzetnošću ne izlazi iz okvira metafizičkih, dakle filozofijskih koncepcija, kao i da je njegova filozofija prakse – obilježivši i nominalno i stvarno najvažniju orijentaciju moderne hrvatske filozofije – teorijski utemeljenija i praktički uvjerljivija od sakrosaktnog mišljenja revolucije.

Ključne riječi: *filozofija prakse, metafilozofija, mišljenje revolucije, razotuđenje, eshaton*

I. Filozofija prakse

U svojim prvim tekstovima u kojima tematizira mogućnost revolucionarnog prevladavanja otuđena svijeta, skupljenima u knjizi *Filozofija i marksizam*, Gajo Petrović naglašuje nezaobilazno značenje filozofije.

Raspravu o ulozi filozofije započinje kritičkim problematiziranjem staljinističke koncepcije partijnosti filozofije. Zahtijevajući »svladavanje staljinističkih dogmi o filozofiji kao *ancilli* politike i o partiji kao vrhovnom arbitru u filozofskim sporovima«, Petrović naglašava da je »*filozofija sama sebi sudija*« (Petrović, 1976, 20–21).

Temeljna Petrovićeva intencija iz toga razdoblja (početkom 1960-ih) jest argumentirano potvrditi tezu da je Marx filozof *par excellence*, da su sva njegova djela, pa i ona iz kasnijeg razdoblja iz kojih se gubi filozofski diskurs i terminologija, primarno filozofijske naravi; naime, da su ona »po svom najdubljem smislu filozofska, jer su usmjerena na bit suvremenog svijeta i čovjeka« (Petrović, 1976, 50).

U kontekstu naglašavanja genuino filozofijskog karaktera Marxove misli, Petrović polemizira s autorima koji Marxovu misao nazivaju transfilozofijom. Prije nego što će i sam krenuti istim smjerom postfilozofijskog eshatologijskog mišljenja, on iskazuje svoju skepsu prema »privlačnom« »idealom da zbilja postane filozofična, a da filozofičnost kao nešto svojevršno nestane«. Naime, prema njegovu protuargumentu toj »privlačnoj ideji«, filozofija se može ukinuti samo ako se do kraja ozbilji, a apsolutno se ozbiljiti može samo »potpuna, zatvorena, završena filozofija«. Na drugoj strani, »nezavršena, otvorena filozofija«, kakva je Marxova, može se doduše ostvarivati tijekom revolucionarnog mijenjanja zbilje, ali prema naravi svoje otvorenosti, nikada se do kraja ne može ozbiljiti. To bi, naime, predstavljalo kraj povijesti, a »završena povijest je *contradictio in adjecto*«, zaključuje Petrović (1976, 51).

Isto tako, smatra Petrović, revolucionarna izmjena svijeta ne znači prevladavanje filozofije, nego baš obratno – revolucija je moguća tek na temelju filozofije. U tome kontekstu on uzima za primjer francuske prosvjetitelje koji su »svjesno težili revolucionarnoj izmjeni svijeta na temelju svoje filozofije«. Uostalom i filozofijska refleksija, ako potiče »revolucionarno mijenjanje svijeta«, samim tim u njemu i sudjeluje. Ukidanje filozofije, prema Petroviću, »pretpostavlja nemogućnost čovjeka i svijeta, sveopće ništavilo«, dakle, vodi u nihilizam, a i on je samo jedna od mogućih filozofijskih pozicija. U istome smislu, Petrović odbacuje hegelovski mišljen kraj filozofije kao »definitivno pomi-

renje ideje i zbilje«, s obzirom da je ono moguće samo kao »definitivna kapitulacija revolucionarne misli pred revolucionarnom zbiljom«, odnosno kao »definitivna pobjeda ekonomske stihije ili političkog nasilja«. Premda on dopušta mogućnost ukidanja Marxove filozofije, koje nastupa njezinim revolucionarnim realiziranjem u zbilji, sama filozofija i dalje će se razvijati jer, zaključuje Petrović,

»... prevladavanje Marxove filozofije neće značiti kraj svake filozofije. Hegel nije posljednji filozof. Ali nije ni Marx.« (Petrović, 1976, 51–53)

II. Granice filozofije prakse

Zašto je Petrović u svojoj drugoj fazi napustio svoju koncepciju *filozofije prakse* nadomjestivši je metafizofijski određenim *mišljenjem revolucije*?

Temeljni razlog za promjenu pozicije nalazim u teorijskim poteškoćama konzekventnog promišljanja mogućnosti razotuđenja čovjeka i društva, kojih je Petrović, kao odgovoran i dosljedan mislilac, bio svjestan; naime, postao je svjestan da te poteškoće ne može razriješiti svojom filozofijom prakse.

Ističući, u svojoj knjizi *Filozofija i marksizam*, odlučujuću aktivističku ulogu filozofije, on navodi da tako određena filozofija u »humanističkom« društvu budućnosti prestaje biti profesija specijaliziranih pojedinaca te se razvija kao

»... kritička refleksija čovjeka o samom sebi, kao autorefleksija koja prožima sav čovjekov život i služi kao koordinirajuća snaga njegove cjelokupne djelatnosti, kao jedno od osnovnih 'sredstava' pomoću kojih on ostvaruje cjelovitost svoje ličnosti.« (Petrović, 1976, 149)

No, kako je Petrović svjestan da svi ne mogu »postati veliki filozofi« – unatoč tome što bi se masovnim sudjelovanjem ljudi u filozofijskim »slobodnim i ravnopravnim« raspravama kreirala »stimulativnija atmosfera za filozofsku misao« te »veća mogućnost za svakoga pojedinca da maksimalno razvije svoje filozofsko mišljenje« – ipak bi se isticali oni filozofski sposobniji pojedinci, tim više što se »nijedan filozof ne mora odreći svoga prava i dužnosti da kritički misli«. A kako bi, u humanističkom društvu, poput filozofije i politika također prestala biti profesija i privilegija uskog kruga pojedinaca te bi se proširila na čitavu zajednicu, onda se kao krajnja konzekvenca nadaje platonističko

rješenje po kojemu bi filozofi trebali, ako ne već vladati ozbiljnim humanističkim društvom, onda svakako biti odlučujući kreatori organizacije toga društva (Petrović, 1976, 149–151). S takve ustanovljene filozofijske pozicije Petrović razmatra mogućnost razotuđenja pojedinca i društva.

Premda tvrdi da se »nabujala protivurječnost između alijenacije i dezalijenacije ne može više rješavati s pozicije nekog novog, rafiniranijeg oblika alijenacije, već samo s pozicija radikalne dezalijenacije«, potpuno razotuđenje, odnosno »apsolutnu dezalijenaciju« nije moguće postići, s obzirom da »ljudska 'bit' ili 'priroda' nije ništa statično i dano što se može realizirati jednom zauvijek«. Premda se, dakle, čovjek ne može nikada do kraja razotuđiti pa je, s obzirom na povijesno promjenljivo ustrojstvo njegove biti ostvarljiva samo »relativna dezalijenacija«, moguće je, smatra Petrović, »stvoriti u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca« (Petrović, 1976, 137; Petrović, 1973, 95).

Svjestan mogućnosti da se ovakva njegova pozicija interpretira kao suprotstavljanje međusobno neovisnih kategorija pojedinca i društva, Petrović tu mogućnost otklanja tvrdnjom da su putovi razotuđenja pojedinca i društva »tijesno povezani, pa se ne mogu izvesti jedno bez drugog niti svesti jedno na drugo«. Drugim riječima, moguće je revolucionarnom akcijom stvoriti društveni sustav koji bi omogućavao, pa čak i poticao »razvoj razotuđenih pojedinaca«, ali nije moguće »organizirati društvo koje bi automatski proizvodilo takve pojedince«. Bez obzira na idealne uvjete koje čovjeku razotuđeno društvo može ponuditi, pojedinac, kao »slobodno stvaralačko biće prakse«, može se razotuđiti samo svojom vlastitom djelatnošću. Razotuđenje mu, dakle, nitko izvana ne može niti pokloniti niti nametnuti, jer bi time bila ograničena njegova sloboda izbora, što je temeljna pretpostavka razotuđenja kao takvog (Petrović, 1976, 138).

Premda su, kako smatra Petrović, »neki putovi borbe za dezalijenaciju već sagledani i provjereni«, dok »drugi tek treba da budu pronađeni i iskušani« (Petrović, 1976, 139), teorijske poteškoće time nisu otklonjene. One su vezane uz nerazjašnjene odnose pojedinca i društva.

Prva poteškoća proizlazi iz činjenice da društvo i pojedinci nisu međusobno neovisni entiteti, jer se svako društvo, prošlo i buduće, sastoji od pojedinaca. Usredotočimo se na Petrovićevu projekciju budućeg potencijalno razotuđenog društva. I ono će se, kako slijedi iz

konzekventnih Petrovićevih analiza, sastojati od otuđenih i razotuđenih pojedinaca, odnosno od pojedinaca koji će, kao »slobodna stvaralačka i samostvaralačka bića prakse«, permanentno ozbiljivati vlastite mogućnosti te na taj način biti otvoreni kako za razotuđenje tako i za otuđenje. Kako možemo, dakle, zvati razotuđenim društvo u kojemu su neki njegovi sastavni dijelovi, odnosno neki pojedinci stvarno i potencijalno »samootuđeni«? Moguć izlaz iz te teorijske poteškoće – da će stvarno i potencijalno razotuđeni pojedinci biti oni koji će donositi odluke, dakle organizirati društvo na način da »omogućuje i čak stimulira razvoj razotuđenih pojedinaca« – rađa, međutim, drugu, još veću teorijsku poteškoću. Takvo rješenje bi, što proizlazi iz navedenoga, značilo da bi »razotuđeno« društvo bilo na određeni način stratificirano. Naime, u njemu bi bila uspostavljena vlast, uprava razotuđenih nad otuđenim pojedincima, s obzirom da bi samo ovi prvi, »razotuđeni«, donosili društveno-organizacijski bitne odluke, kojima bi se ovi drugi, »otuđeni« pojedinci, barem donekle morali pokoravati. U protivnom, ako i otuđeni pojedinci sudjeluju u organizaciji društva, onda se ono ne može zvati razotuđenim, jer je nezamislivo da društvo vođeno od otuđenih pojedinaca »omogućuje i čak stimulira razvoj razotuđenih pojedinaca«. Već ta činjenica – da razotuđeni upravljaju otuđenima – sama po sebi otklanja mogućnost da društvo u kojemu postoji bilo kakav oblik dominacije čovjeka nad čovjekom zovemo razotuđenim društvom.

No, to nije jedini, čak niti najozbiljniji problem. Respektirajući Petrovićevu tezu da je otuđenje, s obzirom da je bitno vezano uz fluidni karakter čovjekove biti, empirijski neodredljiv i neizračunljiv fenomen, postavlja se pitanje mjerodavnosti i vjerodostojnosti određenja otuđenja. Konkretno, vratimo li se Petrovićevoj idealnotipskoj konstrukciji »razotuđena društva«, postavlja se pitanje kriterija prema kojemu će se razlučiti otuđeni od razotuđenih pojedinaca. Budući da samo »razotuđeni« pojedinci mogu jamčiti da će »razotuđeno društvo« »omogućavati i čak stimulirati razvoj razotuđenih pojedinaca«, oni trebaju, kao vladajući sloj, odlučivati u »razotuđenom društvu«. To će predstavljati važnu socijalnu privilegiju, ako ne materijalnu u, pretpostavlja se, egalitarnom, razotuđenom društvu, a onda svakako statusnu, kojoj će jamačno težiti mnogi. To otvara, s obzirom na otvorenost za otuđenje čak i razotuđenih pojedinaca, mogućnost manipulacije i voluntarističkog odlučivanja o tome što jest, a što nije otuđenje, odnosno tko jest, a tko nije otuđen. U kontekstu ovakvih teorijskih promišljanja Petrovićeva vizija razotuđenog društva mogla bi se veoma lako i brzo prometnu-

ti u »razotuđeno« društvo tipa Orwelovih (*Životinjska farma; 1984.*) i Huxleyevih (*Vrli novi svijet*) distopija.

Jamačno svjestan razglabanih poteškoća svoje pozicije, Petrović u knjizi *Filozofija i revolucija* relativizira stav o mogućnosti apsolutnog razotuđenja društva te zaključuje da razotuđeno društvo nije moguće stvoriti bez razotuđenih ljudi, kao što ni pojedince nije moguće razotuđiti bez razotuđenja društvenih odnosa. Ušavši na ovaj način, u stanovitom smislu, u *circulus vitiosus*, on konstatira da

»... iz ovog teorijskog kruga nema teorijskog izlaza. Jedini je izlaz revolucionarna društvena praksa kojom ljudi, mijenjajući društvene odnose, mijenjaju i vlastitu prirodu.« (Petrović, 1973, 95, 103)

Znači li to da »revolucionarna praksa«, s obzirom da njome ljudi »mijenjaju i vlastitu prirodu«, omogućuje apsolutno razotuđenje svih pojedinaca koji bi time omogućili razotuđeno društvo? Budući da iz rečenog »teorijskog kruga nema teorijskog izlaza«, filozofija, kao teorijska disciplina, nije sposobna dati odgovor na ovaj upit. Napušta li Petrović zbog toga svoje dosadašnje shvaćanje filozofije kao temeljnoga modusa prevladavanja otuđenja? Naime, on tvrdi da pojam razotuđenja »implicira negaciju filozofije«. Kao takav, »pojam razotuđenja nije samo filozofski, on je metafizofski« (Petrović, 1973, 104).

No, jesu li tom pukom konstatacijom o razotuđenju kao *i metafizofijskom* pojmu, otklonjene navedene poteškoće oko mogućnosti njegova ozbiljenja? Drugim riječima, kako se može misliti mogućnost praktičkog ozbiljenja onoga što je i teorijski nezamislivo?

III. Metafizofijsko mišljenje revolucije

Dok Petrović u knjizi *Filozofija i marksizam* iznosi tezu o odlučujućem značenju filozofije za razotuđenje čovjeka i društva, u sljedećoj knjizi – *Filozofija i revolucija*, on relativizira njezinu emancipatorsku ulogu. Razmatrajući odnos filozofije i revolucije, on filozofiju određuje ujedno kao »misao bivstvovanja« i kao »misao revolucije«. Postavljajući retorička pitanja o smislu fizofijskog pojma revolucije, Petrović već implicira odgovore po kojima je »revolucija u punom smislu samo uspostavljanje jednog, bitno drugačijeg, besklasnog društva, jednog doista ljudskog društva, u kojemu nestaje samoootuđenje čovjeka i odnosi među ljudima postaju istinski ljudski«; nadalje, revolucija nije samo »promjena društvenog poretka« niti samo »promjena u cjelovitom čo-

vjeku«, ona je »promjena u ‘svemiru’, (...) stvaranje jednog bitno drukčijeg tipa bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, bitno različitog od svakog bivstvovanja koje je neljudsko, protu-ljudsko, ili još-ne-posve-ljudsko«; revolucija je još i »zakoračenje u carstvo slobode«, »realiziranje mogućeg« i »otvaranje novih mogućnosti«, odnosno »spontano stvaranje neslućenog«; revolucija je »ne samo najviši oblik bivstvovanja, nego i bivstvovanje u svojoj punini«, ona je »najrazvijeniji oblik stvaralaštva, najautentičniji oblik slobode« (Petrović, 1973, 11–15).¹

Iz ovih eshatologijskih, superlativnih određenja revolucije, Petrović izvlači zaključak o revoluciji kao »biti bivstvovanja«, odnosno »bivstvovanja u svojoj biti«. Kako istinska filozofija kao »misao revolucije«, samim svojim opstojanjem ili činom mišljenja revolucije već sudjeluje u njezinu ozbiljenju, ona time postaje i »misao-revolucija« (Petrović, 1973, 15).

Premda je pozicija »mišljenja revolucije« usvojena već u njegovoj knjizi *Filozofija i revolucija*, Petrović svoju novu poziciju definitivno utemeljuje i sadržajno eksplicira tek u trećoj knjizi pod istovjetnim naslovom: *Mišljenje revolucije*. Da je ta pozicija sukus čitava Petrovićeva djela, svjedoči i važnost koju on pridaje svojoj trećoj knjizi po njoj naslovljenoj. Navedene tri knjige on, naime, smatra svojevršnom trilogijom koja sačinjava krunu njegova cjelokupnog opusa, trilogijom koju imenuje upravo po krajnjoj poziciji definitivno dosegnutoj u trećoj knjizi, a ta pozicija jest upravo – »mišljenje revolucije«.

Već u predgovoru pisac kaže da je riječ o »trećoj knjizi mišljenja revolucije«, a da je bitna pozicija mišljenja revolucije dostignuta u prve dvije knjige. U prvoj knjizi, *Filozofija i marksizam*, Petrović, filozofirajući na tragu Marxove misli, utemeljuje svoju »ontologijsko-antropologijsku« koncepciju čovjeka kao »bića prakse«. Najvažnija teza druge knjige njegove trilogije *Filozofija i revolucija* jest da je Marxova filozofija – mišljenje revolucije.

Naknadnom kompozicijom svojih *Odabranih djela*, Petrović ipak, glede utemeljenja svoje definitivne pozicije, izdvaja po važnosti treću knjigu, u odnosu na prethodne dvije. Naime, te dvije knjige: *Filozofija i marksizam* i *Filozofija i revolucija*, u *Odabranim djelima* spojene su

¹ Spomenuta retorička pitanja Petrović u svojoj sljedećoj knjizi pretvara u konstatacije kojima gradi svoje novo shvaćanje revolucije i razotudenja kao »mišljenja revolucije«. (Usp. Petrović, 1980, 81–87 i d.)

u jednu, naslovljenu *Filozofija prakse*, dok je treća zasebno objavljena pod svojim izvornim naslovom *Mišljenje revolucije* (usp. Petrović, 1986). To može samo značiti da je autor naknadno zaključio da je u svojoj prvoj fazi zastupao poziciju *filozofije prakse*, koju je u svojoj drugoj fazi u bitnome promijenio te je preimenovao u *mišljenje revolucije*. Dok u prvoj knjizi on uvjeren argumentira svoju tezu o Marxovu (*eo ipso* vlastitu) djelu kao o genuinoj filozofiji te joj stoga u potpunosti odgovara naknadni naziv *filozofija prakse*, u drugoj knjizi on sve više akcentira pojam revolucije te prvi puta rabi sintagmu ‘misao’ odnosno ‘mišljenje revolucije’. No, mišljenje revolucije u drugoj knjizi još uvijek se poistovjećuje s filozofijom. I, što je najvažnije, tek se u trećoj knjizi »mišljenje revolucije« izdvaja iz filozofije i na neki joj se način čak i suprotstavlja.

Način čovjekova bivstvovanja jest – to je poznato Petrovićevo određenje – praksa. Međutim, tijekom dosadašnjeg povijesnog razvoja čovječanstva prevladavao je negativni, otuđeni vid bivstvovanja-prakse kao negativne i otuđene djelatnosti. Bit otuđenja sadržana je u otuđenju čovjeka od vlastite rodne biti, dakle od samoga sebe, a ukidanje toga samootuđenja, odnosno razotuđenje, moguće je jedino u revoluciji koja je »najrazvijeniji oblik stvaralaštva i najautentičniji oblik slobode«. Praksa se nadaje kao »autentično ljudsko bivstvovanje« ukoliko jest slobodna i stvaralačka djelatnost. Bit tako shvaćene prakse je revolucija – »najkoncentriranija forma ljudskog kolektivnog stvaralaštva«; kao biće prakse čovjek je biće revolucije, a kao »mišljenje prakse« Marxova filozofija je »mišljenje revolucije« (Petrović, 1980, 41, 76, 107).

Ukoliko je revolucija bit prakse, odnosno »ljudskog bivstvovanja«, ona prestaje biti samo politički, politologijski, sociologijski itd., pojam i *eo ipso* postaje antropologijski pojam. No, ako je čovjek nužno povezan sa »smislom bivstvovanja« uopće, revolucija, kao bitan oblik »čovjekova bivstvovanja«, postaje značajna i za »cjelinu bivstvjućeg«, kao i za »bivstvovanje samo« – utoliko je ona i ontologijski pojam (Petrović, 1980, 74, 77).

No, revolucija nije samo ni filozofijski ontologijsko-antropologijski pojam u uobičajenom shvaćanju ontologije i antropologije kao posebnih disciplina tradicionalne filozofije.

Revolucija se može, prema Petroviću, misliti samo takvom filozofijom koja samu sebe ukida, dakle ona postaje

»... filozofski-metafilozofski pojam koji nije samo pojam, jer ne fiksira bit nečeg što postoji, pojam koji nije samo filozofski, jer misli mogućnost nadilaženja filozofije u tradicionalnom smislu kao jedne od posebnih djelatnosti samootuđenog čovjeka.« (Petrović, 1980, 79)

Na temelju navedenih stavova moglo bi se na prvi pogled kazati da Petrović konačno napušta svoju primarno antropološku, unekoliko čak i antropocentričku poziciju te da zastupa genuinu ontologijsko-antropološku poziciju. Pokušajmo to malo pažljivije promotriti. Naime, držimo li se iskaza samoga autora, onda se može kazati da je Petrović svoju poziciju vazda samorazumijevao kao »ontologijsko-antropologiju«, dok u ovoj knjizi čak i tako određenu poziciju želi nadići »mišljenjem revolucije« kao nečim višim od filozofije, što prevladava filozofiju, a samim time i njezine discipline ontologiju i antropologiju. No, ako razumijevamo filozofiju u izvornom značenju njezina pojma, kao težnju k mudrosti, »prevladavanje filozofije« značilo bi da je Petrović svojim »mišljenjem revolucije« sproveo revoluciju i njome dosegao apsolut, mudrost samu, što bi bilo preuzetno hegelijansko rješenje. Stoga se može zaključiti da je Petrovićevo »mišljenje revolucije« metafizika revolucije *par excellence* i kao takva tek jedna od filozofijskih pozicija.

Je li ona, kao filozofijska pozicija, u njegovoj trećoj knjizi ipak »ontologijsko-antropologijske« naravi? Za razliku od filozofijskih pozicija Vanje Sutlića – prve, »ontologijsko-antropologijske« koju zastupa u knjizi *Bit i suvremenost* (Sutlić, 1967/1972) a koja se temelji na njegovu uvažavanju dijalektike odnosa bitka i čovjeka, te druge, »fundamentalno-ontologijske«, iz njegove knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* (Sutlić, 1974/1987), koja se zasniva na apsolutiziranju rada kao bitka te akcidentalnom određenju čovjeka – Petrović svojim apsolutiziranjem čovjeka i shvaćanjem bitka kao »čovjekova bivstvovanja« i u *Mišljenju revolucije* zadržava, unatoč tomu suprotnoj nakani i izriječu, svoju bitno *antropološku* poziciju, što nedvosmisleno potvrđuje sljedeći njegov iskaz:

»Da bi se vidjelo kosmičko i ontološko značenje revolucije nije potrebno otkrivati revolucije izvan čovjeka.« (Petrović, 1987, 74)

Ovom analizom nije mi nakana vrednovati Petrovićevo »antropološku« poziciju kao nižu ili manje vrijednu od spomenutih Sutlićevih pozicija – »ontologijsko-antropologijske« i »fundamentalno-ontologijske«. Dapače, antropološku filozofijsku poziciju, koja polazi od

Kantova kopernikanskog obrata u mišljenju, odnosno od uvjerenja da se o bitku kao ‘stvari po sebi’ ne može ništa smisleno reći, smatram filozofijski najutemeljenijom. Krajnja konzekvenca svakog pa i Heideggerova i Sutlićeva traganja za bitkom može biti samo metafizički konstruktivizam, jer predstavlja, kao *per definitionem* i ontologija sama, tek (čovjekov) izriječ o bitku.

Kada je pak riječ o Petrovićevoj preuzetnoj nakani nadilaženja vlastite pozicije *filozofije prakse* sakrosanktnim *mišljenjem revolucije* kao nečim višim od filozofije, on se u tom smislu uklapa u trend koji je karakterizirao duhovnu situaciju vremena, poglavito na tadašnjoj neomarksističkoj filozofskoj sceni. Naime, takva je vrsta vrednovanja više-manje prihvaćena i od strane ostalih hrvatskih filozofa prakse. Štoviše, istosmisleno vrednovanje što se temelji na sve radikalnijem prevladavanju usvojenih pozicija, nastavljeno je i nadilaženjima filozofije: »transfilozofijom«, »metafilozofijom«, »revolucionarnim mišljenjem«, »mišljenjem revolucije«, »povijesnim mišljenjem«... Radi se tu o konstruiranju sve »revolucionarnijih« nominalističkih određenja svojih novih pozicija – što postaje temeljno obilježje čitave hrvatske filozofije prakse.

Petrovićeva tvrdnja da sam »čin mišljenja, koji obogaćuje svijet, jer je, kao takav, nešto zbiljsko«, daje revolucionarnu vjerodajnicu ekskluzivno »mišljenju revolucije«, izdižući ga time iznad »prevladane« filozofije, krajnje je upitna. Naime, svaka filozofijska misao ukoliko je nova, vrijedna i kreativna, te je kao takva ostala zabilježena u povijesti filozofije, apsolutno ispunjava sve, u tome smislu, navedene kriterije, te dakle obogaćujući svijet, implicite sudjeluje u njegovu »revolucioniranju«, u njegovoj izmjeni. Tako shvaćen svijet, naime, nije isti, s Talesom i bez njega, s Platonom, Aristotelom, Augustinom, Tomom Akvinskim, Descartesom, Kantom, Millom, Husserlom, Heideggerom itd., i bez njih. U čemu se, dakle, u tome smislu, nalazi ekskluzivizam, kako Petrovićeva »mišljenja revolucije« tako i ostalih neomarksističkih eshatoloških koncepcija? Riječ je ipak, može se na kraju zaključiti, o genuinoj filozofijskoj koncepciji, koja vlastitom radikalnošću i preuzetnošću ne stječe nimalo veći kredibilitet od ostalih filozofijskih koncepcija, konačno ni od prve koncepcije samoga Petrovića – »filozofije prakse« – izgrađene u knjizi *Filozofija i marksizam*, a koja se nadaje mnogo uvjerljivijom i filozofijski utemeljenijom od njegova sakrosanktnog »mišljenja revolucije«.

Literatura

- Kukoč, Mislav (1988), *Kritika eshatologijskog uma: problem otuđenja i hrvatska filozofija prakse*, Zagreb: KruZak.
- Kukoč, Mislav; Jurić, Hrvoje (2007), »Contemporary Croatian Philosophy«, u: Kūle, Maija (ur.), *Philosophy Worldwide: Current Situation*, Second Edition, International Federation of Philosophical Societies (FISP), Riga: University of Latvia, Institute of Philosophy and Sociology, str. 102–115.
- Kukoč, Mislav (2011), »Dometi hrvatske filozofije prakse«, u: Daković, Nenad (ur.), *Filozofija prakse*, Beograd: Dom omladine Beograda, str. 232–246.
- Petrović, Gajo (1973), *Filozofija i revolucija: Modeli za jednu interpretaciju Marxa. S izvornim tekstovima*, Zagreb: Naprijed. (Petrović, Gajo (1970), *Philosophie und Revolution: Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten*, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.)
- Petrović, Gajo (1976), *Filozofija i marksizam*, drugo izdanje, Zagreb: Naprijed.
- Petrović, Gajo (1980), *Mišljenje revolucije: Od »ontologije« do »filozofije politike«*, Zagreb: Naprijed.
- Petrović, Gajo (1986), *Odabrana djela u četiri knjige* (1. *Filozofija prakse*; 2. *Mišljenje revolucije*; 3. *Marx i marksisti*; 4. *Prolegomena za kritiku Heideggera*), Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit.
- Sutlić, Vanja (1967/1972), *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, drugo izdanje, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Sutlić, Vanja (1987), *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, drugo, prošireno i popravljeno izdanje, Zagreb: Globus. (Sutlić, Vanja (1974), *Praksa rada kao znanstvena povijest. Ogledi uz filozofijsko ustrojstvo Marxove misli*, Zagreb: Kulturni radnik.)

PHILOSOPHY AND METAPHILOSOPHY OF GAJO PETROVIĆ

From the Philosophy of Praxis to the Thinking of Revolution

Mislav Kukoč

Within the rich and diverse opus of Gajo Petrović, one trilogy stands out: Philosophy and Marxism, Philosophy and Revolution, and The Thinking of Revolution – this trilogy makes up the essence of his original thought and the author himself named it after his ultimate position definitely reached in the “the third book of the thinking of revolution” (Petrović, 1980, 7). Petrović builds his theoretical conception gradually, in stages, trying consistently and convincingly to answer the questions on the constitution of the human and his world, and to rethink, in the frame of reference of Neomarxism of the western provenance, the given potentials of the revolutionary realization of their historical Eschaton. While in his first phase Petrović confidently exposed the thesis on Marx’s and his own work as a genuine philosophy, labeling it the philosophy of praxis, in the second and final phase he came to the conclusion that the high aspirations of the revolutionary transformation of the human and the society in the direction of the realization of the perfect man as a true human being and a perfect society as an authentic human community can be achieved only through the metaphilosophical thinking of revolution. In this paper, the author, on the one hand, elaborates his thesis that Petrović’s metaphilosophical conception by its very radicalism and presumptuousness does not go beyond metaphysics, i.e. philosophy, and, on the other, that his praxis philosophy – marking both in nominal and real terms the most significant orientation of modern Croatian philosophy – is theoretically better founded and practically more persuasive than his sacrosanct thinking of revolution.

Key words: *praxis philosophy, metaphilosophy, thinking of revolution, de-alienation, Eschaton*