



LE PATRON a besoin de toi



TU n'as PAS besoin de lui

KANGRGA,

MILAN



Uvod

Tekst preminulog profesora Milana Kangrga 'Marxovo shvaćanje revolucije', koji prenosimo iz časopisa Praxis br. 1-2 1969. g., izabrali smo kao primjer utjecaja *praxis*-grupe na kontra-kulturni i studentski pokret kraja 60-ih s jedne strane. Ali i obrnuto, kao primjer utjecaja studentskih i radničkih nemira na *mišljenje revolucije* (termin praksisovskog suborca Gaje Petrovića, kojim se Kangrga uglavnom nije služio), s druge strane.

U svojoj 'apstraktno humanističkoj' usmjerenosti stoji taj tekst, uz neke druge, kao prekretnica na budućem putu humanističke i 'anti-humanističke' emancipatorne prakse, pokušavajući utemeljiti revoluciju ne samo u političkoj i socijalnoj sferi (što bi bila definicija već provedene socijalističke revolucije), već i kao najopćenitiji princip *čovjeka* i njegova *svijeta*, po kome on uopće jest, može i treba da bude.

Povijesnost, revolucionarnost i budućnost po svojoj su biti zato za Kangrgu identična određenja, koja ukazuju na iskon, pa je u tome smislu Kangrga mislilac *totalne revolucije*, iako ni to nije termin kojim bi se on služio.

Suprotno od dictuma kritičke teorije o 'epohalnom izostanku revolucije' (koji bi trebalo preciznije situirati između svjetskih ratova), Kangrga tvrdi da je revolucija o kojoj Marx govori, revolucija kao revolucija, ona koja je bitna i epohalna, *moгуća* samo zato i odatle što se *već zbiva* u temelju *čovjekova svijeta*. Krajem 60-ih tvrdi i da živi u srcu događaja revolucije, zato što je 'revolucija pokretačka snaga povijesti', ferment smisla, ono što probija 'tvrdu koru prirodnoga' i ustajaloga – izvor svakog pravog, pa i njegovog stvaralaštva.

Ali, baš kao revolucionarna spontanost, ona je i izvor stvaralaštva studentskog pokreta, koji na svoj način dolazi do principa samoupravnosti. Za razliku od jednog drugog suvremenika '68, Miroslava Krleža, koji u svome poznom konzervativizmu, lakonski kvalificira šezdesetosmašku pobunu kao događanje u kome 'dosađuju se od preobilja djeca', Kangrga je umio prepoznati, ocijeniti i su-oblikovati ta burna zbivanja. Za njega tu nije bila riječ samo o jednoj socijalnoj grupi ili čak klasi i njenoj pobuni, već o 'položaju čovjeka u suvremenom svijetu totalne organizacije i manipulacije'. Ako se tada za Kangrgu odlučivalo o tome 'hoćemo li biti ljudi i hoćemo li uopće biti', koliko je potrebe za takvim odlučivanjem tek danas, kada nas je voljeni profesor napustio, a borba traži nastavak?

Srećko Pulig



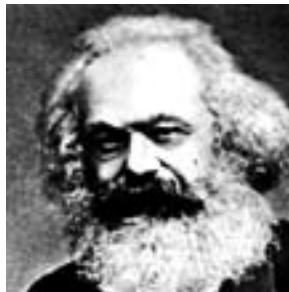
KANGRGA, MILAN

Marxovo shvaćanje revolucije

Premda je čitava Marxova misao prakse ne samo duboko prožeta revolucionarnim duhom, nego je po svojoj biti revolucionarna, ipak nije toliko jednostavno govoriti o Marxovu shvaćanju revolucije. To pokazuju kako različite interpretacije Marxove nauke, tako i određena historijska praksa koja se često poziva na nju. S druge strane i mnoge (uglavnom građanske) kritike Marxova shvaćanja revolucije promašuju ono bitno, budući da Marxovu misao u cjelini sagledavaju i tumače iz horizonta građanske filozofije i teorije. Jedan od bitnih promašaja u razumijevanju Marxova shvaćanja revolucije (čemu sa svoje strane doprinosi katkada i poneki Marxov tekst) sastoji se u tome, što se pojam revolucije u Marxa objašnjava isključivo iz dva aspekta: političkog i socijalnog. Taj se horizont političkog i socijalnoga najčešće ne prekoračuje, te se Marxov pojam revolucije iscrpljuje u dva njegova najneposrednija i historijski najočevidnija određenja. Riječ je naime obično o *političkoj revoluciji* s jedne strane i *socijalnoj revoluciji* s druge strane, ili u najboljem slučaju o njihovu *jedinstvu*, što se onda naziva *socijalističkom revolucijom*.

Međutim, koliko god su oba ova momenta (političko i socijalno) faktički sadržana u Marxovu shvaćanju socijalističke revolucije, o čemu govore njegovi tekstovi, ipak je veoma važno uočiti da Marxovo poimanje revolucije bitno nadilazi i horizont političkoga i horizont socijalnoga, jer je Marxu (upravo filozofski) stalo do toga da istraži i pokaže mogućnost jednoga i drugoga. Budući da Marx, govoreći o *ljudskoj emancipaciji*, eksplisitno određuje političku revoluciju kao ograničenu i polovičnu, ukazujući na to da je politička revolucija samo revolucija građanskog društva, što znači emancipacija čovjeka unutar i na pretpostavkama građanskog društva i svijeta u cjelini, a nije još ljudska emancipacija, to ovdje nije ni potrebno posebno govoriti o domašaju, značenju i smislu političke revolucije. Ostaje dakle da se prije svega pokaže, kako ni pojam socijalne revolucije nije identičan s Marxovim shvaćanjem revolucije.

Kada Marx govori o *ljudskoj emancipaciji*, onda se smisao te kvalifikacije u sklopu cjeline njegova mišljenja sastoji u tome da se rješenje bitnog pitanja čovjekova opstanka kao pitanje smislenosti njegova života i njegove egzistencije (dakle njegove zbilje), ili govoreći suvremenim filozofskim jezikom: pitanje istine njegova bitka, ne iscrpljuje u sferi socijalnoga. Stoga ni socijalna revolucija



Karl Marx

sama po sebi nije i ne može da bude rješenje toga pitanja, nego u najboljem slučaju samo *put i pretpostavka* za njegovo rješavanje. Ako je naime riječ o socijalnoj revoluciji kao takvoj, onda je riječ o promjeni jedne socijalne strukture drugom (bez obzira da li je ona 'bolja' ili 'gora' od prethodne, jer, gledano metodički, to sad nije važno). Dakle, promjena jedne socijalne strukture (dakako, radikalna promjena, inače to ne bi bila revolucionarna promjena) donosi sa sobom drugu kvalitativno novu socijalnu strukturu u najširem smislu te riječi. Pri tom se pak ne smije izgubiti iz vida upravo ono bitno: da naime *čovjek* mijenja tu istu socijalnu strukturu, to jest da je on *subjekt* te promjene. Kao što je poznato, Marx kaže da čovjek, mijenjajući svoj svijet, mijenja i samoga sebe, pa prema tome ni čovjek ni svijet nisu za njega neke fiksne, gotove ili vječne kategorije. Ako bi pak određena socijalna struktura apsolutno uvjetovala, određivala i iscrpljivala čovjekovu bit (njegov bitak), što znači da bi upravo ta struktura bila njegova bit (i bitak, po čemu on jest), onda ni on sam, ni dana socijalna struktura ne bi nikada mogli biti nešto drugo nego što već jest u svom postojećem obliku. U pitanje bi došla i sama mogućnost bilo kakve, pa prema tome i socijalne, promjene.

Kako je dakle moguća ta promjena, koju ovdje nazivamo socijalnom revolucijom, ukoliko je čovjek zatvoren u dani socijalitet, ukoliko se njegova praksa djelatno-smislenoga komuniciranja sa svijetom pretvara isključivo u socijalnu praksu (kamo spada i socijalna revolucija), ili drugačije: kako je moguća promjena čovjeka kao socijalnog bića, ukoliko on nije i ne može biti drugo nego što po svojoj socijalnoj strukturi kao svojoj biti već jest, odgovor na to bitno pitanje, kao i sam kriterij ili princip tog odgovora ne nalazi se opet u sferi socijalnoga, jer bi to značilo da je svaka socijalna danost sama svoj kriterij. Govoreći hegelovski, bila bi to identifikacija postojećega s nužnim, a sve što naprosto jest, bilo bi i jedino moguće. Tada pak nikakva revolucija, pa ni socijalna, nije više moguća, a promjena jedne socijalne strukture drugom, kad bi i bila moguća, bila bi posve besmislena, jer bi ostalo otvoreno osnovno pitanje: čemu uopće mijenjati postojeću socijalnu strukturu, kad su sva bitna pitanja čovjeka kao čovjeka postavljena i riješena, ili se pak mogu riješiti unutar određene (stare ili nove) socijalne strukture. Ako se pak kaže da je pitanje upravo u tome, što postojeća ili određena socijalna struktura *ne odgovara čovjeku* (njegovim društvenim i

ljudskim odnosima) u bilo kom vidu, pa je stoga treba zamijeniti novom, onda se time već utvrđuje to, da je čovjek ipak nešto drugo nego socijalna struktura, nešto drugo od onoga kakvim ga čini ta struktura, da socijalna struktura, dakle njegov socijabilitet, ne sačinjava i ne iscrpljuje u potpunosti njegovu pravu bit, a time dolazimo upravo do teze koju želimo potvrditi.

Tek time smo se približili Marxovu postavljanju pitanja, koje pokazuje da njegov pojam revolucije transcendiraju, prekoračuje taj i takav u sebe zatvoreni horizont socijalnoga, te prodire do samog temelja čovjekova svijeta. Kad naime Mara govori o izmjeni svijeta, o njegovu radikalnom revolucioniranju, onda se naravno i za nas kao i za njega samoga postavlja odlučno pitanje: kako i po čemu, to jest odakle je takva izmjena ili revolucija kao revolucija uopće moguća!? U tome je dakako implicirano i pitanje o samom pojmu revolucije u Marxa. Marx je to pitanje i promislio i domislio, a odgovor na nj za njega je polazna tačka cjelokupne njegove teorijske i praktičke djelatnosti. Marxu je naime (nakon čitavog historijskog iskustva i nakon Hegela) posve jasno jedno: Revolucija kao revolucija, to jest bitna ili epohalna revolucija o kojoj on govori, moguća je samo zato odatle, što se ona već zbiva u temelju čovjekova svijeta, što se povijesnost povijesti potvrđuje, omogućuje i otvara samo pomoću revolucije i što je – kako on kaže – upravo ‘revolucija pokretačka snaga povijesti.’ Već iz ove Marxove teze vidljivo je i nije teško zaključiti: ako je revolucija pokretačka snaga povijesti, onda bez revolucije ne bi bilo ni povijesti, što znači ni čovjekova svijeta, pa prema tome ni čovjeka kao čovjeka. Filozofskim rječnikom reklo bi se: Revolucija je dakle bitak po čemu jest i povijest i čovjekov svijet i sam čovjek. Ili obrnuto: ako se nešto istinski povijesno i za čovjeka u njegovu svijetu relevantno, dakle smisljeno i moguće zbiva, onda je po srijedi revolucionarno zbivanje. Ukoliko je dakle riječ o čovjeku (a uvijek je zapravo riječ primarno o čovjeku, ako se ne upadne u stare tradicionalne sheme i kategorije pukog antropocentrizma, antropologizma ili subjektivizma), onda se može kazati da revolucija kao jedino istinsko povijesno zbivanje zadire u sam bitak čovjeka, i da se njome – koja je tu, kao što vidimo, onaj najdublji povijesni kriterij – postavlja u pitanje sama ljudska priroda, a ne tek politički, ekonomski, socijalni ili bilo koji drugi parcijalni okvir, sloj, horizont ili dimenzija njezina ispoljavanja. Ili drugačije rečeno, s revolucijom



G. W. F. Hegel

ili bez nje raste ili pada, jest ili nije, postaje ili iščezava, potvrđuje se ili kržljavi i sama ljudska priroda. Jer je upravo revolucija nepresušni i nezaustavljivi izvor stvaralaštva, poticaj na djelo, istinsko tlo duha, otvaranje prostora za razmah ljudskih sposobnosti i mogućnosti, pravi ferment smisla, ona je povijesno-životna, stvaralačka i duhovna vertikala koja probija ‘tvrdu koru prirodnoga’ i ustajaloga, i to je ona krtica što neprestano ruje, o kojoj govori Hegel nazivajući je dijalektikom.

Revolucija se dakle ne zaustavlja i ne iscrpljuje u socijalnoj sferi, budući da ona – djelujući i zbivajući se u samim temeljima čovjekova povijesnog svijeta – omogućuje i oblikuje i samu tu socijalnu sferu koja i jest uvijek proizvod i rezultat određenog revolucionarnog čina. Stoga revolucija nadilazi svaki mogući postojeći socijalni poredak upravo time što se svagda zbiva već s onu stranu postojećega, na stanovištu drugačijega nego što jest, dakle u dimenziji budućega koje je bitno povijesno konstitutivno za samo postojeće kao takvo. Suvremena je spoznaja, i to upravo epohalno-povijesna spoznaja, za koju zahvaljujemo prije svega upravo Marxu, da je u čitavoj dosadašnjoj povijesti bilo stalno na djelu ono buduće, kako bi bilo i same te povijesti. Stoga su povijesnost, revolucionarnost i budućnost po svojoj biti zapravo identična određenja koja ukazuju na pravi iskon čovjekova svijeta i čovjeka samoga.

Kada pak govorimo o Marxovu shvaćanju revolucije onda je upravo ovdje mjesto da se ukaže na jedan od bitnih, rekao bih presudnih momenata za razumijevanje kako njegove vlastite, tako i naše pozicije, ukoliko se pozivamo na Marxa i smatramo se marksistima. Riječ je naime o teoriji ili o filozofiji i o njihovu odnosu spram Marxove nauke s jedne strane, i spram revolucije s druge strane, a mogli bismo naprosto kazati: spram Marxove revolucionarne nauke, ukoliko pod ovim određenjem ‘revolucionarne’ mislimo na samu srž te nauke. A ovu srž mogli bismo nazvati graničnom linijom koja i filozofski i povijesno razlikuje i odvaja Marxa i njegovu misao od stanovišta svih teoretičara kao teoretičara.

Navest ćemo ovdje jedno značajno mjesto iz Marxove kritike Feuerbacha (u ‘Njemačkoj ideologiji’), koje će nam pomoći da razumijemo o čemu je riječ. Marx kaže:

‘Čitava Feurbachova dedukcija s obzirom na međusobni odnos ljudi teži samo k tome da dokaže, kako

ljudi trebaju i kako su *uvijek trebali* jedan drugoga. On hoće da ustanovi svijest o toj činjenici, on dakle hoće kao ostali teoretičari samo da iznese pravu svijest o jednoj *postojećoj* činjenici, dok je pravom komunistu stalo do toga da ovo postojeće sruši.’

To je dakle jedno, a sad slijedi ono najznačajnije:

‘Uostalom – kaže Marx – mi potpuno priznajemo da Feuerbach, tražeći da proizvede svijest upravo *ove* činjenice, ide tako daleko, dokle jedan teoretičar uopće može ići, a da ne prestane biti teoretičar i filozof’.⁰¹

Mogli bismo odmah preći na samu stvar i postaviti pitanje: Dokle to može ići jedan teoretičar, a da ne prestane biti teoretičar i filozof? A Marxov odgovor, koji je ovdje na svoj način već impliciran, glasilo bi: do revolucije, to jest do shvaćanja da ta činjenica (ili ovo postojeće) slijedi iz revolucije, a ne da revolucija slijedi iz puke činjenice i prave svijesti te činjenice. Ili drugačije rečeno: Može se biti i ostati puki teoretičar ili filozof tako dugo, dok se krećemo u okviru postojećega, na pretpostavci i u dimenziji onoga što jest, ne pitajući za njegovu povijesnu, dakle upravo revolucionarno-praktičku osnovu.

Kao što vidimo, Marxu nije stalo do toga da iznese svijest o jednoj postojećoj činjenici, o nekom postojećem (u ovom slučaju kapitalističko-građanskom, ekonomskom, socijalnom ili bilo kojem drugom) realitetu, pa bila ta činjenica podignuta i na nivo bitka, odnosno upravo u tom (filozofskom) obliku najmanje. Upravo bi to naime protivrječilo čitavoj njegovoj poziciji. On nije i ne želi – poput Feuerbacha i ostalih – biti teoretičar ili filozof i odmah ukazuje na granicu, na kojoj se to prestaje biti, to jest ondje gdje se – kako on kaže – “osjetilni predmet” pretvara u “osjetilnu djelatnost”, dakle kad se već polazi od toga da se u temelju toga svijeta zbiva revolucionarna, preobražavalačka, praktičko-kritička djelatnost ljudi kao određeno povijesno događanje. Zato on, tačno uočavajući upravo povijesnu granicu teorije kao teorije i filozofije kao filozofije, kaže da se ‘ovaj zahtjev za izmjenom svijesti svodi na zahtjev drugačije interpretacije postojećega, tj. da se ono *prizna* pomoću jedne druge interpretacije.’⁰²

Priznati ili ne priznati postojeće ili određeni socijalni realitet nije međutim za Marxa pitanje neke, ma kako duboke, subjektivne odluke (koja doduše sa svoje strane

01 Rani radovi, Kultura, Zagreb, 1953, str. 309.

02 Ibid, str. 287,

može da odigra poticajnu ulogu za jedno ili drugo), nego je to stvar polazne tačke koja već *nadilazi* postojeće kao postojeće, budući da se – kao što je rečeno – povijesno događanje već sagledava kao revolucionarno zbivanje, dakle s onu stranu postojećega, ili bolje reći, u njegovu vlastitom osnovu. Iskazano najopćenitije, to za Marxa znači da svijet (a prema tome i čovjek, i njegovo društvo itd.) nije po svojoj biti ono što on već jest kao puka činjenica ili u svom postojećem obliku, nego jest ono što on još nije, i to je njegova prava dimenzija, dakle povijesna dimenzija. Sa stanovišta onoga što jest, dakle sa stanovišta postojećega ili takozvane teorijski utvrđene činjenice, nikada se neće dospjeti (a isto tako nikada neće moći biti ni vidljivo) do onoga što još nije, a može i treba da bude. Ali se obrnuto tek sa stanovišta onoga što još nije (na pretpostavci revolucionarne promjene) može tačno vidjeti i utvrditi (dakle i odrediti) ono što tu jest i što je bilo, budući da je to postojeće proizišlo i uvijek iznova proizlazi iz onoga što još nije, dakle iz svoga revolucionarno-praktičkog temelja, ili – ako hoćemo – iz stvaralaštva.

Već je Kant sasvim jasno uočio i spoznao kako je nemoguća i kako zapravo ne postoji neka teorija ili znanost o (umjetničkom) stvaralaštvu, a zajedno s Marxom mogli bismo kazati da ne postoji ni *teorija o revoluciji*, budući da bi to za njegovu poziciju bilo u osnovi protivrječno (usput rečeno, ni on sam nije nikada nešto takvo dao). Može međutim postojati *revolucionarna teorija*, kada je ona upravo revolucionarna misao prakse ili osvješćivanje jednog revolucionarnog zbivanja. Zato Mara, govoreći o tome kako je “revolucija pokretačka snaga povijesti”, odmah nadovezuje riječima: ‘također i religije, filozofije i ostale teorije’, budući da su i religija, i filozofija i teorija momenti povijesnog zbivanja, što ih međutim rađa, izaziva i potiče upravo revolucija. Iz revolucije i u revoluciji, što znači iz određene revolucionarne situacije, izrasta dakle i jedno revolucionarno mišljenje (ili revolucionarna filozofija i teorija), ukoliko se pod revolucijom ne razumije puki politički prevrat (puč) ili smjena socijalnih snaga na historijski istim pretpostavkama, nego radikalna i temeljita, dakle bitna destrukcija čitavog jednog svijeta u cjelini kao povijesno-revolucionarni proces nastajanja istinski novoga. Epohe takozvanog izrazito revolucionarnoga gibanja (a mi živimo u jednoj par excellence revolucionarnoj epohi) pokazuju to isto tako izrazito, kao što i takozvana stagnantna razdoblja⁰³ zatvaraju revolucionarni, a to

znači životni i jedini pravi horizont filozofije i teorije, koja je po svojoj biti moguća samo kao kritička svijest revolucionarne prakse. U protivnom, a u našoj suvremenosti naročito i potencirano, ta se filozofsko-teorijska svijest rasplinjava u *pozitivizmu* svih vrsta i oblika, a zapravo u biti samo u jednom jedinom, kojemu u osnovi leži – kako kaže Mara – razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije u nedogled. A to je upravo ono što Mara, kao što smo vidjeli, naziva priznavanjem, potvrđivanjem i prihvaćanjem postojećega, samo u različitim i tobože uvijek “novim” teorijskim interpretacijama. To pak priznavanje postojećega u vidu teorijskog znanja i razmatranja ne znači ništa drugo nego *pristajanje* na nj, *suglašavanje* s njim, a onda se još zaista može biti samo teoretičar i filozof kao ideolog postojećeg stanja. Stoga sam u tom vidu u jednom članku o smislu Marxove filozofije (objavljenom u “Praxisu”) iznio tezu da u našoj suvremenosti, kako u životu, tako i u filozofiji i teoriji stojimo pred jednom jedinom, povijesno-epohalnom alternativom koja glasi: *ili marksizam, ili pozitivizam*. Princip i kriterij, odnosno jedina mjera te alternative sastoji se u izmjeni svijeta ili revoluciji budući da je ovo svijet permanentne revolucije kao jedinog istinskog oblika čovjekova opstanka.

Tek se u našoj suvremenosti u svoj svojoj širini i dubini pokazuje da je revolucija naime ne samo pokretačka snaga povijesti, nego da je postala najintimniji ljudski poticaj i ono jezgro kojim je nužno nošeno svako ljudsko biće, ukoliko hoće da se u sebi i oko sebe othrvava golemom i nepodnošljivom pritisku mehanizma jednog do kraja institucionaliziranog, shematiziranog i racionaliziranog svijeta, društva i načina života, u kojemu je *organizacija* postala i sve više postaje *sama sebi svrhom*. Budući da sama struktura ovog našeg svijeta tehnike i znanosti nužno zahtijeva savršenu i do posljednjih konsekvencija provedenu organizaciju i besprijekorno funkcioniranje do u detalje, tako da je organizacija radi organizacije postala sam princip svijeta, postavilo se pitanje prostora za *ljudsku spontanost* kao bitno pitanje našeg vremena. Riječ je o spontanosti ne u smislu prirodne sirovosti ili puke neposrednosti, jer je spontanost povijesno artikulirano tlo i pravi medium stvaralaštva koje svojim činom otvara i proširuje prostor za eminentno ljudsku egzistenciju, za osmišljen opstanak čovjeka u svom vlastitom svijetu. Spontanost i ne znači drugo do povijesno oblikovanu autentičnost ljudskoga u

03 Ta su razdoblja stagnantna upravo u svom odnosu na revoluciju koja im je tu i nominalno kriterij, a ne obratno, što sa svoje strane potvrđuje tezu da postojeće nije ni polazna tačka ni kriterij revolucije, nego upravo obrnuto. Stagnantno se prema tome mjeri i određuje prema revolucionarnome.

njegovoj samodjelatnosti, koja izbija iz samog izvora revolucionarnoga događanja.

Studentski pokret u svijetu iskazao je i pokazao to samo na osebujan i upečatljiv način, jer i on sam izvire iz ovoga jezgra, i zato je toliko ljudski ohrabrujući, što samim sobom postavlja na dnevni red najsudbonosnije pitanje naše epohe, pitanje mjesta za čovjeka kao čovjeka u ovom skroz naskroz mehaniziranom, organiziranom i automatiziranom svijetu totalne manipulacije ljudskim životom, što više nije samo ugrožavanje čovjekove slobode u njezinu temelju, nego prerasta u direktnu ataku na samu ljudsku prirodu. Kako je pak revolucionarni čin – poput stvaralaštva, poput samog života – u svojoj najdubljoj biti spontanost, čija je veličina upravo u tome što se ne da ničim unaprijed odrediti i predvidjeti, isplanirati i organizirati, pa prema tome ničim uokviriti i ukalupiti, što je najdublje suprotno samoj organizaciji današnjeg svijeta, postavlja se pitanje mogućnosti jednog novog svijeta koji bi bio istinski čovjekov svijet.

Zato, kao što vidimo, isto tako spontano na svim stranama u prvi plan dolazi princip samoupravnosti kao jedini mogući izlaz iz protivurječja suvremenog društva i svijeta u cjelini, a to znači potrebu revolucioniranja svih postojećih struktura i oblika života kako suvremenoga kapitalizma, tako i staljinističkog birokratizma, dakle potrebu *samoupravnog socijalizma*. Jedino bi samoupravni socijalizam mogao postati ona društveno-povijesna osnova i ljudska perspektiva, na kojoj bi moglo doći do realnog razrješenja aktualnog i danas već akutnog protivurječja između postojećeg *svijeta manipulativne organizacije* i neophodnog prostora za ljudsku spontanost na nivou ili u obliku *slobodne samoorganizacije*.

To je osnovni zahtjev epohe u ovom svijetu otuđenja i sve totalnijeg postvarenja, zahtjev koji je već u cijelosti formuliran u Marxa, tako da nam tu nisu potrebne nikakve teorijske novosti s bilo koje strane. Jer Mara je o tom ključnom problemu našeg svijeta pisao slijedeće:

“Moderno univerzalno saobraćanje ne može se nipošto na drugi način podrediti individuumima nego time da se podredi svima. Privajanje je dalje uvjetovano načinom kako mora biti izvršeno. Ono može biti izvršeno samo *ujedinjenjem*, koje karakterom samog proletarijata može biti opet samo *univerzalno*, i *revolucijom*, u kojoj se s jedne strane ruši moć dosadašnjeg načina proizvodnje i saobraćanja, a također moć

društvenog uređenja, a s druge se strane razvija univerzalni karakter proletarijata i energija koja mu je potrebna za provođenje prisvajanja, *pri čemu proletarijat skida sa sebe sve što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja.*

Međutim, ono što slijedi iza toga pogađa još dublje pravu bit našeg problema:

‘Tek na tom stupnju podudara se samodjelatnost s materijalnim životom, što odgovara razvoju individuuma u totalne individuume i uklanjanju svake stihijnosti upravo tako odgovara jedno drugome *pretvaranje rada u samodjelatnost i pretvaranje dosadašnjih uvjeta saobraćaja u saobraćanje individuuma kao takvih.* Kad ujedinjeni individuumi prisvoje totalne proizvodne snage, tada prestaje privatno vlasništvo.’⁰⁴

Marx nam ovdje, kao što se vidi, ocrtava samoupravni socijalizam, kao i put i način njegove realizacije, premda bi ovaj pojam samoupravnog socijalizma bio za njega čista tautologija, budući da on socijalizam nikada nije vidio drugačije nego kao asocijaciju neposrednih proizvođača, dakle asocijaciju ili ujedinjenje slobodnih individuuma. S druge strane, imajući u vidu pola stoljeća suvremenog socijalističkoga kretanja i zemlje koje su pošle putem ostvarivanja socijalizma, lako ćemo uočiti da je taj put još daleko od Marxovih anticipacija, jer proletarijat nije još sa sebe skinuo ništa ili gotovo ništa što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja, pa stoji u biti pred istim povijesnim zadatkom kao i u Marxovo vrijeme. A taj je zadatak sasvim jasno naznačen. Kad Marx naime govori o pretvaranju rada u samodjelatnost i o pretvaranju dosadašnjih *uvjeta saobraćanja u saobraćanje individuuma kao takvih*, onda je to upravo pretvaranje svijeta manipulativne organizacije u svijet slobodne samoorganizacije. Marx time ujedno načinja osnovnu temu svog života i cjelokupne svoje misaone djelatnosti, naime problem postvarenja i otuđenja, u kojem uvjeti vladaju čovjekom, a ne još čovjek vlastitim uvjetima života. A tako dugo dok ti vanjski uvjeti, to jest način organizacije života još uvijek predstavljaju vanjsku silu ili prisilu nad čovjekom, tu nema ni slobode ni istinske ljudske spontanosti. Zato je to naše vrijeme do kraja provedenih protivrječja bremenito i nabijeno revolucionarnom napetošću koja eruptivno izbija iz krila suvre-

04 Ibid, str. 335.<br

Preuzeto sa: “http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1969_1-2:Marxovo_shva%C4%87anje_revolucije_-_Milan_Kangrga”

mene društvene organizacije i iz samih temelja ovog do kraja postvarenog svijeta.

Kad je pak riječ o samoupravljanju koje bi u obliku što smo ga nazvali slobodnom samoorganizacijom imalo da bude s jedne strane *negacija* postojećeg svijeta organizacije (to jest svijeta postojeće manipulativne, čovjeku nadređene, izvanjske i nametnute organizacije koja je zakoniti produkt građanskog društvenog uređenja i njemu je bitno pripadna i primjerena), a s druge strane istovremeno *povijesni izlaz* iz nje u jedan kvalitativno novi oblik društvenog i ljudskog povezivanja i ujedinjenja, o kojemu govori Marx, onda bismo i prema Marxovim postavkama i prema nekim i pozitivnim i negativnim iskustvima s uvođenjem samoupravljanja u Jugoslaviji mogli kazati, da to može biti samo *revolucionarno samoudruživanje* prvenstveno proletarijata, a onda i čitavog društva. Taj novi kvalitet ima tek da bude izboren. Kao takav on prije svega ne podnosi više postojeće oblike organiziranja koji mu se mehanički nameću, jer to revolucionarno samoudruživanje nije i ne može da bude nikakav ‘samoupravni mehanizam’, kako se to često zamišlja i naziva, koji bi po uzoru na postojeći građanski otuđeni i postvareni oblik organizacije (bez obzira na njezino eventualno ili faktičko savršenstvo, ili bolje reći upravo zato) stihijno funkcionirao sam od sebe i sam sebe reproducirao u tom obliku. Kao što smo naime rekli, organizacija ne može da bude sama sebi svrha i treba da se ukine kao moć koja izvanjski vlada i upravlja ljudima. Ona prestaje da bude primarno i ekonomska, i politička, pa čak i društvena u dosadašnjem postojećem obliku (jer je riječ o ljudskom samoudruživanju kao slobodnom činu), budući da više nije riječ o *uklapanju* u postojeći svijet organizacije nego o njegovoj destrukciji, koja se zbiva kao revolucionarno samoodlučivanje o svojoj vlastitoj ljudskoj sudbini. Slobodno samoorganiziranje pojedinaca kao ličnosti izrasta i pojavljuje se kao revolucionarno-spontani ljudski akt i kao neposredna ljudska potreba, i stoga je kao takvo nezamislivo u horizontu postojećeg svijeta, kao što sa stanovišta tog istog postvarenog svijeta takvo revolucionarno samoudruživanje izgleda kao nemogućnost, pu-ka utopija, tlapnja ili besmislica. To dakako nipošto nije čudno, budući da je to ona nova povijesna dimenzija i perspektiva koja u temelju, što znači temeljito i radikalno nadilazi i prekoračuje uhodanu samorazumljivost postojećeg oblika organiziranja svijeta, koji se naprotiv

149

23.-30. travnja
1968.

Studenti sveučilišta
Columbia na Manhat-
tanu u znak protesta
protiv gradnje nove
sportske dvorane u
parku u Harlemu zau-
zimaju dio kampusa
zatočivši i dekana. Po-
licija upada u zauzete
zgrade: 720 uhapše-
nih, 148 ozlijeđenih.
Bio je to pravi klasni
rat gdje policajci iz
radničke klase mlade
privilegirane članove
srednje klase. Vođa
pobune Mark Rudd
izbačen je sa
Sveučilišta.

KANGRGA, MILAN
Marxovo shvaćanje revolucije

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

za suvremenu revolucionarnu svijest, samosvijest i potrebu, za ovo novo istinski ljudsko htijenje pokazuje upravo kao jedna ljudski neodrživa i najdublje nepodnošljiva – prava besmislica i najordinarnije bezumlje, koje ugrožava samu ljudsku prirodu u njezinu korijenu.

Ta je nova dimenzija i ta nova povijesna perspektiva – premda tek u začetku – *već na djelu* i ona nezaustavljivo kuca na vrata na svim stranama, što su na svoj način pokazali događaji sa studentskim, i ne samo studentskim previranjem u svijetu, bar za one koji su kadri razumjeti pravi i dublji smisao toga kretanja i njegovo upravo povijesno značenje. Stabilnost (a zapravo samo prividna stabilnost) postojećeg svijeta manipulativne organizacije za mnoge je još uvijek apsolutno neproblematična, pa oni navedena previranja doživljuju i ocjenjuju kao površne i kratkotrajne ekscese, ili u najboljem slučaju kao jače i slabije šokove, koji se još ipak daju smjestiti, kanalizirati i razvodniti u okviru vlastitih, dovoljno širokih mogućnosti građanskog načina života, ili pak s druge strane nasilno ugušiti poznatim staljinističko-birokratskim metodama. Mnogi pak to uopće ne shvaćaju ozbiljno, neki su zatečeni, a neke je uhvatila panika. Međutim, nije tu riječ samo o nekom studentskom pokretu i ovakvim ili onakvim, većim ili manjim, radikalnijim, ekstremnijim ili umjerenijim i blažim zahtjevima studenata i drugih, nego je primarno i bitno riječ o *položaju čovjeka u suvremenom svijetu totalne organizacije i manipulacije*. Riječ je o mogućnosti da se izdrži taj oblik opstanka i taj način egzistiranja u svijetu posvemašnjeg postvarenja, u ovoj svedenosti čovjeka na bezlični objekt ili stvar apstraktne i anti-ljudske manipulativnosti, koja briše svaki trag i eliminira svaki prostor ljudske stvaralačke spontanosti i subjektivnosti. Riječ je napokon o *granicama* mogućnosti da se izdrži taj totalni i zato nepodnošljivi pritisak, besperspektivnost, izgubljenost i besmislenost.

Pokazuje se da te granice počinju pucati, da su već napuknute, da su neizdržive i stoga neodržive, a to upravo daje nadu i pruža šansu da za čovjeka još uvijek nije sve izgubljeno.

Pokazuje se da je Marx imao pravo kad je ukazao na to da u temeljima ovog čovjekova svijeta, ovog našeg suvremenog svijeta tutnji revolucija kao pokretačka snaga povijesti i kao nezaustavljivi, intimni ljudski poticaj u traganju za smislom čovjekova života. Na nama je da potvrdimo i na djelu dokažemo ovu neizbježnu povijesnu istinu, o kojoj ovisi ne samo, hoćemo li biti ljudi, nego – *hoćemo li uopće biti!*



KANGRGA, MILAN

Čamac na Stiksu

Razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. maja 2007.

150

Uvod: '68 –kako se to speluje?

U povodu obilježavanja 40. obljetnice 'Šezdesetosme' planirali smo za ovaj zbornik opsežan interview s Milanom Kangrgom, koji je kao vodeći član grupacije *praxis* i kao sveučilišni profesor bio također i istaknuti sudionik događaja u Zagrebu 5-6. lipnja 1968. i potonjih javnih rasprava. Ujedno, interview je trebao poslužiti i kao promotivni razgovor o novoj knjizi predavanja *Klasični njemački idealizam*, čija je publikacija u *FF pressu* Filozofskog fakulteta, na poticaj Odsjeka za filozofiju, priređena u čast 85. rođendana Milana Kangrge.

Milan Kangrga i '68. Nedorečena pitanja za nezavršeni interview

Visoka životna dob od 85 godina jednog tako intenzivnog intelektualnog radnika kao što je Milan Kangrga već je po sebi razlog za poštovanje i slavljenje. No njegov 85. rođendan na 1. svibnja, koji je s nestrpljenjem iščekivao, poklapa se s 40. godišnjicom burne '68., pod kojom se ovdje obično podrazumijeva nekoliko dana tzv. 'lipanjskih gibanja' u Zagrebu ili "junskih događanja" u Beogradu i drugim sveučilišnim gradovima bivše Jugoslavije. Ipak, Kangrgina godišnjica života poklapa se sa samim početkom tih zbivanja u izvanlokalnim razmjerima, a to je 'maj '68. u Parizu' koji je počeo baš na 1. maj i koji se smatra simboličkim reprezentantom cijele te godine, Tada je Kangrga imao 45 godina!

Preklapanje brojki i datuma bila bi banalno patetična pseudomistika pretjeranih značenja, kad u njoj ne bi postojala jedna racionalna ali ne zato lakše uhvatljiva jezgra. Ta značajna godina povijesti suvremenog svijeta zadesila je Kangrgu u starosnoj dobi Platonova idealnog filozof-političara, točno u sredini između idealnih 40-50 godina života! Ta *dobra mjera* nije dakako ni za Platona puki astrološki izračun sretnog doba po zvijezdama niti bioritmički proračun optimalno zdravog života kad *filozofski muž* treba konačno postići *akmé* u svome poslu. To je za Platona doba intelektualne i moralne zrelosti kad filozof treba *prijeći u drugi rod*, kad od 'trutovskog života visoko i apstraktno mislećeg dokoličara treba postati pčela' i preuzeti društveno plodnosne poslove!

U onom prvom dijelu egzistencije, u 'čistoj' ili teorijskoj filozofiji, Kangrga je već do tada postigao vrhunac udarivši temelj svome autorskom identitetu i to sa svojom disertacijom *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1960.). To je knjiga za koju

mnogi poznavaooci njegova filozofskog djela smatraju da bi postala epohalnom u evropskim razmjerima da je tih 60-ih godina bila prevedena barem na njemački. Ali, premda Kangrgi, osobito u poznim godinama, nije bila strana želja za javnim priznanjem svoga rada – smatrajući s pravom da kritička kultura mora biti konstitutivni moment samorazumijevanja modernog društva ukoliko je ono moderno, a ne rezervat za lijepe duše moralizma ili pak društvene parije, nepripadne i 'posljednje Mohikance' – Kangrga na svojim počecima nije, kao i svaki energični i originalni mislilac, strahovao od pomanjkanja produktivnih ideja i nije osobito revnosno mario za promociju i brza ovjekovječenja svoga *work in progress*. Sva njegova potonja Kangrgina djela, koliko god bila složenija i razrađenija od disertacije – a osobito *Etika ili revolucija, Praksa-vrijeme-svijet* i konačno *Etika* – pokazuju da ona nisu samo *izvedena* iz njegova 'izvornog uvida' u filozofiju Karla Marxa i klasični idealizam nego su zapravo uvijek nove razrade toga uvida.

O onom drugom dijelu egzistencije, o metamorfozi filozofa 'iz truta u pčelu', ostalo je otvorenim pitanje je li Kangrga doživio i interpretirao zbivanja '68. kao *kairós* svoje filozofije koja je od njegovih akademskih početaka, po sadržajima i refleksivno-kritičkoj ambiciji, već inherentno bila politička. Je li, dakle, '68. bila trenutak 'svoga vremena'? U njegovim terminima rečeno – je li to bio prijelaz iz *praxis*, tj. iz teorijsko-filozofskog medija oličenog u časopisu *Praxis*, na *zbijsko* stanište *prakse*, s mišljenja revolucije na revolucionarno misaono djelovanje? Ovakvo pitanje podrazumijeva, dakako, napetost naslijeđenu iz Marxove *11. teze*, ali još urgentnije ona evocira problem *političkog aktivizma* filozofije koji nije manje izražen čak i kad je filozofija, poput *praxisa*, po svome samorazumijevanju

politična. O tome problemu svjedoče najmanje dva momenta iz Kangrgina odnosa prema '68.

U opisivanju događaja '68. u Zagrebu u tekstu pod naslovom 'Burna šezdesetosma' u knjizi *Šverceri vlastitih života* (hrvatsko izdanje Split: Kultura & Rasvjeta, 2002.), Kangrga opisuje plastično neke pojedinosti 'dvaju dana 68.' u Zagrebu (5. i 6. lipnja). Osobito je provokativna jedna naoko usputna pojedinost o tome kako je u srijedu 5. lipnja prije podne, nakon redovnog predavanja iz etike, sreo Gaju Petrovića na hodniku Odsjeka gdje ih je 'dvoje studenata' upozorilo na skup u Studentskom centru i pozvalo da se pridruže tom skupu jer 'tamo pripadaju'. Iz Kangrgina opisa stječe se dojam da su obojica, i on i Petrović, bili zatečeni i viješću o studentskom skupu u Zagrebu, iako su beogradska događanja trajala već puna tri dana, i očekivanjima studenata da se tamo pojave, kao da nisu bili svjesni očekivanja mlade intelektualne populacije da upravo oni kao vodeći *praxisovci* simbolički preuzmu ulogu teorijskih vođa, saveznika ako ne i 'zaštitnika' uskomešane studentske mase u potrazi za teorijskom glavom.

Premda je taj motiv poznat i tematiziran u nasljeđu '68. kao odbijanje filozofskih glava — poput frankfurtovaca od tada već umirovljenog Horkheimera, preko Adorna sve do Marcusea, najagilnijeg suputnika studenata — da sudjeluju u silovitoj političkoj akciji, za Kangrgino samorazumijevanje u ulozi posrednika između revolucionarne teorije i praktičke akcije čini se karakterističnom jedna druga pojedinost. U citiranom tekstu Kangrga opisuje kako je u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja, na 5. maja 1968., mjesec dana prije *lipanjskih zbivanja*, osobno organizirao svečano obilježavanje Marxove 150. obljetnice u Studentskom centru, čak s umjetničkim programom, ali da se tom prilikom u velikoj dvorani Centra

pojavilo tek 20-ak osoba! Osim što se zarekao da se osobno nikad više neće poduhvatiti bilo kakve slične manifestacije, taj *događaj ne-događaja* dobiva na značenju ako se uzme u obzir okolnost da se taj neuspjeli pokušaj evociranja Marxa zbio u vrijeme kad su već bili u punom jeku studentski revolti u Francuskoj i u Njemačkoj i u Italiji, na jednoj strani, i 'praško proljeće' na drugoj strani, prepuni evokacija Marxa? Kangrga u knjizi ne objašnjava kako je razumio taj dezinteres studenata, je li se on ticao upravo Marxa ili je to bio samo poslovični dezinteres mladeži za ne baš popularni oblik oficijelne 'priredbe' pa još i s 'umjetničkim programom'? Je li jugoslavenskoj studentskoj mladeži bilo toliko previše poezije da je studentima za dolazak na neku 'značajnu obljetnicu' trebao rock-konzert i 'cuga' — što bi se danas jednim imenom nazvalo 'hladno pivo'?

U bujici ondašnjeg indentificiranja ne samo s intelektualnim nasljeđem Marxa nego i s njegovim likom u različitim pop-kulturnim oblicima, taj ne-susret zagrebačkih studenata s Marxom bizarno podsjeća na poznatu scenu iz filma Michelangela Antonionia *Zabriskie Point* (SAD 1970.), u kojoj uhapšeni student, nakon debate u kampusu (glavni lik), na pitanje policajca, kako se zove, odgovara 'Karl Marx', nakon čega policajac pita: 'Kako se to 'speluje'?' U toj ironičnoj figuri fikcionalnog govora filma ogleda se isti ne-susret i promašaj između različitih društvenih aktera, premda je 'ime Marxa' izravno ponuđeno kao predmet simboličke razmjene, štoviše kao provokacija i poticaj za komunikaciju u graničnoj situaciji društva kao što je generacijski revolt.

Ako, dakle, s Marxovim imenom na 5. maja 1968. nije kresnuo revolucionarni moment '68. u Zagrebu, u Beogradu su tamošnji studenti — u to vrijeme već tjednima unaprijed 'agitirani' događajima u

Njemačkoj, slali pisma podrške Dutschke-ovoj *vanparlamentarnoj opoziciji* u njezinim akcijama protiv njemačke vlade s novim zakonom o izvanrednom stanju i izvanrednim ustupcima NATO-u — mjesec dana nakon promašivanja Marxa u Zagrebu preimenovali beogradski univerzitet u 'Crveni univerzitet Karl Marx'. Na toj pozadini nije posve jasno što razotkriva to Kangrgino evociranje propale priredbe za Marxa 5. maja u Zagrebu i je li onda naknadno pronalaženje Marxa u Beogradu — sricanje Marxova imena za ime svoga univerziteta — bilo rezultat praxisovske škole ili samo upotreba opće ikone, poput Che Guevare, Maoa, Ho Ši Mina? Jesu li studenti bili jednako zatečeni evociranjem Marxa na njegov 150. rođendan kao što su *praxis* filozofi mjesec dana kasnije, 5. lipnja, izgledali iznenađeni očekivanjima studenata da se pojave na skupu u Studentskom centru?

To međusobno promašivanje ima svoje pozadinske konfiguracije. U to vrijeme, i časopis *Praxis* i *Korčulanska ljetna škola* djelovali su već pune četiri godine, a te 1968. godine tema zasjedanja na Korčuli bila je 'Marx i revolucija' — u povodu 150. godišnjice Marxova rođenja! Bile su prisutne dvije najslavnije glave lijeve filozofske scene toga doba, Ernst Bloch i Herbert Marcuse, od kojih je Marcuse bio neosporni teorijski *guru* studenata i u Americi i u Evropi. No, na temelju različitih dokumenata o događajima, koje su objavljeni u posebnoj i po mnogočemu fantomskom svesku časopisa *Praxis* pod naslovom 'Jun-Lipanj 1968. Dokumenti' — taj svezak časopisa inače ima iste oznake kao regularno objavljeni broj 1/2-1969., u kojem su publicirani materijali sa zasjedanja *Korčulanske ljetne škole* 'Marx i revolucija' iz ljeta 1968. — čini se nedvosmisleno da je osnovna filozofska motivacija studentskih gibanja '68. bila ipak autohtona, a ne 'pomodni uvoz sa Zapada'. Tako se

onda, a također i kasnije, moglo čuti od kritičara raznih provenijencija na račun te 'ljevičarske', 'ultraške', apstraktno-humanističke kulture emancipacije i univerzalizma, od partijskih političara do kulturnih nosilaca nacionalističkih programa. Drugim riječima, čini se smisleno i opravdano tvrditi da nije Herbert Marcuse – dakle, to veliko *individualno* ime suvremene filozofije – bio *odozgo* teorijski vođa studenata jugoslavenskih sveučilišta, ili barem ne jednako intenzivno i ne na isti način na koji je to bio u Americi i u Evropi, nego da je to *odozdo* bila *grupacija* praxis koja je prethodno, kroz časopis i konferencije na Korčuli, stvorila i sadržaje i *image*, koji su im bili potrebni ne samo za osobnu ili grupnu identifikaciju nego i za ono što je tek trebalo postići – subjektiviranje u izvanpartijskog i izvansistemskog političkog aktera. Otud, ono što su studenti prošli pod imenom Marxa 5. maja 1968. nije teorija nego trenutak političke subjektivacije koju su mjesec dana kasnije tražili od svojih teorijskih učitelja na hodniku Odsjeka za filozofiju.

Ovdje nije interes unositi umjetni razdor u pozicije Marcuse-*praxis*, i to ne samo po teorijskoj liniji nego ni praktički. Stalo je do markiranja njihove uloge samo s obzirom na pitanje eksplicitnih teorijskih referenci studentskih demonstranata i neposrednih političkih ciljeva, gdje *empirijski* prioritet pripada *praxisu*, dok se Marcuseovo prisustvo više očitivalo u pop-kulturnom aspektu demonstracija. Ovo razlikovanje osobito je relevanto upravo s obzirom na mjesto i značenje Milana Kangrge, koji je eksplicitno i opetovano isticao svoju najveću filozofsku bliskost upravo s Marcuseom, a ne sa Sartreom ili Lukacsom, kako se to proizvoljno postavlja. O tome empirijskom prioritetu *praxisa* – što ne znači toliko lokalnu autohtonost i autarkičnost gibanja 68. nego zapravo njegovu *teorijsku autonomnost* – govore

neke izvanjske okolnosti. Marcuseove su kritike potrošačkog otuđenja čovjeka u *Jednodimenzionalnom čovjeku* i emancipacijskim programom njegove kulturno-teorijske kritike psihoanalize u tada kultnoj knjizi *Eros i civilizacija*, iako napisane i objavljene u Americi još u pedesetim godinama, recipirane relativno kasno u Evropi; u Njemačkoj su prevedene tek u prvoj polovini 60-ih. Ta kasna recepcija osobito važi za njegovu knjigu *Um i revolucija*, koja je nastala u Americi na engleskom jeziku 1941. a također je ušla u filozofsku recepciju u Evropi tek u 60-ima. I upravo je ta knjiga u većoj mjeri filozofsko-programska u Marcuseovu opusu nego one druge dvije kulturno-kritičke knjige i upravo je ona u presudnoj mjeri bitna za Kangrgino filozofsko-političko samoprepoznavanje. U disertaciji *Etički problem u djelu Karla Marxa* iz 1960., koja je publicirana 1963. u Zagrebu, a 2. izdanje 1980. u Beogradu, Kangrga još ne citira tu Marcuseovu američku knjigu koja još ne postoji u Njemačkoj, dok ona u Kangrginim kasnijim djelima, osobito onima koja su izravno posvećena interpretacijama klasičnog njemačkog idealizma, predstavlja nedvojbeno glavnu referencu. To su iznova potvrdila i Kangrgina predavanja iz klasičnog njemačkog idealizma, koja je ponovo držao studentima na Odsjeku za filozofiju, i koja su sad izdana kao knjiga u *FF-pressu*.

No, iako zadnje pripremljena knjiga za njegova života, knjiga *Klasični njemački idealizam* nije jedina kojoj je pripalo da izađe posthumno. U ovim predavanjima Kangrga najavljuje objavljivanje studije pod naslovom *Filozofija i spekulacija* kojoj pridaje središnje filozofsko-teorijsko značenje u svome opusu.

Toj temi posvećen je disput o filozofiji s Milanom Kangrgom pod naslovom 'Čamac na Stiksu', vođen povodom njegova ponovnog predavačkog angažmana na Odsjeku za filozofiju u ljetnom semestru

2007. i u počast njegova 84. rođendan, 1. maja 2007. Smrću Milana Kangrge, točno godinu dana kasnije, čamac filozofa stigao je na drugu obalu Stiksa. No, to je samo 'utopijsko' mjesto kojemu konkretnost daju ovostrana značenja osoba i ideja.

Borislav Mikulić

153



26. travanja 1968. Prosvjedi sjednjem, bojkoti i sukobi na sveučilištima u Veneciji, Torinu, Bologni, Rimu i Bariju. 300 studoša zauzelo američki stud dom na Sveučilištu Cite u južnom dijelu Pariza zbog zabrane mješovitog smještaja u domovima. Madridsko sveučilište objavilo da će nastaviti opet početi 6. svibnja nakon 38 dana prekida zbog studentskih prosvjeda.

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

BORISLAV MIKULIĆ

— **Profesore Kangrga, uz čestitku s najboljim željama za vaš 84. rođendan koji pada na 1. maj, želio bih iskoristiti vaš ponovni predavački angažman na Odsjeku za filozofiju za jedan, ako nije pretenciozno, disput o našem poslu, o filozofiji. Kao i akademska profesija općenito, i filozofija sve više pokazuje svoje skriveno lice najamničkog rada. Ali mi sad nećemo o “merkatonizaciji” akademskog studija nego o filozofiji iznutra koja je oduvijek bila predmet kritike u vašem djelu. Otišli ste u mirovinu još 1993., no tek od prije četiri godine, kad smo u organizaciji Katedre za etiku, obilježili vaš 80. rođendan i kad je objavljen specijalni broj Filozofskih istraživanja (54-55/2004.), ponovo ste prisutni na svome bivšem Odsjeku. Sada držite cijeli semestralni kolegij na izbornom predmetu “Klasični njemački idealizam”, koji je uveden zato da bi sadašnji studenti filozofije, osobito takozvani “bolonjci”, imali priliku čuti uživo vaše interpretacije klasične njemačke filozofije. One sežu unatrag u doba kad je ovdašnja filozofija imala značaj svjetske. Možete li, najprije, ocijeniti mjesto i značenje klasičnog njemačkog idealizma u curriculumu studija filozofije općenito. Može li se bez toga studirati filozofija i raditi u filozofiji?**

MILAN KANGRGA

O klasičnoj sam filozofiji napisao nekoliko knjiga, od moje doktorske radnje 1960. sve do danas. Zato se ovdje na vaše pitanje može odgovoriti zaista sasvim kratko! Već sam u nekoliko navrata isticao veliko značenje klasične filozofije u čitavoj historiji filozofije, a ovdje bez pretjerivanja – nakon mojih velikih studija te epohalne misli – mislim da mogu naglasiti da se tek s tom filozofijom započinje pravo filozofiranje u njezinoj biti, dakle filozofičnosti, posebno zato što ta filozofija dovodi samu sebe u pitanje, i to na najkritičkiji način, što ja nazivam iskorakom u spekulaciju. Ta filozofska misao stavlja samu sebe kao bitni predmet refleksije, kao samo-refleksije, i tu leži njezina veličina. Kad već spominjem svoju disertaciju (“Etički problem u djelu Karla Marxa”), moram naglasiti da sam tek i samo pomoću Hegelove kritike Kantove i svake druge etičke i moralne pozicije dospio do uvida u domete i značenje pojma moralnosti,



Hans-Georga Gadamer

a ujedno – to je za mene bilo ne samo dragocjeno nego presudno za cijeli moj filozofski curriculum vitae.

— **Ne znam da li dijelite opservaciju, klasična njemačka filozofija nekad je bila glavni sadržaj obaveznog predmeta etika, koji ste vi predavali, a sad je poseban, izborni kolegij za studente, dakle, u rangu predmeta poput “Hrvatske filozofije”, “Indijske filozofije”. Za to vas pitam imajući u vidu, dakako, vaš kritički stav prema disciplinarnim podjelama u filozofiji, dakle s obzirom na vaše postavljanje disjunktivnih razlika poput “etika ili sloboda”, “filozofija ili spekulacija”, “demokracija ili nacionalizam” itd. Drugim riječima, na studiju filozofije na Odsjeku, a to znači napose studenti, dobili smo jedan izvanredno važan klasični, ali tematski gledano, poseban kolegij, čiji se sadržaj velikim dijelom izgubio vašim odlaskom u mirovinu. Ali ujedno s tim ponovnim dobitkom ne može se previdjeti pomak ili čak prevrat u statusu same filozofske tematike. Dakle, od klasičnog njemačkog idealizma kao implicitnog, općeg i samorazumljivog modernog stajališta u filozofiji, prešli smo ka jednom posebnom, čak ponešto “egzotičnom” predmetu. Kako vi to vidite?**

Kad već naglašavate pomak ili čak prevrat u mojeju mišljenju danas, s obzirom na odnos filozofije i spekulacije, moram vas ispraviti da je to misaoni proces od posebnoga k općemu, a ne obratno. I još nešto ovdje moram naglasiti: Svi dosadašnji “disjunktivni odnosi” u naslovima mojih knjiga, poput: “Etika ili revolucija”, “Nacionalizam ili demokracija” znače uzajamno isključivanje, ali se to nipošto ne događa s odnosom spekulacije i filozofije, te umjesto onoga “ili” stoji ovdje ono “i”, i to upravo zato to ne samo da ne isključujem filozofiju iz tog odnosa, nego upravo ona dovodi do mogućnosti spekulativnog mišljenja, ali ujedno ne samo mišljenja, i tu leži bitna razlika! Upravo zato ističem kako je spekulacija uvjet mogućnosti filozofiranja uopće, iako je upravo kantovska transcendentalna filozofijska orijentacija pravi i jedini mogući put u spekulaciju! Stoga ovdje već unaprijed želim naglasiti kako moja “prevratna” misaona pozicija neće biti posve jasna sve do izlazenja mojeg rukopisa pod naslovom “Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa”.

— **Kako procjenjujete interes za klasičnu filozofiju u filozofskom studiju kod nas općenito, kako vidite odnos izvorne autorske produkcije i prijevodne literature u tom kontekstu?**

Interes prema klasičnoj filozofiji danas, naročito u nas, gotovo da ne postoji u nekom ozbiljnijem smislu. Sad je na djelu pozitivizam u svim svojim oblicima i naročito tzv. “analitička filozofija” koju ja nazivam “drvenim željezom”, jer je to već u samom postavljanju problema s njezine strane sve drugo samo ne filozofijska pozicija! Ti dečki nisu Kanta čak ni čitali, pa ne znaju za njegov napor da dospije do sintetičkih sudova a priori, pa analiziraju, a ne znaju što! Što se pak tiče prijevodne literature klasične filozofije, naišao sam na gotovo skandalozne primjere, koji devalviraju tu filozofiju na nivo misaone neupotrebljivosti, da ne kažem nešto grublje! U vezi s tim problemom navest ću samo moj slučaj: Kad sam, prevodeći Hegelovu “Fenomenologiju duha” (1986.), usputno konsultirao dva dotadašnja izdanja prijevoda (zagrebačko i beogradsko), bio sam na nekim mjestima gotovo zaprepašten; čak su cijeli pasusi bili naprosto preskočeni u tekstu, a da se ne govori o smislu i terminologiji prijevoda! A to se događa i danas, nažalost!

— **Profesore, šta čitate inače i, napose, da li intenzivno pratite filozofsku produkciju u užem smislu, autore kakav ste i sami?**

Želim ovdje početi s jednom osobnom anegdota: Godine 1963. bio sam u Heidelbergu kod profesora Hans-Georga Gadamera stipendist Humboldt-Stiftunga, pa sam s vremena na vrijeme išao k njemu na “konsultacije”. U jednom razgovoru rekao mi je Gadamer: “Mladi kolega...” – Gadamer je time htio reći “mladi kolega”, jer sam te godine već bio 40-godišnjak – “nemojte trošiti ni svoje dragocjeno vrijeme, ni energiju, iako ste još mladi, na neke sporedne stvari, tj. ne naročito vrijednu i važnu filozofijsku literaturu, nego čitajte samo ono najbolje. Inače vam se lako dogodi da se nađete na stranputicama, a to bi bila šteta!” Često sam se pri radu prisjećao toga Gadamera savjeta, pa sam se tako i najčešće ponašao. To je za mene značilo tada nužnost “selektivnog čitanja” i toga se držim sve do danas.

— **Za svako selektivno čitanje potrebno je prethodno pravljenje selekcije, zar ne, dakle, opet čitanje! Dok smo mladi, dogmatično hoćemo**



Vladimir I. Lenjin

samo ono “najbolje”, ali fundamentalne autore ne možemo čitati sami. I klasici su svašta čitali, uzmite samo Hegela...

Pa, evo vam jednog svježeg primjera: Koncem 90-ih bio sam kao humboldtovac par mjeseci u Freiburgu. Imao sam na raspolaganju besplatnu upotrebu fotokopirnog aparata. Za buduću eventualnu knjigu o etici fotokopirao sam gotovo svu etičku literaturu iz fakultetske biblioteke tako da sam u Zagreb donio oko 6 hiljada stranica teksta. A onda sam to “selektivno” čitao i pravio bilješke, pa je iz toga nastala moja “Etika” (2004.). A imam još jedan, najsvježiji primjer: Do sada sam čitao neke priloge Slavoj Žižeka, te je moj osnovni dojam bio pozitivan u jednom smislu. Žižek dobro provocira ne samo svoje Slovence, nego i građane Zapada, a posebno stavom kako je upravo Lenjin “pravi”. Pri čemu valjda ne misli “pravi filozof”, jer ako je riječ o Lenjinu, onda je ono najbolje od njega njegovo djelo “Država i revolucija”, gdje je još u tragu Marxove misli, koje se odmah po revoluciji – odrekao, i teorijski i praktički! Kad je Žižek nastupio u emisiji “Nedjeljom u 2”, očekivao sam od njega bar tu njegovu poslovičnu provokativnost ali nije bilo ni u tragu! No, sad sam dobio njegovu opsežnu knjigu o Schellingu. Prvo što sam pogledao, bio je podnaslov “Uspon od vječnosti do vremena”! Nije samo Žižek taj koji nije čitao Hegelovo djelo “Jenaer Realphilosophie” [Jenska realna filozofija] (1805-1806.), jer bi inače na str. 273 našao epohalan Hegelov stav, koji glasi: “Vječnost je misao vremena”! A tko to ne zna, taj neće imati ni osnovnog pojma o vremenu! Zato i Žižeka čitam odsada – selektivno. A meni – nakon cijelog mojeg životnog i misaona puta – ne znači mnogo, ili gotovo ništa, kad se netko proglašava marksistom ili čak “neomarksistom”, jer takvih je bilo (na čelu sa Staljinom) i ima ih danas k'o pljeve! A neki nisu ni studirali, a kadkad ni čitali, Marxovu filozofiju, nauku i spekulaciju!

— **U svojoj “Etici” iz 2004. posvetili ste posebno poglavlje kritici o novim prilozima etičkoj teoriji, autorima koji su i kod nas zastupljeni preko prijevoda, poput liberalnog kantovca Rawlsa, analitičkog etičara Ernsta Tugendhata ili “integrativnog” etičara Hansa Krämera, inače svjetski poznatog historijskog hermeneutičara u području platoničkih studija i novoplatonizma; on je u etici posve daleko od platonizma,**

155

2. svibnja 1968.
Vlasti zatvaraju sveučilište u pariškom predgrađu Nanterre.

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

gdje pokušava rehabilitirati tzv. individualnu etiku po modelu helenističke stoe. Svi su oni jako loše prošli u Vašoj "Etici"...

U vezi s vašim tzv. "liberalnim kantovcem Rawlsom", kao i s drugima koje spominjete, pisao sam o njima kritički iz dvaju osnovnih razloga: Prvo, nedopustivo je za bilo kojeg filozofa (etičara) spajati Kantovu etičku poziciju s utilitarizmom jer je to gore od mojeg drvenog željeza! Drugo, gotovo je nevjerojatno, kakav je to misaoni pad, i to baš njemačkih suvremenih filozofa (etičara), dakako, ne svih. Zato sam bio nešto oštrij u kritici takvih stavova, koji su prava blamaža za njemačku današnju filozofsku misao!

- **Pri tome, vaša kritika je postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, što znači da je vaš interes u etici velikim dijelom usmjeren na pitanja konstitucije teorije, a to barem djelomice znači da je vaš interes epistemološki, u smislu kritičke teorije etičkog diskursa.**

Moja kritika ovdje nije postavljena na metaetičkoj, teorijskoj razini, a još manje može biti smještena u dimenziju ili horizont tzv. "epistemologije", što je francuski prijevod za teoriju spoznaje! Ona je nakon klasične filozofije i Marxa postavljena u povijesni horizont, a to je upravo ta bitno spekulativna pozicija!

- **To smo pitanje već načeli i svakako ćemo mu se još vratiti. Da ovdje dodam, primjetan je kod vas nedostatak interesa za psihoanalitičku filozofsku perspektivu, koja mi se s obzirom na ishodište u Kantu, Hegelu i Marxu, koje dijelite s jednim Lacanom, čini neizbježnom ili kao partner ili kao konkurent. Lacanovu etičko-teorijsku poziciju u seminaru "Etika psihoanalize" iz 1960. osobito je razvila tzv. ljubljanska lacanovska škola, čiji je od početka do danas najprominentniji, ali nipošto jedini, predstavnik upravo Slavoj Žižek kojeg ste nedavno otkrili.**

Ja se, doduše, nisam posebno bavio onim što vi nazivate psihoanalitičkom filozofskom perspektivom, iako sam još u najranijim svojim godinama čitao i Freuda i Adlera i Junga itd., ali sam preko Marcuseova djela "Eros i civilizacija" u mojem rukopisu o spekulaciji čitavo jedno oveće poglavlje posvetio odnosu Freuda i Marxa, naročito s obzirom na Freudovu raspravu "Das



F. W. J. Schelling

Unbehagen in der Kultur" (Nelagoda u kulturi), jer se tu Freud sasvim približio bitnim Marxovim kritičkim stavovima, koji su zajedno s Freudom par excellence – spekulativni! To je poglavlje pod naslovom "Podrijetlo svijeta"! Ovi po vama navedeni "psihoanalitički marksisti" nisu dospjeli do toga, pa čak i Marcuse – gotovo nevjerojatno! – uzima pojam spekulacije u pejorativnom smislu, a sâm je na tom tragu. Naglasio sam, kako je upravo Kant krivac za sve dosadašnje filozofe svojim identificiranjem spekulacije s teorijom, čime sâm sebi skače u usta!

- **Žižek je filozofski mislilac čije spisateljstvo živi na spekulativnom vicu. On pripada grupaciji ljubljanskih teoretičara, danas su to otprilike 60-godišnjaci, koja se, što je malo poznato, zvala ljubljanska materijalistička škola, verzija psihoanalitičkog neomarksizma, althusserovske i lacanovske inspiracije, poznata po analizi ideologije. Mislim da je ta grupacija, u koje još spadaju Močnik i drugi, dala značajan prilog ideološkoj analizi raspada bivše Jugoslavije i socijalističkog sistema i da je ona po svojim političkim efektima na društvenoj i intelektualnoj sceni krajem 80-ih, usporediva s praksom iz 70-ih. Sâm je Žižek svoje bitne početne radove publicirao još sredinom 70-ih, kad sam ja počeo studirati, ali je, osim u Beogradu, ostao gotovo posve nerecipiran na tadašnjoj jugoslavenskoj sceni filozofije. Njegova su dva kasnija reprezentativna rada prisutna kod nas i u prijevodu, knjige "Sublimni objekt ideologije" iz 1989., prevedena 2002. te knjiga koju spominjete, "Nedjeljivi ostatak. Esej o Schellingu i srodnim pitanjima", iz 1996. koja je nedavno objavljena u prijevodu.**

Ne biste trebali dovoditi Žižeka u bilo kakvu vezu s filozofima tzv. "praksisovske orijentacije", jer je to u svim pravcima bitno inkompatibilno! Žižek se na primjer nije udostojio pročitati nijednu Kangrginu knjigu, pa ni onu o vremenu, da bi znao nešto o tom problemu!

- **Dobro, vidim da ste zaokupljeni najtežom tematicom vremena s kojom filozofija teško izlazi na kraj, ali možete li za sadašnje generacije studenata objasniti odnos praxisa prema toj**

althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma, na koju se nastavlja ova ljubljanska grupacija teoretičara.

Kada govorite o odnosu P R A X I S-a prema toj “althusserovskoj, strukturalističkoj verziji neomarksizma”, moram podsjetiti da sam ja osobno odbio objaviti u P R A X I S-u (1965. ili 1966.) Althusserovu raspravu na 50 stranica, jer sam je ocijenio kao staljinističko-pozitivističku, s onim njegovim famoznim “epistemološkim rezom”, čime je i Hegela i Marxa totalno isfalsificirao do pravog besmisla! A kuriozitet pritom bio je taj što sam zahtijevao (suprotno našoj časopisnoj praksi) da se taj njegov tekst njemu vrati s objašnjenjem da ga ne želimo objaviti pa je – i tu leži taj kuriozitet – taj tekst bio potom objavljen u francuskom komunističkom časopisu “La pensée”, čime Althusser postaje “jedan od najznačajnijih marksističkih mislilaca našeg vremena”!? Eto, toliko o tim slavnim marksistima ili – još zgodnije – “neomarksistima”!

— Kako vidite odnos njemačkog klasičnog idealizma, ako se može govoriti o više-manje jedinstvenoj, to jest, koherentnoj i konzistentnoj misaonoj poziciji, prema filozofskim disciplinama danas, napose etici, socijalnoj filozofiji i epistemologiji? Pri tome mislim na razvoj specijalnih perspektiva unutar tih disciplinarnih polja, kao što su bioetika, teorija biopolitike ili feministička epistemologija. Smatrate li da postoji mogućnost “konverzacije” između spekulativne pozicije na kojoj vi stojite, i bio-filozofskih tema?

Pojam “bio-filozofske teme” vrlo je apstraktan, i pod time se može razumijevati mnogošta! Ali moje je mišljenje da se ta problematika u cijelom svom misaonu rasponu nipošto ne može dovesti do “konverzacije” sa spekulativnom pozicijom. Pod ovim “bio” – koliko ja to mogu dešifrirati – misli se primarno na bio-genetsko-biologijsku osnovu i sferu u cjelini, u što spada i ta “bio-etika”, za koju sam poziciju ustvrdio da su ti problemi primarno i bitno ekonomsko-socijalno-politički, pa se nikakvim palijativnim i deklarativnim etičkim instrumentarijem ne daju ni postaviti a kamoli rješavati! Na djelu je samoobmana ili, u gorem slučaju, obmana javnosti, za volju vlastite intelektualne ili čak profitabilne promocije i prestiža u javnosti. Neka mi se to ne zamjeri!

Ali, ako netko nije izišao nakraj s etičkom problematikom u njezinoj biti, neka nam ne pokušava glumiti svojom “bio-etikom” kao pukom pomodnošću!

— U tome se slažete s odbacivanjem bioetike kod nekih post-althusserovskih i postlacanovskih etičara. No, u tim teorijskim raspravama postao je relevantan prije svega način na koji se iznova dovodi u pitanje pretpostavljena univerzalnost principâ u etici uopće, poput slobode subjekta.

Ne treba sve to dovoditi – i to još u izravnu – vezu s mojim spekulativnim stavovima koji se zasnivaju na osnovnom zahtjevu, koji bi se mogao formulirati: “Vraćanje u budućnost”, kojim uvijek iznova sve započinje kao re-evolucija, da bi uopće nečega bilo! A prema tome i svagda nečega – boljega od čitave dosadašnje klasne historije i njezine posvećenosti pomoću – filozofije! A kad, pola u šali pola uistinu, govorim o nama filozofima i filozofiji kao “lažljivcima”, onda pritom mislim primarno na filozofiju kao ideologijsko poljepšavanje strahovite klasne zbilje kroz čitavu dosadašnju – klasnu, jer druge nema! – historiju čovječanstva. O tome životu filozofija nikada nije željela govoriti, jer – to nije bio njezin pravi predmet! A to znači samo jedno: da taj užasno mukotrpni, zapravo ljudski nepodnošljivi čovjekov život nikad nije bio i “trebao biti” predmet filozofijskog bitnog zanimanja. Spekulaciju sam zato definirao kao filozofiju koja prodire pod kožu, a ne ostaje na površini te životne strahote! To znači za mene – kretanje isključivo u horizontu ili sferi – spoznajne teorije, koja se bavi isključivo o clare et distincte metodi spoznavanja, i tu nalazi svoju istinu. Definicija glasi tada posve metafizički primjereno – adaequatio rei et intellectus. A to znači samo jedno: kretanje u horizontu gotova svijeta što je već per definitio-nem – drveno željezo!

— Da budem konkretniji! Slušam ponovo vašu predavanja, nedavno ste na 3. predavanju o Kantu i njegovom pojmu moraliteta, na problematici majčinske ljubavi kao moralnog principa, propustili komentirati – iako često pravite digresije na aktualne vanfilozofske teme – nedavno vođenu veliku javnu diskusiju o abortusu u kojoj su predstavnici Katoličke crkve vodili glavnu riječ, dok su im se suprotstavljali samo

157

3. svibnja 1968.

Nekoliko stotina studenata protestira u dvorištu Sorbone protiv zatvaranja Nanterrea, rektor zove policiju, a sukob se preljeva u Latinsku četvrt gdje se nalazi Sorbona. Burma noć rezultirala je s desecima ranjenih i oko 600 uhapšenih. Četvero studenata osuđeno je na dvomjesečne kazne zatvora.

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

neki predstavnici iz društveno neusporedivo manje utjecajnih, iako vrlo aktivnih i vrijednih udruga, osobito iz sektora ženskih društvenih prava.

Posve su druge stvari kad spominjete naše hrvatske probleme u vezi s Katoličkom crkvom, abortusom, eutanazijom itd., jer smo tu na banalnoj ideologijskoj ravni, koja svojom dogmatskom rigidnošću vodi ovu zemlju natrag u feudalno doba kad je crkva bila bastion ne samo reakcije i konzervativizma, nego glavni dio vlasti i najveći europski veleposjednik, pa je to u Hrvatskoj ponovo postala pomoću Tuđmana, “pravog vjernika”, i njegovih nasljednika.

— **Kako zamišljate institut ljudskih prava? Ne mislim toliko sa stanovišta etike u smislu pozitivnog morala, pa čak ni sa stanovišta teorije morala, nego – ako to nije “drveno željezo”, kako vi često volite reći za filozofske pojmove – sa spekulativno-etičkog stanovišta koje vi formulirate kao “nužnost slobode”.**

“Institut ljudskih prava”, kako to vi formulirate, zamišljam prije svega – ako se krećemo još uvijek u sferi tzv. građanske demokracije današnjeg svijeta – više-manje kao uvođenje vladavine prava, i to u nerazlučivu jedinstvu legaliteta-legitimiteta. Pisao sam već o tome, da je to jedina moguća i neophodna osnova za svako postavljanje etičkog-moralnog problema (i zahtjeva na čovjeka), a da se pritom ne zastane u vodama čiste apstrakcije, obmane ili, u boljem slučaju, samoobmane, do bljutavosti i laži. To ja onda nazivam glumatanjem u stilu onih licemjernih lamentacija “slava Bogu na visini”, ali za dobre materijalne interese! Hegel je mene dobro podučio o vrijednosti, ali i o granicama, te “obogotvorene moralosti”, te je onda bolje – pomoliti se Bogu, nego u prazno lamentirati kako “nam fali više morala”! Ako se pak (misaono, za sada!) učini i korak dalje od te građanske demokracije, koje danas ima sve manje u svijetu, čak i tih nekadašnjih zemalja, nastalih iz građanskih revolucija (poput SAD ili Sarkozyjeve Francuske!), koje su zaboravile svoju budućnost i vratile se u prošlost, onda je perspektiva tih ljudskih sloboda samo na putu u socijalizam samoupravnog tipa, ali ne staljinizam, s kojim se taj socijalizam jedino poistovjećuje svakog dana na svim stranama svijeta! Što je ideologijski dobro smišljeno, da se Vlasi ne dosjete! Ali, ljudska prava nisu ni eminentno ni jedino – etičko-moralni problem! Daleko od toga!



Franjo Tuđman

— **Da se vratimo pitanju spekulacije. Posljednjih godina sve češće i sve dublje kritizirate filozofiju kao takvu, izjednačavate je s teorijom spoznaje ili, općenitije, s pukom teorijskim stavom mišljenja, dok favorizirate oblik misaona rada koji nazivate spekulacijom. Umjesto Hegela za kojeg ste, barem donedavno, voljeli reći da ste išli s njim u razred, sad je vaš novi prijatelj u filozofiji Fichte, baš iz tog razloga, jer je on prvi i takoreći jedini spekulativni i “prvi proleterski mislilac”. Premda bih i kao vaš student i učenic, tj. kao slobodni pristalica, da tako kažem, izrazio taj odnos spekulacije i filozofije kantovskom formulom, spekulacija je uvjet mogućnosti filozofiranja, mislim da ste nedosljedni i nejasni u tome odbacivanju filozofije. Da upotrijebim jednu tipičnu Habermasovu retoričku formulaciju, radi se o performativnom proturječju, vi ipak filozofski proizvodite filozofiju!**

Na to sam pitanje donekle već ranije odgovorio! Moje “plediranje” za spekulaciju ne treba shvatiti kao odbacivanje, ili čak anuliranje, značaja filozofije kad eksplicitno naglašavam kako je transcendentalna filozofija, počevši već s Kantom – a s kim drugim u tom smislu? – pretpostavka ili uvjet mogućnosti spekulacije, pri čemu i sama spekulacija ostaje u horizontu filozofičnosti tako dugo dok ne bude i ozbiljena u svjetskim razmjerima, ako do toga ikada dođe!? Jer je sve do sada ostala u isključivo misaonu horizontu, upravo kao taj “spoznajni moment”, koji ostaje za sada samo “poziv na revoluciju” kao temeljitu izmjenju klasnog svijeta dosadašnje historije. Fichte je bio prvi na tom tragu naglašavajući – suprotno filozofiji i Kantovu samo moralnom apelu na “primat praktičkog uma” – identitet teorije i prakse, plus mašta kao organ stvaralaštva, i u tom sam ga smislu ujedno proglasio “prvim proleterskim misliocem”, jer je i svojim životom, a ne samo mišlju, potvrdio da “nema što izgubiti osim svojih okova i ljudskog dostojanstva”! Ali vas molim pri tom da me ne proglašavate nedosljednim i nejasnim u tome, kad kažete da “odbacujem filozofiju”, jer ja to nisam nijednom rekao ili napisao! Pustimo pritom Habermasa, jer pored svih njegovih pozitivnosti i zasluga (u borbi s “mračnim silama današnjice”), Habermas nije dospio do spekulativnih pozicija, i tu leži njegova granica.

— Dopustite da malo obrazložim. Najprije, vaše svođenje filozofije na spoznajnu teoriju nije samo reduktivno, jer filozofiju kao tip mišljenja obilježavaju, od samog njezinog početka, daleko važnije teme, od kozmosa do ljudske duše i ljudskog svijeta, pitanja dobra, lijepog itd. a problem spoznavanja ili kognicije samo je jedna u nizu tema koje se izlučuju iz filozofskog načina postavljanja pitanja. Gnoseologija i Erkenntnistheorie nisu isto, kao što ni epistemologija nije tek prijevod za teoriju spoznaje, i nije ništa pomodno, to su različite konceptualne razine spoznaje, znanja, znanosti i znanstvenog diskursa. Stoga, umjesto spoznajno-teorijske redukcije filozofije može se možda primjerenije govoriti o epistemološkom interesu kao temeljnom karakteru ili čak “nagonu” filozofskog pitanja, jer mi u svemu što radimo filozofski hoćemo nešto saznati, a saznavanje određuje sam naš život u tom smislu da je bez saznavanja taj život nemoguć kao ljudski život.

Što se tiče mojeg “svođenja filozofije na spoznajnu teoriju”, kako vi to naglašavate, ja sam i u svojim sadašnjim predavanjima ukazao na ono zaista bitno u čitavoj historiji filozofije, kako sve do Kanta, a još i s njime, ta filozofija nije došla do samog pojma prakse, te se u cijeloj toj historiji teorija nalazi na jednoj strani, a praksa, to jest praxis, na drugoj strani, a da se nikada – upravo prije svega filozofijski – nisu “spojile” (sve do Hegela)!

— Naravno, mi ne saznajemo samo teorijski, i zato, kad podsjećam na tu vezu znanje-saznavanje-život, pri tome ne mislim naprosto na Habermasovu poziciju u njegovu utjecajnom i važnom radu “Erkenntnis und Interesse”, gdje on, takoreći, po modelu “Seinsverbundenheit alles Wissens” (vezanost svakog znanja za bitak) kod Karla Mannheima, postavlja figuru interesne vezanosti ili socijalne kontekstualnosti svakog znanja, dakle, neku vrstu “Intersubjektiviteta” (Seinsverbundenheit alles Wissens). Drugim riječima, za karakterizaciju filozofije potreban je, čini se, slab a ne jak tj. dogmatski pojam spoznajne teorije. Želio bih još podsjetiti, ta je reduktivna kritika filozofije počela definitivno



Immanuel Kant

i eksplicitno s Nietzscheom, gdje on svu tradicionalnu filozofiju reducira najviše na Descartesa, potom na Kanta i Platona...

Pa, po kojoj se to “liniji” kretala ta filozofijska misao sve do klasične filozofije ako ne – već od Platonovih “ideja” – ako ne isključivo u dimenziji teorije? A to onda konzekventno znači i te teorije spoznaje ili, da budemo moderniji, epistemologije!? Pa, čemu onda moramo tek sada naglašavati Fichtev subjekt-objekt-identitet, tj. identitet teorija-praksa!? A upravo je to prijelaz sa stanovišta (isključivog stanovišta) filozofije na spekulaciju! I da sad budemo posve jasni: Prijelaz sa stanovišta filozofije u spekulaciju znači “prijelaz” na re-evoluciju, dakle na revoluciju! Marx je to još uvijek u horizontu filozofičnosti nazvao – “ozbiljenjem filozofije” (Verwirklichung der Philosophie), što ne znači ništa drugo nego ono što je iskazao u XI. Tezi o Feuerbachu: “temeljita izmjena dosadašnjega klasno strukturirana svijeta”! Zato bi se, grubo govoreći, moralo kazati, kako je insistiranje na filozofičnosti kao spoznavalaštvu uporno izbjegavanje izmjene tog svijeta, a to jednostavno znači izbjegavanje čak i govora o – revoluciji. Nedajbože! I ovdje leži ta epohalna laž filozofije kao teorije i samo teorije, pri čemu su ne samo smiješni (to bi još bilo dobro) nego i “opasni” ti pozitivistički analitički metafizičari svih boja i usmjerenja, jer je “njima lijepo u tom i takvom klasnom svijetu i životu”, pa dobro prosperiraju, kako bi to rekao Fichte, “u svom uhljebljenju”!

— **Ako se tako postave stvari, onda filozofija izgleda kao lak plijen. Ali to ne znači da lovac doista ima goluba u ruci, kako pokazuje Platon tamo kod one metafore s golubarnikom u “Teetetu”. Ali da nastavim, nietzscheanska linija reduktivne kritike filozofije nastavila se s Heideggerom, i vi se približavate, htjeli-ne htjeli, onim pozicijama koje inače odbacujete: najprije upravo Heideggerovoj ideji napuštanja filozofije u smjeru umjetničkog mišljenja. Vi također pretpostavljate umjetničko stvaralaštvo mišljenju, a osobito teorijskom. Pri tome, ne zaboravimo da je Heideggerova kasnija, polumistična, pjesnička faza proizašla iz filozofske analize tubivanja-u-svijetu, gdje on pokazuje isto što i vi hoćete pokazati, da je spoznajni ili spoznavalački stav samo jedan, i to kasniji**

159

6. svibnja 1968.
Krvavi ponedjeljak.
Marš 5000 studenata
kroz Latinsku četvrt
pretvara se u krvave
obračune sa specijal-
nom policijom (CRS)

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiks

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

moment s obzirom na ne-teorijske i pred-teorijske oblike razumijevanja svijeta. S obzirom na vaš stav prema analitičarima kao notornim nefilozofima, vi se neobično približavate poziciji jednog doduše bivšeg, reformiranog analitičara, točnije, Rortyjevoj kritici filozofije kao epistemologije. Ona je postavljena u njegovoj knjizi “Filozofija i ogledalo prirode”, iz 1979., i dalje izvedena u njegovim radovima o pragmatizmu, hermeneutici itd. Naravno, potpuno je jasno da vaše polazište nije pragmatičko, ali Rortyjeva pragmatički inspirirana i fundirana kritika filozofije uopće i analitičke filozofije specijalno, iz koje je također potekao, i njegov daljnji zaokret od pragmatizma ka evropskoj filozofskoj hermeneutici, perspektivizmu i napuštanju pojma istine kao teorijskog itd., počiva na istom paušalnom redukcionizmu filozofskog načina pitanja kao spoznajno-teorijskog. Molim vas da me ne gurate među sve te pomodne “filozofske mislioce” rortyjevsko-rawlsovskog tipa, jer to nema ni najblaže veze sa mnom ni životno ni misaono! Čemu pritom još naglašavati kako praksisovci nemaju veze s pragmatistima bilo kojeg tipa. Praksa nije puka pragma!

— **Dobro, ali ove podudarnosti – ili možda prije koincidencije u rezultatima – važnije su mi zbog nečeg drugog. Želim vas pitati, nije li filozofski način mišljenja o svijetu upravo u klasičnom njemačkom idealizmu, ako ne već i ranije u povijesti ljudskog duha, a rekao bih i uvijek iznova, doveo do toga da je upravo filozofija bila ta koja nije producirala samo dogme nego i kritiku filozofskih dogmi. Ako ni zbog čega, onda upravo zbog toga je studij povijesti filozofskih ideja, pa makar samo i kronološki, od neprocjenjive važnosti za konstituciju misaonog rada na razini akademije. Tu povijesnu, pa čak i socijalno-povijesnu i socijalno-strukturnu dimenziju mišljenja uvidjela je donekle i analitička teorijska kultura u akademskoj filozofiji. Isto tako ne treba zanemariti okolnost da je i unutar samih znanosti refleksija o karakteru i dometima znanosti bila i jest ono što omogućuje autonomnu, inherentnu kritiku znanosti i dalj-**



Richard Rorty

nji razvoj znanosti. Kritika znanosti izvana, poput moralno-teorijske ili religijske kritike nije ni izdaleka tako važna za unutrašnju dinamiku razvoja znanosti kao ta unutrašnja sposobnost mišljenja za autokritiku i traženje novih smjerova. I konačno, danas smo iznova suočeni s masovnim napadom Katoličke crkve, iz same vatikanske centrale, na znanosti i na znanstvenu racionalnost. Naravno, znamo zašto – zbog gubitka gospodstva nad odlukama o reprodukciji života i našem intimnom odnosu prema smrti. Nije li svrha spekulativne filozofije prije to da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, pa makar ona bila samo filozofsko-epistemološka, znanstvena, socijalno-praktična i politička, nego da reduktivistički odbacuje racionalnost i napušta ideološki teren pred moćnim aparatom Katoličke crkve.

O velikoj ulozi filozofije i znanosti za čitav čovjekov život u njegovoj mučnoj historiji pisao sam mnogo puta i temeljito, a i sâm bio sam čitav život upravo taj filozofski pisac – kako je Danko Grlić u svom “Leksikonu filozofa” nas još žive oslovljavao, a oni koji su već umrli, postajali su – filozofima! Prema tome je gotovo banalno sad isticati – s moje strane – veliku ulogu “racionalnosti” u svim njezinim dimenzijama i oblicima, a to se odnosi na umjetničko stvaralaštvo, nasuprot bivšem, sadašnjem i budućem mračnjaštvu, koje prije svega dolazi od strane Katoličke crkve i Vatikana, koji su i tokom drugog svjetskog rata dokazali svoju, sebi primjerenu, “fašističku aromu”!

— **Što se tiče Vatikana, opće je poznato nastojanje da preko tzv. “katoličkih političara” osigura utjecaj na procese Evropske Unije, osobito satelitskih država Unije. Sjetimo se samo famoznog ugovora između hrvatske vlade i Vatikana koji u Hrvatskoj svi ogovaraju, od djece do političara, ali nitko se ne usudi dirnuti u to. Ako izuzmemo donekle otpor nametanju “kršćanskih etičkih vrijednosti” sveučilištima, taj upliv Vatikana uspijeva upravo na školstvo na nižim razinama, i to u zemljama poput Hrvatske koje su stubokom zamijenile emancipacijske sekularne vrijednosti za tzv. patriotizam i kršćanski moral, iako je oboje u javnoj svijesti**

postalo devalvirana opća razmjenska vrijednost, poput onog inflacijskog novca u kasnom socijalizmu, tako da opet živimo u ogavnom cinizmu i poricanju.

Zato čak ni za nekog takozvanog “normalnog čovjeka”, ma što se pod time mislilo, nije potrebno posebno naglašavati tisućugodišnju ulogu crkve (i katoličke, i pravoslavne, i... da se ne na braja!) kao tzv. “opijum naroda”, a posebno u našim hrvatskim “postsocijalističkim” uvjetima, kad se i ono minimalno dobro u polastoljetnom socijalizmu u Jugoslaviji ne samo bacilo u smeće, nego zatrlo u korijenu, zamijenilo “domoljubljem” kao ideološkim omotačem za najveću pljačku što ju je doživjelo ovo područje, uključujući i tuđmanovsku Hrvatsku! To je naime ne samo “put” u katastrofu, nego prava katastrofa na djelu! Zato ste dobro postavili svojim pitanjem prethodno: Svrha je – ali spekulacije, a ne “spekulativne filozofije”, kako vi kažete! – da otvara perspektive za ispitivanje povijesnog smisla racionalnosti, ako se pod tim pojmom racionalnosti ne misli rigidno zastajanje na tradicionalom smislu tog određenja, koje odbacuje totalitet čovjekova ovladavanja svijetom i vlastitim životom, na primjer, u umjetničkom stvaralaštvu, koje se obično “smiješta” u ono ne-racionalno-emosivno-niže-spoznajno (kao Baumgarten i njegovi nastavljači, sve čak i s Hegelom na čelu!)

— **Kako vi vidite mjesto spekulacije u toj katastrofi, jesu li pad u nacionalizam i katolicizam jedine relevantne boljke naše epohe?**

Nacionalizam i katolicizam nisu “jedine boljke” naše epohe, jer kapitalizam današnjega globalističkog tipa vodi cijelu Zemlju i čovječanstvo u očitu katastrofu, bez velikih izgleda na bilo kakav spas! Što se mene osobno tiče: Ne želim živjeti u neistini, pa onda to još misaono (filozofijski) potvrđivati kao nešto samo po sebi razumljivo i kao takvo podnošljivo! Želim do kraja svoga života ostati pošten prema sebi samome i Haronovim čamcem prijeći preko Stiksa kao takav! Možda mi tamo prijeko, na drugoj obali, bude oprosteno za moju životnu naivnost!?

— **Profesore, sad opet zvučite kao Heidegger u onom njegovom interviewu za tjednik “Der Spiegel”, pod naslovom “Samo neki Bog može nas spasiti!” (“Nur ein Gott kann uns retten!”),**

koji je čekao 10 godina da bude objavljen nakon njegove smrti. Zvučite pesimistično i osamljeno, a to odudara i od vaše borbenosti kao intelektualca i od autorske produktivnosti!

Možda zaključni stav ovdje nipošto ne liči i ne smjera na ono heideggerovsko predsmrtno, kako nas “samo Bog može spasiti”, što je misaona kapitulacija, primjeren baš samom Heideggeru kao notornom metafizičaru! Izrekao sam to tek alegorijsko-metaforički, a obzirom na to što je misaono i praktičko poštenje u ovom našem aktualnom životu doista prava naivnost! No, to mora da je gotovo neka individualna sudbina kad se jednostano “ne može drukčije živjeti” nego – pošteno! Međutim nisam ja jedini od takvog materijala, bilo ih je dosta prije mene a bit će ih vjerojatno i iza mene!?

— **Za kraj, da “selektiramo” Žižeka, i to onog koji vam se više svidio, onog provokatora, a ne “moga”, tj. psihoanalitičkog epistemologa. On veli da je veća katastrofa to što svi govore o planetarnim katastrofama a nisu spremni mijenjati užase globalnog kapitalizma, i da upravo zato ponovo trebamo utopiju. Zar niste upravo i sami govorili o nepodnošljivoj sreći kapitalizma ili vas sad opet guram u neke pomodarnosti?**

O nekoj pomodarnosti ne može biti ni govora! Ako išta drugo, upravo to su životno vrlo ozbiljne, a nekad i opasne stvari! Vrlo realistično sam ih kao takve doživljavao, još od rane mladosti, i znam dobro o čemu je riječ! Smatram opravdanim primijetiti da se baš meni ne bi moglo ili čak trebalo imputirati kako sam u svom životu i djelatnosti uopće “zatajio” učiniti nešto u spremnosti mijenjanja “užasa globalnog kapitalizma”, kako to kažete zajedno s Žižekom, dakako, prema mojim vlastitim mogućnostima! Cijelim filozofskim razdobljem svoga života do danas ja sam bio i jesam na djelu izvršavanja toga “zadatka”. Kako i čime? Jedino tako i time što mi je kao intelektualcu stajalo na raspolaganju: pisanom i usmenom riječju, ili – što bi sada vas trebalo iznenaditi – teorijom! Možda je i Marx, a ne samo ja, bio neki zanese-njak ili malo previše pretenciozan svojim stavom, kako i “teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase”, naročito s obzirom na možda previsoko mišljenje o toj tzv. “masi”!? Ali, ne može se ipak previdjeti ili čak ne priznati, ako se objektivno studira historija novijeg vremena, da je ta “teorija” na primjer, kroz čitavo 18. stoljeća, ako

161

10./11. svibnja
1968.

Noć barikada u Parizu.
Studenti drže barikade cijelu noć pod bjesomučnom navalom specijalaca koji su dobili naredbu da ih probiju.
Nakon više godina odlaganja njemačkom parlamentu podnesen prijedlog paketa zakona o izvanrednom stanju koje je priredio ministar Lücke.
Vijeće za obranu demokracije (Kuratorium Notstand der Demokratie) organizira Marš na Bonn u kojem 50.000 ljudi dolazi pred parlament izraziti nezadovoljstvo zakonom.

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

ne i prije pa i poslije, bila idejno-ideološka priprema Francuske revolucije 1789. godine! Na primjer, Montesquieuov “Duh zakona”, Diderotova “Enciklopedija”, Rousseauovo prirodno pravo i društveni ugovor, Voltaireova kritika feudalnog društva i religije, Holbachovi “Saloni” i cijelo prosvjetiteljstvo, što ga Kant “detektira” Horatiovim “Sapere aude!”, a Fichte brani i opravdava svojim mladenačkim spisima, dok kasnije Hegel euforično naglašava kako je “čovjek po prvi puta postavio sebe na glavu, tj. na misao” itd. A to bi se moglo reći i za neke druge prevrate revolucionarnog karaktera u historiji.

— **Upravo sam to imao na umu kad sam prethodno branio filozofiju kao posao određivanja povišnog smisla racionalnosti.**

Ja sam i kao “filozof” djelovao u duhu i u pravom smislu Fichteova “teorija-praksa-identiteta”, a tek sam nešto kasnije eksplicitno insistirao na određenju tog spekulativnog stava i zadatka, realiziranog misaono do kraja u mojem rukopisu “Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa”.

— **Ja se nadam da ćemo u najskorije vrijeme dobiti vašu novu knjigu za koju pretpostavljam da će spisateljski i filozofski biti djelo na koje čekamo od vaše knjige “Praksa, vrijeme, svijet” iz 1984.**

Hvala vam na čestitkama za moj 84. rođendan!

163



13. svibnja 1968. Tri velika francuska sindikata (komunistički CGT, katoličko socijalistički CFDT i sindikat učitelja FEN) u znak podrške studentima na ulice Pariza izvođe milijun radnika. Idućeg dana unatoč protivljenju sindikalnih vodstva francuski radnici spontano stupaju u opći štrajk. Počinju američko-vijetnamski mirovni pregovori koji su igrom slučaja nakon višemjesečne nemogućnosti dogovora dospjeli baš u revolucijom zahvaćeni Pariz.

KANGRGA, MILAN
Čamac na Stiksu

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

