

LINO VELJAK, Marksizam i teorija odraza, Filozofijski temelji teorije odraza, Naprijed, Zagreb 1980.

Kao prilog sve obimnijoj, ali u biti škrtoj i nedostatnoj jugoslavenskoj teorijskoj misli pojavila se knjiga Lina Veljaka: Marksizam i teorija odraza, Filozofijski temelji teorije odraza, tiskana u nakladi »Naprijed« 1980. god.

Već odmah na početku nameće se pitanje: Dokle sežu dometi autorove nakane? Jer riječ je o tematici koja se, unatoč neprestanoj aktualnosti, u teoriji ili nesvjesno prešućuje ili usput spominje (i to kad je već riječ o njezinim »poznatim« predstavnicima), poprimajući tako značajke samorazumljivosti a time i neupitnosti. Stoga, valja se pitati: U čemu je njezina polazišna problematičnost? Kao dva moguća odgovora jesu:

- a) problematičnost znanstvene analize i prosudbe korijena teorije odraza u izvorišnim mislima Marxa i Engelsa;
- b) problematičnost same teorije odraza koja se nadaže i kao pitanje teorije i kao pitanje prakse u smislu njezine primjene na zbilju. Upravo zbog toga kritičko mišljenje treba u svakom ponovnom promišljanju naslovljene problematike imati u vidu i filozofijske temelje njezine spoznajne moći i ideologijske konotacije njezine djelatne — zbiljske moći.

Čini se da je autor upravo krenuo tim smjerom, dajući pri tom više sustavni i smislen pregled misli u kojima se taj problem oglašava, nego kritičko-polemički obračun. No i to je dovoljno.

U metodički-koncepcijskom obliku autor se priklonio poznatom obrascu historijske interpretacije filozofijske misli, i to Marxa, Engelsa, Plehanova, Lenjina, Staljina i Pavlova, podijelivši knjigu u sedam zaokruženih poglavlja.

Određujući teoriju odraza kao spoznajni problem u sklopu filozofije, L. Veljak je u prvoj glavi: Spoznajni problem i Marxova misao, pokušao razabrati »mjesto« teorije odraza unutar cjeline Marxovog teorijskog mišljenja.

Polazna teza o nemogućnosti svodenja cjelokupnoga Marxova opusa na teoriju odraza, tj. puku reprodukciju danosti u cilju spoznavanja biti povijesti i povjesnosti, postaje kamen znanstvene kušnje koji je valjalo istražiti. Teorijsko i zbiljsko, mišljenje i realno, subjekt-objekt, sve su to odnosi koji su Marxovim djelom o revoluciji zbilje dovedeni u pitanje.

Pitanje prisutnosti spoznajnoteorijske problematike u Marxa autor analizira u obzoru bitne Hegelove pozicije prevladavanja spoznajnoteorijskog dualizma (dihotomije mišljenja i djelatnosti, spoznaje i predmeta znanja, subjekta i objekta) kategorijom rada kao bespredmetne djelatnosti i konkretne historijske situacije — građanske zbiljnosti.

Marx kritizira Hegelov temeljni stav po kojem je kontemplativno — jedino zbiljsko a svaki rad pozitivan (zbog nerazlikovanja ospoljenja od opredmećenja, te konzekventno tome otuđenog od slobodnog [neotuđenog] rada), a rekonstrukcijom građanskog svijeta (svojom kritikom političke ekonomije) razotkriva njegovu sudbu te potvrđuje svoju kritiku, prodirući u kategorijalnu strukturu kapital-odnosa. Spoznaja se tu, kako autor veli, posve »iskazuje kao spoznaja neistinitosti i mogućnosti drugačijega« (31). Drugim riječima, Marxovo bavljenje političkom ekonomijom nipošto nije pozitivna, a još manje pozitivistička rekonstrukcija tadašnje ekonomijske situacije, jer je svojom analizom doprla do biti

povijesti, te intencijom usmjerena na buduće upravo nju kao cjelinu dovela u pitanje.

Marx odbacuje apstraktni materijalizam, koji je jedino obitavao u sferi kontemplativnog — metafizike, te na njegovo mjesto stavlja zbiljsku povijest — čovjeka i praxis kao cjelinu čovjekovog odnošenja spram povijesti — kao samo događanje povijesti. Odatle je i teorija odraza, kako utvrđuje autor, nespojiva »s Marxovom koncepcijom, kako zbog odsudnosti njene prave ontologijske osnove (za Marxa je ta osnova »apstraktni materijalizam«, zapravo »apstraktni materijalizam materije«) tako i zbog djelatnog, neodražavalačkog odnosa čovjeka spram svijeta, te zbog isto tako djelatnog i neodražavalačkog karaktera koji Marx pripisuje svojoj kritici političke ekonomije i svom mišljenju uopće« (38).

Autor svoju ocjenu potkrepljuje uvidom u Marxovu metodu istraživanja povijesnih procesa koji nikako nemaju obilježja puke reprodukcije (jer, riječ je o »rastvaranju fakticiteta« i »razobličavanju ekonomističke apologetike kapitala«) (39), ali prije svega filozofijskom nakanom Marxova djela koje ima biti mišljenje revolucije. Inzistirajući upravo na Marxovom djelu kao mišljenju revolucije, Veljak vidi nemogućnost ukotvljenja zasebne spoznajne teorije u Marxa i to: a) stoga što je na djelu praksa s kojom povijest i počinje i po kojoj povijest i jest (teorija je integralni a ne odvojeni oblik prakse), i b) što se u tom smjeru i mišljenje revolucije javlja kao transfilozofijsko, transmetafizičko a time i transpistemologijsko.

Tematizirati pitanje spoznaje moguće je odatle tek »[...] kao osvještenje metode mišljenja revolucije, metode koja se konstituira i razvija isključivo u konstituiranju i razvijanju mišljenja revolucije, i koja, dapače, predstavlja njegov nužni uvjet« (41). Ovo značajno mjesto u prvom poglavlju ujedno je uputa i put osvjetljavanju i razumijevanju onoga što se u daljnjim dijelovima knjige oglasilo kao »marksistička spoznajna teorija« ili »teorija odraza«.

Već naslov drugog poglavlja: »Engelsovo zasnivanje gnoseologije u marksizmu« naviješta prisutnost spoznajne teorije i mogućnost spoznajne teorije u marksizmu kao teorije odraza.

Nije li upravo Engelsovo učenje otvorilo prostor gnoseologijskoj poziciji unutar Marx-Engelsovog opusa, pitanje je na koje autor pokušava odgovoriti.

Da bi pojasnio različitost u filozofijskom mišljenju Engelsa u odnosu na Marxa, on podastire nekoliko značajnih okolnosti koje su utjecale na Engelsovu filozofijsku misao:

- a) historijski kontekst sedamdesetih godina XIX stoljeća u kojem prevladava pozitivistička klima i inače nazadovanje filozofijske misli; b) činjenica da se Engels za razliku od Marxa bavio filozofijom na kraju svog stvaralačkog rada a njegovi spisi: Anti-Dühring i Ludwig Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije popularni su prije objavljivanja Marxovih Ranih radova i Osnova . . . ; c) njegova osobena prirodoznanstvena orijentiranost.

Analizom Engelsovog shvaćanja bitka, slobode i nužnosti, dijalektike i prakse, dan je kategorijalni okvir kao pretpostavka za razumijevanje Engelsove spoznajne teorije. Tako, izlažući Engelsovu koncepciju materije i materijalizma, autor navodi niz primjera koji su u svojoj posljedičnosti umnogome djelovali na proboj dogmatskog mišljenja i omogućili mehanicističko poimanje preobrazbe svijeta. Primjerice, zbog kritike svake idealističke metafizike i prirodoznanstvene usmjerenosti, Engels inzistira na materijalnosti kao mjeri objektiviteta, što u

daljnem izvođenju ima duh kao najviši proizvod materije (doslovno čovjeka kao »nosioca« duha), rezultirajući nadalje u protuslovlju »[. . .] između Marxove koncepcije samoproizvedenosti čovjeka i Engelseve koncepcije čovjeka kao proizvoda samokretanja prirode« (56).

Daljnje opaske odnose se na problem atrakcije i repulzije materije a koji se manifestira kao moć objektiviteta spram čovjeka, na kategoriju neuništivosti materije koja, kao tzv. neuništiva danost, umnogome onemogućava revolucionarnu praksu kao svjesno, praktično mijenjanje svijeta, na pozitivističku koncepciju znanosti kojoj nedostaje uvid u nezbiljski karakter njezina predmeta, na neprimjerenost izvođenja distinkcije materijalizma od idealizma i dr. Iz svega toga autor izvlači zaključak da je »Engelsovo shvaćanje materijalizma vrlo blisko pozitivizmu« (64) te je po njegovom mišljenju Engels ostao unutar konceptualnog, metafizičkog materijalizma.

Do sličnih konstatacija dolazi se pri analizi koncepcije slobode i nužnosti, gdje se sloboda određuje kao spoznata nužnost (moć na osnovi znanja vezana je za danost, time i historijski determinirana).

Autor namjerno koncepciju slobode kao spoznate nužnosti veže za pitanje prakse, jer je riječ o temeljnom odnosu provjere gnoseološke pozicije.

Polazeći od Engelsovog globalnog određenja prakse kao susreta — odnosa čovjeka s prirodom, dakle od mjenjaločkog i preobražavaločkog karaktera prakse, Veljan ponire u suptilnije analize njenih određenja. Na osnovi svega prezentiranog nameću se dvije osnovne značajke Engelsovog određenja prakse: a) da je Engels pojam prakse u značenjskom smislu mijenjao te reducirao na rad; b) da ga je u više navrata rabio kao pojam pod koji je supsumirao industriju i eksperiment, štoviše, svodio na njih.

Time je Engels učinio uslugu i pozitivizmu, i prakticismu koji, kad je riječ o eksperimentu, ima ulogu unapređenja postojećeg.

I tamo gdje je Marx, najzbiljskije s onu stranu podjele zbiljskog i umnog, prakse i teorije, subjekta i objekta, tamo gdje se povijest zbiva u cjelini svojih (čovjek-zbivatelj povijesti) događanja a praksa je poprište sve re-produkcije, Engels reafirmira problematiku spoznaje kao gnoseološko pitanje subjekt-objekt odnosa.

Na primjeru parcijalne analize Engelsovog shvaćanja dijalektike, autor potkrepljuje prvotnu tezu, imajući u vidu moguće nesporazume oko neprincipijelnog izvođenja razlike između prirode i povijesti.

Na kraju drugog poglavlja autor pokušava, respektirajući teorijske zasluge Engelsovog učenja, sabrati upravo one Engelseve misli koje pridonose oblikovanju njegove spoznajne teorije. Nastajući na raskršću svojevrstnih teorijskih kolebanja i sustajanja, koja u sebi sadrže neokantovske, pozitivističke kao i predkantovske naznake, Engelseva i nadalje posve neraščišćena spoznajnoteorijska problematika počiva na, prema riječima autora, determinističkom poimanju odnosa bitka i mišljenja, te kao konzekventan slijed proizlazi i teorija odraza. No valja pojasniti: Engels nije bio njezin »tipični« predstavnik; njegovo je učenje zbog nekih skretanja i nejasnoća samo »omogućilo« put njezinom »ustoličenju« unutar marksizma.

Svaki sistematičniji prikaz daljnjih poglavlja na samom početku nameće nekoliko primisli: a) razabire se linija kontinuiteta spoznajnoteorijske problematike počev od Plehanova, preko Lenjina, Staljina do Pavlova; b) riječ je uglavnom

o ruskim teoretičarima (izuzev T. Pavlova), koji je inače bio pod jakim utjecajem Staljinova učenja; c) na djelu je ozbiljenje prve socijalističke revolucije; susret teorije i prakse te prvi put iskazane ideolojske i zbiljske konzekvence teorije odraza.

Već Plehanov degradira razinu marksizma te, prema autorovoj opasci, »unaprijed onemogućava razumijevanje bitnog smisla Marxove misli, zarobljavajući tako ovu u okvire unutar kojih je gnoseolojska relacija subjekta i objekta ne samo moguća, nego uistinu i nužna« (111).

Svojim nerazumijevanjem biti Marxove kritike Feuerbacha i njegova kontemplativnog marksizma, te svojim aluzijama (a ni najmanje »znanstvenim« dokazima) na suglasje Marxove i Spinozine filozofije, ako prvu oslobodimo teologičnosti, on ostaje izvan spoznaje povijesne dijalektičnosti. Veljak daje ne posve iscrpne ali zato »ilustrativne« izvratke Plehanovljevih djela tamo gdje se očitava spomenuta problematika. Iz toga je vidljivo da se Plehanovljeva spoznajna teorija svodi (umjesto da jest zbiljsko djelatni) na puki spoznajni odnos subjekta i objekta, uobličavajući, umjesto teorije odraza, sve više teoriju adekvacije ili korespondencije.

Posebno mjesto autor posvećuje Lenjinovom pristupu spoznajnom pitanju, pokušavajući se distancirati od onih općepoznatih i često prihvaćenih sintagmi poput »marksizam-lenjinizam« ili »marksizam-lenjinizam-staljinizam«. Svaka prsudba postavke da je Lenjin zapravo osnivač teorije odraza pretpostavlja tematiziranje cjeline Lenjinovog djela što autor i čini.

Kao predmet analize filozofijskih Lenjinovih shvaćanja autor se koristi njegovim poznatim djelom: Materijalizam i empiriokriticizam.

Nastajući pod utjecajem Plehanova a u svojem izvorištu bitno se oslanjajući na Engelsove elemente spoznajne teorije (iskazane prije svega u Anti-Dühringu i Ludwigu Feuerbachu . . .), spomenuto Lenjinovo djelo izrazit je primjer gnoseolojske pozicije pri problematiziranju subjekt-objekt odnosa.

Na osnovi sadržajne analize djela moguće je doprijeti do niza prijepornih mjesta koja su jedinstvena upravo u utemeljenju spoznajne teorije kao teorije odraza. Na primjer, Lenjinovo definiranje materije kao »objektiviteta po sebi« kao da zanemaruje onu dimenziju po kojoj materija za čovjeka jest — dimenziju ljudskog rada kao odnošenja, stvaranja i samostvaranja čovjeka. Otud je i poimanje ljudske prakse »oslobođeno« mjenjalačkog te reducirano na eksperiment i industriju (tu je presudan Engelsov utjecaj) a cijeli spoznajni proces ostaje unutar kontemplativnog i danog kao puko reproduktivnog bez posredovanja povijesne prakse. I tamo gdje Lenjin nastoji nadići mehanicizam (posebice onaj Macha i mahista) u tumačenju prirode i svijeta, on ostaje unutar teorije korespondencije kao načina odnošenja — odražavanja prirode u svijesti i svijesti o njoj (spram nje). Autor upravo potencira to Lenjinovo zanemarivanje djelatnog momenta spoznaje, odnosno spoznaje unutar djelatnog, stvaralačkog i samostvaralačkog — preobražalalačkog odnosa prirode i čovjeka — ljudske povijesne prakse. Jer, riječ je o cjelini ljudskog odnošenja koje ne trpi razdvojenost spoznavanja i djelovanja, već u dijalektičkoj procesualnosti — prevratu pretpostavlja ih kao jedno — jedinstvo u pravcu preobrazbe danog i ozbiljenja novog.

Raskrivajući dovoljno razloga da ga nazove osnivačem teorije odraza u marksizmu, na primjeru Materijalizma i empiriokriticizma (kao svojevrsne metafizičke varijante marksističke teorije odraza), Veljak nadalje pokušava analizirati i Lenjinov pomak. Pri tom se koristi Filozofijskim bilježnicama unutar kojih se

ogleda radikalni zaokret u promišljanju cjeline ljudskog svijeta. Doimajući se i kao svojevrсна samokritika, Filozofijske bilježnice su potvrda filozofijske zrelosti u smjeru koji dokida mogućnost marksističke gnoseologije a otvara horizonte povijesnom mišljenju o djelatnoj — prevratničkoj ljudskoj praksi. Lenjin više ne zbori o svijesti ljudskog bića kao odrazu izvanjskog svijeta već o njegovoj djelatnoj moći da ga stvara i mijenja (usp. 137). Iako i nadalje ima konfuznih i nedomišljenih mjesta u Lenjinovom filozofijskom opusu, on je u bitnom na tragu Marxa upravo tu, pružajući šansu povijesnom mišljenju da se oslobodi svih dogmatskih stega i mehanicističkih naslaga.

No, dogodilo se upravo obratno ili, kako je Veljak objavio naslovom petog poglavlja: Staljinska kanonizacija marksizma — temelj teorije odraza.

Vrlina načina pisanja kojoj se priklonio autor upravo je u sagledavanju historijskog kontinuiteta teorije koja svoj negativni »uzlet« doživljava zapravo u Staljinovom djelu. Odmah na početku »govora« o Staljinu, autor obara onu poznatu, često nekritički usvojenu tezu da je Staljin nastavljatelj Lenjinovih temeljnih koncepcija, relevantnih za teoriju spoznaje.

Staljin je svoj (ne)filozofijski pristup spoznajnom problemu stvarao na izvorima sovjetskog prirodoznanstvenog pozitivizma, inspiriranog uskim tumačenjem uglavnom Engelsovih i Plehanovljevih djela (fundamentalna djela marksističkih klasika dvadesetih godina još su nedostupna).

Mehanizizam Buharina, Bogdanova, Akselrodove i sl., kao i prirodoznanstvena orijentiranost Minjina, Deborina, Mitina i dr., daju dominantnu boju teorijskom mišljenju koje, oscilirajući od teorije adekvacije do čiste teorije odraza, potencira primat objektiviteta nad subjektom.

No, prijeporni trenutak ogleda se u »premještanju kriterija ispravnosti mišljenja iz gnoseologije u autoritet Partije i Staljina« (153). Autor znalčki analizira taj prijelom (1930. godina) koji teoriju grubo inkorporira u društveno-politički sklop specifičnih historijskih okolnosti. Djelom autoritarnog Staljina stvoren je »neprikosnoveni« marksizam koji u svojoj neupitnosti postaje ideologičan, zakonit a time i »istinit«, a gnoseologijska pozicija samo koristi kao dokaz takvoj »marksističnosti«. Tako društvenopovijesni kontekst (otjelovljen u liku Staljina) osigurava život kontemplativnom poimanju čovjeka i apsolutizaciji gnoseologije.

U težnji da objasni siromaštvo duhovne situacije, koja se izvrgla u ideologiju nad ljudskošću i nefilozofičnost društvenopovijesne zbilje i poduprla je, autor analizira Staljinov »filozofijski« rad. Oslobodivši se apriornog odbacivanja ili podsmješljive poruke kad je riječ o Staljinovoj filozofiji, omogućen je primjeran znanstvenoanalitički pristup Staljinovom tumačenju dijalektičkog materijalizma i dijalektičke metode, prirode i društva, svijesti i bitka.

Nerazumijevanje osnovnih filozofijskih kategorija, nemoć filozofijskog mišljenja a iznad svega jasan pragmatički smjer djelovanja — vlasti, dovodi, po autoru, do Staljinovog odvajanja dijalektike od materijalizma, preokretanja Hegela i interpretiranja Marxa i Engelsa Feuerbachom. Iz svega toga proizlazi nedijalektičko i nepovijesno promatranje objektiviteta koje kao rezultat ima ustoličenje teorije odraza. Ili, kako autor kaže: »[...] teorija odraza je ideologijski odraz primarnosti objektiviteta nad subjektom u staljinskoj državi!« (170). Pri tom valja imati na umu da je objektivitet sam Staljin u mnogoznačju pojmovnih određenja (vlasti, države, autoriteta, teorije i dr.).

Kao nadomjestak onoj oskudnoj Staljinovoj teoriji (Staljin, kao što je znano, nije bio teoretičar pa ni teoretičar odraza u smislu razrađene ili produbljene teorije odraza) javlja se marksistički gnoseologizam T. Pavlova. To je ujedno posljednji teoretičar odraza kojim se Veljak »bavi«.

Sigurno jest da je on i najsystematičniji teoretičar teorije odraza kojim ona dobiva i »formalni« legalitet.

Eksplicirajući Pavlovljevu tezu o praksi kao kriteriju ali i temelju istine (u smislu pravilnijeg razumijevanja Marxovog poimanja prakse te uzdizanja nad kontemplativnom gnoseologijom), autor kao da je želi suprotstaviti cjelini njegova opusa. Jer teorija je odraza ono bitno u T. Pavlova a nada se ne samo kao pitanje spoznaje već posve kao ideologijska i znanstvena pozicija. Definirajući filozofiju kao gnoseologiju koja, haveći se odnosima bitka i svijesti bavi se istodobno i ontologijom, Pavlov osigurava dominantno mjesto svojoj gnoseologijskoj poziciji. Pojam opće odrazivosti materije utkan je u takvu teoriju odraza koja, u težnji da izbjegne mehanicistički redukcionizam, pravi distinkciju između osjeta i odraza, izvanjskog i unutrašnjeg odraza, izvodi stupnjevanje odražavanja i dr.

Autor vrlo suptilno dovodi u protuslovlje njegovo zagovornišтво teorije odraza pri definiranju aktivne istine kao svjesnog odražavanja s pitanjem istinitosti lažnog odraza, gdje u nemoći teorijskog objašnjenja Pavlov pribjegava dogmat-skoj apologetici. Isto tako, on analizira Pavlovljeve grube i posve pogrešne interpretacije Marxovih i Engelsovih misli pokazujući pri tom njegovu težnju, ali i nemoć »susreta« kontemplativne gnoseologije s mišljenjem revolucije.

Zadaća je kritičkog mišljenja da u ime života revolucije ne samo iznova prosudi gnoseologijsku poziciju, koja je u obličju teorije odraza dobila ideologijske i političke konotacije, već da čitav društvenopovijesni kontekst, koji ju je kao takvu i omogućio, dovede u pitanje. Za to se zalaže i sam autor.

No on je sustao tamo gdje zapravo treba tek početi. Zsigurno je da takva nakana pred mišljenje pri-vodi cjelinu suvremenosti tamo gdje se pod Staljinovom sjenom teorija odraza uspostavila kao zbiljska moć — opreka hodu revolucije ubuduće.

Stoga, ono što autoru valja zamjeriti vrijedi inače za poziciju kritičke svijesti: Kako izreći sud o suvremenosti?

Biljana Kašić

HRVATSKO ZAGORJE U REVOLUCIJI, Školska knjiga 1981.

Knjiga Hrvatsko zagorje u revoluciji djelo je grupe autora koji su svaki ponaosob više godina radili na pojedinim tekstovima; u knjigu su ušli njihovi osnovni sadržaji. Autorski tim čine: Marko Belinić, Mirko Belošević, Josip Bogožalec, Josip Bregović, Josip Brezni, Vinko Brlek, Rade Bulat, Ivica Družinec, Ivica Gretić, Mirko Gretić, Ivan Jadan, Ivan Jelić, Antun Kozina, Stjepan Kučić, Ivan Landripet, Vlado Matetić, Mirko Šimunjak, Josip Špiranec, Antun Stipak, Izidor Strok i Gabrijel Vragović.