

## Andrej Šimić

Arhiv Srba u Hrvatskoj, Preradovićeve 21, HR-10000 Zagreb  
andrej.simic@snv.hr

# Koncept čovjeka kod Gaje Petrovića

### Sažetak

*U otuđenom društvu moguća je razotuđujuća praksa, odnosno čak i u takvom, ne-slobodnom poretku, čovjek kao individua u mogućnosti je ozbiljavati razotuđujuću praksu, što sugerira čovjekovu ontološku strukturu, njegovu postavljenost u odluku. Drugim riječima, ljudskom biću imanentna je sposobnost da u ne-slobodnom poretku djeluje kao, kako to Gajo Petrović ističe, »slobodna ličnost«, odnosno da bude na putu k razotuđenju. S druge strane, u društvu čija institucionaliziranost pogoduje razvoju slobodne ličnosti, ako takva društva uopće postoje, ozbiljuju se otuđene ličnosti, što također sugerira identičnu čovjekovu ontološku strukturu, navedenu postavljenost u odluku. U takvoj se zadanosti postavlja pitanje, takoreći, nositelja, smještenosti, tj. mjesta pretpostavke razotuđujuće prakse. Kao odgovor, Petrović nam sugerira »mišljenje revolucije«. Naime, revolucija misli novum – tj. prethodno neozbiljen sadržaj.*

### Ključne riječi

Gajo Petrović, praksa, otuđenje, razotuđivanje, mogućnost, čovjek, kolektiv, mišljenje revolucije, postavljenost u odluku

## Uvod: između individualne i kolektivne mogućnosti razotuđivanja

Gajo Petrović piše da je praksa *slobodno i historijsko* i bivstvovanje kroz *budućnost*.<sup>1</sup> Govor o praksi govori o čovjeku. Pitanja su mnoga. U kauzalnom i dinamičnom bivanju suočavaju se ja – ja, sebstvo – drugost, pojedinac – institucija, individua – kolektiv.<sup>2</sup> Članovi navedenog odnosa zajedno čine cjelinu društvene procesualnosti. Kao takvi, postavljeni su pred zahtjev razotuđenja...

1

Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1986.

2

Na ovome mjestu izostavljeno je pitanje odnosa čovjeka i prirode, a koje je Petrović također problematizirao. Pitajući se »Ima li priroda povijest?«, Petrović na određeni način sugerira samo čovjeku svojstven ontološki položaj u poretku postojanja – s jedne strane, uvjetno govoreći, prirodnu granicu čovjeka kao bića, ali istovremeno, s druge strane, i čovjekovu mogućnost nadilaženja vlastite prirodnosti. Odnosno, prirodnost ljudskog bića već je prisutna faktičnost koja se ima potvrđivati i permanentno konstituirati, a koja istodobno još-nije. U navedenom smislu i značenju može se kazati kako je čovjekova prirodnost njegova društvenost. Spomenuta

prirodnost-društvenost ima generirati uvjete koji pojedinca usmjeravaju prema mogućem kao autentičnom, nasuprot okolnostima koje pogoduju takoreći zadržavanju pojedinca u zatečenom. Prirodnost se nadaje i kao višeslojan socijalizirajući sadržaj: odvija se kao nesvjesnost sudionika, ali je u mnogo čemu određena ekonomskim zakonima i robnom proizvodnjom koje Karl Marx često naziva prirodnim zakonima društvene proizvodnje. Povijesni proces nadilaženje je prirodnog procesa i tu je Petrović jasan: »Upravo transcendiranje prirodnog, prevazilaženje suprotnosti između slijepe nužde i slijepog slučaja slobodnom svjesnom djelatnošću čini bit povijesnog.« – G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 290. Problem odnosa čovjeka i prirode ovdje navodimo kako bi ukazali na Petrovićevo

Kako je, i je li uopće, moguće razotuđivanje pojedinca u otuđenom okruženju, otuđenom društvu? Razotuđuje li razotuđujući pojedinac istovremeno i društvo? I može li zahtjev za razotuđenjem upućen čovjeku na identičan način biti upućen i društvu kao kolektivu? Kakvi se imperativi, ako ikakvi, postavljaju, ili čak zahtijevaju, pred razotuđenog pojedinca u odnosu na društvo? Postoje li granice tih imperativa i smatraju li se oni od strane društva kao proizvoljni ili su, jednom osviješteni, obvezujući, neovisno o tome poziva li se ta dužnost na individualnu ili institucionalnu odgovornost? Nisu li ti imperativi »postavljeni u odluku«<sup>3</sup> Ako jesu, zar onda nije isključivo pravo pojedinca da sudjeluje u pristanku uz *ovaj* ili *onaj* izbor, ili postoji i kolektivna, zajednička postavljenost u odluku, pa shodno tome i pristajanje uz primjerenu odgovornost, a onda i (ne)institucionalizirana dužnost, neovisno o tome vrednujemo li mi kao društveni kolektiv odabrani sadržaj poželjnim ili nepoželjnim?

S druge strane, pojedinac je član ili dio društvenosti, no može li se kazati kako je upravo udio društvenosti takav da bez iste pojedinac ne bi niti bio u mogućnosti razotuđivati se? Nemogućnost oslobođenja pojedinca bez participiranja na društvenosti impliciralo bi svojevrсни preduvjet samo čovjeku svojstvenom ontološkom mjestu koje mu navlastito pripada i određuje ga kao biće – mislimo na spomenutu »postavljenost u odluku«. Isto tako, ono bi impliciralo kako participiranje na društvenosti determinira i uvjetuje opseg participiranja postavljenosti u odluku, odnosno mogućnost pojedinca da bira onako kako želi i hoće. Ali, može li praksa društva kao uvjet prethoditi čovjekovom ontološkom položaju u poretku postojanja? Naime, evidentno je kako participiranje pojedinca na društvenosti ne onemogućava ontološki čin postavljenosti u odluku, barem u mjeri determiniranoj čovjekovom ontičkom nedovršenošću, izuzev u okolnostima kolektivno generiranog bitka kada razmjeri otuđenja bivaju takvi da naprosto predstavljaju društveno inauguriran, dakle, prihvatljiv normativ djelovanja čija posljedičnost nadilazi individualne napore.

Ako je moguće konstruirati društveni sustav koji bi bio usmjeren prema razvoju razotuđenih pojedinaca, sugerira li to kako bi u dogledno vrijeme svi članovi zadanog društva u konačnici dospjeli u oslobađajuću procesualnost? S druge strane, kada bi kolektiv u svom totalitetu postigao razotuđujuću praksu kao dominantnu procesualnost, znači li to da bi se pojedinci – ako ne rađali, onda barem protokom vremena – ne bi bivali otuđeni, već bi se isključivo aktualizirali kroz razotuđivanje? Na kraju krajeva, možda razotuđenje nije posljednja stanica povijesti s obzirom na to da se ista ne aktualizira po sili zakona, već voljnim naporom svakog ponaosob.

### Problem terminološke nedorečenosti

Ova naizgled *proturječnost* zapravo je svojevrсна terminološka nekoherentnost. Terminološki sadržaj kroz vlastitu aktualizaciju od ideje do egzistencije zapliće se s terminološki impliciranom procesualnošću kao vrlo određena nepodudarnost, kao da se u postupku zaključivanja potkrada, kolokvijalno govoreći, logički previd. Naime, biva da iz jednadžbe odnosa – označitelja i označenog, naziva i pretpostavljenog mu djelovanja – izostaje tumačenje kategorije *vremena* kao *vremenovanje* (tj. *prakse*).<sup>4</sup> Za potrebe teksta neka navedena nekoherentnost bude označena kao jezična ili terminološka konfuzija.

Sastoji se od sljedećeg: odgajajući članove kroz vrijednosni normativ koji se uzima kao poželjan, otuđeno društvo reproducira samo sebe, vlastitu otuđenost. To se događa s korespondirajućom mjerom i s konkretno određenim

utjecajem na društveni totalitet, a čija aktualizacija varira s obzirom na društvene prilike i neprilike. S druge strane, pretpostavka je da se članovi društva niti otuđeni rađaju, niti su onemogućeni *ozbiljivati*, u otuđenom društvu, *razotuđivanje* kao takvo. Na ovome mjestu valja ne zaboraviti, naglasiti i primijeniti, u mjeri u kojoj je moguće, a protivno jezičnoj ili terminološkoj konfuziji, jezičnu ili terminološku egzaktnost. Naime, s namjerom smo upotrijebili termine, *ozbiljivati* i *razotuđivanje*, a ne termine *ozbiljiti* i *razotuđenje*, sve kako bi ukazali na kontinuirano trajanje radnje u *ovdje* i *sada*<sup>5</sup> –

svijest o ontološkoj cjelovitosti čovjeka kao bića. Međutim, držimo kako odnos prirode i čovjeka nalaže daleko obimniji prostor nego što nam format teksta pred nama dopušta. Naime, to je pitanje čovjeka-nositelja promjene svega bivstvujućeg, gdje onda i priroda postaje nešto što prethodno nije bila, svojevrsno nadmetanje smisla i besmisla, zakona i slučaja, slobode i nužnosti itd. Prema tome, za sada, ostavljamo ga za neke buduće istraživačke poduhvate.

3

Petrović drži da ljudskom biću razotuđenje ne može biti darovano ili nametnuto, već je to sadržaj koji je prethodno nužno prošao kroz individualno iskustvo, prije svega kroz čovjekov izbor, kroz čovjekov pristanak uz ovo ili ono djelovanje. Na gotovo sinoniman način, iako ne rukovođen pojmom otuđenja/razotuđenja, misli i Nicolai Hartmann, pišući da je čovjek »stalno prisiljen na djelovanje. Slobodu imade samo u tome kako djeluje. Ovo kako postavljeno je u njegovu odluku. A budući da je upravo ova odluka potvrđivanje njegove slobode, to se može reći: on je prisiljen na slobodnu odluku. Ili također obratno: u prisiljenosti na odluku on je slobodan«. – Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, prev. Marijan Cipra, Centar za kulturnu djelatnost saveza socijalističke omladine, Zagreb 1948., str. 42.

4

Veselin Golubović obrazlaže kako je novi pojam prakse, odnosno novo tumačenje toga pojma aktualizirano u njemačkoj klasičnoj filozofiji. U sebi kao bitni konstituens, moderno tumačenje, za razliku od grčkog pojma *praxis*, sadrži nekad od prakse sasvim odvojenu *theoriju* – u tom modernom pojmu najbitnija je dimenzija vremena kao vremenovanje – produktivno ljudsko stvaranje subjekta i objekta. Shvaćanje i traganje za vremenom, primjerice Milana Kangrge, potraga je za našim budućim vremenom, mjestom naše budućnosti. »A vremenovanje kao sama srž novovjekovno-moderna suvremenog čovjeka Zapada jeste to: i kao čin, i kao proces, i kao specifično povijesno događanje u čemu se proizvodi ili pak iščekava sam kvalitet života kao jedino istinsko i nezaobilazno pitanje i svrha (kao samosvrha) čovjekova

obitavanja u historiji i današnjici.« – Veselin Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse. Na putu k povijesnom mišljenju novog*, Plejada, Zagreb 2018., str. 155. Kako bi pored suvremenijeg u vidu imali i tzv. perenijalni kontekst, a koji na određeni način nikada nije izgubio sponu s izvornikom, navodimo misli Branka Bošnjaka o mitološkoj predaji koja nam govori o praksi kao božijem atributu; božijem djelovanju čije uzore nastoji usvojiti i čovjek – čovjek je vazda svoje djelovanje ravnao prema onom savršenijem, idealnijem, božijem – *praxis* u tom značenju sadrži čak i teološke pretpostavke i djeluje kao »čovjekov uopćeni izraz za zemaljsku egzistenciju [...] nije bezrazložno što neki autori tvrde da je u početku sve ljudsko djelovanje bilo obuhvaćeno u dva pojma [...]. To su bile dvije Muze [...] *Theoria* i *Praxis*«. – Branko Bošnjak, »Ime i pojam *praxis*«, *Praxis* (1964) 1, str. 7–21. Ipak, valja napomenuti, svjedočimo kako je život u zajednici, vremenom osvještavan kao bitno čovjekov, a ne – ili u sve manjem opsegu – kao eshatološki sadržaj.

5

*Ovdje* i *sada* koristimo u smislu i značenju kako ga je tumačio Eugen Fink – kao *trajanje* i *procesualnost*; permanentno u odnosu spram prethodno *već-ozbiljenog* i ne bez anticipacije *još-ne-ozbiljenog*. Naime, ljudsko je postojanje *ovdje* i *sada* – to *ovdje* je zapravo jedno mjesto koje se može postaviti na bilo koje proizvoljno mjesto, ono može biti svugdje (*topos*) – to *ovdje* opstoji kao jedno »prostor-razumijevajuće biće koje sama sebe razumijeva kao smješteno«. – Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, prev. Aleksa Buha, Nolit, Beograd 1984., str. 45. To *ovdje* uvijek ide sa mnom – ako odem *tamo*, *ovdje* će stići sa mnom, a stigavši *tamo* ono će postati *ovdje*, a mjesto s kojega sam krenuo ostat će *tamo*. Slično je i s onim *sada*, s tim što *sada* nije određeno i uvjetovano *punktnošću* poput onog *ovdje*. Svi ljudi su u istom *sada* kao i ja. »Nema svatko jedno vlastito *sada*, ali svatko ima jedno vlastito *ovdje* [...]. U dimenziji *sada* i u dimenziji *ovdje* i *tamo* oba puta imamo strukturu doživljavajućeg ja i njegov egzistencijalni odnos prema bližnjima koji s njim postoje.« – E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, str. 48. Isto tako,

→

budući da korištenje navedenih termina kao svršenih radnji sugerira gotovost čina, a posljedično time i nespretno implicira ozbiljeno i razotuđeno mjesto do kojega subjekt ima doći, poput nekakvog odredišta koje iščekuje naš dolazak, kao da bi time bila okončana razotuđujuća procesualnost, bilo čovjeka, bilo društva. Dakako, to mjesto bivstvuje, ali isključivo kao nebiće, *u-topos*, negacija mjesta, *mjesto* koje nema svoje mjesto, uvjetno govoreći, kao *idealno mjesto*. Može se kazati da ono bivstvuje kao *uzor-mjesto*, sadržaj čija je moguća ozbiljivost u određenoj mjeri uvjetovana već aktualiziranim procesualnošću, poput ne-bitka spram bitka; navedeno se mjesto anticipacijom može definirati kao *odsutna prisutnost*.

Dakle, intencija je ukazati na procesualnost terminoloških sadržaja u odnosu subjekt – objekt materijalizacije, tj. svojstvene im u-vremenu aktualizacije nedvosmisleno implicirajući njihov ontološki »još-ne«<sup>6</sup> status, trajanje kao vremenovanje. Ovome se suprotstavlja mnijenje koje bi impliciralo gotovost, završenost, shodno tome i lišenost neprekinutog vremenovanja – kada, primjerice, navedeni pojmovi uslijed nepažljivih ili nedovoljno preciznih jezičnih formulacija bivaju interpretirani na način da sugeriraju svršenost čina, neovisno o tome pozivaju li u određenim teorijskim formama na poželjnu aktualizaciju objekta (društva) ili u postojanje dozivaju sadržaje koje subjekt (pojedinaac) ima (samo)ozbiljivati.

Drugim riječima, sveobuhvatno poželjnoj razotuđujućoj praksi inherentna je dvostruka procesualnost: ona subjekta i ona objekta. Kao takva, navedenom, obostrano ozbiljujućem sadržaju ona ne predstavlja *conditio sine qua non* s obzirom na to da je, uvjetno govoreći, u otuđenom društvu prisutna mogućnost individualnog razotuđivanja, ali također u razotuđenom društvu moguće je i pojedinačno otuđivanje.

### **(Samo)spoznaja kao trajno potvrđivanje slobode**

Shodno tome, parafrazirajući Gaju Petrovića i njegova promišljanja slobode,<sup>7</sup> čini nam se najsvrsishodnije započeti s već znanim i evidentnim – pitanje o čovjeku samospoznavajuća je procesualnost, a samospoznaja istodobno stvaranje sebe i vlastitog svijeta koliko i svijeta drugih, makar to značilo aktualizaciju otuđenog pojedinca i otuđenog društva.<sup>8</sup> Stvaranje sebe, tj. samostvaralaštvo bitno je ljudska praksa. Dakle, pitati se o slobodi na određeni način i ne bez anticipiranja još-ne-ozbiljenih sadržaja i mogućnosti istovremeno znači pitati se i o čovjeku i o njegovu načinu trajanja u zajedništvu. Potencijalno je to emancipirajuća procesualnost gdje znatiželjni i pitajući subjekt transformira u većem ili manjem opsegu i samoga sebe, te ujedno, takoreći, angažirano osvještava uzajamnost s objektom, svijetom u okruženju, onim što subjekt doživljava kao drugost unutar koje se ljudsko biće nužno ozbiljuje omeđeno dvjema mogućnostima: slobodom i neslobodom, tj. preciznije rečeno, putem k slobodi ili putem k neslobodi. Posljedično, čovjek u smislu i aktualizaciji jednom sudjeluje (auto)determiniran slobodom, drugi put, pak, neslobodom. Dakako, ne uvijek s identičnim udjelima otuđenog i razotuđenog sadržaja. Na koji od ova dva načina čovjek sudjeluje takvim i relativno bivstvuje, pa posljedično takvom biva i njegova praksa. Diskurzivno, slobodna od neslobodne procesualnosti dade se razlučiti – međutim, u praksi udjeli slobodnih i neslobodnih sadržaja često, ako ne uvijek, bivaju i uzajamno prožeti i često nerazdruživi i koegzistentni.

Naime, ako se »relativna dezalijenacija«,<sup>9</sup> s jedne strane aktualizira kroz mogućnost oslobađanja pojedinca u neslobodnom društvu, a s druge strane kroz nemogućnost slobodnog društva da kontinuirano ozbiljuje razotuđujuće pojedince, implicira li to nemogućnost ili mogućnost apsolutne dezalijenacije kao takve, i je li mogućnost apsolutne dezalijenacije ozbiljiva na istovjetan

»Dok se, dakle, ovdje i sada stvarima pripisuju samo na posredan način oni samom postojanju pripadaju na iskonski način. I pošto su iskonski porijeklom iz ljudske egzistencije, pojmovi ovdje i sada su egzistencijalni pojmovi. Njihov smisao mora se crpiti i razviti iz ustrojstva bivstva čovjeka.« – E. Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, str. 53. A ljudsko se biće neizostavno i istodobno aktualizira i kao *sebstvo* i kao *drugost*. Drugim riječima, kao *ja*, svojstveno *meni*, ali i kao *zajedno*, svojstveno *nama*. Upućenost na drugoga nije posljedica realnog postojanja ostalih ljudi koji poput nas bivaju u izvanjskom svijetu i koje susrećemo kao što drugi susreću nas, već je izvanjskost svijeta imanentna svakom čovjeku ponaosob kao neizuzetost iz okružujućeg i prožimljućeg postojanja kao takvog.

6

Nastojeći prikazati ontološku procesualnost 'još-ne' sadržaja, Ernst Bloch pita se kakav trag ostavlja to 'još-ne'? Pretpostavlja kako je ono nagovještaj nečega, vjesnik, odraz nekog napora. Budući da mu prethodi već ozbiljeni sadržaj, subjekt u odnosu čuti nekakav nedostatak, ali istovremeno i mogućnost njegova otklanjanja, nadilaženja. Tako mogućnost toga 'još-ne' označava ujedno i težnju za promjenom. Prepoznaje se, ili bolje rečeno, nazire se iskustvo onoga što još nije tu, ali bi moglo biti. Psihoanaliza je *nesvjesno* pokušala objasniti *prošlim*, dok Bloch to čini anticipiranjem *budućeg*. Ljudsku egzistenciju, takoreći, ontologijski prožima nekakva izvjesnost o mogućnosti bivanja nečeg drugog, onog *ne*, onog što još nije tu, ali je na putu da bude, a koje se u zadanom smislu i značenju tumači kao svojevrсни egzistencijalni nagon. To subjektivno *ne* zapravo je istovremeno nedostatak nečega i traganje za tim nedostatkom, *ne* je početak kretanja. U toj ontičkoj nedovršenosti čovjeka 'još-ne' zrcali procesualnost ontologije 'još-ne-bitka'. Blochova dijalektička ontologija ne definira ljudsko biće dovršenim, gotovim, već ga slijedi u kretanju, otvorenosti prema naprijed. Subjekt i objekt u dinamičkom su odnosu procesualno transformirajućeg sadržaja. Prema tome, centralna je kategorija Blochove ontologije *mogućnost*, a koja je ujedno i pretpostavka za anticipirajuću svijest. Bit prakse kao univerzalne djelatnosti kojom čovjek preobražava i stvara svoj svijet i samoga sebe, a takvu joj formu određuje i Gajo Petrović, što se u mnogočemu podudara

s Blochovom ontologijom 'još-ne'. Ili, kako tumačeći Petrovića naglašava Veselin Golubović: »... bit čovjeka nije identična s njegovim fakticitetom niti je ona neka vječna ili izvanvremenska ideja ili ideal čovjeka. Bit čovjeka treba posve drugačije shvatiti jer nju konstituiraju povijesno stvorene zbiljske ljudske mogućnosti [...]. U tom se smislu može reći da čovjek u sadašnjosti ostvaruje budućnost te da je proces njegova samoostvarenja svagda povijesno otvoren. Zato čovjek, ukoliko ne želi prestati biti čovjekom, nikada ne može biti dovršen pa se prema tome nikada ne može do kraja definirati.« – Veselin Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog. Gajo Petrović i prebolijevanje metafizike*, Euroknjiga, Zagreb 2006., str. 29. Usporedbe radi, ovdje ćemo spomenuti kako je Erich Fromm kroz svoje egzistencijalne dihotomije također ukazivao na svojevrсну proturječnost inherentnu ljudskoj egzistenciji: jednim načinom čovjek je prirodno biće, životinja. Drugim načinom čovjek ima svijest o sebi, o prošlom, sadašnjem i budućem. Prema tome, iako prirodno podčinjen, istovremeno, on je i transcendirao. Dakle, ljudska je priroda kao *mogućnost* kulturni proizvod – posljedica onoga što zovemo poviješću, ali ona je i na određeni način biološki fiksirana kao urođen skup nagona.

7

O čovjeku kao slobodnom biću i na koji način pojedinac oblikuje slobodno društvo ujedno ozbiljujući pretpostavke za osobno oslobađanje, u tekstu *Čovjek i sloboda*, Petrović piše na slijedeći način: »Kao što u slobodnom društvu nisu svi slobodni, ni u neslobodnom nisu svi neslobodni [...] moguće je da se pojedinac izdigne iznad onog stupnja slobode koji je u društvu već realiziran. *Vanjske zapreke koje postavlja neslobodno društvo mogu otežati i ograničiti, ali ne i potpuno spriječiti slobodan ljudski čin [...].* Ako su i u slobodnom društvu moguće neslobodne ličnosti, a u neslobodnom društvu slobodne, to ne znači da je sloboda društva irelevantna za slobodu ličnosti. Neslobodno društvo nastoji uništiti slobodnu ličnost, a slobodno društvo omogućuje i podstiče njen cvat. *Zato je borba za slobodno društvo sastavni dio borbe za oslobođenje ličnosti [...].* Osobna i društvena sloboda nerazdvojno su povezane, ali je odnos među njima asimetričan: *nema slobodnog društva bez slobodne ličnosti* (što ne znači da su svi pojedinci u slobodnom društvu slobodni), *ali moguća je slobodna ličnost izvan slobodnog društva* (što

načina i pod identičnim uvjetima za pojedinca i za društvo/kolektiv? Uvjetno govoreći, isključivo i nedvosmisleno razgraničenje otuđenog od razotuđenog ozbiljivanja relativna je procesualnost u smislu i značenju u kojem Petrović koristi i sâm pojam »relativna dezalijenacija«. Ako je moguća u neslobodnom društvu oslobađajuća procesualnost, pod pretpostavkom da društvo po sebi nije slobodno, upućuje li to na nekog drugog, takoreći, arhetipskog nositelja te mogućnosti? Možda čovjeka? Ili Petrovićevim riječima, na »slobodnu ličnost«? Shodno tome, razlikuje li se struktura relativne dezalijenacije s obzirom na to da se ista u mogućnosti ozbiljiva kako kroz pojedinačnu inicijativu, tako i kao kolektivni sadržaj? Ili kao kolektivni sadržaj ona nije ozbiljiva, nego ju je moguće samo institucionalno inauguirati kao društvenu strukturu koja pogoduje razotuđujućoj procesualnosti?

Suvišnim čini se pitanje je li za života moguće ozbiljiti razotuđenost kao gotovost ili je razotuđivanje kontinuirana procesualnost koju nije moguće okončati? Prisutnost apsolutne dezalijenacije ako je uzmemo u ontološkom smislu i značenju ozbiljenja čovjeka kao bića mogućnosti, za pojedinca bi implicirala dovršenost, gotovost, završenost, jer bi time pojedinac realizirao sve svoje historijski kreirane mogućnosti, dok bi za kolektiv apsolutna dezalijenacija bila ozbiljena distopija, budući da bi pripadnici takvog kolektiva činili ono što društvo od njih želi da čine i pri tome bi još imali osjećaj samoaktualizacije. Ali, u odnosu na historijski kreirane mogućnosti i pojedinac i kolektiv zapravo su kao takvi nedovršivi. Proglašavanje apsolutne dezalijenacije sugeriralo bi zaustavljanje-u-vremenu, a na određeni način i zaustavljanje samog vremena kao takvog s obzirom na to da bi opisano stanje stvari sugeriralo reprodukciju već-ozbiljenih *status quo* sadržaja bez mogućnosti *novoga*, bez mogućnosti *još-ne* procesualnosti. To bi posljedično impliciralo kako je društvo otkrilo nekakvu revolucionarnu formulu razotuđenja, te bi se razotuđenost pojedinca i kolektiva ozbiljivala inercijom, bez udjela čovjekova odlučivanja u *ovdje i sada* zato što bi sve možebitno krive odluke *a priori* bile eliminirane. Čovjek bi kao biće bio zatečen u odnosu protivnom slobodi, a da toga ne bi niti bio svjestan.

### Pretpostavke emancipirajuće prakse

Ako pretpostavljamo da se individue ne rađaju otuđene, implicirano je da to one kroz već ozbiljenu, a otuđenu procesualnost društva i zajednice tek postaju, naprosto jer je sadržaj socijalizirajuće procesualnosti kao takav, otuđen. Na određeni način, čovjek još-ne-osviješten, biva inercijom dinamične socijalizirajuće povijesne mase otuđen, da bi osviješten nastojao, ili je to barem poželjna procesualnost svakog ponaosob, djelovati k razotuđenju sebe i društva. Čini se kako u neslobodnom, ali i slobodnom društvu, ljudsko biće nije nužno izuzeto – bilo od otuđenosti, bilo od razotuđenosti, dok mogućnost razotuđujuće procesualnosti dolazi tek kao akumulirana svijest, drugim riječima, kasnije, kao osviještenost o mogućnosti razotuđivanja i kao svijest o vlastitom alijeniranom položaju u poretku društvenog bitka.

Doduše, Georg Wilhelm Friedrich Hegel tumačio je cjelokupnu povijest kao napredovanje svijesti o slobodi. Međutim, Immanuel Kant<sup>10</sup> je »autonomijom uma« zaoštrio odnos između »bitka« i »trebanja« do potencijalno emancipirajućih egzistencijala. Može se kazati kako je razlika u tome što je Hegel govorio, o takoreći, kozmičkom zakonu, dok je Kant ukazivao na subjekt kao onoga koji participira i ima mogućnost utjecati na tempo toga kozmičkog

zakona. Time je jasno definirana, ne i nepremostiva, razlika između onog *jest* i onog *moгуćег*. Kao da se najednom, do tada ne-ozbiljen, oslobodio prostor za čovjeka kao voljno, umno, progresivno i autentično biće koje *ovdje i sada* odlučuje za sebe. Drugim riječima, čovjekove dotadašnje granice izmještene iz isključivo onog već ozbiljenog kao nepromjenjivo zadanog, gdje nam drugi definiraju kakav *jest* ovaj svijet definirajući time i sva pojedinačna sebstva kako u subjektivnom, tako i u objektivnom odnosu, bivaju pomaknute u svijet onog *još-ne* kao zbiljski dohvatljivog i mogućeg – u ontološkom, antropološkom i povijesnom smislu i značenju.

Uvjetno govoreći, subjekt osvještava vlastitu mogućnost da, takoreći *ovdje i sada*, kroz svakodnevnu zbilju odlučuje o objektu, tj. da aktivno sudjeluje u sadržaju objekta, suprotno fatalističkom tumačenju svijeta u kojemu isključivo objekt, odnosno društveni slojevi koji drže da su samo oni pozvani definirati prirodu objekta determiniraju procesualnost odnosa subjekt – objekt. Čovjek pojedinac, osoba, na određeni način biva inaugurirana kao središnja figura, topos odlučivanja – što podrazumijeva da nije sve onako kako *jest* i

ne znači da je sloboda društva irelevantna za slobodu ličnosti ili da je moguća slobodna ličnost izvan svake društvene zajednice.« – Gajo Petrović, *Filozofija i marksizam*, Mladost, Zagreb 1965., str. 174–175.

8

Ovdje implicirani pojam prakse koristimo ne u smislu i značenju kojim se sugerira isključivo slobodno i stvaralačko, humanizirajuće djelovanje, već opsegom, u širem, Marxovu smislu i značenju, *praxis* kao opću strukturu čovjekova bivstvovanja, a također i kao djelovanje koje može označavati, uvjetno govoreći, i uzaludan napor, »posao koji ne može prevladati postojeće zapreke«, između ostalog, kao i djelovanje koje u nepovoljnim, dehumanizirajućim, suprotstavljajućim okolnostima nadilazi vlastite moći i mogućnosti.

9

Petrovićev termin *relativne dezalijenacije*, takoreći, uvažava pretpostavku istovremene koegzistencije razotuđujuće procesualnosti unutar okruženja otuđujućih sadržaja i obratno. Golubović nam reljefno razjašnjava Petrovićeve misli: »Alijenacija se ne može iskorijeniti jednom zauvijek jer ljudska bit ili priroda nije ništa statično i dano što se može realizirati jednom zauvijek. Ali moguće je stvoriti u osnovi neotuđeno društvo koje bi stimuliralo razvoj neotuđenih, doista ljudskih pojedinaca.« – V. Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog*, str. 61. Naime, ne može se sloboda čovjeku pridodati izvana – sloboda je čovjeku imanentna, čovjek *jest* sloboda. Čovjek se samootuđuje kada ne djeluje sukladno slobodi. Bit ljudskog bića *jest* sloboda u potenciji. Dakle, osoba je nužno osuđena na slobodu, ali ne i na slobodno djelovanje – za to se valja kontinuirano truditi i boriti. Svijest o nužnosti na određeni način, uvjetno govoreći, spoznaja o granicama slobode, što

je opet spoznaja da sloboda nije determinirana granicama, već je to njezina struktura postojanja – to da je sloboda nužna nije po nju sputavajuća okolnost, upravo suprotno, to je ona inercija, gravitacija slobode prema naprijed na kojoj čovjek kao biće slobode participira. »Premda je biće slobode, on može zadovoljno živjeti u okovima, premda je stvaralačko biće, on može tritati svoje vrijeme i u rutinskom životarenju, a premda je biće revolucije, može se miriti i s najružnijom stvarnošću i sam potiskivati u sebi sve sklonosti k revoluciji.« – V. Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog*, str. 80–81.

10

Petrović napominje kako kod Kanta vidimo da se pojam prakse određuje kroz modifikacije dvaju tradicionalnih interpretacija: »(1) praksa kao primjena neke teorije, primjena na slučajeve koji se susreću u iskustvu i (2) praksa kao etički relevantno ponašanje čovjeka.« – Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1986., str. 286–287. Ovo potonje tumačenje prakse relevantnije je za Kanta i osnova je njegova diferenciranja između čistog i praktičkog uma, i shodno tome podjele filozofije na teorijsku i praktičku. »Kant je razlikovao između teorijskog proučavanja nečega usmjerenog na ono što pripada bivstvjućem (*ea quae enti competunt*) i njegova praktičkog razmatranja usmjerenog na ono što bi mu trebalo biti svojstveno po slobodi (*quae ipsi per libertatem inesse debeant*) [...]. U istom pravcu Kant u svojoj *Kritici čistog uma* razlikuje između teorijske spoznaje (*theoretische Erkenntnis*) kao one putem koje spoznajem što postoji (*was da ist*) i praktičke spoznaje (*praktische Erkenntnis*) putem koje zamišljam šta tu treba da bude (*was da Sein soll*).« – G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 287.

kako je bilo, te stoga i ne treba nužno biti tako. Kao ontološka danost carstvo vrijednosti širi se na sve ljude, a kao nezaobilazno pitanje postavlja se dobrobit svakog čovjeka i mogućnost dostojanstvenijeg svijeta, čovječnost čovjeka i njegovo povijesno događanje utemeljeno na samostvaralačkom djelovanju.

Može se kazati kako filozofija prakse nastavlja prethodno utabanim, samospoznavajućim putem čovjeka kao bića u-potenciji čiji je temeljni imperativ vođen spoznajom o mogućnosti drugačijeg subjekta i objekta, ne mirenje s postojećim, već ozbiljenim, a samim time niti s vlastitim mjestom u poretku bitka u kojem društvena procesualnost, ali i svaka druga alijenirana zadanost, generira neslobodnog, otuđenog pojedinca, posljedično aktualizirajući fundamentalno negativan i presudan utjecaj na kolektiv.

Zato bismo pitanje postavili na sljedeći način: je li filozofija prakse bila lišena još-ne-ozbiljene potencije, nekakve nedovoljno diferencirajuće epistemološke ili epistemičke procesualnosti, a koja nužno jest pretpostavka čovjekove (samo)aktualizacije kroz čin spoznaje i sadržaje iskustva, uostalom kao (samo)svijest, kao nešto što bi bivalo kauzalno s njezinom intencijom sveobuhvatne preobrazbe čovjeka, društva, svemira, onako kako je to zamišljao Gajo Petrović, ili je filozofija prakse naprosto teorijski aktualizirala sve svoje potencije ozbiljivši se u svojoj punini, i takoreći samoaktualiziravši se dosegnula vlastite granice, istovremeno zakoračivši u sljedeću željenu fazu dijalektike čovjekova razotudjenja – onoga što je Petrović u konačnici odredio kao »mišljenje revolucije«?<sup>11</sup>

Put je zadan, tragovi nedvosmisleni – mislimo na svojevrsnu, već navedenu dihotomiju subjekt – objekt odnosa i prevladavanja, uvjetno govoreći, nesvodivosti ili čak nepomirljivosti polova zadane relacije. Viđeno iz konfrontirajućeg misaonog nastojanja: intencionalnost subjekt – objekt sadržaja nadaje se kao procesualnost obostrano formirajuće interakcije članova pretpostavljenog odnosa. Time se u spoznavajućem procesu subjekt – objekt zadanosti prepoznaje, da se tako izrazimo, kopernikanska dinamičnost na čije je značenje u kontekstu filozofije prakse ukazao Kangrga sugeriravši kako se tu ne radi samo o antropološkom sadržaju koji implicira odmicanje od objekta, izvanjskog predmeta ili Boga k čovjeku, već o subjektu koji, takoreći, filozofira na onom sljedećem, sadržajnijem spekulativnom stupnju. Upravo tako piše Katarzyna Bielińska-Kowalewska pozivajući se na Kangrgu, koji je označio kao začetnika toga novog spekulativnog procesa, dakako Kanta, bez kojega »ni Fichte«, »ni Hegel«, »ni Schelling«, a nakon njih »ni Marx«, ne bi

»... mogli učiniti 'ni koraka' u razradbi i produblivanju svoje dijalektičko-spekulativno-povijesne misli, da im to nije omogućila Kantova filozofija svojim 'transcendentalnim obratom' od epohalnog značenja!«<sup>12</sup>

Primjenjujući pojmovni aparat Mareka J. Siemeka, poljskog filozofa, Bielińska-Kowalewska tumači kako je ovdje riječ »o razlici između epistemičkog i epistemološkog polja teorije«. I u epistemičkom i u epistemološkom polju teorije bitak i spoznaja međusobno su razdvojeni. Međutim, dok u epistemičkom polju ta razdvojenost implicira nesvodivost, gdje članovi bivaju, analogno govoreći, u subordiniranom odnosu budući da je spoznaja samo sredstvo putem kojega je subjekt u mogućnosti približavati se bitku pa je samim time znanje podređeno bitku, u epistemološkom polju teorije, subjekt i objekt, čovjek i predmet njegove spoznaje, bivaju konstituirani kroz uzajamno interaktivnu spoznajnu aktivnost.

Aktualizirajući navedeno unutar praksis-razine bivstvjućeg, na koncu, Bielińska-Kowalewska zaključuje, sukladno marksističkoj perspektivi, da je

»... čovjek proizvod društvenog bitka, koji istovremeno proizvodi taj bitak – ovo je relacionalna koncepcija u kojoj ključnu ulogu igraju odnosi proizvodnje, kako to objašnjava Kangrga, za kojeg nastanak klasnog društva i podjele rada označava razbijanje prvotnog jedinstva subjekta i objekta i nastanak s jedne strane metafizičkog svijeta i, s druge strane, čovjeka koji se polako pretvara u 'čovjeka kao metafizičku utvaru' (ovu sintagmu koristi Lino Veljak u istoimenom članku).«<sup>13</sup>

## Procesualnost obrata

Shodno iznesenom, možemo kazati kako je Petrović u svome radu na određeni način izvjesno anticipirao, ali i neizvjesno nagovijestio kao ozbiljivu, sveobuhvatnu preobrazbu čovjeka i njegova svijeta. Dakle, pitanje je u kolikom opsegu je čovjek u mogućnosti aktualizirati sveobuhvatnu preobrazbu *ovdje* i *sada* za sebe, budući da to *ovdje* i *sada* biva kao posljedičnost, te se dostiže i postiže tek kroz vremenitost, formirajući i transformirajući se čovjekovim specifičnim položajem bića kao bića, njegovim apodiktičnim mjestom u poretku vremenitog bitka – mjestom unutar kojega se ljudsko(st) ozbiljuje u-vremenu, dakle, kao vremenito, prolazno i ponajviše kao akumulirano postojanje u odnosu na drugost kao takvu? Prema tome, izgleda kako je čovjek u tom smislu i značenju na vrlo određeni način determiniran putem i prema vlastitom kraju,<sup>14</sup> te da vlastito bivstvovanje ozbiljuje, dakako počet-

11

Nevaljano je tumačenje revolucije kao izraza koji se isključivo koristi za nasilno svrgavanje ili preuzimanje vlasti – bilo da se odvija unutar jedne društvene klase, bilo da se događa kao prijelaz od jedne društvene klase prema drugoj, a što za cilj ima promjenu prema kvalitativno drugačijem društvenom poretku. Kvalitativnost se odnosi na opseg promjene i smjera na totalitet društvene strukture, što opet znači promjenu čovjeka, dakle, ona podrazumijeva anticipaciju jednog, tako-reći, novog čovjeka. »Revolucija kako je mi vidimo moguća je samo kao takva djelatnost kojom čovjek mijenja i društvo u kojem živi i sebe sama. Ta je spoznaja jasno izražena u Marxovoj trećoj tezi o Feuerbachu.« – G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 83. Nadalje, Petrović iznosi svoje viđenje Marxova poimanja revolucije: »Međutim, kako ja shvaćam Marxa, iz njegovog shvaćanja revolucije slijede još i daljnje konsekvencije, koje on sam nije eksplicite izveo. Revolucija nije samo preobražaj čovjeka, ona je preobražaj u svemiru, stvaranje jednog bitno drugačijeg modusa bivstvovanja, jednog slobodnog stvaralačkog bivstvovanja, bitno različitog od svakog ne-ljudskog, neljudskog i još-ne-sasvim ljudskog bivstvovanja.« – G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 174. Dakle, revolucija nije samo društveni fenomen već suštinski način bivstvovanja. »Mišljenje revolucije« ne da se

svesti na političku teoriju ili socijalnu filozofiju – revolucija je stvaralaštvo, sloboda. Ipak, parafrazirajući Petrovića, možemo slobodno kazati da se ovako shvaćena revolucija još nije aktualizirala; za sada ona je moguća i ona jest *još-ne* sadržaj – revolucija je budućnost.

12

Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010.

13

Katarzyna Bielińska-Kowalewska, »Gajo Petrović i pitanje dijalektike«, *Metodički ogledi* 20 (2013) 2, str. 65–78.

14

Ze'ev Levy piše kako je subjekt usmjeren svojevrsnom kozmičkom težnjom koju Ernst Bloch označava kao *glad* – suprotstavljajući je Freudovu *libidu*. Razlika je u tome što pojedinac suzdržavajući se od seksualnog nagona ipak ostaje na životu, dok uskraćujući sebi hranu, s vremenom biva, ukoliko ustrajava, sve bliže smrti. Glad na određeni način manifestira ontologijsku nedovršenost i svijeta i čovjeka. Kao takva determinirana je već ozbiljenim, aktualnim i još-ne-ozbiljenim. Priželjkivano ispunjenje gladi usmjereno je na buduće, a bit čini spoznaja aktualizirana kroz mogućnost nadilaženja gladi. Levy drži kako

kom, ali još i više, sveobuhvatnije, ispunjenije, približavanjem svome kraju, u konačnici, i samim krajem kao takvim.

U svakom slučaju, nema dvojbe kako je Petrovića njegov spoznajni put, donekle i inercijom vlastite dinamične mase akumuliranog znanja, spoznaja i zaključaka očito doveo do, kako mi to tumačimo, granica filozofije prakse, spoznavši kako sadržaj s ovu stranu granica ipak nije dovoljan da se ljudsko(st) ozbilji, ili preciznije rečeno, da se kontinuirano i permanentno ozbiljuje kao humanizirajući i razotuđujući čovjek, pa shodno tome i razotuđujuća zajednica i društvo. S druge strane, pitanje je može li filozofija prakse, ili uostalom bilo koja filozofija, biti, uvjetno govoreći, u tolikoj mjeri nadmena i naivna da ponudi konačno rješenje u formi nacрта za problem (ne)moći pojedinca i kolektiva spram otuđenosti? Dok opet, nekakve ili nekakvu praksu ne može ne eksplicirati. U suprotnom prijeti joj suviše apstraktno lutanje slijepim ulicama ispraznog nadmudrivanja.

To nas dovodi do pitanja, može li se uopće zahtijevati razotuđenje kolektiva u jednom *ovdje* i *sada* ili je ono naprosto kao takvo u vlastitom totalitetu neozbiljivo, budući da bi impliciralo još-ne-svjesno (sa)znanje, a koje je moguće i nadaje se isključivo kroz pojedinačnu spoznaju, pa shodno tome i oslobođenje koja zapravo nikad ne dostiže puninu kolektivnog razotuđenja kao totalitet u kvantitativnom značenju – naime, načinom da svojim obuhvatom zahvati sve za to u mogućnosti prisutne jedinke – već se tome idealu može isključivo približavati kroz pojedinačnu razotuđujuću praksu u kvalitativnom značenju? S druge strane, ne biva li društvo uskraćeno za svojevrsnu kolektivnu savjest ako pred sebe ne postavlja imperativan zahtjev za razotuđenjem? Jer, zar nije atribut epistemološki kvalitativnog, premda individualan, takav da je ono svojim opsegom u potenciji transcendirati ograničavajuće zadanoosti kvantitativnog koje ga brojčano nadilazi? Navedeni odnos kvalitativno – kvantitativno tumačimo kao odnos pojedinac – društvo, u smislu i značenju, sebstvo – drugost, individua – kolektiv, jedinka – mnoštvo, osoba – gomila.

Ovdje se misli na dvije vrste zadanosti: (a) na rascjep između čovjekove prirode (pod prirodom podrazumijevamo čovjeka kao biće *moćnosti*, a *moćnost* kao *postavljenost u odluku*) i njegove egzistencije (društvene zadanosti) kao na kolektivnu zadanost, te na (b) rascjep unutar čovjekovih historijski kreiranih mogućnosti kao na pojedinačnu zadanost što je subjekt postavlja samome sebi. Ove, iako prisutne, ne bivaju aktualizirane u formi razotuđujuće prakse ili su zbog određenih okolnosti u nemogućnosti bivati aktualizirane kao razotuđujuća praksa. Otuđenost kao posljedica značilo bi da se čovjek istovremeno otuđuje od svoje ljudske biti i od vlastitih historijsko kreiranih mogućnosti budući da mu obje, takoreći, stoje na raspolaganju kao više ili manje ozbiljive.

»Zahtjev za razotuđenjem ne implicira cirkularni karakter historijskog procesa niti zahtijeva kraj povijesti. Zahtjev nije poziv nečemu što je već postojalo, jer biti razotuđen znači ispunjavati svoje vlastite mogućnosti i stvarati nove i više. Drugim riječima, nije povratak u prošlost nego je projektiranje nove budućnosti jezgro razotuđenja.«<sup>15</sup>

Dakle, načinom kako se transformirao povijesni svijet čiji je obuhvat bujao kao prisutnost svijesti o sve autentičnijoj egzistenciji, u-vremenu šireći svoj opseg, intenzivirajući, uključivajući, postepeno formirajući ljudski svijet kao inkluzivan nasuprot i kroz konstantnu i trajno aktualnu borbu s ekskluzivnim, tako su, a čine to i dalje, subjekt i objekt transformirali sebstva i vlastite sadržaje. Konkretni primjeri takve procesualnosti vidljivi su u odnosu na pravo glasa, na zadanu ulogu i položaj žena u društvu, na pravo pristupa sustavima

znanja, u odnosu na robovlasnički zadana društva, u odnosu na klasnu privilegiranost, u odnosu na rasnu, kulturološku, tehnološku i svaku drugu umjetno fabriciranu superiornost kao povlaštenost, a sve prema pojedincima, zajednicama i društvima hijerarhijski utvrđenim i opisivanim vrijednosno nižim civilizacijskim označiteljima itd.

Petrovićevim riječima govoreći, u čovjeku su na djelu, ili u njegovoj mogućnosti egzistiraju dva modusa ljudskog bivstvovanja: *autentični* i *neautentični*. I valja naglasiti: koegzistiraju istovremeno, a na određeni način, uvjetno govoreći, uzajamno prožeti, ali opet i odvojeni.

Na ovom mjestu, svrsishodno je navesti razlikovanje koje je uočila Katarzyna Bielińska-Kowalewska. Naime, to da kod Petrovića otuđenje

»... nije negacija u Hegel-Marxovom smislu, jer čovjek stalno oscilira između dvaju modusa bivstvovanja. Usprkos tome što Petrović pokušava otuđenje shvatiti historijski, u krajnjoj liniji izbor modusa egzistencije ovisi o odluci pojedinca. Petrović, govoreći o razotuđenju, jednostavno tvrdi da je ono moguće samo kao 'relativna dezalijencija'.«<sup>16</sup>

Uostalom, Petrović i kaže kako je štošta u Marxovu pojmu otuđenja u stvari Hegelovo i Feuerbachovo, a puno toga u njihovom pojmu otuđenja nije niti njihovo s obzirom na to da je sâm pojam ionako na određeni način refleksija cjelokupne povijesti zapadne filozofije te se kao takav, pod različitim nazivima, promišljao od samih početaka filozofske misli.<sup>17</sup>

je ovo jedna konceptijski ingeniozna intuicija mladoga Blocha: opisati povijest svijeta, time i čovjeka, kao totalitet koji se ima začeti i eksplicirati vlastitim krajem, ne kao kraj svih kretanja i završenost nego kao još-ne sadržaj kojemu je imanentna mogućnost. Usp. Ze'ev Levy, »Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch«, *Utopian Studies* 1 (1990) 2, str. 3–12.

15

Gajo Petrović, *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb 1969., str. 58.

16

K. Bielińska-Kowalewska, »Gajo Petrović i pitanje dijalektike«, str. 65–78. Zato što je praksa i historija, čovjek je budućnost. Kao takav, on ne može prekinuti proces svoga samo-stvaranja. Drugim riječima, on ne može nikad do kraja biti dovršen. Dakle, ostvaruje se kroz budućnost – to je njegova historijska mogućnost. Ovdje se vidi razlika između Marxa i Hegela: za Hegela čovjek je isto djelatno biće. Međutim, Hegel to shvaća kao »djelatnost samosvijesti čiji je konačni cilj apsolutna spoznaja apsolutne stvarnosti, definitivno dovršenje i čovjeka, i apsoluta. Apsolut koji je bez čovjeka po sebi, postaje kroz čovjeka za sebe. Čovjekova filozofska spoznaja koja je ujedno samospoznaja apsoluta, znači kraj ljudske historije. Čovjek se može dovršiti i on je u Hegelovoj filozofiji doista dovršen«. – Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, str. 95. Marx to vidi na drugačiji način. On drži kako je čovjekova djelatnost ne samospoznaja apsoluta, nego preobražavanje i stvara-

nje kako svijeta u kojem živimo, tako i samog čovjeka. Prema tome, za Marxa čovjek nikad ne može biti dovršen, završen, pa se time ne može ni do kraja definirati – dakle, čovjek je ono što je bio, što jest i što će biti. Odatle Marxov zaokret praksi kao smjeru, uvjetno rečeno, prema naprijed, što znači prema razotuđivanju, prema slobodi, tumači Petrović.

17

Petrović piše: »Svako otuđenje je samootuđenje i za Hegela i za Marxa. Ali dok je za Hegela sopstvo koje se otuđuje samo od sebe apsolut, za Marxa je to čovjek. Sve što se događa za Hegela je dio cirkularnog procesa otuđenja i razotuđenja apsolutnog duha, a čovjek je Apsolut u procesu razotuđenja. Za Marxa nema apsolutnog duha i priroda nije otuđeni oblik bilo kakvog duha. Cijela ljudska povijest je proces otuđenja i razotuđenja, i obrnuto, nema otuđenja ni razotuđenja bez i izvan ljudske povijesti.« Malo dalje na istoj stranici Petrović piše kako i »Feuerbach i Marx odbacuju Hegelovo shvaćanje da je priroda samootuđeni oblik apsolutnog duha, i da je čovjek apsolutni duh u procesu razotuđenja. Za njih čovjek nije samootuđeni Bog, nego je Bog samootuđeni čovjek, on je samo čovjekova bit apstrahirana, apsolutizirana i otuđena od čovjeka. Ali dok je Feuerbach mislio da se razotuđenje čovjeka može svesti na ukidanje te otuđene slike čovjeka koja je Bog, Marx je naglasio da je religiozno otuđenje čovjeka samo jedan među mnogim oblicima čovjekova samootuđenja. Čovjek ne otuđuje samo dio sebe u obliku Boga, on također otuđuje

Usporedbe radi, te kako bi ilustrirali opisanu procesualnost, na ovome mjestu spomenut ćemo Aristotelove misli koje iznosi Lino Veljak pozivajući se na filozofovu hijerarhiju među bićima, hijerarhiju unutar pojedinih kategorija bića, te u konačnici i na hijerarhiju koju je Aristotel inaugurirao između pojedinih vrsta ljudi:

»... rob nije *zoon politikon*, žena nije čovjek, muško je dijete *čovjek u mogućnosti*, i tako redom.«<sup>18</sup>

## Zaključak

Dakle, navedena otuđena procesualnost ozbiljuje se kroz svijest i spoznaju kako pristup nekom sadržaju i znanju imaju, ili još gore, zaslužuju, samo neki, u opreci koja drži da pristup oslobađajućem sadržaju, time i svijesti, imaju svi. Čini se da je na koncu svaka filozofija, pa tako i filozofija prakse, sposobna pokazati ne više od tragova na putu prema razotuđenju, što nije malo, ali nipošto, sama za sebe, i osloboditi čovjeka okova otuđenosti. Za takav čin ipak je sposoban samo i isključivo voljni pojedinac krećući se kroz vlastite introspektivne i samospoznajne napore i iskustva.

Naime, misaoni hod Gaju Petrovića vodio je tragovima prethodno ostavljenim upravo *praxis* filozofijom od kojih je dobar dio utisnuo upravo sâm Petrović, a što ga je na koncu i odvelo do spoznaje kako je na određeni način filozofija, za čovjeka i po njegov trajni imperativ dokidanja svakog (samo) otuđenja, ne nedovoljna, već bi prije svega imala biti poput traga na putu k onom sljedećem, 'metafilozofskom' tragu, tj. mišljenju revolucije, sve kako bi se navedeni imperativ (samo)otuđenja, a to je revolucionarna preobrazba čovjeka i društva koja istovremeno jest i ozbiljivanje autentičnog ljudskog bića i autentične ljudske zajednice izvelo upravo na taj, za svakog čovjeka poželjan, razotuđujući put.

Valja imati na umu kako autentično i neautentično bivstvovanje istovremeno koegzistiraju na način da se čovjeku nude kroz njegovu 'postavljenost u odluku', dakle, kao permanentna prisutnost. Jer Petrović misli, piše i govori o putu kojem čovjeku valja hodati, a ne o mjestu do kojeg treba doći. Pa stati. Premda, nužno je dospjeti i u mjesto, odnosno oslobađajuća procesualnost ozbiljuje se i u mjestu, ali, slikovito govoreći, kao raskorak, sadržaj koji nije kraj, svršetak, završetak. Bitna je razlika u procesualnosti – revolucionarna preobrazba čovjeka ne okončava se u nekom *ovdje* i *sada*, već se u tome *ovdje* i *sada*, kroz uvijek sljedeće ozbiljenje iznova potvrđuje i aktualizira, ujedno određujući daljnji, željeni smjer. Njezina temeljna kategorija jest trajanje.

Dakako, ovdje se sadržajnost ne zadržava samo na nominalno utvrđenim terminološkim nazivljem nego se nadaje kroz procesualnost koju je i sâm Marx odredio: mogućnost prakse kao revolucije. Dakle, uopće, čini se kao krivo pitanje je li filozofija prakse nemoćna pred zahtjevom revolucije, dok nam se kao svrsishodnije nudi pitanje nadaje li se revolucija kao nadogradnja filozo-

druge proizvode svoje duhovne aktivnosti u obliku filozofije, zdravog razuma, umjetnosti, morala; on otuđuje proizvode svoje ekonomske djelatnosti u obliku robe, novca, kapitala; on otuđuje proizvode svoje društvene djelatnosti u obliku države, prava, društvenih institucija«. – G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 52.

<sup>18</sup>

Lino Veljak, »Čovjek kao metafizička utvara. Identitet individue i zajednice«, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 1, br. 109, str. 13–20.

fije prakse, a/ili filozofija prakse služi kao oruđe, metoda putem koje revolucija biva ozbiljenija i bez čijeg doprinosa, a po svemu sudeći i imanentnog udjela, revolucija nije u mogućnosti ozbiljivati se onako kako su to tumačili filozofi prakse?

Na filozofskoj karti Gaje Petrovića misaoni putokaz ne ostavlja dvojbe: mišljenje revolucije ne isključuje sadržaj filozofije prakse. Možda je praksa, kako je i sugerirano postavljenim pitanjem, sama po sebi nedovoljna. U određenom trenutku aktualiziravši svoje mogućnosti, kao takva, ozbiljuje se do vlastitih fluidnih granica s čijih je vidika Petrović nedvosmisleno uočio sadržaj prethodno ucertan spoznajama Karla Marxa, kao najvišu mogućnost i formu ljudske emancipacije, a što je ujedno i bit svake slobodne stvaralačke prakse. Naime, revolucija kao radikalno ukidanje (samo)otuđenog čovjeka i društva, stvaranje istinski humane ljudske zajednice i slobodnog ljudskog bića. Ako navedene sadržaje možemo vrijednosno uspoređivati, a iz kojega se procesa čovjek nije u mogućnosti izuzeti, kako bi determinirali njihov procesualni tijek, onda zasigurno možemo kazati kako je u zadanom smislu i značenju mišljenje revolucije u prednosti spram filozofije prakse, premda bez filozofije prakse, ako ne izvjesno, onda sasvim vjerojatno ostajemo lišeni za razotuđujuću spoznaju čiji je nosilac čovjek postavljen u odluku, čovjek koji misli revoluciju, čovjek kao revolucionarno misleće biće, na kraju, ali istovremeno na ishodištu, mišljenje koje misli *novo*.

Andrej Šimić

### Gajo Petrović's Concept of Human Being

#### **Abstract**

*In an alienated society, a disalienating practice is possible, or even in such an unfree order, a human being as an individual can realize a disalienating practice, which suggests their ontological structure, their decision-making position. In other words, the human being has an immanent ability to act in a non-free order, as Gajo Petrović points out, a "free personality", or to be on the path to disalienation. On the other hand, in a society whose institutionalization is conducive to the development of a free personality, if such societies exist at all, alienated personalities are realized, which also suggests the human being's identical ontological structure, the aforementioned decision-making position. In such a given situation, the question arises, so to speak, of the bearer; the location, i.e., the place of assumption of disalienating practice. As an answer, Petrović suggests "revolutionary thinking". Namely, revolution thinks the novum – i.e., previously unrealized content.*

#### **Keywords**

Gajo Petrović, practice, alienation, disalienation, possibility, human being, collective, revolutionary thinking, decision-making