

NEVENA JEVTIĆ¹
Filozofski fakultet, Novi Sad

MERLO-PONTIJEVA RECEPCIJA MARKSIZMA

Sažetak: Iako sam Merlo-Ponti u svojim spisima ne studira Marksa na jedan konvencionalan način, moguće je pratiti njegovu recepciju marksizma i to baš kroz problemske sklopove poput njegovog shvatanja istorije, zatim razumevanja proleterijata kao humanističkog osnova marksizma, te konačno same srži Merlo-Pontijeve formulacije „komunističkog problema“. Preko uvida u specifičan osnov univerzalnosti koju nosi revolucionarni proces, i ključne poente polemike dva hladnoratovska Komesara, do, konačno, osnovnih tema o neizostavnim kvalitetima istorijskog materijalizma, pratićemo Merlo-Pontijevu diskusiju o marksizmu u njegovom spisu *Humanizam i teror*. Međutim, napredujući do odgovora na pitanje da li i kako se mobilisati u pravcu jedne kritičke teorije, nakon *wait and see* strategije ovog spisa, okrećemo se kasnijem Merlo-Pontijevom tekstu *Avanture dijalektike*. Jaka promena tona nastavka diskusije unutar ovog spisa može se kratko ilustrovati kroz Merlo-Pontijev gest odbacivanja aktuelnosti Marksove filozofije. Dakle, u atmosferi Merlo-Pontijevog opusa, koja ostaje nakon preživljenih iskušenja avanture dijalektike, čini se da je taj gest upravljen i ka filozofiji samoj.

Gljučne reči: filozofija, marksizam, „avanture dijalektike“, Merlo-Ponti, Marks

Merlo-Ponti formuliše čuveni *komunistički problem* u predgovoru spisa *Humanizam i teror*: bitno je odmah uvideti kako autor sugeriše vlastitu distancu, od onoga što bi bilo „ortodoksno“ marksističko, ali i antimarksističko posmatranje stvari. Srž problema čini paradoks: Merlo-Pontiju dok radi na ovom tekstu postaje jasno da je nemoguće biti niti komunista, niti antikomunista². A opet, liberalizam, u širem smislu te reči, suštinski je integrativan deo problema u pitanju. Analiza je trebalo da vodi propitivanju onoga šta je *critical point* komunističkog problema, ali i definisanju jednog konteksta unutar koga je „problematičan“ fenomen komunizma. Ne treba, dakle, misliti da je „komunistički problem“ klasifikacija događaja jedne (ne)revolucionarne situacije s pozicije liberalizma, bez da se, u najmanju ruku, nije nastojalo demistifikovati i sama ta pozicija. Iako je zemlja Revolucije jedna, s obzirom na suštinske intencije i rezultate spisa *Humanizam i teror*, videćemo da revolucionarni proces ima specifičan vid univerzalnosti. Ova univerzalnost, naime, seže i do legitimacijskih osnova liberalizma.

1 e-mail adresa autora: nevenja@gmail.com

2 M. Merlo-Ponti, *Humanizam i teror*, Mladost, Beograd 1986, str. 13.

Neposredna istorijsko-politička scena koju posmatra Merlo-Ponti polarizuje perpciju: ona je „domen rđavo postavljenih pitanja“, a što se intelektualaca tiče, „mnogi već žive u ratnom stanju“. I zašto uopšte analizirati hladnoratovsku shemu, ako je jasno da se u njoj ne može ići nijednim naznačenim putem? anticipira Merlo-Ponti već 1947. mogući prigovor anahronizma. Njegov odgovor je dvosmislen. Kad je politika u pitanju, situacija je jasnija. Politička scena je skoro potpuno tragička: „U domenu akcije svaka volja vrijedi kao predviđanje i obrnuto, svaka prognoza je sukriwnja“³. No, bez obzira na činjenicu da nismo, na primer, deo aktuelne političke akcije, nismo amnestirani od odgovornosti za naše filozofske procene i trasiranje perspektiva događaju koji analiziramo. Intelektualac, poput političara, jednako je jedna tragička svest, iako on najčešće ne mora predviđati i računati sa neposrednim rizicima, zaslugama i infamijom. Mi ćemo se u ovom radu upustiti u ocrtavanje onih tačno perspektiva koje trasira samom predmetu, odnosno „komunističkom problemu“, ovaj Merlo-Pontijev spis svojom analizom u kontekstu Hladnog rata.

Iako pitanje angažmana nije prosto akademske prirode, krećemo se naizgled i ovde u apstraktnoj ravni filozofske rasprave o ulozi intelektualca. Mađutim, možemo tvrditi da pisanje *uvek* podrazumeva, na manje ili više očigledan način, manevarski prostor. *Pisanje* je uvek jedan politički akt. Možda se na taj način može oslabiti taj apstraktni kvalitet rasprave. Merlo-Ponti potvrđuje da je svaka knjiga posvećena nekome, odnosno da je „svaka riječ, znali mi to ili ne, upućena nekome, [da] uvek podrazumijeva određeni stupanj poštovanja ili prijateljstva“. Međutim, filozof *nije* političar – ovaj minimum saučesništva ne znači još punu političku akciju u strogom smislu, iako je jasno da javna debata može imati političku relevantnost. Merlo-Ponti zaista nudi jedno oprežno rešenje: filozof se mora „*orientisati* prema postojećim snagama“⁴, čemu je imanentna opasnost da ga rezultat istorijskog događanja uvek može objektivno prepoznati kao neprogresivan ili čak škodljiv element.

Problem, prema Merlo-Pontiju, nije u tome što političnost filozofije dolazi od strane njenog strateškog pozicioniranja i igranja ove ili one uloge, već u tome što prijatelj-neprijatelj polarizacija čini to saučesništvo odlučujućom političkom manifestacijom filozofije (čak, možda, neutralizuje određenost filozofije politike samim stvarima, odnosno političkim fenomenima⁵). Iz vizure *Humanizma i terora*, ne radi se o naivnom zahtevu za nepristrasnošću, iako je reč „o odbijanju angažovanja u konfuziji i s one strane istine“, već o tome da nema aktuelne političke opcije za onog ko ostaje na tlu klasičnog marksizma. U ovom radu ćemo pokušati da u širim obrisima ujedno ocrtamo divergencije Merlo-Pontijeve repccije marksističkog problema i njegovog odnosa prema „ostajanju“ na tom tlu.

3 Op.cit, str. 26.

4 Op. cit, str. 96.

5 Upravo tako Klod Lefor shvata ono što bi bile posledice Štrausovih stavova: „Postupati politički, za filozofa pretpostavlja uzeti u obzir opoziciju prijatelj-neprijatelj“, *Tri opaske o Leu Štrausu u: Izumevanje demokratije*, Filip Višnjić, Beograd 2003, str. 178.

Za Merlo-Pontija pozicioniranje spram određenog istorijskog događaja nije isključivo akademske prirode. Mi, dakle, možemo reći da spis *Humanizam i teror* ima ulogu jednog ispitivanja smisla angažovanosti intelektualca u doba hladnoratovske sheme sveta. Međutim, on je neposredno po objavljivanju 1947. priman kao da je reč o tekstu sa direktno političkim, interventnim karakterom⁶. Merlo-Pontijeva nelagodnost je očigledna u predgovoru koji je napisan nakon što je jedan deo teksta već uveliko izašao pred publiku i doživeo dotični prijem. No, autor je nastojao da odoli pritisku političke urgentnosti – njegov pristup marksizmu je veoma oprezan, stoga kada je reč o *Humanizmu i teroru* analiza napreduje tako da ne razaznajemo u potpunosti da li idemo sve bliže ka Marksu ili sve dalje od njega. Zapravo, Merlo-Ponti nikad ne studira samog Marksa na jedan konvencionalan način. Naprotiv, kako to objašnjava Klod Lefor, on uvek pretpostavlja da je marksizam poznat njegovoj publici, da će ih njihovo „iskustvo sadašnjosti“⁷ osposobiti da prate njegova istraživanja. Marksistički problem upućuje na jedno tkivo istorijskog iskustva – Merlo-Ponti ga vidi kao (jedan) njegov izraz. Postoji u marksizmu jedno fundamentalno poverenje u „spontanitet istorije“, a njegova je konkretna politika čak „literatura istorije“. Revolucionarna akcija, prema definicijama marksizma, jednostavno je „nastavljanje jedne prakse koja je već na delu u istoriji, jedne već angažovane egzistencije kakva je egzistencija proleterijata“⁸.

Pozamašna Merlo-Pontijeva fusnota u *Fenomenologiji percepcije*⁹, u kojoj možemo naći veći broj značajnih stavova o njegovom shvatanju istorije, obraća se baš istorijskom materijalizmu kao jednoj koncepciji istorije. Njena rezistentnost leži u specifičnom smislu istorijskog bitka, usled kojeg se ne možemo „otarasiti“ te teorije kao naprosto *redukcionističke*. U konkretnoj analizi se pokazuje da istorijski materijalizam nastoji da „reintegriše“ ekonomiju u istoriju, a ne da redukuje istoriju na ekonomiju. „Historijski materijalizam“¹⁰, kaže Merlo-Ponti, „često nije ništa drugo nego konkretna koncepcija povijesti koja unosi u prikaz, osim svog očitog sadržaja ... svoj latentni sadržaj, to jest međuljudske odnose kakvi se zbilja uspostavljaju u konkretnom životu“¹⁰.

U ovom svetlu stoji zaključak Kloda Lefora¹¹ da Merlo-Pontijeve analize marksizma podrazumevaju jedno odgovarajuće iskustvo - latentan sadržaj naše egzistencije. Reč je o jednoj istorijskoj situaciji, jednom stilu života u merlo-pontijevskom smislu,

6 “At the time, ... it was read as a politically committed text and an angry one, yet not by its critics as a successful one... Even Sartre reads it with the immediacy of a political text” - Lydia Goher, *Understanding the Engaged Philosopher: On Politics, Philosophy, and Art*, u: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mark B.N. Hansen, Cambridge University Press, New York/USA 2005, str. 321.

7 Claude Lefort, *Thinking Politics*, str. 357.

8 M. Merlo-Ponti, *Humanizam i teror*, Mladost, Beograd 1986, str. 160.

9 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, „Veselin Masleša“, Sarajevo 1990, str. 207.

10 Loc.cit.

11 „There is a sense in which Marxism gave him what he was looking for, what his research on the body and perception had already given him to think about: a relation to being that attests to our participation in being, in this case, a philosophy of history that reveals our historicity“ – Claude Lefort, *Thinking Politics*, u: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mark B.N. Hansen, Cambridge University Press, New York/USA 2005, str. 369.

jednom „načinu egzistiranja i koegzistiranja“ – koju marksizam prepoznaje i zagovara kao proleterijat. „Proleterijat“ je prisutan u ljudskom životu, da parafraziramo Merlo-Pontijevo objašnjenje faktičnosti seksualnosti, kao njemu svojstvena „atmosfera“¹². I kako nas, na primer, seksualnost kao takva uvlači u domen političkog, tako nas i ovo istorijsko situiranje naše egzistencije u izvesnom smislu „angažuje“, izručuje političkom kao jednom liku *Mitsein*. Angažovanje naše egzistencije „danas“, odnosno u kontekstu političke sadašnjosti *Humanizama i terora*, vodi ka problemu proleterijata. Doduše, ova faktička situacija preseca istoriju ukazujući na jednu njenu tendenciju, akumulaciju revolucionarnog naboja, kada se događa „da povijest ozbiljnije pritisne ekonomiju“, a da ekonomski odnosi dominiraju nad našim životom¹³. Mislimo da bi se ovo moglo reći pre svega za to kako Merlo-Ponti vidi klasnu borbu, te tako bi se Merlo-Pontijev opis „predrevolucionarne“ situacije mogao razumeti u tom smislu. Življeno iskustvo klasne borbe imalo bi konstitutivnu ulogu u ovom specifičnom angažovanju naše egzistencije: „Izbor koji vršimo u pogledu svoga života uvijek se događa na bazi izvjesne datosti“¹⁴.

Međutim, malo pre toga Merlo-Ponti ističe da ono što smo mi nazvali akumulacijom revolucionarnog naboja ne dolazi neposredno iz objektivnih uslova, odnosno „objektivnog položaja“ naše egzistencije u društvu. Naboj dolazi iz „vrednovanja“ tih objektivnih uslova, njihovog ocenjivanja i prognoziranja, što znači iz „odluka koju donosi radnik da hoće revoluciju koja će od njega učiniti proletera“¹⁵. Još je interesantnije kako Merlo-Ponti diskutuje o ograničenim dometima „objektivnog mišljenja i refleksivne analize“ i u pogledu ovog fenomena. Oba ova pristupa (koja su se pokazala problematičnima tokom hoda *Fenomenologije duha* na velikom broju tradicionalnih problema), dakle, i ovde su „dva vida iste zablude“: objektivna misao izvodi klasnu svest iz objektivnog stanja proleterijata, dok idealistička refleksija redukuje stanje proleterijata na svest o tome stanju. I ovde, kao i povodom ranijeg problema međusobne nesvodivosti kulturnih i ekonomskih značenja fenomena, o kome je bilo reči u gorepomenutoj fusnoti, Merlo-Ponti nastoji da ukaže kako jedna „egzistencijalna koncepcija povijesti“ suvereno stoji s onu stranu dulazima „materijalizma i spiritualizma“. Naravno da ona baštini najznačajniju tekovinu fenomenologije o kojoj Merlo-Ponti govori u predgovoru *Fenomenologije percepcije*.

Ova koncepcija održavaće dinamičnim značenje fenomena - održavaće suštinski njihovu dvosmislenost. Otuda dolazi i sama njena dvosmislenost, odnosno iz neprozirnosti fundamentalnih struktura našeg iskustva, iz indeterminacije egzistencije i kontigentnosti same istorije. Veličina marksizma je ova dvosmislenost - ključ za razumevanje na koji je način Marks fenomenolog¹⁶. Mi možemo sebi predstaviti, na jedan

12 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, „Veselin Masleša“, Sarajevo 1990, str. 205.

13 Op.cit, str. 208.

14 Op.cit, str. 521.

15 Op.cit, str. 507.

16 “The greatness of Marxism lies not in its having treated economics as the principal or unique cause of history but in its treating cultural history and economic history as two abstract aspects of a single process” – M. Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Northwestern University Press, Evanston, str. 129.

pouzdan, integralni način Merlo-Pontijeve stavove iz *Humanizma i terora* (iz 1947.) uz ove iz *Fenomenologije percepcije* (koja je izašla dve godine ranije, 1945.). Nakon jedne decenije, čini nam se, Merlo-Ponti je ovoj slici suprotstavio njen vlastiti negativ u *Avanturama dijalektike* (1955.). Ali kako zaista izgleda taj put kojim se išlo od Marksa kao profenomenologa do Marksa kao klasika?

Merlo-Ponti je čvrsto držao da je teorija o proleterijatu, njegovoj specifičnoj univerzalnosti i skoro paradoksalnom postojanju, ključni aspekt marksizma: sama ideja svetskog proleterijata je regulator marksističke dijalektike. U odnosu na tradiciju, s obzirom na koju se marksizam trudi da bude tačka radikalnog preseka i diskontinuiteta (kako kaže Merlo-Ponti: marksizam hoće da stane na put ironijama istorije), sa ovom teorijskom tačkom marksizam je naslednik humanizma uopšte. No, čim smo na ravni konkretnih analiza, procena i prognoza objektivnih mogućnosti i uslova dovođenja proleterijata na vlast, odnosno formulisanje konkretne strategije koja bi se ticala ekonomskog aparata, socijalno-političkog organizovanja, slika jedne budućnosti se može drastično varirati. Vidimo da upravo takvo strateško variranje teme budućnosti Revolucije pokazuju moskovski procesi koje analizira *Humanizam i teror*.

Dinamika istorijskog procesa, odnosno njegov „spontanitet“ kako to kaže Merlo-Ponti, podrazumeva ponekad prodornu, nasilnu, intervenciju subjektiviteta. Ne ulazeći u detalje Merlo-Pontijevog tumačenja odnosa Partije i proleterijata, ukažimo na sledeće: koliko god da sledi „revolucionarni instinkt masa“, marksizam svojim akcijama nastoji i da transformiše spontani tok istorije. Pravci transformacije, u smislu formulacije jedne strategije, podrazumevaju određene prognoze, očekivanja, te shodno tome i niz odluka. Ali „ništa u činjenicama ne pokazuje na jedan *evidentan* način u kom momentu im se treba prikloniti, a u kom momentu, naprotiv, nad njima izvršiti nasilje“¹⁷. Rezultat jednog isprva funkcionalnog plana transformacije, na koncu odveo je polarizaciji na „priključiti se ili poreći“. Ona upućuje na kompromitovanje marksističke dijalektike – upućuje na stagnaciju revolucionarnih napora, na nemogućnost spontane sinteze. Variranju strategije, odnosno teorijske prakse, ili ono što bi Merlo-Ponti nazvao samokritikom, došao je kraj u liku jednog disbalansa – emancipacija proleterijata od samoga sebe, što bi bila finalna tačka revolucionarnog toka, i izgradnja aparata „kolektivne“ ekonomije (stari Lenjinov recept za socijalizam – sovjeti plus elektrifikacija) više nisu komplementarni zadaci. „U aktuelnoj fazi, odnos sadašnjeg prema budućem, ekonomskog razvoja prema proleterskim perspektivama, postao je odviše složen i suviše indirektan da bi se mogao formulisati; on je u poretku skrivenog“¹⁸.

Međutim, u tom trenutku Merlo-Ponti govori o „sutonu proleterskog humanizma“, ne, dakle, o njegovom krahu. Problemi pred kojima se komunizam „danas“ nalazi – možda se može naći neka jedinstvena linija – samo čine jedan aspekt „komunističkog problema“. Mogućnost da nikada ne bude adekvatnog rešenja tog problema nikako nas ne oslobađa od njega! Njegov drugi aspekt, koji ostaje kao zadatak „zapadnom mar-

17 M. Merlo-Ponti, *Humanizam i teror*, Mladost, Beograd 1986, str. 129.

18 Op.cit, str. 172.

ksizmu“, bilo bi jedno kritičko razbijanje sheme „aktivnog zaboravljanja“ ničeanskog tipa koje čini dinamizam svetske politike. „Ako je, kao što ćemo pokušati da pokažemo, suština marksističke kritike definitivna tekovina političke svijesti i opovrgavanje „radničke“ ideologije Anglosaksonaca, onda su teškoće današnjeg humanizma naše teškoće“¹⁹. Dakle, goruće pitanje nije problem „slomljene dijalektike“ revolucionarnog nasilja i humanističkog fundamenta prakse i organizacije S.S.S.R, već njegova strana negacije – ukazivanje na aktivno zaboravljanje „zapadnog humanizma“ da mu je nasilje suštinska komponenta. „Zapadni humanizam, u vlastitim očima, jeste ljubav prema čovječanstvu, ali za druge, on je samo navika i intuicija jedne grupe ljudi, njihova parola i katkada njihov ratni poklič“²⁰.

Ono što je zapravo odlučujuće - kada imamo na umu samo ovaj dijalog „komesara sa komesarom“, koji je opisan u *Humanizmu i teroru* – je to da marksizam, kao kritika postojećeg svijeta i drugih humanizama, ostaje do daljnjeg važeći. On ne može „biti prevladan“, ukoliko on ostaje dovoljno funkcionalan i „moćan da diskredituje druga rješenja“²¹. Tu se međutim dotičemo problema koji se tiče mogućnosti Merlo-Pontijevog objašnjenja samog mehanizma mistifikacije i ideoloških distorzija. Kako se prema Merlo-Pontiju trebamo mobilisati u pravcu jedne kritičke filozofije?

„Nemanje distance‘ spram sebe, stvari i drugih je profesionalna mana akademskih krugova i intelektualaca. Kod njih, akcija je samo beg od samih sebe, dekadentni vid samoljublja“²². Za razliku od političara, deceniju kasnije, Merlo-Ponti intelektualcu – filozofu, čoveku od reči oduzima onaj tragički „heroizam“ iz *Humanizma i terora* i rezerviše ga za čoveka od dela. Ne samo ton *Avantura dijalektike*, ne samo politički razlozi, prema mišljenju Kloda Lefora²³, već pre svega filozofski i teorijski razlozi, čine veliku razliku između ova dva Merlo-Pontijeva dela. U *Humanizmu i teroru* se mogla povući svojevrsna komparacija između političara i filozofa, koja bi imala zadatak da problematizuje obe strane tog odnosa. U *Avanturama dijalektike*, Merlo-Ponti primećuje da sličnost zapravo postoji između istoričara i čoveka od akcije. Naš odnos prema istoriji uopšte može biti kontemplativan, odnos posmatrača, ali i odnos preuzimanja odgovornosti. Kriza razumevanja koju otkriva Veber, javlja se upravo usled toga što postoji problematični dualizam načina na koji se znanje i praksa odnose prema istoriji. Znanje multiplikuje perspektive koje mogu obuhvatati ovaj ili onaj segment prošlosti, vrebajući one koji su izostavljeni u svakom od slučajeva. Praksa se okreće prošlosti u apsolviranim odlukama, bez ikakvih pretenzija na otvorenost, univerzalnost, već baš

19 Op.cit, str. 182.

20 Op.cit, str. 210.

21 Op.cit, str. 187.

22 „Lack of distance‘ from oneself, from things, and from others is the professional disease of academic circles and of intellectuals. With them, action is only a flight from oneself, a decadent mode of self-love“ – M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectics*, Northwestern University Press, Evanston 1973, str. 27.

23 Te filozofske razloge koji suštinski stoje u pozadini ili u osnovi Merlo-Pontijevog Preokreta u *Avanturama dijalektike*, ispituje Klod Lefor u tekstu „Flesh and Otherness“ u: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, Northwestern University Press, Evanston/Illinois 1990.

sa istaknutim parcijalnim smislom, koji se ne može opravdavati. Naš aktivni odnos spram sadašnjoj situaciji posreduje način na koji se držimo i spram istorije – tražeći u njoj fundamentalne odluke i izbore – ali istorija sadrži dvosmislenene, dijalektičke činjenice, i ni u kom slučaju ne predstavlja koherentan sistem²⁴. „Istorija ima značenje, ali nema čistog razvijanja iz ideja“, kaže Merlo-Ponti i dodaje „smisao istorije izrasta u dodiru sa kontingencijom“²⁵. Istorija ovog tipa, u veberovskom maniru, ostavlja nas sa jakim empirijskim smislom njenih „činjenica“, sa izvesnom pozitivnošću i težinom njenih fenomena – promenljiva i tamna istorija koja nije podvrgnuta bilo kakvom skrivenom Umu.

Isprva se činilo da se Merlo-Ponti afirmativno odnosi prema Lukačevom pokušaju da čak radikalizuje relativistički princip ovaj veberovski koncept istorije. Može li, dakle, dijalektički filozof prevazići problem istoričnosti vlastite pozicije spram istorije? Za Lukača, istorija se ne može shematizovati, niti pojednostavljeno prepoznavati u nekim elementima – ona je puni proces postajanja. Prema Merlo-Pontijevom razumevanju, stav da se „dva odnosa – svest kao proizvod istorije, istorija kao proizvod svesti – moraju održati skupa“²⁶, omogućio je Lukaču da razvije jednu teoriju svesti koja može da računa sa njenim mistifikacijama, ne odričući joj u potpunosti učestvovanje u istini²⁷. To je, dalje, vodilo Lukača ka mogućnosti zasnivanja jednog dijalektičkog marksizma čija je poenta u samokritičnosti, nedogmatičnosti pre svega. Tako, dakle, „istorija obezbeđuje svoju interpretaciju time što, pored proleterijata, proizvodi vlastitu samosvest“²⁸. Ipak, u situaciji Lukačeve kapitulacije, Merlo-Ponti upošljava mnogo manje metodološkog „razumevanja i objašnjavanja“ – ne nalazimo ni reči u stilu poznate analize dvosmislenosti samih stvari u igri, ili vrhunskoj problematičnosti inicijative u svetu, konačno o specifičnostima koje nosi situacija revolucionara. Konsterniran, Merlo-Ponti ipak pokušava prevrednovati teoriju književnosti poznog Lukača, samo da bi joj potvrdio ve prepoznatljiv lik poraza koji je oznaka sudbine zapadnog marksizma. Naslov jednog poglavlja *Avantura dijalektike*, „Dijalektika u akciji“, koji se javlja nakon opisivanja raspada konstrukcije marksističke dijalektike, ima ironični karakter. U tom poglavlju je reč o detaljnoj analizi onih okolnosti koje su vodile Trockog u izjavi da je revolucionarno nastojanje pristiglo u termidorsku fazu. Merlo-Ponti naglašava da je pretpostavka „termidorske faze“ uopšte teško zamisliva, neopravdiva mogućnost kontrarevolucije, (skandalozni) opstanak reakcionarnih elemenata u zemlji Revolucije nakon višedecenijskog revolucionarnog rada.

Međutim, naići ćemo na dvosmisleni zaključak kako Marks nije mogao predvideti situaciju u kojoj kolektivna planska ekonomija postoji – ali ne u korist proleterijata. Očigledno je da ovaj zaključak više ne upućuje poziv bilo kome, nikakvog varijaciji „zapadnog marksizma“ koja treba da nosi na plećima aktuelnost Marksa. Daljim ironijama istorije se priznaje kako „previše angažmana“ naprosto ne može izdržati iskušenja

24 M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectics*, Northwestern University Press, Evanston 1973, str. 24.

25 Op.cit, str. 16.

26 Op.cit, str. 40.

27 Op.cit, str. 41.

28 Op.cit, str. 46.

ideološke naklonosti filozofije! Da bi se zaista okrenula pažnja na problem partijske falsifikacije istorije, kroz „fetišizam fetišizama“ – fetišizan kolektivizacije i planiranja – mora se, zaključuje Merlo-Ponti, odustati u krajnjem od dvosmislenosti Marksovog realizma. Marksizam ne funkcioniše više kao samokritika istorije. „Proleter, a još više Partija, imaju tendenciju da misle da je revolucija pozitivni princip koji je na delu u stvarima, a ne ova šačica zbunjenih vođa i ova neodlučna masa“²⁹. U kasnijim *Pohvalama filozofiji* biće čak prekvalifikovan u reminiscenciju upravo onaj element marksizma koji je Merlo-Ponti ranije video kao njegov izazov. Podsetimo se: „veličina“ marksizma bila je mogućnost istorijske kontekstualizacije egzistencije, van univerzalne paradigme. Merlo-Ponti ni sada to ne gubi iz vida: „Ono što Marks naziva *praxis* jeste onaj smisao koji se spontano ocrtava na raskršću delovanja kojima čovek organizuje svoje odnose sa prirodom i sa drugim ljudima. *Praxis* nije inicijalno usmeren nekakvom idejom univerzalne ili totalne istorije“³⁰. Tako vidimo još jednom insistiranje na tome da je Marks stvorio pretpostavke jednog tematizovanja istorije koja će biti otelotvorenje kontigencije, događaja i partikularnog smisla koju su povezani lancima geneze iskustva sveta kao *Lebenswelte*. Ono što je zapadni marksizam kao filozofija (ne razlikujući se više od marksizma kao istorijske prakse) učinila na tim pretpostavkama, prema svedočanstvu iz *Avantura dijalektike* ostavilo je gorak ukus.

Ono živo iskustvo, onaj latentno življeni marksizam, ne može biti adekvatno izraženo jednom njegovom formom, što svakako znači ni filozofijom. Naš odnos sa socijetetom, kao i sa svetom, prodire dublje i nosi više nego što bilo koja percepcija može da izrazi. Percepcija kao modus bitka-u-svetu često je netematska i formira jednu ne-transparentnu pozadinu iskustva, njegovu gustinu i neprobojnost. U ravni diskusije iz *Fenomenologije percepcije*, zadatak filozofije je bio da tematizuje upravo tu pozadinu, to nerefektovano iskustvo. Međutim, sama istorijska struktura naše egzistencije, uslovljava da filozofija ima uvek samo ograničene mogućnosti tematizovanja smisla jednog istorijskog događaja. Ne treba, naime, kriti tu činjenicu njenog zaostajanja za ukupnošću iskustva – ne treba sakrivati činjenicu da filozofija hramlje³¹. Dakle, u atmosferi koja ostaje nakon preživljenih iskušenja avanture dijalektike, ne samo intelektualne prirode, filozofu ostaje to „hramanje“, odnosno distanca kao legitimna strateška mogućnost. Ali ne više dinstanca tipa *wait and see*. Ni previše partizanstva, s jedne strane, niti previše „slobode“, s druge strane, jer su i jedan i drugi scenarijo imali inhibirajući efekat na kritičku funkciju mišljenja. Jednom kada se postulira univerzalna filozofska shema za ono Jedno kao principijelno objašnjenje i adekvatni izraz realnosti, već imamo posla sa grubom i pogrešnom interpretacijom te realnosti.

Može li se iz toga zaključiti da je razlog neuspeha, odnosno avantura dijalektike u tome što filozofija uopšte ima tendenciju da bude „premalom dijalektička“? Što se može, pa to i čini, okrenuti protiv vlastitih principa, ili protiv vlastitih „prijatelja“? Čini se da

29 M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectics*, str. 89.

30 Merlo-Ponti, *Pohvala filozofiji i drugi ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci/Novi Sad 2009, str. 47.

31 Op.cit, str. 52.

na kraju dobijamo priznanje da egzistencija ne može nikad biti ozbiljenije filozofije, ili da filozofija nikad nije proizvodnja realnosti. Ona je uvek žrtva svojih „ideoloških sklonosti“, neminovnost narasla do *fatum*-a. Ovo se čini nepravednim sasvim, u smislu u kome naslućujemo da nema nikakvog povratnog pogleda na istoričnost same filozofije, te time kontigencije koja je može nositi. Ili, takođe, što se isključuje mogućnost da filozofija može biti izvan vlastite „sadašnjice“, ali ne u vidu jednog očigledno deficijentnog modusa, već, na primer, u afirmativnom smislu ničeanske nesavremenosti. Filozofiju bismo mogli shvatiti kao čitavu jednu oblast iskustva koja je isto toliko nesvodiva na jedan njezin izraz, koliko je smisao samog „komunističkog problema“ nesvodiv na jedno njegovo aktuelno rešenje.

NEVENA JEVTIĆ
Faculty of Philosophy, Novi Sad

MARLEAU-PONTY'S RECEPTION OF MARXISM

Abstract: Regardless of the fact that within his work, Merleau-Ponty never studies Marx in a conventional manner, it is possible to follow his reception of Marxism throughout certain sets of problems, such as his notion of history, understanding of Proletariat as humanistic foundation of Marxism, and finally the sole core of Merleau-Ponty's formulation of the "communist problem". Considering the insight in the specific universality of the revolutionary process, and the key-point of polemic between the two Komessars, and finally the basic motives of indispensable quality of historical materialism, we shall follow Merleau-Ponty's discussion on Marxism in his essay on *Humanism and Terror*. But, moving towards the answer whether we should and how to formulate a certain critical theory, in the aftermath of the *wait and see* strategy, we shall turn to the later Merleau-Ponty's work *Adventures of the Dialectics*. Severe change of tone of the discussion in this essay can be illustrated through the Merleau-Ponty's gesture of rejecting Marx as an up-to-date figure. Thus, in the atmosphere of Merleau-Ponty's opus, throughout which the passed trials of adventures of the dialectics are still lingering on, it seems that that gesture also turns towards philosophy itself.

Keywords: philosophy, Marxism, "adventures of the dialectics", Merleau-Ponty, Marx

*Primljeno 14.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*