

BOGDANA KOLJEVIĆ
New School University, New York

MARKSOV POJAM *PRAXIS*-A¹

Apstrakt: U ovom članku autor razmatra složenu mrežu značenja pojma *praxis* kod Marksa. Polazeći od odnosa između Hegelovog pojma duha (*Geist*) i Marksovog pojma delanja (*Praxis*), prevashodno se analizira geneza *praxis*-a iz *Fenomenologije duha* i *Nauke logike*, kao i pojmovi samoproizvođenja, rada i izopačene *praxis* (otudjenja). U drugom delu, kroz figure “svedoka” i “aktera”, reflektuje se odnos teorije i prakse kroz ideju ozbiljenja filozofije. Autor argumentiše da je tu u odlučujućem smislu reč o procesu istovremene subjektivacije i objektivacije, kao specifičnom kontinuitetu unutar diskontinuiteta, zbog kojeg se ne može zanemariti važna uloga teorije. Diferencirajući različite stupnjeve *praxis*-a, ističe se da ključna kategorija dijalektike zapravo nije nužnost već upravo *moćnost*, prikazana kroz unutrašnju vezu između ljudske potencijalnosti i potencijalne ljudskosti.

Ključne reči: samodelatnost, sloboda, samoproizvođenje, subjektivacija, objektivacija, mogućnost, potencijalnost.

GEIST VS. PRAXIS

Iskustvo kroz koje se oblikovalo Marksovo razumevanje ljudske delatnosti, u bitnom smislu razvijeno je kao plodno preplitanje Hegela i Fojerbaha, te je stoga najčešće dovedeno u vezu sa *Kritikom Hegelove filozofije prava*, *Tezama o Fojerbahu*, *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i *Nemačkom ideologijom*. U pomenutim rukopisima polazi se od shvatanja čoveka kao društvenog bića kao temelja za analizu kapitalizma. Marksova glavna tema, koja se odmotava u različitim periodima njegovog rada, upravo je anatomija građanskog društva i zahtev za emancipacijom čoveka. Karakteristično je da Marksovo delo nastaje na istim osnovama zapadnoevropskog, građanskog i kapitalističkog društva, i u velikoj meri, kao što ćemo nastojati da pokažemo, pozajmljuje oružje za kritiku baš iz te strukture.

¹ Članak je deo šire, do sada neobjavljene celine magistarskog rada o Marksu i Hani Arent, koji je autor u aprilu 2005 odbranio na *New School University* u Njujorku kod prof. dr Agnes Heler (Agnes Heller) i prof. dr Sajmona Kričlija (Simon Critchley).

Da bi se razumeo pojam *praxis*-a, višeznačnost i složenost koja je ovde nesumnjivo posredi, najpre je neophodno reflektovati na koji način se ovaj pojam obrazovao kroz dijalektičku kritiku sopstvenog “drugog” tj. *Geist*-a kao nosioca istorijskog razvoja koji je u trenutku sopstvene realizacije trebalo da označi potpuno ostvarenje slobode. Hegelovo shvatanje *Geist*-a, *par excellence* primer dijalektike, najavilo je, najpre, dve važne stvari za Marksa: kriterijum duha/čoveka pojmljen je kao *samodelatnost*, a način za postizanje samoostvarenja kao samooslobodjenja prepoznat je kao borba za priznanje kroz jedinstvenu ulogu rada.

Oba momenta tiču se odnosa uma i stvarnosti i Hegelovog izlaganja teorije i prakse. Motiv *Geist*-a kao delatnosti već je u značajnom smislu sadržan u Fichteovom pojmu *Thathandlung*-a, kao samodelatnosti koja demonstrira primat praktičkog uma, istovremeno razvijajući moderni pojam *praxis*-a kao istorijskog postajanja.² Za Hegela, samopostajanje duha istovremeno se ispostavlja kao kretanje individualne svesti kroz stupnjeve sopstvenog razvoja i kao kretanje svetskog duha kroz ostvarenje istorije, čuvajući na taj način smisao *Geist*-a kao uma. I upravo izvorna veza između razumevanja delovanja i objektivnosti, kroz koji se pojam delovanja ispostavlja kao samodelatnost i kao ‘pristizanje’ (do) samog objekta, inspirisalo je Marksa da dalje promišlja delovanje, praksu, ne samo kao proizvod svesti već, istovremeno, baš kao njegovo stvaranje. Za sada, treba imati u vidu da je, stoga, odlučujuće značenje često loše shvaćene “formule” o tome da je ono što je umno stvarno i *vice versa*, zapravo unutrašnje preplitanje teorije i prakse kod Hegela: “stvarno” nije ni nešto prethodno dato ni statično, već proizvod duha kao samodelanja – i to je *praxis*.

Ovo jedinstvo, po Marksovom mišljenju, trebalo je prihvatiti i prevazići ga na način hegelovskog prevazilazjenja Hegela, kroz razumevanje tenzije sadržane upravo u pojmu *samoproizvodjenja* u *Fenomenologiji duha*. “Praktični” zaokret u *Fenomenologiji* dešava se u trenutku kada svest shvati da njeno znanje “drugog” zapravo predstavlja znanje nje same, i od tog trenutka zadatak duha tj. samopostajanje pojavljuje se kao samoproizvodjenje. Hegelova *Fenomenologija* samostvaranje prikazuje kao delanje kroz koje ljudsko biće postiže svoj identitet: njegova pojava je njegovo postajanje i proizvodjenje. Prelazak na stupanj samosvesti otkriva nužnost priznanja, tj. *priznanja drugog* kao “bezuslovnog uslova” za moje postojanje kao samosvesti. Marksovo čitanje *Fenomenologije duha* kao postajanja *homo praxis*-a pomera težište u značenju samorazvoja čoveka i njegovog ostvarenja kroz istoriju, tako da se borba za priznanje, borba između mene i drugog - motiv koji je na različite načine inspirisao Ničea, Frojda i Sartra – ispostavlja kao put za prevazilaženje oblika ljudskog otuđenja sa ciljem utemeljenja humanog društva. Svetska istorija ovde se pojavljuje kao *istorija samoproizvodjenja ljudskog bića* koji istovremeno proizvodi *ljudski svet* i, kroz proces uzajamnog priznanja, istovremeno i mene i drugog.

Ako je za Hegela, dakle, *praxis* ipak bio momenat svesti, njen izraz i (samo)pojavljivanje na različitim stupnjevima, za Marksa se sada sama *svest pojavljuje kao momenat praxis*-

2 S druge strane, međjutim, Fichteov *Thathandlung* u krajnjoj liniji bio je usmeren na ukidanje “Ne-Ja”, na način izuzetne subjektivacije a ne objektivne istine koja se razvija i uspostavlja u svetu. Zato Marks smatra da se razumjevanje *praxis*-a pojavilo tek sa Hegelovom *Fenomenologijom duha*, u prelasku sa teorijskog na praktični duh.

a, shvaćenog kao delovanje u najširem smislu – uključujući samodelatnost i njeno izopačenje u liku samootuđenja. Izvodeći implikacije iz Fihteovih uvida da kakvu će ko filozofiju izabrati zavisi od toga kakav je ko čovek – motiv koji je kasnije razvijen u Hegelovoj kritici, narocito Kantove moralnosti – Marks piše da je čovekov karakter određen njegovim *praxis*-om, koji predstavlja njegovu delatnost u društvu.

Kada je reč o otuđenju, ono se prema Marksu uvek zbiva na dva nivoa: kada rad ne odgovara čovekovim potencijalima, otuđenje se pojavljuje kao otuđeni rad i drugo, možemo govoriti o otuđenju same delatnosti, što znači da je pojedinac u otuđenosti od drugog, zajednice, društva, istovremeno otuđen od samog sebe ili da je svaki oblik otuđenja takodje samootuđenje.³ Sa druge strane, u humanom društvu rad se pojavljuje kao slobodan izraz života i zadovoljstava, u kojem svaki naš proizvod predstavlja ogledalo nas samih, potvrđen kroz mišljenje i ljubav drugih. Značenje otuđenja, za Marksa, razvija se u međuprostoru između Hegelovog shvatanja otuđenja kao ostvarenja i Foerbahovog značenja, suženog isključivo na smisao gubitka, ispostavljaajući se tako kao svojevrsno “ostvarenje gubitka” - koje je nužan uslov za sopstveno prevazilaženje kroz *praxis*.

U tom kontekstu, Marksova izjava da Hegel prepoznaje samo pozitivnu stranu rada i da je, stoga, rad na koji on misli “apstraktan” i “duhovni”, upućuje na poistovećenje ljudskog bića i samosvesti koja mora prevazići svoje “drugo”. Hegelovo “pozitivno” razumevanje usmereno je ka činjenici da on shvata nužnost rada za proces humanizacije, ali isključivo sa stanovišta duha, dok Marks ističe razliku između *otuđenog rada* i *proizvođenja kao samodelatnosti* što je upravo *praxis*.

Tako se odnos umnog i stvarnog preinačuje u pitanje da li je njihovo pomirenje praktično ostvareno ili samo dostignuto u mislima. Naglasak je ponovo na momentu da stvarnost treba dovesti do nivoa uma, kroz ljudsko delovanje i proizvođenje. A kada se ima u vidu da pojam “stvarnost” ovde ne upućuje toliko na neposredno izjednačavanje sa fakticitetom već pre na nužnost isprepletenosti sa umnim, i sam Hegelov uvid već se može shvatiti kao implicitna kritika “stvarnosti” i njene neumnosti – mada opet samo kao momenta samoproizvođenja duha, gde još uvek nije reč o *praxis*-u u odlučujućem smislu.

Ovaj odnos takođe se može uočiti i kroz Marksovo razvijanje nekih od osnovnih kategorija Hegelove *Nauke logike*: reč je o suštini (*Wesen*), pojavi (*Erscheinung*) i prividu (*Schein*).⁴ Ako za Marksa bez sumnje preostaje zadatak da se *suština razotkrije*, kroz posredovanja u kojima se odnos suštine i pojave konstituise - s ciljem da se dostigne “suštinski odnos” gde je suština temelj a pojava oblik - ova struktura sada je dopunjena značajem momenta *skrivanja*: odnos između pojava stvara privid njihove neza-

3 Preciznije govoreći, u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (kao i kasnije u *Kapitalu*), Marks razlikuje četiri oblika otuđenja: otuđenje od proizvoda delanja, od samog delanja, od bića vrste i od drugog čoveka. Videti Marx, K. *Early Political Writings* str.127-134.

4 Kategorija suštine odlučujuća je za celi drugi deo Hegelove objektivne logike. To je istina bića i kretanje između bića i pojma. Suština nadilazi “absolutnu indiferenciju” bića, koja je određena u kategoriji mere. Mada privid (*Schein*) razumeva bitno drugačije nego Kant, Hegel ipak napominje da je tu reč o jednom *wesenloses Sein*, koje postoji samo na način negacije. Sa druge strane, i za razliku od privida, pojava je rezultat kretanja suštine u samoj sebi jer – suština mora da se pojavljuje. Opširnije videti Hegel, G.V.F. *Science of Logic* str. 122-157.

visnosti na način *istorijskog sakrivanja stvarne veze između pojave i suštine*. Slično, ‘suština’ koja zapravo predstavlja proces oličen u različitim oblicima ljudske *praxis*, nikad ne može biti okončan, jer se odnosi na neprestano stvaranje.

Nalik Hegelovom *Geist*-u, ali sada sa naglaskom više na “razlici” nego “identitetu”, *praxis* se kod Marksa javlja u dva smisla: kao *ujedinjujući princip* i *moć sopstvene negacije*, tj. *otuđenja kao zaborava ljudske via racionalne delatnosti*. Sa ovim uvidom, pitanje međusobnog odnosa teorije i prakse sada se može pogledati na način odnosa “*subjektivnog*” i “*objektivnog*” momenta.⁵

SVEDOK I AKTER: RAZLIČITI ASPEKTI PRAXIS-A

Marksov prigovor Hegelovom jedinstvu teorije i prakse, koji odgovara njegovom uvidu da otuđenje nema ontološki status već se pojavljuje kao istorijsko stanje, odnos teorije i prakse ‘konstruktivno’ proizvodi kao *odnos diskontinuiteta*, kao *istorijski rascep između subjekta i objekta*. Naizgled paradoksalno, za Marksa je upravo ovo tačka od koje se *novi projekat njihovog zajedništva* uspostavlja, u *postajanju subjekta* kroz *praxis*, koji, kao takav, treba da prevaziđe dihotomiju u novom obliku humane delatnosti. Činjenica da *praxis* započinje kao *kritika*, kao stav kritičke svesti, da je sama *kritika početak delanja kao prvog oblika samodelatnosti*, govori o upletenosti “svedoka”, kao onog koji misli – a samo mišljenje razotkriva se kao vid *otpora*. Svedok, onaj koji prvi postaje subjekt baš zahvaljujući mogućnosti i sposobnosti za svedočenje, uočava ambivalentnost, rascep između “ideoloških konstrukcija” i faktičnosti, prepoznajući na taj način da diskontinuitet između teorije i prakse pada *na stranu teorije*. Svedok, teoretičar, prvi razumeva da su sami ljudi odgovorni za situaciju kojoj *nisu subjekt već objekt istorije*. Zadatak je, dakle, da se kroz uvid u ovaj diskontinuitet *oslobodi ljudska delatnost* tako što će se *najpre teorijski razumeti da je sloboda momenat sopstvenog proizvođenja*. Istovremeno, reč je o *refleksiji o novom jedinstvu teorije i prakse kao procesu ozbiljenja filozofije*. Ili, iz drugog ugla, motiv diskontinuiteta kao distance između subjekta i objekta u izvesnoj meri podseća na disharmoniju između “gospodara” i “roba” ustanovljenu u trenutku kada gospodar prisvaja proizvode rada “drugog”, proizvode koji nisu rezultat njegove sopstvene (samo)delatnosti.

Zato za Marksa zadatak revolucionarnog intelektualca, onog koji podučava i obrazuje, zadatak koji leži u kritici svih postojećih institucija, *zahteva teorijsku analizu kao analizu same teorije*. Prihvatajući, dakle, ne samo Hegelov princip da odgovarajuća teorijska analiza politike - a u Marksovom slučaju naročito političke ekonomije - vodi kritičkom razumevanju “datih” uslova (*Kritika Hegelove filozofije prava*), već takođe implikacije momenta delanja u mišljenju i mišljenja delanja, Marks novu teoriju sagledava tako da ona ima empirijsku bazu ali je, istovremeno, sposobna za fundamentalno

5 “Objektivna” strana, za Marksa sastoji se u tome da je “postajanje sveta filozofskim istovremeno stavljanje filozofije u svet”, dok se “subjektivna” tiče odnosa filozofskog sistema i pojedinačne samosvesti: “Pojedinačne samosvesti uvek imaju dvostruk zahtev, jedan koji se okreće spram sveta a drugi spram filozofije.” Videti Marx, K. “Notes to the Doctoral Dissertation” (1839-1841), *Writings of the Young Marx*, str.62.

istraživanje – što u ovom slučaju znači prepoznavanje opšteg u pojedinačnom, prepoznavanje koje omogućava dijagnostički i anticipatorski karakter istraživanja.

Pitanje odnosa teorije i prakse kod Marksa (a ovo ostaje ključni kategorijalni odnos u Marksovom celokupnom mišljenju), koja ne tumači već menja svet, može se pratiti kroz “*stupnjeve*” *praxisa, od kritike kao obrazovanja i samoobrazovanja do revolucionarne prakse i, u izvesnom smislu, prakse kao rada* takodje, budući da rad za Marksa isto tako predstavlja čin samoproizvodjenja, stvaranja koje je “proizvodnja samog života.” Kao samoproizvodjenje, rad se odnosi na aktivnost putem koje čovek realizuje ljudski potencijal i to tako da postaje “za sebe”. Ovaj momenat, da čovek nije u odnosu neposrednosti spram rada, već može i zauzeti distancu i suprotstaviti se, povezan je sa činjenicom “objektivacije”, tj. s važnim aspektom da se eminentno ljudski potencijal ostvaruje i potvrđuje kroz stvaranje “spoljašnjeg”, “materijalnog” sveta. Na taj način, postaje jasno da ne samo da osnovne karakteristike Marksovog razumevanja rada nadilaze “ekonomsku” sferu već takode da se *praxis* neprestano tiče dimenzije koja se odnosi na čoveka u celini – na proces njegove “objektivacije” i “subjektivacije”.

Subjektivacija, kao oblik praktičko-političkog prosvetiteljstva, proces je koji smera da od “prvog svedoka” stigne do “mnoštva”, do radničke klase koja prepoznaje samu sebe kao subjekt sopstvenog delanja. Marksova razlika između subjektivnog i objektivnog faktora, u obrtu na koji upućuje ovaj poslednji momenat, upravo je razlika između *proleterijata, radničke klase po sebi i njenog postajanje za sebe (Manifest Komunističke Partije)*, koja kroz proces emancipacije treba da predstavlja istorijsku mogućnost konkretnog oslobodjenja.⁶ Postojanje proleterijata kao klase “za sebe” je svesno samouspostavljanje i samopotvrđivanje klase koja ukida samu sebe i stoga svih klasnih podebla. Marks, dakle, ne samo da ne poziva na ukidanje “teorije” kao takve već joj dodeljuje značajan zadatak u postajanju, ostvarenju, prepoznavanju njenog sopstvenog zahteva – koji je njeno ukidanje - kroz *subjektivaciju kao proces postajanja kritičke racionalne samosvesti*. Krajnja posledica ovog procesa bila bi da bi otpor, kao vid delanja kritičke svesti, prerastao u proces slobodnog stvaralaštva, a odnos subjekt-objekt se više ne bi pojavljivao kao suprostavljanje već produktivno međudonošenje u ljudskoj zajednici.

Razvoj revolucionarne svesti, kao dimenzija društvenog bivstvovanja, smera na slamanje totaliteta kroz demistifikaciju, kroz izlaganje objektivnih uslova rada i stvaranja i kroz izvesno “antropološko sećanje” da *zoon logon echon* baš kao *zoon politikon* nije samo prevashodno aktivan i produktivan već da ovaj “delatni razum” u sebi takodje sadrži momenat delanja za drugog. Ili - da se podsetimo Aristotela još jednom – samo putem razumevanja ljudske stvarnosti, i onog što aktuelno jeste, može se razumeti njegovo postajanje i potencijalnost.

Razume se, ovde se razlika povlači upravo u odnosu na razumevanje *temporalnosti*: moderni pojam *praxis*-a, za razliku od antičkog, sadrži dimenziju vremena koja se pojavljuje kao istorijski događaj ili produktivno ljudsko vreme, kao delatnost ovremenjivanja. Za Marksa se, dakle, proces samoostvarenja ne može ni na koji način svesti na

6 Počevši od *Priloga kritici Hegelove filozofija prava*, Marks uvodi temu realizacije filozofije, i kontekstualno je smešta u odnosu spram istorijskog delanja proleterijata. Takodje, u *Nemackoj Ideologiji* Marks piše: “Proleterijat može da postoji samo kao svetsko-povesni... Svetsko-povesna egzistencija pojedinaca neposredno je povezana sa svetskom (univerzalnom) istorijom.” Videti Marx, K. *Early Political Writings* str.234.

pojavu stvarnih ljudskih sposobnosti, jer su one uvek kontekstualno uslovljene određenim istorijskim okolnostima - ljudska priroda i sama je protivrečna, u smislu da različite predispozicije čoveka nisu nužne već samo moguće, otvorene za razne mogućnosti u svom budućem razvoju – u ostvarenju suštine kroz egzistenciju i kroz postajanje shvaćeno upravo kao mogućnost egzistencije.

Na ovaj način, Marksova kritika “mita o datosti”, zasnovana na prihvatanju Hegelovog dijalektičkog prevazilaženja opozicije jeste/treba, za posledicu ima ne samo upućivanje na unutrašnju vezu između faktičnosti i interpretacije, činjenica i vrednosti, već fundamentalni uvid u *autentičnost* delanja, stvaranja, izvornosti *praxis*-a kao racionalnog delanja u društvu koje se ispostavlja kao *par excellence* karakteristika ljudske egzistencije.⁷ Značenje “radikalne antropologije”, odnošenja subjekta spram sveta, otkriva tako “dva” na način “jednog”, jer onaj koji misli i svedoči je onaj koji ne upada u zamku “mita o datosti”, koji nikada neće pasivno prihvatiti “dato” stanje stvari i koji će stoga shvatiti da nema nikakve misli bez praktičnog *telos*-a u njoj, baš kao što se promišljanje slobode uvek nastavlja u promišljanje njenog ostvarenja. Istovremeno, dijalektički proces ovde se shvata kao teorijska infrastruktura svakog kritičkog mišljenja koje u sebi, kao konačni cilj, ispostavlja *samoostvarenje humanosti u istoriji* – kao kretanje koje reflektuje unutrašnju granicu i negaciju “datog”. Dijalektički proces zbiva se samo unutar istorije shvaćene kao ljudsko delanje, kao negacije “apstrakne objektivnosti” tzv. “prirodnog” ili “materijalnog” i stoga, kao samonegacije ljudskog bića koje ‘još uvek nije ljudsko’. Negacija negacije, fundamentalni dijalektičko-istorijski princip, razvija se kao praktična negacija fakticiteta i neposrednosti, kroz odnos prema sebi u svesnom delanju.

Dakle, diskontinuitet teorije i prakse koji se nužno razvija sa obrazovanjem stava kritičke svesti, na način ‘povratka’ subjekta samom sebi, rascep koji postaje očigledan i artikulisan u ‘novoj’ teoriji koja samo kao takva može ponovo postati vodič za praksu, dijalektički se ispostavlja kao izvesna ‘stalna želja’ kroz koju se potencijalnost kontinuiteta između znanja sveta i praktične aktivnosti može postići. Ili, štaviše, u tom kretanju obrazuje se *kontinuitet unutar samog diskontinuiteta*, u kretivnoj kritici koja niti je konformistička niti destruktivna, već kao svoj cilj predstavlja prevazilaženje svakog oblika koji ograničava istorijsku mogućnost za samoostvarenje. Štaviše, ovo je moment u kojem se razumeva da je vreme moguće samo na način diskontinuiteta, kroz razliku sadržanu u svakom činu i stoga, kroz *praxis* koji je stvaranje baš kao proizvodnja “drugog” i “novog”, kao ‘rascep’ unutar vremena. Istovremeno, kada se na ovaj način pojmi Marksovo vidjenje teorije i prakse, postaje jasno da ključna kategorija dijalektike zapravo nije nužnost već upravo *mogućnost*.

Ako je za Hegela humanitet sadržan u ostvarenju, dovršavanju delanja, za Marksa on počiva baš u *delanju* kao *mogućnosti*, u *bivanju-u-mogućnosti* koje upućuje na istorijsku otvorenost spram budućeg, spram budućeg delanja koje istovremeno i proizvodi novo i proizvedeno je njime. Zato Marks čovekovo otudjenje ne meri nekim antro-

7 Ovde se takodje suprotstavljamo određenim fenomenološkim interpretacijama Marksa, kao što je Anrijeva (Henry), koje, iako nesumnjivo inspirativne, kroz naglašavanje pojmova “osobe” i “života”, radikalizuju promišljanje pojma subjektivnosti kao Marksovog “anti-kartezijanskog” impulsa, i stoga često zanemaruju ulogu delatnosti uma u procesu samoostvarenja kao i “objektivnu” stranu istorijskog kretanja. Opširnije vidi Henry, M. *Marx*, str. 90-124.

loški 'dogmatskim' stanovištem trans-istoričnosti ljudske prirode i/ili logički predodređene budućnosti, već samo *ljudskom potencijalnošću, kao potencijalnom ljudskošću*, koja se pojavljuje kao *kretanje praxis-a*. Zato je otudjenje čoveka, pre svega, samootudjenje koje se ostvarilo kao obrnut kurs ljudskog stvaranja, završavajući u kapitalizmu kao istorijskom obliku samodestruktivnog, izopačenog *praxis-a*. Samootudjenje se dešava svaki put kada se "dato" shvati kao isključiva istina, kao jedina mogućnost: ono što preostaje je operacionalizacija i računanje u svetu gotovih "činjenica", u kojem se ljudski odnosi pojavljuju na način apstraktnih odredjenja, u kvantitativnoj razmeni koja nikad ne prerasta u kvalitativnu.

Sa ovog aspekta moglo bi se primetiti da Marks u svojim kasnijim rukopisima, pogotovo *Kapitalu*, zapravo ne ukida već razvija pojam *praxis-a*, u smislu u kom analiza kapitalizma, koja je upravljena spram izlaganja mogućnosti promene, "*mogućnosti same mogućnosti*", a bas to je drama *praxis-a* kao rada (gde se rad odnosi na 'brigu' o sopstvu da bude u procesu stalnog postajanja) ili proizvodnje u modernom društvu.⁸ Drugim rečima, proizvodnja materijalnog života nužno ostaje u medjuodnosu sa celokupnim poljem društvenog, političkog i teorijskog, kao temelj veze između 'prirodnog' i 'društveno-istorijsko-političkog' sveta, koji se pojavljuju kao isprepleteni u različitim aspektima proizvodnje stvarnosti.⁹

Na ovaj način različiti aspekti *praxis-a* – kritika, otudjenje, revolucionarna praksa i rad – pojavili bi se kao *autentično posredovanje između subjekta i objekta*, izloženo kao ljudska proizvodnja, kao stvaranje koje pokazuje da se delanje, na ovaj ili onaj način, uvek odnosi na razumevanje, konceptualizaciju i samosvest o ostvarenju uma u svetu.¹⁰ Ovo takodje znači da treba da se shvati da su svi različiti aspekti *praxis-a* neprestano prisutni: *kritika* (i nije stvar slučaja da se termin „kritika“ javlja bilo u naslovima ili podnaslovima u mnoštvu Marksovih radova), označava događaj ostvarenja filozofija, revolucionarnog potencijala dijalektike kao odgovornosti ne samo filozofije, u njenoj političkoj dimenziji, već samosvesnog ljudskog bića u emancipaciji od otudjenja koje se dešava upravo kroz samopotvrđivanje, prisvajanje rada vodjeno revolucionarnom praksom. Kritika, kao aktivnost zbiljskog filozofskog mišljenja, ostvaruje sebe kao društveno iskustvo, kroz kretanje u "asocijaciju slobodnih pojedinaca", kao čin stvaranja 'novog društva'.¹¹ *Revolucionarna praxis*, stoga, u svojoj strukturi sadrži raznovrsne aspekte (političke, društvene, ekonomske i etičke), koji svi stoje u medjusobnom

8 Svakako, nesporna je činjenica da sama reč *praxis* gotovo iščezava u Marksovim kasnijim rukopisima. No, ovom prilikom hoćemo da uputimo na moguću legitimnu interpretaciju koja bi pokazala na koji način pojam *praxis-a* još uvek zapravo ostaje operativan.

9 Medjusobne isprepletenosti različitih momenata *praxis-a* može se pratiti ne samo kroz Marksove radove kao sto su *Teze o Fojezbahu, Komunistički Manifest* već i u hronoloski kasnijim tekstovima, poput *18 Brimera Luja Bonaparte*. Videti Marx, K. *Later Political Writings* str 35-94.

10 Ovaj motiv da je ljudski praktični stav ključ za razumevanje njegovog teorijskog stava kasnije je na različite načine razvijen kod Lukača, Sartra, Kolakovskog kao i članova Frankfurtske škole (počevši od Horkhajmerovog tvrdjenja da kritička teorija za svoj predmet ima ljude kao proizvodjače celokupnih istorijskih oblika života).

11 Ovo je razlog zašto teze o "nasilnom" ili "nenasilnom" karakteru revolucije sve skupa promašuju smisao kvalitativne osobenosti ovog kretanja: ono se tiče promene sveta kao promene temelja, osnove, a svet ovde nije shvaćen kao zbir stvari u njemu već takodje uključuje i onu "spoljašnjost", koja je u neposrednoj vezi sa

odnosu u razumevanju događanja revolucije, upravljnoj na razvoj autonomije, kao radikalne reorijentacije i reorganizacije društva.

Glavni aspekt u pojmu revolucije kao *praxis*-a je, dakle, upravo radikalna transformacija određene unutrašnje granice izvesnog društvenog oblika. Takođe, za Marksa, ovo je jedini mogući i stvarni način da se shvati autentična ljudska *moć*, jer se ona pojavljuje baš kroz samodelanje i kao sposobnost za ostvarenje slobode. Sloboda se, na ovaj način, javlja kao mogućnost samoodređenja i racionalnog upravljanja istorijskim procesom. "Svedok" stoga uočava da se nova teorija nužno ispostavlja kao *sinteza*, koja seže u interdisciplinarnost, suprotno razdvojenosti disciplina (filozofija, nauka, umetnost, etika, politika), sa stavom potpuno kritičke svesti koja se razvija iz dijalektičke racionalnosti. (Ovde je takođe moguće prisetiti se anticiklog ideala *kaloskagathos*, koji se ponovo javlja u Prosvetiteljstvu). *Svedok*, dakle, kroz razumevanje istorijske svesti o slobodi, koja je sam proces samodelanja, *proizvodi aktera unutar sebe*, pozajmljujući prosvetiteljski motiv osbodjenja od tutorstva, ali sada na način razvijanja pojma aktualnosti koja prepoznaje značaj *istorijsko-praktičnog delanja*. Ili, ako bi neko radije govorio o figurama proroka (kao političara) i naučnika (kao filozofa), onda ovaj samorazvoj se odnosi na razumevanje funkcionalnosti naučnika kao proroka i *vice versa* takođe – obzirom da je teorija neprestano potvrđena, ili pak opovrgnuta, u društveno-političkom životu koji se i sam neprestano javlja kao beskonačni eksperiment sveta. Tako istorija kao teorija/praksa i praksa/teorija – u razlici spram Hegelove koncepcije *post festum* filozofije – podseća na uzajamni prelaz tzv. apstraktnog i konkretnog, u smislu u kom dijalektika predstavlja odnos uma i stvarnosti, hipoteze i eksperimenta, kao "proročko svedočenje" i/ili "naučna akcija". Ili: ako je za Hegela čovek izjednačen sa svedokom kao samosvesti, gde se odigrava cela istorija, dok je "objekat" u krajnjoj implikaciji, zamišljen ako negativnost, ništa – za Marksa pojam subjekta (sada razlikovan i proširen u odnosu na samosvest), je upravo svedok koji dela, kao autor sopstvene egzistencije.

Posredovanje između subjekta i objekta, dakle, koje teži ka konačnom sjedinjenju, zajedništvu, međusobnom preplitanju teorije i prakse, omogućava razumevanje iskaza da se "filozofija ne može prevazići a da se ne ostvari". Smisao je da dugotrajni i bolni istorijski proces, kao i 'razvoj' *praxis*-a (u izvesnoj meri analogno Hegelovom smislu ostvarenja *Geist*-a), kao nuzan uslov za oslobodjenje zahteva stupanj kapitalističke proizvodnje kao i, na teorijskom nivou, pojmove slobode, delanja i samoprodukcije koji izvire iz tradicije nemačkog idealizma. Drugim rečima, unutrašnji odnos "prevazilaženja" i "ostvarenja" ne upućuje na privremeno/proizvoljno ostvarenje u privremenoj/proizvoljnoj situaciji već samo u 'sopstvenoj', autentičnoj stvarnosti.

U *Tezama o Fojerbahu*¹², koje stoga predstavljaju tačku zaokreta u Marksovom mišljenju o razvoju, značenje "promene sveta" se pojavljuje kao nit vodilja za razumevanje

stvaralaštvom. Štaviše, neke nasilne promene, poput onih u Kini u 1959 ili u Francuskoj 1968, na kraju nisu donele nikakav zbiljski preobražaj društva.

12 Napisan između *Svete Porodice* (1845) i *Nemačke ideologije* (1846), neobjavljen za vreme Marksovog života, ovaj tekst pojavljuje se u dve verzije (prva kao vrsta uvoda u *Nemacku ideologiju*, a drugu je objavio Engels 1888). Uprkos diskusijama o Engelsovim intervencijama, slažemo se sa Blohom da ipak nema bitnih izmena u sadržaju. Takođe ovom prilikom podsećamo na Blohovu podelu teza u tri grupe (5,1,3 odnose se na pojam znanja, 4,6,7,9,10 na značenje samoostudjenja, 2 I 8 na teoriju i praksu, dok čuvena 11 funkcioniše

različitih aspekata *praxis*-a. Teze otkrivaju značaj upravo onog što je Fojerbah odbacivao kod Hegela – istorijsko-dijalektičkog metoda koji prikazuju duplu strukturu *praxis*-a, kao istovremeno materijalno i duhovno delanje, kao i značenje samootudjenja u odnosu na ljudsku moć. Ili, kritikujući Fojerbaha u *Nemačkoj ideologiji*, Marks je isticao da su materijalizam i istorija kod njega još uvek sasvim nepovezani. Pošto Fojerbah nije razumeo da sama ‘priroda’ nije ‘data’ već upravo proizvedena, istorijski oblikovana, ona u njegovim analizama gotovo da ostaje priroda “kao takva”. Marksov uvid da je upravo idealizam razvio aktivnu, delatnu stranu u razumevanju ljudskog praktičnog odnošenja u svetu, “subjektivnu” stranu *praxis*-a kao samostvaranja, razuma kao *logosa* u *praxis*-u, otkriva da je sam pojam *praxis*-a, mada samo “prividno”, ostvaren u društvu vodenim etosom rada, upravo kapitalističkom buržoaskom društvu.

Izuzetnost Hegelove *Fenomenologije*, za Marksa, sada upućuje na unutrašnju dinamiku koja demonstrira da prevazilaženje postojećih oblika društva i sadašnjeg stanja svesti, čak na teorijskom nivou, može da se pojavi samo iznutra. Autentično posredovanje između subjekta i objekta, kao stalno osciliranje samoostvarenja kroz rad, otkriveno je, stoga, na stanovištu “moderne nacionalne ekonomije” (a ova ekonomija ljudsku bit razume u vidu razmene), I stoga sa prividnim momentom tj. neprepoznavanjem da ‘borba za priznanje’, uprkos tome što je par excellence primer moci subjekta koja je njegovo delanje, previdja sopstvenu implikaciju – da, kao što je kasnije napisano u Nemačkoj ideologiji, okolnosti stvaraju ljude bas kao I vice versa. Ili, iz nesto drugacijeg ugla, Marks preinacuje specifično moderni uvid o samoproizvodjenju stvarnosti, ali tako da produktivno delanje, sama *praxis*, izvire kao kontinuirani rad I stvaranje, koji uključuje “materijalnu” I “culnu” podlogu.

Zato, za Marksa, odnos između ideje I sile prekida sa Hegelovim kružnim kretanjem (I istovremno sa mislju da filozofija kao Minervina sova uvek na scenu stize isuvise kasno, kada se stvarnost već konstituisala), sucavajuci se sa uvidom da univerzalnost I objektivnost takodje treba izvesti iz ‘ekonomskog’ faktora koji reflektuje I istorijsko delanje I njegovu refleksiju. Razvijajuci, dakle, Hegelovo shvatanje dijalektičkog odnosa između filozofija I stvarnosti, Marks prepoznaje revolucionarni potencijal filozofija u izlaganju formi njenog pojavljivanja u procesu proizvodnje zivota koje se ne mogu odvojiti od postajanja I aktualizacije teorijskog stava. Isti process otkriva odnos između ekonomije I politike, bourgeoisie I citoyen, I pojma I culnosti: u stvarnosti kao celini u koju je sama teorija upisana. Ili, misljenje je istovremeno I razumevanje I momenat “stvarnog”, jer ono je uvek I “isto” I “drugo”, kao refleksija I nacin egzistencije, kao stvarnost koja je istovremeno teorija I praksa. Ali na takav nacin da Hegelov kružni tok, zasnovan na refleksiji identiteta (kao identitet identiteta I razlike), slama se kada se *negativnost* I *razlika* prepoznaju kao stvarne, ili kada se apsolutno znanje suoči sa produktivnom praksom I konkretnim subjektima u njihovom samoproizvodjenju I stvaranju sveta koji nastoji da prevaziđe sve oblike otudjenja.

Sto se Fojerbaha tice, drugi znacajan aspekt “borbe za priznanje”, kao postajanje subjekta kroz “drugo”, kao proizvodjenje I samoproizvodjenje, pobija njegov antropo-

kao lozinka. Ovom prilikom, međutim, hoćemo da ukažemo upravo na nerazdvojjivost ovih različitih aspekata, i baš u odnosu na pojam *praxis*-a.

loski fetisizam o ljudskoj “sustini” kao apstraktnoj, opstoj kategoriji (zasnovanoj na “opazanju” koje se uopšte ne odnosi na rad ili delanje), I prikazujući strukturu čoveka kao zbira društvenih odnosa, razvija pojam humanizma kao istorijskog dinamičkog procesa, mogućeg kretanja, potencijalnosti “podruštvljenog čovečanstva” koja se može postići samo kroz prevazilaženje samootudjenja, na način autentične brige o ‘sopstvu’ – koji nije *homo oekonomikus* građanskog društva već *homo praxis* koji se potvrđuje kroz stvaranje, istovremeno delajući za druge, i osiguravajući sredstva za život kroz međjuodnošenje i zajedništvo.

Kada se oblici prevaziđu ekonomski, religiozni, ideološki oblici otudjenja egzistencije, ljudsko delanje treba shvatiti kao proces povratka (*Reintegration oder Ruckkehr*) u humanu društvenu egzistenciju, u univerzalnu subjektivnost koja u značajnoj meri čuva oblik čulnosti (*Sinnlichkeit*), objektivacije i stvarnosti (*Objektivitat, Wirklichkeit, Realitat*), ali kao proizvode *praxis*-a. A ovaj uvid može da se pojavi samo kroz izmestanje projekta samoemancipacije koja započinje sa razumevanjem samog *pojma znanja* i *procesualnosti njegove konkretnosti* kao posredovanja čulnosti tj., u Hegelovskom smislu, kada reflektovano postane stvar “za nas” kao teorijski dosegnuta *praxis*.

Za Marksa, dakle, jedinstvo teorije i prakse izvire iz uvida da je sama istina (a logička egzaktnost još uvek nije istina), neprestano ostvarena kao *odnos* između delatne, kritičke funkcije mišljenja, kritike kao izvesnog preduslova same strukture istorijskog mišljenja i njegovog ostvarenja, kao moć dokazivanja njegove stvarnosti i kao konačni upis kriterijuma *praxis*-a unutar znanja. Ili, gramšijevski rečeno, identitet teorije i prakse je čin kritike, gde praksa izvire kao racionalna i nužna a teorija kao stvarna i racionalna. Praksa, dakle, ne samo da pretpostavlja teoriju, već figurira kao medij kroz koji se istina ostvaruje, istovremeno stavlajući u pogon novu teoriju kao uslov za novu praksu i otkrivajući, na taj način, da je samo mišljenje, kao svedočanstvo o sadašnjosti, sopstveno samoopravdanje i samolegitimisanje koje je uvek okrenuto ka *budućem*. Znači, sam kritički stav već označava iskustvo granice sadašnjeg i stoga je uslov za njeno prevazilaženje. Ovo dalje implicira da stvarno mišljenje postaje dimenzija onog što tek treba da dodje, budućeg, i da njegovo stvarno vreme nikada nije apsorbovano i iscrpljeno – i baš zato, prema Marksu, nije samo mišljenje ono koje stremlji ka stvarnosti već je i praksa ta koja prepoznaje izuzetnost i značaj teorijskog angažmana.

TEORIJSKO, PRAKTIČKO I POJETIČKO

Poziv za kvalitativnu promenu upućen svetu (*Komunistički manifest, Teze o Fojerbahu*), poziv je za *potvrđivanjem znanja*, za njegov trijumf kao trijumf temelja filozofije kao znanja odnosa i posledica, dijalektičkih tendencija, stvarnih uslova i stvarnih mogućnosti, anticipacije potencijalnosti za humanitet, teorije koja izvire iz istorijskog kretanja – i tako istovremeno poziv za ostvarenje uma koji je *postajanje političkog*. Novo shvatanje *znanja kao znanja budućeg*, novi pojam filozofije kao *pojam novog* koji Marks artikuliše, tako se pojavljuje kao aktualizacija političkog zahteva filozofije kroz put na kojem *zoon politikon* pokazuje da umno delanje u razumevanju odnosa između misli i tendencije je kroz horizont postajanja i temporalnosti vidjen na način odluke, kao

konstitutivnog momenta, upisanog u strukturu same stvarnosti. Ili, upravo zato što ljudsko biće i njegova istorija nisu ni “dati” ni “završeni”, zato što nisu ono sto jesu, već su samo u onoj meri u kojoj postaju, imanentni zadatak rizika i odluke pojavljuje se kao aktualizacija i istorije i budućnosti, na način univerzalne otvorenosti spram ljudskih mogućnosti. To je ljudska *objektivacija*, koja nije nešto prethodno dato već konstituisano kroz *praxis*, kao subjekt-objekt odnos, kao događaj istorije.

Drugim rečima, *praxis* ostaje delanje koje cilj ima unutar sebe, kao ostvarenje autentičnih ljudskih dispozicija koje su jednako upravljene spram “drugog” i zajednice uopšte. Odnos između postajanja subjekta i postajanja političkog ovako se pojavljuje, na izvesnom nivou, kao okrenut naglavačke u odnosu na Hegelov, jer počevši od subjektovog posredovanja njegove svesti “supstancija” političkog se proizvodi kao struktura subjekt-objekt kretanja u kojoj samosvesno stvaranje, koje je upravljeno spram onog budućeg igra odlučujuću ulogu kao ulogu odluke. U ovom smislu, “ekonomski” element funkcionise ne kao princip odredjenja političke stvarnosti već naprotiv, kao indikator uslova samootudjenja od neekonomske stvarnosti, i tako istovremeno kao nedostatak “političkog”, kao slobodog izraza uma u delanju.¹³ Tako, političko otudjenje kao izraz ekonomskog otudjenja otkriva politiku i državu kao istovremeno otudjene i otudjujuće sile – što dalje implicira da se “novo političko” mora misliti van svih odnosa moći.

Radikalno delanje, za Marksa je stoga, kao radikalna politika ili, radije, radikalno unutar političkog, proizvedeno kroz razumevanje unutrašnje isprepletenosti *nužnosti* i *mogućnosti*, tako da je nužnost imanentna *praxis*-u – što znači da je akter istovremeno i autor svog delanja, koji preokreće nepodnošljivu nužnost faktičnosti i zamenjuje je ‘stvarnom’ nužnošću tj. radikalnim samoproizvodjenjem. Delanje nikad ne može doći spolja ili od nekog drugog, već je upisano u pojedinačnu egzistenciju, i kroz njega se samoproizvodjenje kao proizvodjenje novog, mogućeg, upisuje u oblik mogućnosti koje su nužne u meri u kojoj predstavljaju zahteve uma. A ove “nužne mogućnosti” odnose se upravo na ljudsko samopostajanje, kao mogućnost samoodnošenja spram opšteg. To je takodje temelj specifično ljudske slobode. Stoga je svako ljudsko delanje ‘promena okolnosti’, ali ne uvek kao okretanje ljudske egzistencije – ovo se dešava samo sa radikalnom praksom.

Značenje zahvatanja ‘korena stvari’, razumevanja da je svaka kritika, u sebi, kritika političke ekonomije, da su interesi buržoazije privatni a ne univerzalni, odgovara značenju “ekonomije” koja se, daleko od savremenog smisla, ne shvata apstraktno već u odnosu spram celokupne ljudske *praxis*. Ili, put od kritike filozofije do kritike političke ekonomije (i ovo odgovara ‘razvoju’ od *Kritike Hegelove filozofije prava do Kapitala*), ne znači da je kritika filozofija gurnuta u stranu već naprotiv, da je ona sprovedena baš na radikalni način, kao prevazilaženje koje je njeno ostvarenje. Na ovaj način pojam proleterijata kao revolucionarne klase se pojavljuje kao univerzalan – kroz oblikovanje njegovog identiteta i u prepoznavanju da je njegov interes interes ljudske emancipacije kao takve. Takodje, radikalno delanje proleterijata sadrži pomenutu imanentnu nuž-

13 Ovo, međutim, ne implicira da pojedinačni i opšti interesi treba da budu u potpunosti predvidljivi, jer tako bi momenat samoekspresije i samostvaranja slobodne individualnosti sasvim izgubio smisao – kao u interpretacijama koje su, uključujući Kolakovskog 1975, nastojale da pokažu ovako “logički nastavak” marksizma u staljinizam.

nost zato što njegovo istorijsko kontekstualizovanje za polje *praxis*-a izvire iz istorijskog odnosa spram ljudske egzistencije.

Drugim rečima, mišljenje *praxisa*, za Marksa, ne može se postići kroz ma kakav oblik teorije kao kontemplacije o praksi već – obzirom da znanje nije nešto što se pojavljuje niotkud već je uvek delatnost određenog pojedinca – kao izvestan ‘teorijski događaj’, predstavljajući tako *složeni medjuodnos teorijskog, praktičkog i pojetičkog*, kroz koji se oblikuju različiti diskursi i egzistencije. Kontekstualizacija teorije kao *praxis*-a izvire kroz razumevanje konceptualizacije kao konstitutivnog momenta društvenog bića: autentično ljudsko delanje koje povezuje teorijske, praktične i pojetičke momente ispostavlja se kao delanje revolucionarne *praxis*.¹⁴ Tako se Marksova teza o realizaciji filozofije pojavljuje kao zahtev za promenom faktičnosti u pravcu ovog jedinstva, zahtev koji je u velikoj meri izložen u tradiciji nemačkog idealizma ali na teorijskom nivou ili, radije, bez priznavanja stvarnog diskontinuiteta. Drugim rečima, Marksova kritika, kao kritika svedoka, je analiza odnosa (ne)razumnog i stvarnog, ona prepoznaje koliko je teorija i sama involvirana u proizvodnju stvarnosti, kao i načine na koje spekulativna filozofija upućuje na odnos između filozofije i sveta tj. određenih konstitutivnih delova buržoaskog društva.

Postojanje različitih, nezavisnih sfera života, koje nepobitno svedoči o postojanju različitih klasa (gde neki žive praktičkim, kao političkim životom, drugi teorijskim, dok je proizvodnja ostavljena proleterijatu), upućuje na skoro šizofrenu rascepljenost u antropološkoj strukturi: *homo oekonomikus, zoon politikon, citoyen* ostaju razdvojeni, kao i privatni i javni život. Čak i čuvena jedanaesta teza o Fojerbahu odnosi se, stoga, ne prevashodno na političku promenu sveta već na teorijsku, praktičnu i političku emancipaciju, na univerzalnu emancipaciju i projekat koji je 1844 dopunjen kao potreba za ukidanjem privatnog vlasništva, kao temelja na kojem je građansko društvo gradilo svoju priču o različitim sferama. Tako, sa stanovišta *praxis*-a kao samootudjenja, društvena promena za koju se Marks založio, istovremeno se odnosila na teorijsko otudjenje, praktičko otudjenje (*citoyen*-a) i pojetičko, koje je otudjeni rad. Zato revolucionarna *praxis* ne smera prema ukidanju filozofije, kao teorije, niti politike kao praktičke aktivnosti, a jos manje proizvodnje i rada, već samo na prevazilaženje kapitalističkog sistema i istorijskih oblika koji omogućuju podelu između ova tri antropološki međusobno povezanog momenta. Poziv na političko, stoga, izvire ne kao poziv na jedan “izuzetan poziv”, u Veberovom smislu, već, zasnovan na znanju ovog jedinstva, i na suočavanju individua sa stvarnošću kao celinom njihovih konkretnih aktivnosti, otvara pitanje svih aspekata života u zajednici. Takodje, ovo stanovište je u velikoj meri zasnovano na uvidu da atomistički individualizam može biti prevaziđen baš kroz ostvarenje ljudske kao društvene prirode. Postajući istorijsko-politička, konkretna filozofija postaje javna stvar, demonstrirajući na taj način implikacije javnog karaktera uma kao takvog.

Štaviše, stanovište koje govori o primatu ekonomske sfere (čest način kritike Marksa čak među samim marksistima), upravo je ono koje priznaje i prihvata podelu na ra-

14 Zato interpretacije poput Vaskezove (Vasquez), koje praksu dele u “idealnu” i “materijalnu” ostaju dogmatične, promašujući upravo glavni smisao *praxis*-a. Inace bi se njegova druga podela, izvesna tipologija prakse – od proizvodne do kreativne, naučne, političke i revolucionarne – pojavila kao inspirativa, da nije artikulisana kroz tako ostre razlike. Videti Vasquez, *Philosophy of praxis*, str. 78-239.

zličite sfere, strukture i klase unutar društva. Protivno ovom, od najranijih rukopisa pa sve do poslednjih izlaganja (uključujući kritiku privatnog vlasništva), Marks ne govori o ma kakvom obliku “opšte proleterizacije” društva već o ljudskoj emancipaciji svih klasa na svim nivoima, podvlačeći, i još jednom u odnosu na Hegelova istraživanja, da je sfera proizvodnje direktno politicka jer konstitutivni element svake zajednice je njen način proizvodnje života - a proizvodnja je uvek samoproizvodjenje, obzirom da istorijski život nije ‘dat’ u ma kom mogućem smislu. Proizvodnja, tako, označava radikalni karakter Marksovog humanizma: kao jedna instanca, ona je teticka moć, moć započinjanja, ali istovremeno i anti-tetičko kretanje, kretanje negativiteta.

Imajući u vidu predgovor *Priloga kritici političke ekonomije* i kasniju znatno širu razradu u *Kapitalu*, upravo istorijski oblik proizvodnje ljudskog života, kapital, istovremeno se pojavljuje kao oblik ljudskog zajedništva, tj. antagonizam između kapitala kao načina proizvodnje i egzistencije čoveka imanentan je dijalektički antagonizam samog kapitala – on istovremeno predstavlja zajednicu i njeno postajanje, na način proizvodnje života. Zato – i sada sa drugačijeg aspekta – revolucionarna *praxis* ne označava političko uništenje građanskog poretka ili kulturnu revoluciju koja bi u potpunosti raspustila teorijski rad prethodnih epoha već, kao sto stoji u *Kapitalu*, revoluciju kao suštinsku promenu, koja je moguća samo kao promena u obliku proizvodnje, sto *eo ipso* znači prelazak na novi oblik zajedništva. Zajedništva gde bi *homo oekonomikus*, egoistička individua koja se kreće na utilitarnom horizontu, bila prevaziđena kroz izmenu ekonomske osnove društva. A “carstvo slobode zapravo počiva na drugoj strani materijalne produkcije (*Kapital*).

Način na koji kapital strukturiira odnose među ljudima, i celokupan intersubjektivni kontekst, pokazuje da je Marksova “prva” verzija *praxis*-a kao projekta univerzalne (teorijske, praktičke i pojetičke) ljudske emancipacije i njegov kasniji “okret” ka istraživanjima oblika proizvodnje kao konstitutivnog elementa za funkcionisanje svakog ljudskog društva (*praxis* kao rad), govore pre o dopunjavanju negoli o izmeni.

Praxis se, razume se, nikako ne može svesti na ekonomsku (materijalnu) proizvodnju, jer se i proizvodnja tiče društvenih odnosa – ili, pojam ‘totalnog *praxis*-a’ i sam nije nista drugo negoli ideja revolucije (Lefebvre), koji kao duboko iskušana sadašnjost istovremeno izvire kao misao o budućem slobodnom ljudskom delanju. Jer kapitalističko društvo dovelo je u pitanje ne samo ekonomske činjenice već celokupnu ljudsku egzistenciju, njenu stvarnost i razvoj. *Praxis*, tako, kao ljudska delatnost ostvarenja najvećih mogućnosti samopostajanja, pojavljuje se kao cilj u sebi, kao samosvrhovita i samodovoljna objektivacija specifičnih individualnih potencijala i istovremeno subjektivacija koja je samopotvrđenje – kao univerzalno, racionalno i slobodno stvaranje i proizvodjenje koje se javlja kroz razumevanje stvarnih ljudskih potreba. A sloboda ovde ne stoji u kontradikciji spram istinskih ljudskih potreba već je naprotiv, osnovana na njima. *Praxis* kao samoproizvodjenje svrha je konačni način samoostvarenja koji je proces objektivacije subjekta. Dijalektička racionalnost na koju se ovo kretanje odnosi, upućuje dakle na pojedinca tako i na društvo u celini, ali na način “otvorenog totaliteta” koji dovodi u pitanje racionalnost samih granica sistema, kroz *praxis* kao mišljenje ali takođe i proizvodnju, koja postoji u meri u kojoj stvara *umnu stvarnost*.

IZABRANA BIBLIOGRAFIJA

1. Marx, K., *Early Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
2. Marx, K., *Later Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
3. Marx, K., *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, ed. L.D. Easton and K.H. Guddat, Anchor Books, New York, 1967.
4. Marx, K., *Capital*, vol.1., Penguin Books, London, 1990.
5. Castoriadis, C., *The Imaginary Institution of Society*, The MIT Press, Cambridge, 1998.
6. Henry, M., *Marx*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.
7. Hook, S., *From Hegel to Marx*, The University of Michigan Press, 1966.
8. Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd, 1984.
9. Rodin, D., *Dijalektika gradjanskog drustva*, Naprijed, Zagreb, 1971.
10. Korš, K., *Marksizam i filozofija*, Nolit, Beograd, 1988.
11. Colletti, L., *Marksizam i Hegel*, Nolit, Beograd, 1989.
12. Akselos, K., *Marks-mislilac tehnike*, Kultura, Zagreb, 1980.
13. Kangrga, M., *Eticki problem u djelu Karla Marksa*, Naprijed, Zagreb, 1978. Burger, H., *Znanost povjesti*, Naprijed, Zagreb, 1977.
14. Burger, H., *Filozofija i kritika politicke ekonomije*, Naprijed, Zagreb, 1980.

BOGDANA KOLJEVIĆ

New School University, New York

Summary: In this article the author investigates the perplexed set of meanings of the concept of *praxis* in Marx. Departing from the relation between Hegel's concept of spirit (*Geist*) and Marx's concept of activity (*Praxis*), the author first of all considers the genesis of *praxis* from *Phenomenology of Spirit* and *Science of Logic*, as well as the concepts of self-production, labor and perverted *praxis* (alienation). In the second part, through the figures of „witness“ and „actor“, the relation between theory and practice is reflected through the idea of realization of philosophy. The author argues that this is, primarily, a process of simultaneous subjectivation and objectification – a specific continuity within discontinuity, because of which the important role of theory can not be neglected. Differentiating between various stages of *praxis*, the author emphasizes that the crucial category of dialectics is not necessity but possibility, exposed through the inner relation between human potentiality and potential humanity.

Key Words: Selfactivity, Freedom, Selfproduction, Subjectivation, Objectivation, Possibility, Potentiality