

Nazaj k vprašanju: Čemu praxis?

Intro

Subsumpcija politike pod državo in državništvo, ki so si jo v preteklosti privoščile številne progresivne intelektualne smeri, ni ostala brez neželenih posledic. Rezultirala je v deterministični in redukcionistični obravnavi posameznih političnih konceptov (npr. politična moč, država), ki so jih zavračale kot anomalije preteklosti. Njihova natančnejša teoretska refleksija naj ne bi bila potrebna, saj nimajo prostora v projektu horizontalnega organiziranja in odločanja s konsenzom.

Tako je bil tudi anarhizem kot teorija, temelječa na praksi, skozi zgodovino sposoben detektirati marsikateri problem več in ponuditi marsikatero rešitev več kot druge intelektualne tradicije, vseeno pa je zaradi vztrajnega sledenja prefigurativni logiki znotraj politične prakse zapadel v teoretsko miopijo. Todd May (2007: 20–21) poudarja, da so zahteve po takojšnji odpravi slehernih monopolov moči vodile v teoretski purizem, ki je onemogočal kakršno koli poglobljeno obravnavo in refleksijo politične moči kot nujnosti političnega boja in stvarnosti sleherne anarhistične politične skupnosti prihodnosti. Ugotavlja, da je ozko razumevanje moči kot represivne in nikoli produktivne v preteklosti pogosto bila sploh edina senčna stran anarhistične politične filozofije. Simplifikacija obravnave se pri tem nujno ne nanaša samo na njeno percepcijo, ampak tudi na njeno lokalizacijo, saj so številni tokovi anarhizma moč – tj.. moč-nad – enačili samo in zgolj z državo. Anarhizem se od drugih revolucionarnih tokov ne loči samo po kritiki države, saj je njegova epistemološka pozicija in posledično kritika veliko širša.

Ker tudi danes obstaja podobna nevarnost fosilizacije politične teorije, kjer k temu dodatno pripomore zgolj obravnava kritike status quo, manjkata pa iskanje in eksperimentiranje s samimi alternativami, se bomo v prispevku izognili kritiki dela, saj bomo dodatno reflektirali njegov teoretski antipod – koncept prakse, ki ga po Marxu lahko opredelimo kot svobodno, univerzalno, kreativno dejavnost, s katero človek ustvarja in spreminja svet in posledično sebe. Že na tem mestu moramo opozoriti, da se takšno razumevanje praxisa bistveno razlikuje od epistemološke kategorije prakse, ki sicer lahko pomeni spreminjanje objekta, vendar je lahko ta aktivnost še

¹ Več o samem zgodovinskem razvoju pojma glej v Petrovič (1986b: 14–43).

² Več o tem glej v Gajo Petrovič, »Čemu Praxis?«, *Praxis: filozofski časopis* 1/1, september 1964, str. 3.

vedno povsem odtujena. Ključna značilnost praxisa kot normativnega koncepta je torej v tem, da je ta aktivnost cilj in smoter sama po sebi, je dejavnost, ki naj bi bila svojstvena človeku in po kateri se bistveno razlikuje od drugih bitij (Petrovič, 1986b: 14).

Ker se teoretska razdelava praxisa pojavi že v antiki (v delih Aristotela) in je odtelej stalnica politične teorije, se bomo v našem prispevku nujno omejili na en segment njegove teoretske razdelave, ki je za današnje razprave morda še najbolj aktualen – razdelavo znotraj jugoslovanske praxis-filozofije.¹ V odgovoru na vprašanje »Zakaj Praxis?«, ki se zastavi v uvodniku prve številke filozofskega časopisa Praxis septembra 1964, Gajo Petrovič (1964: 3) zapiše, da je cilj časopisa »brezobzirna kritika vsega obstoječega«, zato tudi radikalna obravnava problemov, s katerimi se soočajo jugoslovanski socialistični eksperiment, sodobni svet in človek. Cilj novega projekta je bil, da postane »filozofska revija v smislu, da je filozofija misel revolucije: neusmiljena kritika obstoječih razmer, humanistična vizija zares humanega sveta in navdihujoča sila revolucionarnega delovanja« (ibid.). Po Petroviču je sodobni svet »svet ekonomske eksploatacije, neenakosti med narodi, politične nesvobode, duhovne praznine, svet bede, lakote, sovraštva, vojne in strahu« (ibid.). Še več, starim problemom so se pridružili novi, zato »filozof ne more ravnodušno opazovati teh sprememb, ne zato, ker mora v težkem položaju vsakdo pomagati, pa tako med drugimi tudi filozof, temveč zato, ker so v bistvu vseh teh težav problemi, katerih reševanje je nemogoče brez sodelovanja filozofije« (ibid.).²

V nasprotju s Petrovičem, ki je s pojasnjevanjem vloge in namena časopisa odgovarjal na vprašanje z velikim P, bomo mi odgovarjali na veliko širše vprašanje, kjer bo praxis zapisan z malim p. Torej, kar sledi, je nov poskus premišljevanja stanja in perspektiv demokracije skozi koncepte in kategorije praxis-filozofije. V članku se torej ne ukvarjamo zgolj s kritiko statusa quo in s kritiko koncepta dela, temveč rekonstruiramo filozofski koncept praxisa kot svobodne, univerzalne in kreativne dejavnosti, s katero človek ustvarja in spreminja svet in posledično sebe. Kot bomo ugotavljali pozneje, vloga revolucionarne filozofije ne sme biti samo pojasnjevanje sveta, temveč njegovo spreminjanje prek odpravljanja (*Aufhebung*) omejitev za nadaljnje širjenje praxisa. To je mogoče zgolj s preseganjem abstraktne kritične teorije s konkretno, praktično orientirano družbeno kritiko. Kritika praxis-filozofije tako ne vodi v »abstraktno negacijo«, ki meri na popolno odpravo objekta kritike, ampak je – kot je bilo že zapisano – konkretna, saj predvideva *Aufhebung* oziroma odpravo zgolj tistih značilnosti in elementov objekta kritike, ki pomenijo njegove bistvene notranje omejitve.

Sledili bomo torej teoretskemu spoznanju prefiguracije oz. prefigurativne politike, da je treba »semena prihodnje družbe sejati že znotraj obstoječe ureditve« in tako že s samimi načini političnega organiziranja in delovanja ustvarjati prihodnost v sedanjosti oziroma vsaj deloma predvideti družbene spremembe, za katere si prizadevamo. Kot pojasnjuje Jordan (2002: 73), prefigurativna politika pomeni delovanje tako, kot bi si to želeli v prihodnosti, oziroma delovanje tako, kot da bi se svet, v katerem bi nekoč želeli živeti, že realiziral. Je kratek poskus delegitimizacije obstoječega sistema in graditve njegove alternative od spodaj navzgor. Če parafraziramo Marxa, bomo zapustili »kraljestvo potreb« in si poskušali predstavljati »kraljestvo svobode«. V rekonstrukciji praxisa seveda ne zanemarjamo dejstva, da popolna odprava dela (tudi po Marxu) ni mogoča, saj je tudi na višjih ravneh tehnološkega in družbenega napredka potrebna materialna produkcija oziroma rutinsko delo znotraj »kraljestva potreb«, vendar ob tem poudarjamo, da je delo mogoče zreducirati na minimum, da bi se dosegla optimizacija praxisa. Manko poglobljene teoretske obravnave praxisa je tako le dodatni razlog za našo zastavitev analize.

³ Petrović (1967: 172) priznava, da takšna »definicija« morda odpira več novih vprašanj, kot pa daje zadovoljivih odgovorov. S takšno opredelitvijo praxisa se namreč odpirajo pomembna vprašanja: npr. kaj je svoboda, kaj je kreativnost.

⁴ Še več, jugoslovanska praxis-filozofija si je privoščila še hujši *peccadillo* oziroma prekršek, saj ni ovrgla zgolj prevladujočih interpretacij stalinističnega »diamata«, temveč si je dovolila tudi občasno zavračanje in elaboriranje določenih nastavkov znotraj same Marxove misli, za katere so menili, da niso v skladu z glavnimi idejami njegovega »mišljenja revolucije«.

⁵ Engelsovo reduciranje Marxa zgolj na teorijo presežne vrednosti in historični materializem po Petroviću (1986b: 26) vodi do zmotne interpretacije, po kateri Marxa ni mogoče opredeliti kot filozofa, ampak samo kot političnega ekonomista oziroma teoretika zgodovine.

Od dela k praxisu

Druga polovica 20. stoletja za Evropo ni bila turbulentna samo v političnem pogledu, temveč tudi v idejnem. V Jugoslaviji je že pred sporom z Informbirojem leta 1948 skupina filozofov in sociologov z univerz v Zagrebu in Beogradu začela novo branje Marxa, kjer so Marxovo misel osvobodili vseh spon dogmatičnosti, ideološke čistosti in ortodoksности, ter tako širila doseg marksistične misli onkraj ozkih omejitev oziroma koordinat, kot jih je postavilo četrto poglavje *Zgodovine Vsezvezne komunistične partije* (boljševikov). Boj proti usedlinam stalinizma tako ni potekal samo znotraj politične arene, ampak tudi in predvsem znotraj filozofije, kjer so jugoslovanski filozofi in sociologi poskušali pokazati, da Marxovo (meta)filozofijo označuje predvsem praxis oziroma praksa, ki jo je mogoče po Gaju Petroviću (1967: 172) definirati kot univerzalno, svobodno, kreativno in samokreativno delovanje.³ Radikalna reinterpretacija Marxa na podlagi njegovih zgodnjih del – predvsem *Ekonomsko-filozofskih rokopisov* iz leta 1844 – je tako rezultirala v preseganju zgodovinskega determinizma in ekonomskega

redukcionizma, ki je označeval tedaj še hegemonsko pozicijo »diamat« marksizma, in ki je Marxovo misel reducirjal na ideologijo v polnem pomenu Marxovega razumevanja te besede – torej kot sistem idej, ki nam prej kot jasen vpogled v družbeno in politično realnost le-to zakriva oziroma nam ponuja zgolj distorzirano sliko, s katero camera obscura dodatno krepi in upravičuje smisel te ideologije.⁴

Znotraj ortodoksnega marksizma je predvsem po zaslugi dogmatskega branja Marxa in nekritičnega prevzemanja Engelsa prevladalo prepričanje, da je mogoče glavne prispevke Marxove misli ločiti na dva poglobitna dela: teorijo historičnega materializma in teorijo presežne vrednosti. Takšna konstatacija povsem spregleda humanistični element Marxove (meta)filozofije, zato Gerson Sher (1977: 22) v svoji podrobni študiji praxis-filozofije in njenih protagonistov upravičeno ugotavlja, da je jugoslovanska praxis-filozofija z identifikacijo praxisa kot ključnega pojma Marxove (meta)filozofije »vrnila filozofijo v Marxa in Marxa v filozofijo«.⁵

S praxis-filozofijo se tako v marksizmu zopet vrne človek kot zgodovinski subjekt in moralno-etična dimenzija političnega kot pomembna determinanta političnega delovanja. Praxis pri tem ni bil razumljen v ozkem pomenu ekonomske ali politične dejavnosti, temveč kot svobodna in kreativna dejavnost človeka, s katero le-ta ustvarja in spreminja svet okoli sebe in posledično sebe. Gre torej za specifičen način bivanja, s katerim se človek bistveno razlikuje od drugih vrst. Vendar pa praxis-filozofija ne pomeni le radikalnega ontološkega, epistemološkega in ne nazadnje metodološkega odmika od ortodoksnega marksizma, pač pa njena reinterpretacija Marxa pomeni tudi pomembno repozicioniranje filozofije v odnosu do družbe in centrov moči.

Čeprav se beseda praksa v vsakdanjem življenju pogosto uporablja in se zdi relativno jasna in razumljiva – predvsem se uporablja kot sinonim za delovanje, ustvarjanje, delo, navado, izkušnje, trening et cetera –, je njen pomen znotraj filozofije, še zlasti praxis-filozofije, veliko bolj izostren in specificiran, čeprav spet ne povsem jasen in enoznačen. Pojem praxisa oziroma prakse je Marx v najpopolnejši obliki razvil v svojih zgodnjih delih, predvsem *Ekonomsko-*

filozofskih rokopisih iz leta 1844, ki jih je svetovna filozofija po zaslugi Davida Ryazanova »odkrila« šele v tridesetih letih prejšnjega stoletja. V Rokopisih Marx svoje razumevanje človeka kot svobodnega in kreativnega bitja prakse razdela tako v pozitivnem smislu kot tudi in predvsem v negativnem smislu, prek opredelitve in kritike človekove (samo)alienacije.⁶ V poglavju *Odtujeno delo* tako beremo, da je »svobodna, zavestna dejavnost človekov generični značaj«, saj v nasprotju z drugimi živalskimi vrstami, ki proizvajajo samo zase in samo zaradi fizične potrebe, človek proizvaja tudi brez fizične potrebe in dejansko proizvaja šele osvobojen od le-te: »Žival proizvaja samo zase, medtem ko človek reproducira celotno naravo; njen proizvod pripada samo njenemu fizičnemu telesu, medtem ko se človek svobodno upira svojemu proizvodu. Žival oblikuje samo po meri in potrebi vrste, ki ji pripada, medtem ko zna človek proizvajati po meri vsake vrste in zna vsepovsod predmetu dati inherentno dimenzijo; tako človek oblikuje tudi po zakonih lepote.« (Marx v Petrovič 1986b: 23)

Seveda svobode na tem mestu ne smemo razumeti v negativnem smislu kot odsotnost zunanjih ovir in omejitev, ampak predvsem v njenem pozitivnem smislu, kjer je poudarjen kreativni trenutek te dejavnosti. Marx v Rokopisih praxis razmeji tudi od dela, saj se praxis kot svobodna in ustvarjalna dejavnost bistveno razlikuje od dela (*die Arbeit*) kot akta odtujevanja praktične človeške dejavnosti.⁷ Medtem ko je praxis stvar posameznikove želje, samorealizacije in »kraljestva svobode«, je delo stvar nuje, odtujenosti in »kraljestva potreb«.

Morda še najbolj razdelano taksonomijo posameznikovih aktivnosti najdemo v knjigi Mihaila Markoviča – o njegovi neslavni politični transformaciji v poznejših letih na tem mestu ne bomo razpravljali – z naslovom *From Affluence to Praxis* (1974b: 63), kjer avtor človeško dejavnost že v samem izhodišču loči na: (a) odtujeno delo, (b) delo in (c) praxis. Medtem ko je odtujeno delo aktivnost, ki posamezniku onemogoča realizacijo njegovih potencialov in zadovoljitev njegovih potreb, je delo nevtralen koncept, ki se nanaša na instrumentalne aktivnosti, nujne za človekovo preživetje in razvoj. Delo lahko po Markoviču postane praxis – torej idealna aktivnost, ki posamezniku omogoča realizacijo njegovih optimalnih potencialov in je tako cilj sama po sebi –, vendar samo tedaj, ko je svobodno izbrano in ko posamezniku omogoča samorealizacijo in maksimizacijo njegovega kreativnega potenciala. Popolna odprava dela seveda ni mogoča, saj je tudi na višjih ravneh tehnološkega in družbenega napredka potrebna materialna produkcija oziroma rutinsko delo znotraj »kraljestva potreb«, vendar je delo mogoče zreducirati na minimum, da bi se dosegla optimizacija praxisa (Marković, 1974b: 63–64).

Nasprotovanja odtujenemu delu (in s tem afirmacije praxisa) ne moremo omejiti zgolj na Marxa, saj lahko podobne grobe teoretske nastavke najdemo že v liberalizmu razsvetljenstva. Takšna pozicija klasičnega liberalizma ne bi smela biti presenečenje, saj je liberalizem predin protikapitalističen v svoji genezi, zato lahko številne ideje liberalnih mislecev, pogosto brez večjih ugovorov, brez zadržkov uvrstimo med anarhistične. Tako se tudi celotni opus Adama

⁶ Po Marxu lahko alienacijo definiramo kot diskrepanco med človekovo *aktualno* *eksistenco* in njegovo *potencialno* *esenco*, torej kot diskrepanco med tem, kar človek je, in kar bi lahko bil. Človek je posledično vsaj toliko človek prihodnosti, kot je človek preteklosti, saj ni samo to, kar je bil, temveč tudi to, kar bi lahko oziroma moral biti. Cf. Petrovič (1967: 80).

⁷ Na tem mestu moramo opozoriti, da se Marx, kljub jasni demarkaciji med prakso in odtujenim delom sam te analitične razdelitve in terminologije ne drži dosledno. Tako že v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* najdemo občasno enačenje prakse s splošnim pojmom dela, do dodatnih nejasnosti pa pride v poznejših delih, kjer Marx opusti uporabo pojma prakse in uvede koncept samodejavnosti (*Selbstbetätigung*), kot nasprotje od dela. Petrovič (1986b: 25) pri tem dodaja, da je bil kljub vsem nedoslednostim in spremembam v terminologiji cilj Marxove transfilozofije oziroma mišljenja vseskozi enak: spreminjanje dela v to, kar imenuje »praksa« ali pa »samodejavnost« (*der Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung*).

Smitha pogosto zreducira le na prvih nekaj strani njegovega znamenitega dela *Bogastvo narodov* (*An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) in s tem zgolj na idejo »nevidne roke« kljub dejstvu, da delo obsega pet knjig in da je koncept nevidne roke trga v celotnem delu omenjen zgolj enkrat.

Mnogi danes zamolčijo, da je glavno sporočilo Smithovih del zavračanje »surovih« in »podlih poskusov« »gospodarjev človeštva«, ki želijo slediti »ogabnemu načelu«: »Vse zase, nič za druge.« Nasproti takšnemu patološkemu razmišljanju je Smith postavil koncept prostega trga, ker naj bi ta vodil do ideala svobode in enakosti ter zagotavljal pravico vsakega posameznika do kreativnega in samoizpolnjujočega dela. In tako ni presenečenje, da le nekaj sto strani pozneje, v poglavju *The Expenses of the Sovereign or Commonwealth*, Smith zapiše:

»Razumevanje večjega dela človeštva določa njihova vsakdanja zaposlitev. Tako človek, čigar celotno življenje je omejeno na opravljanje nekaj preprostih operacij, katerih učinki so verjetno vedno enaki, nima priložnosti uporabiti svojega uma . . . in postane tako neumen in ignorantski kot človeško bitje sploh lahko postane. Na veliko veselje svoje države je popolnoma nesposoben presojanja. Njegova spretnost na delovnem mestu se torej razvija na račun njegovih intelektualnih in družbenih odlik. A to je položaj, v katerega je v vsaki »napredni« in »civilizirani« družbi pahnjen reven delavski sloj, torej velik del ljudi.

Drugače je v tako imenovanih »barbarskih« družbah, kot jih pogosto imenujejo. V teh družbah najrazličnejše zadolžitve slehernega posameznika silijo k uporabi lastnih sposobnosti, um pa ne pade v dremavo topoglavost, ki v »civiliziranih« družbah poneumlja velik sloj ljudi. V teh »barbarskih« družbah, kot jih imenujejo, je vsak posameznik državnik, ki je sposoben razsojati o interesih družbe ...« (Smith, 1776/2005: 637–638)

Tudi drugi liberalni misleci so prišli do sklepov, da vlade in države kljub svojemu primarnemu poslanstvu preprečevanja krivic, neenakosti in nasilja, v vsakdanjem življenju prevzemajo precej drugačne vloge. So strukture avtoritete in kontrole, ki z varovanjem statusa quo omejujejo in izkrivljajo človekove zmogljivosti in potrebe. Nekateri so naredili še korak naprej s tezo, da družba brez vladarja ne bi vodila v razmere kaosa in nasilja, prej bi vodila k najbolj zaželeni obliki urejenega družbenega življenja. Zavzemajo pozicijo, ki je skladna s pozicijo anarhizma v tem, da zavrača Hobbesovo tezo o »naravnem stanju«, po kateri bi torej v brezvladni družbi vladala permanentna vojna vseh proti vsem. Poudarjajo, da bi to prej vodilo k miroljubni in produktivni družbeni ureditvi, v kateri bi zgolj »popolna svoboda določala dejanja ljudi«. Ljudje, omejeni zgolj z zakoni narave, bi živeli v skladu s svojim razumom, »brez vladarja nad sabo in avtoritete med sabo«. Skoraj identične so besede Mihaila Bakunina:

»Strastno ljubim svobodo, v kateri vidim edino okolje za razvoj in rast inteligence, dostojanstva in sreče ljudi; vendar ne tiste formalne svobode, ki jo vsiljuje, odmerja in reglementira država, država večne laži, ki dejansko nikoli ne zastopa nič drugega kot predprave posameznikov, temelječe na suženjstvu vseh ... Pod tem imenom si predstavljam edino svobodo, ki je tega imena vredna, tisto, pri kateri gre za popolno razvijanje vseh materialnih, duhovnih in moralnih sil, ki so v latentnem stanju lastne vsakomur, svobodo, ki ne pozna nobenih drugih omejitev kot tiste, ki nam jih predpisujejo zakoni naše lastne narave, tako da če natančno premislimo, to sploh niso omejitve, saj nam teh zakonov ne nalaga kakšen zunanji zakonodajalec, ki bi obstajal poleg nas in nad nami. So v nas in nam lastne, so osnova vsega našega bitja, tako materialnega kot intelektualnega in moralnega; namesto da bi jih torej pojmovali kot omejitve, moramo v njih videti resnične pogoje in dejanski vzrok svoje svobode.« (Bakunin, 1986: 226)

Razvoj praxis-filozofije

Novo branje Marxa, predvsem njegovih zgodnjih del, je torej pripeljalo do odkritja humanistične filozofije, ki je bila do tedaj v veliki meri povsem ignorirana ali pa odpravljena kot nepomembna (hegeljanska) deviacija nezrelega, idealističnega Marxa, preden le-ta pride do »pravih« spoznanj – tj. teorije presežne vrednosti in historičnega materializma. Petrović (1967: 13) ob tem poudarja, da ni mogoče sprejeti umetnega ločevanja Marxovega corpusa na »mladega« in »starega« Marxa, temveč je njegovo misel treba in mogoče interpretirati samo kot celoto, saj brez poznavanja Marxovih zgodnjih del le stežka razumemo njegova poznejša dela. Še več, teza, da je »mladi« Marx edini »pravi«, naj bi bila po Petroviću (ibid.: 31–32) nepremišljena negacija stalinizma, ki – paradoksalno – stalinizmu sočasno popušča in velikodušno prepušča »starega« Marxa. Protagonisti »diamata« so te poskuse reinterpretacije zavračali kot »abstraktni« humanizem, saj se namesto s ključnimi problemi sodobnega sveta in človeka ukvarja z obskurnimi topikami, kot so alienacija, praksa in samorealizacija. Novo odkrivanje pa se ni končalo pri Marxu, niti pri klasikih marksizma, ampak je drugačno branje Marxa na podlagi in skozi nastavke njegove humanistične filozofije razkrilo vse pomanjkljivosti in senčne strani tako njegove (meta)filozofije kot tudi ortodoksnega marksizma per se. Do kvalitativnih prelomov tako pride tudi z odpiranjem marksizma za ideje in avtorje, ki niso imeli te identitete, saj so se v veliki meri napajali na liberalizmu in anarhizmu.

Nova politična klima in usmeritev države je ta trend filozofskega revizionizma le še dodatno okrepila in dala garancijo za uspešno dokončanje procesa odprave idejnega monizma. Odprl se je torej prostor za elaboracijo marksizma na eni strani in denunciacijo »diamat« šole na drugi.⁸ Petrović (1986a: 150–151) in Marković (1975: 16) ugotavljata, da je imel padec »četrtga klasika« (Stalina) pomembne posledice tudi za predhodne tri, saj njihova dela in ideje niso bili več percipirani kot večne resnice, ki jih je dovoljeno zgolj interpretirati, komentirati ali dodatno potrjevati z novimi podatki in dokazi, temveč so postale zgolj bolj ali manj prikladna vodila za novo raziskovanje in ustvarjanje. Lahko bi zapisali, da je odpiranje političnega prostora vodilo k dokončnemu sprejetju oziroma uveljavitvi nadgrajene različice Marxove 11. teze o Feuerbachu, ki se po Brintonu (2004: 3) glasi: filozofi so Marxa samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.

Z reinterpretacijo Marxa praxis-filozofija ponovno opozori, da Marxove misli ni mogoče reducirati na eno dimenzijo, saj je kljub glavnim stalnicam tudi polna notranjih kontradikcij, lastnih kritik in posledično vnovičnih redefinicij stališč. Marxova zapuščina po Petroviću (1967: 339) oceni ni koherenten in zaključen sistem, ampak prej zgolj nabor idej, ki odpira pomembna vprašanja, a jih hkrati veliko pušča odprtih, zgolj skupek poizvedb in raziskav, a brez dokončnih rezultatov.⁹ Če dodamo cinično pripombo Ericha Fromma (v Bottomore, 1963: i), s podobnimi reinterpretacijami Marx preneha biti že zdavnaj umrli svetnik in postane še vedno živ mislec. To je tudi razumljivo, saj revolucionarna teorija ne sme služiti za zamrzovanje misli in koncepcij v nove kalupe, temveč mora prej zgraditi prihodnost na podlagi ekstrapolacije preteklosti in pri tem prispevati svoj delež h graditvi svobodnega in humanega sveta.

V času do znamenitega in v številnih pogledih prelomnega kongresa jugoslovanskega filozofskega društva na Bledu leta 1960, ko mlajša generacija filozofov humanistične orientacije

⁸ Podoben trend prehajanja starih vzorcev in zavračanja vseh dogem zasledimo tudi v filmu, glasbi, likovni umetnosti, arhitekturi, literaturi. Marković (1975: 19) ob koncu pravi, da je bil v tem času socialistični realizem dokončno zavržen kot karikatura marksističnega pristopa k umetnosti.

⁹ Več o (dis)kontinuiteti Marxove misli glej v Petroviću razpravi *The Continuity of Marx's Thought* (Petrović, 1967: 35–51).

¹⁰ Po Markoviću (1975: 24) se faza teoretske graditve konča s kongresom jugoslovanskega filozofskega društva v Skopju leta 1962 in z izdajo zbornika *Humanizam i socializam*, ki je rezultat skupnega dela zagrebških in beograjskih filozofov.

¹¹ Več o »deskriptivnem« in »normativnem« konceptu človekove narave glej v Marković (1974a: 81–91).

dokončno ovrže rigidno in dogmatsko interpretacijo Marxa, je na idejnem področju prihajalo do pomembnih transformacij in prelomov, ki so pripomogli h graditvi teoretske osnove za nastajajočo novo filozofsko strujo.¹⁰ Praxis-filozofije namreč ni mogoče razumeti in obravnavati kot monolitno in homogeno filozofsko šolo, saj so jo sestavljali posamezniki, ki se niso razhajali samo v njihovi raziskovalni specializaciji ali področjih, znotraj katerih so delovali, temveč so se bistveno razlikovali tudi v razumevanju nekaterih osnovnih konceptov, s katerimi so operirali. Na ta raz-

hajanja v svojih delih opozarjajo tako rekoč vsi protagonisti praxis-filozofije – npr. Jakšić 2007, Kangrga 2001, Marković 1975, Petrović 1989, Popov 2003 –, ki ob tem dodajajo, da jih je bolj kot neka teoretska doktrina združevalo skupno zavračanje ortodoksne marksizma na eni strani in »praktični odnos (...), ki pa ne izključuje možnosti oblikovanja nekaterih osnovnih pogledov, ki jih imajo vsi preostali«, na drugi (Marković, 1975: 31).

Koncepcije in percepcije demokracije v filozofiji prakse

Po idejni zmagi nove orientacije in njeni teoretski konsolidaciji je prišlo do prvih aktivnosti v smeri konkretnega aktivizma, ki bo odražal spoznanje, da vloga revolucionarne filozofije ne sme biti samo pojasnjevanje sveta, temveč njegovo spreminjanje prek ukinjanja (*Aufhebung*) omejitev za nadaljnje širjenje praxisa. To je po Markoviću (1975: 23) mogoče zgolj s preseganjem abstraktne kritične teorije s konkretno, praktično orientirano družbeno kritiko, ki posledično ne bo omejena samo na kapitalistično družbo, saj lahko številne oblike alienacije najdemo tudi v postrevolucionarni družbi – npr. fetišizem blaga, nacionalizem, apropiacija presežne vrednosti s strani političnih elit, delitev dela, ki povečuje razliko med kreativno aktivnostjo manjšine in monotonim ter degradirajočim delom večine. Kritika praxis-filozofije tako ne vodi v »abstraktno negacijo«, ki meri na popolno odpravo objekta kritike, temveč je – kot je bilo že zapisano – konkretna, saj predvideva *Aufhebung* oziroma odpravo zgolj tistih značilnosti in elementov objekta kritike, ki pomenijo njegove bistvene notranje omejitve (Petrović, 1972: 162).

Tako tudi »kritike vsega obstoječega«, na kateri gradi praxis-filozofija, ne moremo razumeti kot goli nihilizem in destrukcijo vsega obstoječega, ampak zgolj in samo kot njegovo transcendo prek družbene revolucije, katere po Petroviću (1978: 64) ni mogoče enačiti z uporabo sile, strmoglavljenjem vlade ali ekonomskim kolapsom sistema, saj revolucija »ni samo prehod iz ene oblike bivanja v drugo, višjo, temveč je najvišja oblika bivanja samo bivanje v svoji popolnosti. Revolucija je najbolj razvita oblika ustvarjanja in najbolj avtentična oblika svobode. Je sama 'bit' bivanja, bivanje v svoji 'biti'« (Petrović, 1978: 64).

V razpravah o vrednosti praxis-filozofije je s strani njenih kritikov pogosto prihajalo do ugovorov, da je njena ontološka percepcija človeka povsem »nerealistična«. V najboljšem primeru je »normativna« ali »preskriptivna«, saj je v dosednji zgodovini človeka in njegovo delovanje prej označevala nesvoboda in nekretnost, ne pa svobodna in kreativna dejavnost – ergo delo, ne pa praksa.¹¹ Petrović (1986b: 41) izpostavlja, da so bili takšni ugovori neupravičeni, saj definiranje človeka kot bitja prakse in prakse kot svobodne in kreativne dejavnosti ne pomeni niti »deskriptivne« niti samo »normativne« obravnave, pač pa prej »ekspresivno« in »potencialno«, v smislu, da izpostavljajo človekov potencial – nekaj, kar se loči od tega, kar je, kakor tudi od tega,

kar naj bi bilo.¹² Seveda ontološke pozicije praxis-filozofije ni mogoče razumeti kot naivno in poenostavljeno apoteozo človeške narave, ki obravnava zgolj posameznikov potencial za dobro in kreativno. Ob deskriptivnem konceptu človeške narave, ki ga je mogoče potrditi z zgodovinskimi dokazi, praxis-filozofija uvaja tudi normativni koncept, ki temelji na premišljevanju o možnostih onkraj obstoječih danosti. Ontološka pozicija praxis-filozofije pomeni dodatno oddaljevanje od redukcionalizma ortodoksnega marksizma, po kateri vprašanje človekove svobode tu in sedaj ni ključno, saj je človek zgolj tabula rasa oziroma modelima masa, ki jo prosto determinira družbeno-ekonomska formacija družbe in njene notranje omejitve. Teorija človekove narave in filozofska antropologija, ki jo najdemo znotraj filozofije prakse, je v tem pogledu bistveno bolj kompleksna.

Za razliko od dogmatičnega marksizma detektira in naslavlja zapleteno vprašanje o primerni obliki družbenega, ekonomskega in političnega sistema, ki bo človeku prakse z določenimi intrinzičnimi potenciali omogočala največjo stopnjo samorealizacije in maksimizacije (notranjega) kreativnega potenciala. Ali če isto vprašanje postavimo s pomočjo kategorialnega aparata praxis-filozofije, zastavlja si vprašanje: »Pod kakšnimi pogoji, v kakšni družbeni organizaciji lahko človeška aktivnost postane objektivizacija posameznikovih najbolj kreativnih kapacitet in sredstvo za zadovoljevanje pravih individualnih ter skupnih potreb?« (Marković, 1975: 37). O odgovoru na to vprašanje lahko zaradi trenutne stopnje (ne)razvitosti znanosti seveda le ugibamo, pri tem nam tudi politična antropologija praxis-filozofije pomaga le v toliko, da nas vedno znova opominja na vpliv zunanjih okoliščin, ki lahko človeški potencial usmerijo v to ali drugo smer. Človekova narava je namreč struktura konfliktnih dispozicij, ki se razvijajo v času in se lahko v primernih zgodovinskih okoliščinah okrepijo, zatrejo ali modificirajo na vrsto različnih načinov (Marković, 1974a).¹³

Da bi nov idejni tok dobil tudi ustrezno institucionalno formo oziroma milje, ki bi krepil odprto in svobodno razpravo o marksističnem humanizmu ter problemih sodobnega sveta in človeka, je bila leta 1963 organizirana poletna šola na Korčuli, leto pozneje pa ustanovljen filozofski časopis Praxis.¹⁴ Obe instituciji, katerih zgodbi je treba v veliki meri obravnavati skupaj, sta pomembno prispevali k medsebojnemu oplajanju idej in dodatnemu poglobljanju stališč praxis-filozofov. Poletna šola je bila skupaj s časopisom eden redkih – fizičnih in idejnih – forumov, ki je progresivnim mislecem na obeh straneh »železne zavese« (in tistim vmes!) omogočal medsebojno izmenjavo mnenj in izkušenj ter tako bil prostor njihovih najbolj plodnih in burnih filozofskih razprav. Jugoslovanska filozofija je v tem času postala pravi družbeni fenomen, saj so nekoč hermetično zaprte in nezanimive akademske debate zamenjala javna filozofska predavanja, ki so privabljala in zanimala najširšo javnost zunaj ozke akademske skupnosti. Po filozofskih knjigah in drugih publikacijah so segali vsi segmenti družbe, ob tem pa so posamezne številke Praxisa in nekatere filozofske razprave postale prvovrstni kulturni in politični dogodki (Marković, 1975: 11). Šola in časopis sta akademike in študente iz regije neločljivo umestila v najaktualnejše intelektualne

¹² Lahko bi tudi zapisali, da praxis-filozofija zavrača koncept *natura naturata* in pojmovanje človeka v zgodovinskem smislu »kot stvari so ali kot so to postale«, in namesto tega prevzema in operira s filozofskim konceptom *natura naturans* in s tem pojmovanje človeške narave v filozofskem pogledu, »kot stvari lahko postanejo«.

¹³ Ne moremo se sprenevedati, da človeška narava nima potenciala za nasilje; naša narava in sposobnosti nam ne nazadnje omogočajo enkratno »zmožnost« vojskovanja in organiziranega nasilja, ki je sicer ne najdemo pri nobeni (drugi) živalski vrsti. Vendar ima človeška narava tudi neomejeno željo in potrebo po dobrem in svobodi, po zavračanju nasilja, ubijanja in avtoritete. Seveda se na tem mestu upravičeno postavlja vprašanje rabe in zlorabe znanosti. Zakaj zgodovina in znanost tako vestno beležita in spominjata na vsa dejanja obupa in nasilja, na drugi strani pa molčita glede bogate zgodovine pogumnih dejanj posameznikov, ki so kljubovali oblastnikom in njihovim ukazom po povzročanju novih krivic soljudem?

¹⁴ Ernst Bloch je na primer Praxis označil kot »zagotovo najboljši filozofski časopis našega časa« (Bloch v Petrović, 1986b: 34).

tokove in politične razprave tedanjega časa ter z institucionalno graditvijo »stičišč za intelektualno razpravo čez ovire železne zaves« (Kanzleiter, 2007: 225) pripomogla k oplajanju praxis-filozofije z idejami akademikov, kot so, inter alia, E. Bloch, E. Fromm, H. Marcuse, H. Zinn, H. Lefebvre.

Tudi po zaslugi teh izkušenj so praxisovci prej omenjena teoretska izhodišča o problemih postrevolucionarnih družb kmalu tudi praktično potrdili v svojih lucidnih analizah. V raziskavah o posameznih vidikih družbenega in političnega življenja v Jugoslaviji so prišli do sklepov, da je tudi v jugoslovanski družbi mogoče najti oblike politične in ekonomske alienacije, da je eksploatacijo proletariata s strani lastnikov kapitala nadomestila eksploatacija novih elit, ki jih je mogoče identificirati v tehnokraciji in birokraciji; da je uvajanje mehanizmov tržnega gospodarstva reproduciralo antagonizem med delom in kapitalom; da je samoupravljanje mogoče najti samo na mikroravni podjetij, znotraj lokalnih skupnosti in organizacij, medtem ko ga na višjih, odločevalskih ravneh ni mogoče zaslediti. Tako po Markoviću (1975: 39) v Jugoslaviji revolucija nikoli ni bila dokončana, saj zasebno lastništvo produkcijskih sredstev ni bilo transcendirano v družbeno lastnino, temveč samo preoblikovano v državno lastnino; neustrezna delitev dela ni odpravila monotonega in odtujenega dela, ki je proletariat nevtraliziral v kapitalizmu; buržoazna država ni bila transcendirana v mrežo samoupravnih organov in delavskih svetov, ampak je prerasla v državo, ki jo vodi birokracija in tehnokracija; politična stranka kot tipična oblika malomeščanske politične organizacije ni bila odpravljena, temveč je postala v nekaterih pogledih še bolj avtoritarna, ideološka indoktrinacija, znotraj nje pa še bolj drastična.

Outro

Rešitev, ki jo je predvidevala praxis-filozofija, je zahtevala popolno deprofesionalizacijo politike, širjenje samoupravljanja na vse ravni in v vse sfere družbe, ustanavljanje in uvajanje delavskih svetov tako na regionalni, republiški kot tudi zvezni ravni, ter ne nazadnje uvajanje participativne demokracije in radikalne demokratizacije z odpravo same partije. Zahtevala je torej odpravo vseh monopolov moči in odpravo vseh avtoritarnih in hierarhičnih organizacij, kot sta, inter alia, država in stranka (ibid.: 26). Takšne aspiracije so bile za tedanjo politično oblast (pre) radikalne in popolnoma nesprejemljive, čeprav so bile zgolj dosledna interpretacija Marxove misli in samega programa Zveze komunistov iz leta 1958. Kot ugotavlja Marković (ibid.: 40), je bil edini greh in napaka »praxisovcev« –, ki je vodila do vrste političnih pritiskov, ki so se po študentskih protestih leta 1968 samo še stopnjevali in končno kulminirali z ukinitvijo korčulanske poletne šole in prenehanjem izdajanja časopisa Praxis leta 1974 ter izključitve osmih sodelavcev časopisa (»beograjske osmerice«) z beograjske filozofske fakultete leta pozneje –, da so te ideje vzeli resno. Sher (1974: 4) opozarja, da je treba za razumevanje njihovih dosežkov upoštevati tudi širši politični in predvsem zgodovinski kontekst, v katerem so delovali: »

Nikjer v Vzhodni Evropi ni nastal tako trajen, javen, živahen, neomejen in iskren dialog o temeljnih družbenih načelih, sociopolitičnih in kulturnih formah, ki so se razvile pod komunistično oblastjo, in naravi politične avtoritete. Nikjer drugje ni takšna razprava, četudi je trajala le kratek čas, dobila tolikšne podpore in legitimnosti kot v Jugoslaviji, in nikjer ni pritegnila tako široke mednarodne pozornosti.«

Da se je vse to dogajalo v Jugoslaviji, po Sheru (ibid.: 3) potrjuje izredno fleksibilnost in trdoživost te izjemne države in politične strukture, vendar, v luči nasilnega zatrtja poskusa Praxis, tudi postopno izgubo nekaterih kvalit, zaradi katerih je bil dotlej jugoslovanski ekspe-

riment enkratna in pogumna avantura v demokratični socializem. Odveč je poudarjati, da je zgodovina že potrdila Sherova opažanja, pri tem pa jih je potrdila kar z dvojno mero, saj se je sklepni del te avanture v 90. letih prejšnjega stoletja odvijal hkrati kot tragedija in farsa.

Praxis-filozofija se je z radikalno reinterpretacijo mladega Marxa zelo približala anarhistični poziciji. Ne smemo pozabiti, da je bil eden pomembnejših praxisovcev tudi Trivo Indjić, ki je eksplicitno posegal v področje anarhistične politične misli, medtem ko je bil med vidnejšimi zunanji sodelavci časopisa Praxis tudi francoski anarhist Daniel Guérin. Posledično je bila praxis-filozofija deležna očitkov, da ne gre za avtentični marksizem, temveč za »anarho-liberalizem«. Do določene mere so bili ti očitki tudi upravičeni, saj praxis-filozofije tako nikoli ni označeval ozki ekonomski redukcionizem, ki bi pripeljal do fetišizacije ekonomske eksploatacije in razrednega antagonizma, temveč je filozofija prakse operirala s konceptom dominacije, ki je posledično detektiral oziroma vključeval eksploatacijo, ki morda sploh nima ekonomskega pomena – e. g., dominacijo moških nad ženskami, dominacijo birokracije in tehnokracije nad delavci. Praxis-filozofija je tako postavila veliko širše in pomembnejše vprašanje, ne zgolj vprašanja razrednega antagonizma, ampak hierarhije kot takšne.

Drugi sklep, ki izhaja iz branja obstoječe ureditve skozi praxis-filozofijo, pa je povsem drugačno razumevanje demokracije same. Demokracije ne enači zgolj s primerno ustavo, določeno konstelacijo centrov politične moči v družbi in ločitvijo oblasti na posamezne veje, temveč jo, če pritrdimo Westu (2005: 68), razume kot glagol, nikoli kot samostalnišnik. Po Petroviću (1986a: 26) demokracija tako ni stvar določenega načina produkcije in konsumpcije, temveč je predvsem stvar svobode. Iz tega sledi, da demokracije ni mogoče omejevati zgolj na politiko (dosežek 18. stoletja), ampak mora ta nujno vključevati celotno družbeno in ekonomsko življenje. Demokracija prav tako ni stvar politične agorafobije in izključevanja, ki označuje in je hkrati rezultat predstaviške demokracije znotraj nacionalnih držav, temveč stvar vključevanja in prakse znotraj transkulturnih skupnosti. Rezultat tega dualizma so popolnoma ločene razprave o demokraciji in ne nazadnje vrsta diskusij o stopnji demokratičnosti institucij in institutov, ki so že v svojem bistvu nasprotje demokratičnih praks. Rezultat teh in podobnih zmot je ne nazadnje tudi hegemonika predstava demokracije, ki je rekuiperirala zgolj besedo, a je hkrati zavrnila njeno vsebino.

In čisto na koncu se vrnimo k sklepnim besedam Programa Zveze komunistov Jugoslavije iz leta 1958, ki so jih »praxisovci« vzeli zares: »nič, kar je ustvarjeno, ne sme biti tako sveto, da se ne bi umaknilo tistemu, kar je še bolj napredno, še bolj svobodno in še bolj človeško«. Pred nami je tako zahtevna naloga prefigurativne avanture v nove politične strukture in prakse, pri čemer nas mora voditi napotek martiniškega filozofa Frantza Fanona, da v iskanju novega ne plačujemo tributa dekadentni preteklosti z ustanavljanjem novih držav, institucij in družb, posnetih po njej. »Človeštvo pričakuje od nas vse kaj drugega kakor karikirano in nespodobno posnemanje. Če hočemo, da človeštvo napreduje le za las, če ga hočemo popeljati na višjo raven (...), potem je treba izumljati in odkrivati.« (Fanon, 1965: 303). Potreben je torej praxis.

Literatura

- BOTTOMORE, T. B. (UR.) (1963). *Karl Marx: Early Writings*. New York, NY, McGraw-Hill.
- BRINTON, M. (2004). *For Workers' Power: The Selected Writings of Maurice Brinton*. Oakland, CA, AK Press.
- CROCKER, D. A. (1983). *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Marković and Stojanović*. Atlantic Highlights, NJ, Humanities Press.

- DOLGOFF, S. (UR.) (1990). *Bakunin on Anarchism*. Montréal, Black Rose Books.
- FANON, F. (1965). *Upor preklelih*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- GOLUBOVIĆ, V. (1990). *Mogućnost novoga: Vidokrug jugoslovenske filozofije*. Zagreb, Zavod za filozofiju, Filozofski fakultet – Zagreb.
- GRAEBER, D. (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA, AK Press.
- JAKŠIČ, B. (2007). Praxis Gaje Petrovića. *Filozofija i društvo* 18 (2): 73–97.
- JORDAN, TIM (2002): *Activism!, Direct Action, Hacktivism and the Future of Society*. London: Reaktion Books.
- KANGRGA, M. (2001). *Šverceri vlastitog života*. Beograd, Res publica.
- KANZLEITER, B. (2008). Yugoslavia. V *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977*, ur. Martin Klimke in Joachim Scharloth, 219–228. New York, NY, Palgrave Macmillan.
- KANZLEITER, B., STOJAKOVIC, K. (UR.) (2008). *1968 in Jugoslawien: Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente*. Bonn, Dietz Verlag.
- MARKOVIĆ, M. (1974a). *The Contemporary Marx: Essays on Humanist Communism*. Nottingham, Spokesman Books.
- MARKOVIĆ, M. (1974b). *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*. Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press.
- MARKOVIĆ, M. (1975). *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism: A History of the Praxis Group*. Nottingham, Spokesman Books.
- MARKOVIĆ, M. (1982). *Democratic Socialism: Theory and Practice*. Sussex, The Harvest Press.
- MARKOVIĆ, M., PETROVIĆ, G. (ur.) (1979). *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*. Boston, MA, D. Reidel Publishing Company.
- MAY, T. (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- PETROVIĆ, G. (1967). *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher reconsiders Karl Marx's Writing*. Garden City, NY, Anchor Books.
- PETROVIĆ, G. (1972). *Čemu Praxis*. Zagreb, Praxis.
- PETROVIĆ, G. (1978). *Mišljenje revolucije: Od ontologije do »filozofije politike«*. Zagreb, Naprijed.
- PETROVIĆ, G. (1986a). *Marx i maksisti. Odabrana djela, Vol. 3*. Zagreb, Naprijed.
- PETROVIĆ, G. (1986b). *Praksa/istina*. Zagreb, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- POPOV, N. (1989). *Contra fatum: Slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu (1968–1988)*. Beograd, Mladost.
- POPOV, N. (2003). *Sloboda i nasilje: Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*. Beograd, Res publica.
- SECOR, L. (2002). Testaments Betrayed: Yugoslav Intellectuals and the Road to War. V *Quick Studies: The Best of Lingua Franca*, ur. Alexander Star, 269–294. New York, NY, Farrar, Straus and Giroux.
- SHER, G. S. (1977). *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, IN, Indiana University Press.
- SHER, G. S. (ed.) (1978). *Marxist Humanism and Praxis*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1978.
- SMITH, A. (2005). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University Park, PA, The Pennsylvania State University.
- WARD, C. (1982). *Anarchy in Action*. London, Freedom Press.
- WEST, C. (2005). *Democracy Matters*. New York, NY: Penguin Books.