Problem dokidanja etike u zagrebačkoj filozofiji prakse

Lunić, Anita

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:292909

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of Faculty of humanities and social sciences

UNIVERSITY OF SPLIT

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ
(DOKTORSKI STUDIJ) HUMANISTIČKE ZNANOSTI

DOKTORSKA DISERTACIJA

Problem dokidanja etike u zagrebačkoj filozofiji prakse

Anita Lunić

Split, lipanj, 2022.



SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ

(DOKTORSKI STUDIJ) HUMANISTIČKE ZNANOSTI

MODUL:

FILOZOFIJA

DOKTORSKA DISERTACIJA

Problem dokidanja etike u zagrebačkoj filozofiji prakse

Mentor:

prof. dr. sc. Mislav Kukoč

Doktorandica:

Anita Lunić

Split, lipanj, 2022.

Zahvala

Zahvaljujem se mentoru, prof. dr. sc. Mislavu Kukoču na vođenju kroz ovo istraživanje, na savjetima, uputama i smjernicama.

Zahvaljujem m. i s. na strpljenju i dobroti.

Sadržaj

Uvod 1
1. Prethodna razjašnjenja 4
1.1. Zašto *zagrebačka filozofija prakse*? 4
1.2. Zašto *dokidanje*? 11
1.3. Moral ili etika? 18
1.4. Utjecaji i izvori 20
1.5. Ocrt istraživačkog puta 30
2. O mogućnosti marksističke etike 33
2.1. Osnovne naznake o Marxovoj kritici etike 37
2.2. Nacrt osnovnih pozicija 43
2.3. Marksistička etika je (ne)moguća 49
3. Od mišljenja onkraj filozofije do kritike etike 55
3.1. Povijesnost – utopija – spekulacija: okvir Kangrgina mišljenja 57
3.1.1. Rađanje svijeta 1789. godine 62
3.1.2. Povijest kao modeliranje bitka 67
3.1.3. Utopijsko kao izvor povijesti 69
3.1.4. Budućnost porađa prošlost i sadašnjost 71
3.1.5. Bitak i nevrijeme 74
3.1.6. Prekoračiti granicu: budućnost kao horizont vrednovanja postojećeg 78
3.1.7. Mijenjanje svijeta kao činjenica i kao zahtjev 82
3.1.8. Novo osmišljavanje koncepta prakse 83
3.1.9. Sabiranja: procesualno mišljenje i povratak u budućnost Milana Kangrge 92
3.2. Kritika filozofskog *larpulartizma* 106
3.2.1. Filozofija dolazi post festum 107
3.2.2. Filozofija kao metafizika 111
3.2.3. Kangrgino čitanje povijesti nadilaženja metafizike 116
3.2.4. Filozofi su svijet samo tumačili… 128

3.2.5. Otupljivanje kritičke oštrice? 134
3.2.6. Kritika filozofije u performativnom proturječju 137
3.2.7. Od pohvale do kritike: filozofija u djelu Gaje Petrovića 140
3.2.8. Granice znanosti i kritika pozitivizma 150
3.2.9. Sabiranja: dometi i granice kritike filozofije i znanosti 155
3.3. Aspekti kritike etike i morala 166
3.3.1. Kritika metafizike kao afirmacija trebanja? 168
3.3.2. Granice etike kao teorije 173
3.3.3. Granice etike kao posebne discipline 179
3.3.4. Granice etike kao znanosti 184
3.3.5. Paradoks nužne normativnosti 190
3.3.6. Istraživanje granica biti etičkog fenomena 194
3.3.6.1. Pristup istraživanju biti etičkog fenomena 194
3.3.6.2. Formuliranje problema 196
3.3.6.3. Izvorište problema kao temelj rješenja 199
3.3.6.4. Prijedlog rješenja 201
3.3.6.5. Petrovićev pristup problemu 206
3.3.6.6. Zaključna crtica 208
3.3.7. Bitak i trebanje: u dobru i zlu 210
3.3.8. Pokušaj tumačenja ukidanja uvjeta morala 217
3.3.9. Etika ili revolucija 224
3.3.9.1. Koncept revolucije 226
3.3.9.2. Teorijski temelj koncepta revolucije 229
3.3.9.3. Revolucija kao značajka čovjeka 231
3.3.9.4. Etika i revolucija: između isključivosti i prerastanja 232
3.3.9.5. Metafizika ne može misliti revoluciju 236
3.3.9.6. Revolucija izmiče etičkoj refleksiji 237
3.3.9.7. Revolucija je nužno nemoralna 238
3.3.9.8. Zaključna crtica 240
3.3.10. Razumijevanje morala i moralnih stavova 243
3.3.11. Povijest etike u Prokrustovoj postelji 257

3.3.12. Kangrga i Petrović o mogućnosti marksističke etike 271
3.3.13. Sabiranja: Aspekti i dometi kritike etike i morala 277
3.4. O čovjeku ili o neprirodnosti ljudske prirode 288
3.4.1. Ljudska priroda kao ljudsko djelo 290
3.4.2. O otuđenju od ljudske biti 294
3.4.3. Normativna antropologija 302
3.4.4. Pozicioniranje unutar rasprave o esencijalizmu 307
3.4.5. Smisao života između autonomije i progresivnosti 316
3.4.6. Sabiranja: normativnost u Kangrginoj koncepciji ljudske prirode 320
Zaključak 325
Popis literature 331
Sažetak 356
Abstract 357
Životopis 358

Uvod

Cilj je ovoga rada izložiti i ocijeniti zahtjev za dokidanjem etike kojeg u zagrebačkoj filozofiji prakse postavlja Milan Kangrga, a podržava Gajo Petrović. Preciznije, cilj nam je razmotriti kritiku etike i načine razumijevanja morala kako bismo odgovorili na sljedeća pitanja: i. koje kritike nalazimo; ii. kako autor(i) argumentira(ju) u prilog tih kritika; iii. jesu li kritike plauzibilne; iv. možemo li govoriti o dokidanju etike u zagrebačkoj filozofiji prakse; v. je li riječ o ukidanju morala.

U prvome poglavlju, naslovljenom *Prethodna razjašnjenja*, nudimo opći uvod u temu i razjašenjenje naslova. Redom razmatramo: opravdanost upotrebe oznake *zagrebačka filozofija prakse*, opravdanost govora o *dokidanju* etike, pojmove etike i morala, utjecaje i izvore filozofijskog mišljenja unutar kojega se artikulira predmet ovoga istraživanja te konačno metodologiju. Kako je zahtjev za dokidanjem etike elaboriran u tradiciji marksističke filozofije, to u drugome poglavlju donosimo kratki ocrt rasprave o mogućnosti marksističke etike. Ovaj nam ocrt služi kako bismo kriticizam spram etike kojeg nalazimo u zagrebačkoj filozofiji prakse, a koji se najjasnije iskazuje upravo zahtjevom za dokidanjem etike, pozicionirali u širi kontekst. U prvom potpoglavlju drugoga dijela skiciramo Marxovo razumijevanje i kritiku etike i morala s ciljem ukazivanja na izvore neslaganja među interpretatorima, ali i s ciljem lakšeg uočavanja sličnosti s tezama autora čije nam je djelo predmet istraživanja. U drugom potpoglavlju skiciramo moguće pozicije u raspravi o mogućnosti marksističke etike. U trećem potpoglavlju donosimo kratki opis pozicija o (ne)mogućnosti marksističke etike. Pritom ne težimo cjelovitosti u smislu obuhvaćanja i izlaganja svih razvijenih pozicija, a što bi višestruko prelazilo opseg ovoga rada.

U trećem se poglavlju okrećemo istraživanju zahtjeva za dokidanjem etike u zagrebačkoj filozofiji prakse. Među autorima zagrebačke filozofije prakse, fokusirali smo se na Milana Kangrgu koji radikalno i opetovano elaborira kritiku etike i morala. Kako je upravo Kangrgino djelo u najužem fokusu ovoga istraživanja, to započinjemo ukazivanjem na specifičnost autorove pozicije, s naglaskom na onim konceptima i tezama u kojima se korijeni odnos prema etici i moralu. *Raskrivanje* temelja Kangrgina mišljenja nužno je za razumijevanje autorove

kritike morala i etike. Preciznije, u prvom potpoglavlju trećega dijela skiciramo osnovne postavke i koncepte Kangrgina povijesnog, utopijskog ili spekulativnog mišljenja. U drugom potpoglavlju iznosimo autorovu kritiku filozofije i znanosti te razmatramo zahtjev za ozbiljenjem filozofije. Ova dva potpoglavlja pružaju uvid u težišta autorove koncepcije. Prvo potpoglavlje pruža tumačenje Kangrginih strategija revidiranja i proširivanja koncepata *svijeta*, bitka, prakse i *trebanja*. Drugo je potpoglavlje osnova za razumijevanje kritike etike kao posebne filozof(ij)ske discipline, znanosti i teorije, zahtjeva za ozbiljenjem etike, kao i razloga opetovanog konfrontiranja etike i metafizike. Kako Kangrgi srodan kritički stav prema etici nalazimo i kod Gaje Petrovića,[1] a čija je kritika etike uglavljena u autorovu opću kritiku filozofije, to donosimo i potpoglavlje o Petrovićevoj kritici filozofije.

U trećem potpoglavlju trećeg poglavlja razmatramo aspekte kritike etike i morala, oslanjajući se na prethodna potpoglavlja. Iako su u izvornom tekstu aspekti prigovora etici i elementi kritike morala isprepleteni, odjeljujemo ih kako bismo ih zasebno razmotrili i kako bismo osigurali jasnoću izlaganja. Pritom odijeljenost pojedinih teza u izlaganju ne znači njihovu unutarnju nepovezanost. Ovo potpoglavlje u cjelini funkcionira kao pregled temelja, teza i argumenta relevantnih za razumijevanje kritike morala i kritike etike, ujedno nudeći osnovu za kritičko vrednovanje autorskih pozicija s obzirom na specifičnosti razumijevanja morala, etike i moralnih iskaza. U prvoj trećini ovog dijela rada izlažemo aspekte kritike etike, a koji uključuju konfrontiranje etike i metafizike, kritiku etike zbog njenog teorijskog karaktera, kritiku etike kao posebne filozofije ili filozof(ij)ske discipline, kritiku etike kao znanosti i kritiku etike zbog *paradoksa nužne normativnosti*. U drugoj trećini ovog dijela rada razmatramo autorovo razumijevanje *biti etičkog fenomena*, odnosno odnosa bitka i *trebanja* te smisao i značenje konfrontiranja etike i revolucije. U posljednjoj trećini pak razmatramo autorovo razumijevanje morala, donosimo kratak komentar na autorov pristup povijesti etike i skiciramo odgovore na pitanje o mogućnosti marksističke etike. Kangrgine teze o etici i moralu dovodimo u vezu s Petrovićevim tezama i stavovima, ondje gdje je to moguće. Ovaj će nam pristup, unatoč znatno manjoj zastupljenosti rasprava o etici i moralu kod Gaje Petrovića, omogućiti adekvatnije odgovaranje na pitanje o načinima artikuliranja kritike etike i morala, kao i na pitanje o uspješnosti i održivosti kritičkog poduhvata.

[1]Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 1, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986., str. 413. - 415.

Kritika etike i morala stoji u bliskoj vezi s razumijevanjem čovjeka. Stoga se u četvrtom potpoglavlju trećeg dijela kratko okrećemo Kangrginu razumijevanju ljudske prirode, a pri čemu je fokus na konceptima prakse i otuđenja. Cilj je ovoga potpoglavlja ispitati ima li predloženo razumijevanje ljudske prirode normativni karakter i je li uspješno riješeno razlikovanje prakse i otuđenja. U tu svrhu, nakon kratkog skiciranja autorskih pozicija u prvom dijelu potpoglavlja, donosimo rasprave o smislu života, normativnoj antropologiji, kriterijima razlikovanja prakse i otuđenja te antiesencijalizmu i historicizmu.

Svaka od podcjelina trećeg dijela rada uključuje zaključna *sabiranja* u kojima se produbljuju, kontekstualiziraju, kritički sagledavaju ili dalje pojašnjavaju autorske pozicije.

U zaključku sažimamo ocjenu autorskih pozicija, iznosimo zaključke, domete i ograničenja ovog istraživanja. Na kraju rada donosimo popis korištene literature i sažetke.

1. Prethodna razjašnjenja

U ovome, prvom dijelu rada, prije nego se uputimo ka pitanjima o mogućnosti marksističke etike (2. poglavlje) i istraživanju autorskih pozicija (3. poglavlje), donosimo osnovna razjašnjenja koja držimo važnim za uvođenje u istraživačku temu. Virtualno nam polazište pritom predstavlja prihvaćanje razvoda teorije i političke prakse.[2]

1.1. Zašto *zagrebačka filozofija prakse*?

Prvi važan poticaj za razvoj filozofije prakse nalazimo kod Augusta von Cieszkowskog koji je zahtijevao realiziranje istine Hegelova sistema putem prakse i pritom isticao kako se praksa treba tražiti izvan domene spoznaje,[3] a čime je utjecao na formiranje Marxovih pozicija koje se preuzimaju i u zagrebačkoj filozofiji prakse, uključujući i 11. tezu o Feuerbachu.[4] Drugi važan poticaj nalazimo kod Mosesa Hessa koji u *Europskoj Trijarhiji* i *Filozofiji čina* ističe kako je zadatak *filozofije duha* postati *filozofijom djelovanja*.[5] No, središnji je i dominantan doprinos razvoju teza koje će postati okosnicom filozofije prakse dao Karl Marx iz kojega se razloga filozofima prakse uobičajeno razumijevaju marksistički autori u čijem je fokusu koncept prakse. Polazište im je najčešće teza o središnjem značaju prakse u Marxovoj filozofiji i/ili teza

[2] Vidi Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London 1979., str. 29.

[3] Vidi André Liebich, *Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, D. Reidel Publishing Company, Boston, Dordrecht, London 1979., str. 46.

[4] Posebno vezano za 11. tezu o Feuerbachu, vidi A. Liebich, *Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, str. 59.

[5] Vidi Moses Hess, „The Philosophy of the Act" u: Albert Fried i Ronald Sanders (ur.), *Socialist Thought. A documentary History*, Aldine Publishing Company, Chicago 1964.; Sidney Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1962., str. 186. i dalje. Utjecaj Mosesa Hessa ovdje nije ograničen već se proteže i na druge Marxove i Engelsove pozicije. U tome smislu vrijedi usporediti Hessov tekst *Posljedice revolucije proletarijata* i tekst *Komunističkog manifesta*.

o praksi kao adekvatnom konceptu za tumačenje čovjeka i društva, ali i kritike ekonomije. S obzirom na njihovu uzajamnu isključivost ili nasuprotnu postavljenost, afirmiranje koncepta prakse slijedi i afirmiranje koncepta otuđenja. Dok je praksa općenito oznaka slobodnog i kreativnog djelovanja, otuđenje se koristi, uopćeno govoreći, kao kvalifikacija *ne-prakse*, odnosno djelovanja koje nije u skladu sa zahtjevom kreativnosti i slobode ili kao oznaka stanja koje supresira mogućnost *ispoljavanja* prakse. Upravo se ova *veza* prakse i otuđenja, odnosno implicitna sadržanost teorije prakse u kritici otuđenja, ističe kao argument u prilog tezi o postojanju Marxove filozofije prakse. Riječima Gaje Petrovića: „sistematski pozitivni prikaz filozofije prakse ne postoji u Marxovu djelu, ali ona je i implicite i eksplicite sadržana u njegovoj kritici samootuđenja“.[6]

Formulaciju *filozofija prakse* prvi je upotrijebio Antonio Labriola.[7] Naznačavanjem marksizma kao filozofije prakse i isticanjem njenih središnjih koncepata kritike i revolucionarne promjene, omeđio je područje u okviru kojega se kreće i ovo istraživanje: odnos kritike – prakse – revolucije, ovdje razmatran u kontekstu odnosa prema etici i moralu. Značajan doprinos razvoju koncepta prakse dali su i Antonio Gramsci, György Lukács, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Karel Kosik, Karl Körsch i posebice Herbert Marcuse sa zahtjevom autentične, radikalne prakse.[8] Općenito se ova skupina pozicionira unutar tzv. stvaralačkog (riječima protivnika: apstraktno-humanističkog) marksizma u razlici spram ortodoksnog (riječima protivnika: dogmatskog) marksizma. Unatoč međusobnim razlikama koje proizlaze iz nastojanja oko

[6] Gajo Petrović, *Marx i marksisti*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 3, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986., str. 25.

[7] Vidi Antonio Labriola, *Materijalističko shvatanje istorije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.; André Tosel, „Antonio Labriola and the Proposition of the Philosophy of Praxis. Practice in the post Marx era“, *Archives de Philosophie* 68 (2005) 4, str. 611. - 628.; Joseph V Femia, „Antonio Labriola: a forgotten marxist thinker“, *History of Political Thought* 2 (1981) 3, str. 557. - 572.

[8] Vidi Peter D. Thomas, „Gramsci’s Marxism: the 'Philosophy of Praxis'“ u: Mark McNally (ur.), *Antonio Gramsci*, Palgrave Macmillan, London 2015., str. 97. - 117.; Fritz W. Haug, „Gramsci’s 'Philosophy of Praxis' – Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?“, *Socialism and Democracy* 14 (2000) 1, str. 1. - 19. Koliko je Marcuseovo isticanje umjetnosti kao polja radikalne prakse u skladu s praksisovskim razumijevanjem umjetničke prakse, ostaje zadatak budućih istraživanja. Upućujemo na Milan Kangrga, „Marksizam i estetika“, *Naše teme* 2 (1960), str. 202. - 224.; intervju Danko Grlić, „Estetika est etika“ (razgovarao Nenad Korda), *Studentski list* 762 (7. 3. 1980); Herbert Marcuse, *Estetska dimenzija*, Školska knjiga, Zagreb 1981.; Anita Lunić, „Prevladavanje estetike u zagrebačkoj filozofiji prakse“, *Filozofska istraživanja* 37 (2017) 2, str. 305. - 316.

razrješenja problema značenja i mjesta koncepta prakse u Marxovoj i marksističkoj filozofiji, filozofe prakse općenito karakterizira:

> „koncipiranje čovjeka kao bića prakse te tako i stavljanje kategorije prakse u fundamente interpretacije čovjeka i historije; historijska interpretacija dijalektike; sagledavanje suvremenih procesa kroz Marxovu teoriju alijenacije i posebno inzistiranje na humanističkoj problematici u socijalizmu“.[9]

U Zagrebu se razvoj filozofskih rasprava o tezama koje će činiti os filozofije prakse može pratiti još od tzv. *zagrebačkih revizionista*.[10] Zagrebačka filozofija prakse oblikovat će se pedesetih godina (djelomice oko časopisa *Pogledi* koji je u određenom smislu preteča *Praxisa*),[11] a doživjeti snažan procvat šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća, u razdoblju publiciranja časopisa *Praxis* i održavanja *Korčulanske ljetne škole*.[12] Upravo to razdoblje djelovanja filozofa prakse (alternativno: praksis filozofa ili *praxis grupe*) okupljenih oko časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole predstavlja jedno od najplodnijih razdoblja razvoja i filozofije prakse i marksističke filozofske (i sociološke) misli općenito.[13]

Zagrebački filozofi prakse u razvoju svojih pozicija polaze od Marxove filozofije, unatoč povremenim zahtijevanjima napuštanja filozofije u ime *trans-* ili *meta-* filozofijskog *mišljenja* (a čega su primjeri povijesno, utopijsko i spekulativno mišljenje te mišljenje revolucije). Najčešće odbijaju teze o *bitnoj* razlici (i, posebice, suprotstavljenosti) tzv. ranog i zrelog

---

[9] Predrag Vranicki, *Historija marksizma*, sv. 3, Naprijed, Zagreb 1978., str. 296.

[10] Vidi Mislav Kukoč, „Kontroverze marksističke filozofije u predratnoj Jugoslaviji“, *Kulturni radnik* 4 (1977), str. 183. - 207.; Božo Kovačević, *Slučaj zagrebačkih revizionista*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1989.; Mislav Kukoč, „Stari i novi 'zagrebački revizionizam'“, *Naše teme*, 6 (1990), str. 1476. - 1482.; Mislav Kukoč, „Temelji hrvatske filozofije prakse“, *Prilozi* 39-40 (1994), str. 407. - 432.; Mislav Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, KruZak, Zagreb 1998., str. 58. - 65.

[11] Vidi Luka Bogdanić, „Čemu Praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa“ u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagreb, Zagreb 2015., str. 25. - 45.

[12] Petrović ističe kako period „nedogmatskog stvaralačkog marksizma“ započinje 1959. godine, nakon osmogodišnjeg razdoblja *prijelaza* (1950-1958) u kojem se postupno napušta staljinistički marksizam (Gajo Petrović, *Čemu praxis*, Praxis, Zagreb 1971., str. 203.). Vidi Veselin Golubović, *S Marxom protiv Staljina*, Globus, Zagreb 1978.; P. Vranicki, *Historija marksizma*, sv. 3, str. 295. i dalje.

[13] U prilog tvrdnji o plodnosti vidi popise građe koje je pripredio Ante Lešaja u: Ante Lešaja, *Praksis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola (građa)*, Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, Beograd 2014.

(alternativno: kasnog) Marxa,[14] a što je u vezi s kritikom historijskog materijalizma i nastojanjem oko reafirmacije djela tzv. ranog Marxa.[15] Marxovo se djelo, s jedne strane, nastoji prikazati kao uglavnom konzistentna i koherentna teorija, ali se i priznaje kako to „ne znači da je ona vječna istina za sva vremena“ i kako je, štoviše, „Marxovo djelo puno [...] otvorenih problema; ono sadrži i pitanja bez odgovora, traženja bez konačnih rješenja“[16]. Samorazumijevanje ili samoodređivanje kao marksista (ili hegelovca, fichteovca itsl.) ne implicira dogmatski odnos.[17]

Ako promatramo zagrebačke filozofe prakse iz rakursa spektra marksističkih pozicija, spadaju među autore koji razvijaju humanističko čitanje Marxa.[18] Temeljne je značajke filozofije prakse sažeo Gajo Petrović na Kongresu o dijalektici oslobođenja (London, 15 – 30. srpnja 1967. godine): „shvaćanje filozofije kao misli revolucije, shvaćanje socijalizma kao humanizma, koncepcija stvaralačkog marksizma i koncepcija univerzalističkog internacionalizma.“[19]

Razlog posebnog ili užeg određenja skupine koju istražujemo kao *zagrebačke* filozofije prakse (i, posljedično, analiziranih autora kao *zagrebačkih* filozofa prakse) razlikovanje je između

[14] Vidi Milan Kangrga, „Postoji li bitna razlika između spisa mladog i kasnijeg Marxa“, *Naše teme* 5 (1960), str. 65 - 69.; G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 43. - 64.; P. Vranicki, *Historija marksizma*, sv. 3, str. 297.; M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 45.

[15] Vidi G. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 27; Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 2, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986., str. 11. - 24. Sućeska navodi 3 temeljna elementa koja tvore pozadinu formiranja praxis filozofije: teorijsko i političko distanciranje od staljinizma i dijalektičkog materijalizma, snažan utjecaj klasičnog njemačkog idealizma i neuspjesi jugoslavenskog socijalizma, vidi Alen Sućeska, “Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike”, u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena Kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o Jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974)*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2012., str. 131. - 147., ovdje str. 135. - 136.

[16] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 45.

[17] Vidi Milan Kangrga, *Izvan povijesnog događanja. Dokumenti jednog vremena*, Feral Tribune, Split 1997., str. 99.

[18] Usp. Milan Kangrga, *Hegel – Marx. Neki osnovni problemi marksizma*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 185.; M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 105., 143.; G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 429. - 430.; Hrvoje Jurić, „Kangrgina riječ o zavičaju“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 757. - 762.; Božidar Jakšić, „Intelektualni prkos Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 741. - 756.; Gajo Sekulić, „Milan Kangrga ili filozofija kao način života“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 781. - 786.

[19] David Cooper, *Dijalektika oslobođenja*, Praxis, Zagreb 1969., str. 312.

zagrebačkih i beogradskih autora koji se (povremeno) okupljaju oko časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole. Na teorijske razlike između zagrebačkog i beogradskog filozofskog kruga jasno ukazuje Habermas:

> „Zagreb i Beograd – kakva razlika među filozofskim klimama u ta dva mjesta! Spekulativna dubina i hajdegerijanski marksizam visokoga dometa na jednom mjestu, a znanstveno-pragmatički duh Ayera i Poppera na drugom. Bio sam posve rastrgan. Izlagao sam svoje frankfurtsko nastupno predavanje 'Spoznaja i interes' (Erkenntnis und Interesse) – odjek nije mogao biti različitiji.“[20]

Upravo se u polemici s *beogradskim krugom* počinju učestalo koristiti oznake koje naglašavaju Zagreb u imenu praksisovaca, uključujući i oznaku *zagrebačka filozofija prakse*.[21]

Opravdanje za upotrebu oznake *zagrebačka filozofija prakse* pruža i činjenica da se filozofija prakse u Hrvatskoj razvija oko časopisa *Praxis* i *Korčulanske ljetne škole,* a koje su uspostavili, organizirali, osmislili i vodili upravo filozofi (i sociolozi) koji djeluju u Zagrebu, kao i već razvijena terminologija (povijesti) suvremene hrvatske filozofije. Tako Branko Despot u intervjuu iz 2012. godine govori o „zagrebačkom filozofskom krugu“[22], a Golubović svoju studiju o ovoj školi naslovljuje upravo *Zagrebačka filozofija prakse* (2018).[23] Ova se skupina koju nazivamo zagrebačkim filozofima prakse (odnosno *Zagreb Praxis School* u analogiji s *Frankfurt School*) često označava i općenito *praksisovcima* ili *praksis orijentacijom*.[24] Ipak, oznaku *zagrebačka filozofija prakse* držimo preciznijom. Geografska nam odrednica funkcionira kao prikladan način omeđivanja područja istraživanja.

---

[20] Habermas, Jürgen, „Milanu Kangrgi za osamdeseti rođendan“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 845.-846., ovdje str. 845. O spomenutim razlikama vidi Božidar Jakšić, *Praxis - mišljenje kao diverzija*, Službeni glasnik, Beograd 2012., str. 10., 55. i dalje.

[21] Vidi Gajo Petrović, „Frankfurtska škola i zagrebačka filozofija prakse“, *Filozofska istraživanja* 13 (1985) 2, str. 195. - 206.; Milan Kangrga, *Filozofija i društveni život. Rasprave, kritike i polemike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 249. i dalje.

[22] Intervju Branko Despot, „Marksisti su me tužili Tripalu, a on im je rekao: Pustite Despota da priča, ionako ga nitko ne razumije“ (razgovarao Robert Perišić), *Globus* (12. 10. 2012.)

[23] Vidi Veselin Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse. Na putu k povijesnom mišljenju novog*, Plejada, Zagreb 2018.

[24] Vidi A. Lešaja, *Praksis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola (građa)*, str. 20.

Unatoč skupnoj odrednici, valja istaknuti kako nije riječ o homogenoj skupini nego o *okviru* unutar kojeg su se samostalno razvijala istraživanja i teorije, ponekad i s oprečnim tezama,[25] ali opet dovoljno srodnima ili u teorijskim poticajima ili u problemskim fokusima da bismo mogli govoriti o *zagrebačkoj filozofiji prakse* kao „jednoj od samostalnih i samosvojnih suvremenih filozofskih orijentacija"[26]. Zanemarivanje razlika bilo bi jednako pogrešno kao i zanemarivanje bitne unutarnje povezanosti.[27]

Iako naglašavamo upravo *zagrebačku pripadnost* filozofije prakse, zagrebačku filozofiju prakse razumijevamo i kao dio suvremene hrvatske filozofije, a u skladu s ocjenama koje su u tom smjeru dali Mislav Kukoč i Borislav Mikulić.[28]

Osim objašnjenja oznake *zagrebačka filozofija prakse* koju koristimo nauštrb u literaturi ponuđenih alternativa, valja kratko ocrtati razumijevanje prakse kod zagrebačkih filozofa prakse. Praksa označava temeljnu ljudsku mogućnost i specifičnu razliku u odnosu na druga bića. Razumijeva se kao mehanizam ili način čovjekove samoproizvodnje i proizvodnje *svijeta*. Prema tumačenju zagrebačkih filozofa prakse ne razumijeva se u razlici spram teorije (*teorija vs. praksa*), nego kao oznaka za cjelokupnu čovjekovu slobodnu stvaralačku djelatnost u razlici spram otuđene ljudske aktivnosti, pa se kao centralna dihotomija postavlja *praksa vs. otuđenje*.[29] Napušta se Aristotelovo odvajanje *theoria, praxis, poiesis i techne,* a *bios theoretikos* je *smijenjen* životom čovjeka kao bića prakse.

U kontekstu kritike etike, koncept prakse funkcionira kao odgovor na svođenje praktičkog djelovanja na *međuljudsko odnošenje*, odnosno kao strategija proširivanja praktičkog na cjelinu

[25] Vidi ibid., str. 25, bilj. 7.

[26] V. Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, str. 10.

[27] Vidi V. Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog*, str. 24.

[28] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 11. - 12.; Mislav Kukoč, „Hrvatska marksistička filozofija i krah socijalizma. Filozofija prakse kao dio hrvatske filozofije", *Filozofska istraživanja* 12 (1992) 2, str. 383. - 393., ovdje str. 383. - 384.; Mislav Kukoč, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997., str. 159.; Borislav Mikulić, *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Arkzin, Zagreb 2014., str. 93. Za raspravu o strategijama pozicioniranja bilo u ovom konkretnom bilo u načelnome smislu vidi intervju Branko Despot, „Udomiti se pri sebi" (razgovarala Grozdana Cvitan), *Vijenac* 95 (17. 7. 1997.).

[29] Usp. G. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 24.; Gajo Petrović, „Praksa/istina", *Kulturni radnik*, Zagreb 1986., str. 14. - 42.; Danko Grlić, „Praksa", u: Danko Grlić (ur.), *Filozofija*, Panorama, Zagreb 1965., str. 219. - 220.; Branko Bošnjak, „Ime i pojam praxis", *Praxis* (1964) 1, str. 9. - 20.

spektra mogućih načina čovjekova samopotvrđivanja, a iskazuje se kao jedinstvo teorije, poietičkog, praktičkog, tvorbene sposobnosti i vremena. Vremenovanje sugerira čovjekovu povijesnost, a jedinstvo teorije i prakse tretira se kao razrješenje *problema* diskrepancije bitka i *trebanja*. Koncept prakse je istovjetan slobodi i stvaralaštvu, a u optimalnom se obliku pokazuje u umjetničkoj praksi i revoluciji. Praksa kao struktura i način čovjekova samopotvrđivanja otkriva čovjeka kao biće mogućnosti ili otvorenosti (nedovršenosti). No, praksa nije isključivi *izvor* i *način* čovjekova samoosmišljavanja nego je i *izvor* i *način* oblikovanja *svijeta*. Čovjek ne kreira samo samoga sebe i vlastito samorazumijevanje, nego i ljudski *svijet* koji se nalazi nasuprot od čovjeka nezavisne prirode.

Uz kratko adresiranje onoga što se misli pod *filozofijom prakse* i razloga govora o *zagrebačkoj* filozofiji prakse te osnovni ocrt značenja *prakse*, moglo bi se postaviti i pitanje zašto govorimo o zagrebačkoj *filozofiji* prakse, a ne spekulaciji ili mišljenju. Naime, autori koje analiziramo elaboriraju varijante kritika filozofije, nasuprot kojoj zagovaraju povijesno mišljenje, utopijsko mišljenje, spekulativno mišljenje ili spekulaciju te mišljenje revolucije. Primarni razlog zašto, unatoč upoznatosti s tim kritikama, koristimo oznaku *filozofija* je prihvaćanje argumenta da teorijska elaboracija novih *meta-* i *trans-* filozofijskih pristupa ostaje u tradiciji filozofije.[30] Sekundarni razlog je pragmatičan: zato što se općenito u literaturi rasprave o autorima koje obuhvaćamo ovim istraživanjem svrstavaju pod *filozofiju* prakse kao njihovu izvorišnu i primarnu poziciju koja se naknadno precizira kao povijesno ili utopijsko *mišljenje* ili *spekulacija* (Kangrga), odnosno tek u zreloj fazi stvaralaštva promeće u *mišljenje* revolucije (Petrović).

[30] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 96.

1.2. Zašto *dokidanje*?

Koncept *Aufhebung* dijalektički je koncept klasične njemačke filozofije koji uključuje i supresiju i očuvanje onoga što se ukida. Izražava se sljedećim glagolima: prevladavanje, nadvladavanje, ozbiljenje, dokidanje, nadilaženje. [31]

U osnovnom se obliku koristi kao oznaka za stanje u kojem biće razvija svoju unutarnju prirodu u vanjskim oblicima sve do pune elaboracije svoje biti, a nakon čega nestaje prelazeći u viši oblik.[32] Često se koristi Hegelov primjer biljke koja se razvija iz sjemena. Ali taj primjer može navoditi i na krivi trag ako se *čita* kao da oprimjeruje supstancijalni biologizam ili nerazrađeni gradualizam, a ne eksplanatorni model koji posreduje zbiljske suprotnosti, uključujući subjekt i objekt, teoriju i praksu.[33] Precizniji primjer dijalektike su revolucije u kojima iz sukoba ranijeg sustava/stanja i faktora koji se iz njega izdvaja nastaje novi sustav/stanje.

Marx koristi glagol *dokidati* (*aufheben*) u *Prilogu židovskom pitanju* kad piše o religijskoj suprotnosti između Židova i kršćanina, a koja se može razriješiti samo ako obojica „priznaju obostrano svoje religije samo *različitim stupnjevima razvitka ljudskoga duha*“.[34] Kad pak piše o *dokidanju* filozofije, koristi dokidanje (njem. *Aufhebung*), ozbiljenje (njem. *Verwirklichung*) i pre/nadvladavanje (njem. *Überwindung*). Ipak, smisao dostatno sažima glagol *dokinuti* (njem. *aufheben*).[35]

U kontekstu etike, ovaj se koncept po prvi puta navodi u Hegelovoj filozofiji u vezi s dokidanjem moraliteta u običajnosti.[36] Kako se praksisovsko *osmišljavanje sudbine* etike

---

[31] Usp. William L. McBride, *The Philosophy of Marx*, St. Martin's Press, New York 1977.; M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 117; Ante Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 667. - 677., ovdje str. 673.

[32] Vidi Gerald A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich*, Harvard University Press, Cambridge, London 2001., str. 68.

[33] Vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 253. - 254.

[34] Karl Marx i Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1967., str. 56. Tada se njihov sukob seli u polje znanosti i kritičkog mišljenja, odnosno, tada otvaraju prostor analizi svoje razlike umjesto inzistiranja na njome izazvanoj suprotstavljenosti.

[35] Vidi Eberhard Braun, *Aufhebung der Philosophie - Marx und die Folgen*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992.

[36] Vidi Ludwig Siep, „The Aufhebung of Morality in Ethical Life“, u: Lawrence Stepelevich i David Lamb (ur.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, New York 1983., str. 137. - 155.

događa upravo na tragu klasičnog njemačkog idealizma i koncepta *Aufhebung*, to naslovom ukazujemo na tu osnovnu vezu. Naime, riječ je o pokušaju nadilaženja, ozbiljenja i prevladavanja etike. Pritom ne treba izgubiti iz vida ni značaj Marxova zahtjeva za nadilaženjem (ograničenja) filozofije kojeg lapidarno izražava 11. *Tezom o Feuerbachu*, a što će biti podlogom dijela praksisovskih kritika etike (v. potpoglavlja 3.3.2. i 3.3.3.).

U skladu s tradicijom upotrebe pojma,[37] u radu najčešće koristimo glagol *dokidati.* Alternativno se može govoriti o *pre-* ili *nad- vladavanju*, *ozbiljenju* i *nadilaženju*.[38] U svakom je slučaju riječ o upućivanju na eksplanatorni model koji podrazumijeva očuvanje u negaciji, odnosno dijalektičko tumačenje procesa.

No, oslanjanje na koncept *Aufhebung* nije nekontrovezno. Pitanje je, u prvom redu, koliko je koncept *Aufhebung* kao dio eksplanatorne (i prediktivne) strategije općenito opravdan.[39] Drugo, pitanje je obvezuju li se praksisovci, zbog svoje šire kritike dijalektike i inzistiranja na mogućnosti *novoga* (kao onoga što *ni na koji način* nije sadržano u starome), na napuštanje koncepta *dokidanja*.

Naime, i kod Kangrge i kod Petrovića nalazimo kritiku dijalektike. U svojoj kritici dijalektike Kangrga pokazuje kako je razumijeva kao teoriju koja dopušta isključivo ono što je već na neki način sadržano u onome starome – koja dopušta razvoj iz postojećih *klica* –, ali ne i one snažne prekide (skokove u nepredvidivo novo) koje Kangrga nastoji afirmirati vlastitom teorijom prakse i revolucije.[40]

Da bismo objasnili autorovu poziciju, zamislimo da se razvoj društva sastoji od niza povezanih događaja i stanja, ali i od određenih *momenata novoga* koji označavaju uvođenje jedne nove varijable (kvalitete, ideje, odnosa, vrijednosti). *Momenti novog* su i sami dio razvoja društva i predstavljaju početak ili osnovu jednog novog ili barem unekoliko drugačijeg kretanja.

---

[37] Vidi M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 117. i dalje.

[38] Vidi npr. A. Lunić, „Prevladavanje estetike u zagrebačkoj filozofiji prakse“.

[39] Usp. G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich*, str. 58. i dalje; Brian Leiter, „Marxism and the Continuing Irrelevance of Normative Theory (reviewing G. A. Cohen, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? (2000)“, *Stanford Law Review* 54 (2002), str. 1129. - 1151., ovdje str. 1133. - 1149.

[40] Vidi M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 129. - 132., Kangrga, Milan, *Klasični njemački idealizam*. *Predavanja*, FF Press, Zagreb 2008., str. 36.

Dijalektika, prema Kangrgi, može uspješno objasniti nizove povezanih događaja i stanja, kao i stanja i događaje koji će proizaći i iz aktualnih okolnosti i iz *momenata novoga*. Ali ona, prema Kangrgi, ne može objasniti same *momente novoga* koji predstavljaju prekid s onim starim i/ili ozbiljno reinterpretiranje postojećeg (primjerice, razumijevanja čovjeka, prava, društva ili države, pravednosti i slično).

Upravo se ti *momenti novoga* nastoje afirmirati u okviru filozofije prakse. Pritom su shvaćeni kao čovjekova specifična mogućnost čijim se upražnjavanjem potvrđuje kao slobodno, stvaralačko (*doista ljudsko*) biće. Mogućnost stvaranja *novoga* potvrda je i izraz slobode i stvaralaštva. U tom smislu mogućnost *novoga* ne funkcionira samo kao oznaka u okviru teorije društvenih promjena nego i kao osnovna potka teorije o čovjeku i mogućnosti njegova razotuđenja.

Na ovim temeljima Kangrga razlikuje povijest i historiju: povijest označava *momente novoga* (kojima se čovjek potvrđuje kao ljudsko biće ili biće prakse), dok je historija oznaka istrajavanja u postojećim odnosima ili razvoja na temelju već postavljenih pretpostavki (u kojima se čovjek pojavljuje kao otuđeno biće). Povijest je oznaka za autentične prekide koji donose nešto novo što nije svodivo na ono staro.[41] Petrovićevim riječima, „(p)ovijest je u biti proizvodnja novoga“[42]. Historija je, s druge strane, oznaka za razvoj društva na već danim pretpostavkama. Iz rakursa razumijevanja čovjeka: dok po prirodi čovjek pripada u vrstu *homo sapiens* i historiju, po povijesti – ili svojoj povijesnoj biti – ima mogućnost pripadanja u „vrstu“ *homo humanum*.

Povijest, pritom, ne samo da *donosi* ili označava nešto novo, nego je i osnova historije jer sačinjava pretpostavke (ideje, značenja, institucije) na kojima se historija dalje razvija. Dijalektika, prema Kangrgi, može – sada terminologijom ove uvedene razlike – objasniti historiju, ali ne i povijest. Dijalektika *poznaje* razvoj, ono što proizlazi iz danog stanja stvari, dok filozofija prakse (i kasnije mišljenje revolucije, povijesno mišljenje, utopijsko mišljenje i spekulacija) objašnjava njegov izvor i mogućnost drugačijeg, odnosno novoga. Stajanje na razini historije podrazumijeva prešućivanje ili sljepoću pred činjenicom povijesti i kao mogućnosti i kao izvora same historije. Stajanje na razini dijalektike znači previd čovjeka kao

[41] Vidi M. Kangrga, *Filozofija i društveni život*, str. 180. - 181.

[42] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 300.

faktora koji stvara povijest. Kangrginim riječima: „historijsko iskustvo, koje je iskustvo prošloga i na prošlome, istovremeno prekriva onaj izboreni i dokučeni temelj povijesnosti. Ovdje dijalektika proturječi povijesnosti“[43].

Historija je, uvedimo i kategorije vremena, bitno kretanje u (i na pozicijama) prošlosti, dok je povijest kretanje iz rakursa budućnosti, odnosno dovođenje onoga *budućeg* ili *utopijskog* na svjetlo dana (uspostava onoga što još nije bilo). Dok ćemo se Kangrginim razumijevanjem utopijskog, povijesti i budućnosti opsežnije baviti u potpoglavlju 3.1, naznačimo već ovdje razliku povijesnog i historijskog vremena:

> „povijesno-utopijsko vrijeme stalno (se – A.L.) iznova u vidu 'proboja' ili 'prekida' (re-evolucija) poput vertikale izdiže nad historijskim vremenom kao horizontalom i predstavlja njegovu negaciju (ukidanje, usmjerenje, bitnu tendenciju kretanja, osmišljavanje, samoprepoznavanje)“.[44]

Historija je, alternativno izraženo, oznaka za ono kretanje koje „još nije istinski revolucionarno po principu samodjelatnosti, samosvijesti, slobode, povijesnog čina, dakle koje još nije dospjelo na nivo ljudskosti kao samosvrhe“[45]. Ovo se razlikovanje historije i povijesti nasljeđuje iz klasičnog njemačkog idealizma:

> „poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao zgoljnog medija kulture, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti“.[46]

---

[43] Milan Kangrga, *Čovjek i svijet. Povijesni svijet i njegova mogućnost*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1975., str. 107. Kangrga započinje ovaj navod naizglednim nerazlikovanjem povijesnog i historijskog: „Ovdje povijesno, bolje reći *historijsko* [...]“. (M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 107.). Ipak, ako imamo u vidu da je historijsko vrijeme omogućeno povijesnim vremenom, odnosno da je „povijesnost dimenzija pojavljivanja historijskog vremena“ (M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 110.), jasno je kako je razlikovanje već na djelu, unatoč mjestima koja naizgled sugeriraju drugačije.

[44] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 130.

[45] Kangrga, Milan, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980., str. 22.

[46] F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965., str. 237.

Dijalektika, dakle, prema ovom razumijevanju, može objasniti bit prošlog i sadašnjeg, već začetog i započetog svijeta i historije, ali je prekratka za ono *novo* koje za svoje objašnjenje zahtijeva tezu o povijesnosti.[47] Autorovim riječima:

> „Od pojma (apstraktnoga) *kretanja*, preko *bivanja*, *razvoja* i *procesualnosti* kao takve (u smislu smjenjivanja svagda istoga), u tome misaono-historijskom slijedu, do pojma *vremena* kao događanja (konačnog = ljudskog) *bića u njemu samome*, dospijeva se onim *povijesnim činom*, kojim se – na određenom stupnju historijskog razvitka – uspostavlja i proizvodi *svijet* kao čovjekovo istinsko *obitavalište* (ethos). A za to je i pojam *dijalektičkoga kretanja* sasvim 'prekratak'"[48]

Utoliko se *povijesnost* pozicionira kao alternativa dijalektici. *Povijesnost* pritom *omogućuje* dijalektiku kao što povijest *omogućuje* historiju. Ili, kao što *izboji novoga* omogućuju daljni razvoj na tim temeljima. Ovu interpretaciju potvrđuje navod:

> „Utoliko se dijalektika [...] zbiva u historiji i važi za historiju kao 'prirodno' [...] kretanje, odvojeno već od povijesnog, odnosno upravo kao takozvani dijalektički razvitak, koji je međutim otvoren ili proizveden čovjekovim povijesnim činom"[49]

No, nije Kangrga oduvijek slijedio ovo razumijevanje dijalektike. Valja predbilježiti kako u ranim studijama Kangrga piše o *povijesnoj dijalektici*,[50] povremeno poistovjećuje *povijesnost* i dijalektiku[51] i ističe kako se „dijalektika zbiva samo u ljudskoj povijesti kao praksi".[52] Ta mjesta, s obzirom na izloženo razvijeno razlikovanje dijalektike i povijesnosti, interpretiramo kao rezultat početnih pojmovnih nejasnoća koje autor i sam priznaje.[53]

No, time problem s razumijevanjem i *statusom* dijalektike ne *nestaje*. Naime, moguće je osporavati Kangrgino, gore izloženo, razumijevanje dijalektike jer je svedena na varijantu gradualizma, odnosno na evolucijsku teoriju ili varijantu biologizma,[54] a pri čemu se previđa

---

[47] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 23.

[48] Milan Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet. Iskušavanje mišljenja revolucije*, Nolit, Beograd 1984., str. 288. Potcrtao autor.

[49] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 22.

[50] Vidi Milan Kangrga, *Razmišljanja o etici*, Praxis, Zagreb 1970., str. 149.

[51] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 197.

[52] Ibid., str. 199.

[53] Ibid., str. 30.

[54] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 36.

faktor autonomije čovjeka i značaj negacije. Dijalektika je, drugim riječima, svedena na majeutički model povijesti prema kojem se može zbivati (*poroditi*) samo ono čije je sjeme već posijano.

Osim ove linije kritike, nalazimo i sljedeći problem: unatoč kritici dijalektike, autor se u osmišljavanju ključnih teza vlastite filozofija oslanja upravo na dijalektičke koncepte ili dijalektiku samu. Primjerice, nastojanje oko afirmiranja mogućnosti radikalno *novoga* posredstvom revolucionarnog čina ima za cilj napuštanje *majeutičkoga* modela povijesti i dijalektičke *zarobljenosti* u historijsko.[55] No, i ta je pozicija oblikovana kao varijanta *zagonetne dijalektike Ničega*.[56] Štoviše, Kangrgin je pojmovni aparat općenito, kako ispravno bilježi Mikulić, dijalektičkog kova.[57] Primjerice, kritika etike i filozofije izvedena je upravo po standardima dijalektike, a čemu svjedoči i oslanjanje na koncept *Aufhebung*.[58] Upravo će dijalektički pristup, odnosno nastojanje oko iznalaženja modela za razrješenje diskrepancije bitka i *trebanja* izvan ekskluzivnosti teorijskog rakursa i posredstvom *ozbiljenja* (*Aufhebung*) zahtjeva *trebanja*, ići u prilog odbijanju optužbi za amoralizam i moralni nihilizam.

Dakle, možemo odgovoriti na gore postavljeno pitanje, ne implicira kritika dijalektike odustajanje oko koncepta *Aufhebung*, nego praktično oslanjanje na ovaj koncept implicira da dijalektika – unatoč kritici – nije napuštena. Uzrok je kritike, pritom, što se razumijeva reduktivno, kao *paslika* ili *produženje metafizike* (koja, o tome će naknadno biti više riječi, općenito označava ostajanje na razini postojećega).[59]

I kod Gaje Petrovića nalazimo jednu vrstu razvoja u razumijevanju dijalektike. Dok u studiji o Plehanovu nastoji uskladiti dijalektički materijalizam i humanizam,[60] u kasnijem djelu jasno odbacuje i materijalizam, i dijalektiku i dijalektički materijalizam. Bielińska-Kowalewska

[55] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 13.

[56] Vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 19., 222. - 223. O kritici jednostranog razumijevanja dijalektike kod Kangrge vidi ibid., str. 253. - 254.

[57] Vidi ibid., str. 109.

[58] Usp. Raul Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji" u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.). *Aspekti praxisa*. *Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2015., str. 160. - 182., ovdje str. 174.

[59] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 211. - 213.

[60] Vidi Gajo Petrović, *Filozofski pogledi G. V. Plehanova*, Kultura, Zagreb 1957.

uzroke kasnijeg izostanka dijalektike u razumijevanju čovjeka detektira u Heideggerovu utjecaju:

> „Njegov subjekt, kao i Heideggerov, oscilira između dva modusa bivstvovanja, nije uključen u dijalektičko kretanje, a izbor modusa bivstvovanja u krajnjoj liniji ovisi o odluci pojedinca. Čini se da je 'Heideggerova noga' spriječila Petrovića da se uhvati ukoštac s dijalektikom.“[61]

No, za ovo napuštanje dijalektike dostatno je praksisovsko razumijevanje čovjeka. Naime, osnova Petrovićeve kritike dijalektike je – kao i u Kangrginu slučaju – uvid o nemogućnosti pomirenja majeutičke teorije s razumijevanjem čovjeka kao slobodnog i stvaralačkog bića. Petrovićevim riječima: „Ako je sve bivstvujuće podvrgnuto dijalektičkim 'zakonima', kako čovjek može da bude izuzet? A ako ni čovjek nije izuzet, kako možemo govoriti o njegovoj slobodi i stvaralaštvu?“[62] No, i Petrovićevo rješenje je upravo na tragu – dijalektike. Čak se i nadilaženje iskaza o bitku i iskaza o trebanju, odnosno deskriptivnih i normativnih iskaza, a što se pojavljuje kao varijanta rješenja diskrepancije bitka i *trebanja*, odvija kao dijalektičko nadilaženje *bitnim iskazima* (v. potpoglavlje 3.3.6.5.).

Dakle, kad postavljamo temu kao govor o *dokidanju* etike, a pri čemu aludiramo na koncept *Aufhebung*, imamo u vidu praktično pretpostavljanje elemenata dijalektike, iako poznajemo i njenu kritiku motiviranu odbacivanjem majeutičkih modela tumačenja povijesti, odnosno onih modela u kojima se pretpostavlja isključiva mogućnost razvoja budućih oblika iz (ograničenja ili poticaja) postojećih odnosa, a čemu i Kangrga i Petrović suprotstavljaju koncepte povijesti, revolucije i mogućnosti radikalno novoga posredstvom prakse. *Aufhebung* o kojemu je ovdje riječ, pritom, funkcionira kao „instrument revolucionarne preinake svijeta“ u funkciji „nove povijesti“[63].

[61] Katarzyna Bielińska-Kowalewska, „Gajo Petrović i pitanje dijalektike” *Metodički ogledi* 20 (2013) 2, str. 65. - 78., ovdje str. 76.

[62] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 76. - 77. Usp. ibid., str. 410. - 411.

[63] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 117.

1.3. Moral ili etika?

Nakon što smo razmotrili pitanje opravdanosti oznake *zagrebačka filozofija prakse* i izraza *dokidanje*, odredimo etiku o čijem je eventualnom dokidanju riječ. Etika je jedna od temeljnih filozofskih disciplina. Kao filozofija morala ili filozofijska refleksija o moralu, etika obuhvaća pitanja analize i razumijevanja moralnih situacija, moralnih problema i moralnih sudova.[64]

Moral se razumijeva ili kao skup vrijednosti i pravila koja reguliraju ponašanje pojedinca ili zajednice, ili kao skup vrijednosti ili pravila koja bi trebala regulirati ponašanje pojedinca ili zajednice. Moralom u prvom smislu se bavi deskriptivna etika koja u pravilu *konzultira* sociologijsko i psihologijsko istraživanje moralnih stavova i moralne prakse određenog subjekta ili skupine subjekata. Moralom u drugom smislu bavi se normativna etika koja odgovara na pitanja o značajkama koje djelatnika, djelovanje ili rezultat djelovanja čine moralnim ili nemoralnim.[65] Ta se pitanja označavaju pitanjima prvog reda,[66] a odgovori se formuliraju u obliku sustava moralnih pravila ili načela, odnosno u jednoj normativnoj teoriji. Centralno je pitanje normativne etike *što treba činiti* ili (izraženo u paraleli s pitanjem *što je opravdano vjerovati*) *što je opravdano činiti*.[67] S obzirom na prioretiziranje i/ili lociranje dobra i zla (ili korespodentnih značajki) u djelatniku, djelovanju ili posljedici djelovanja, razlikujemo tipove normativnih etike. Najetabliranije su pozicije: areteička eudaimonistička etika u kojoj je naglasak na značajkama aktera, deontološka etika ili etika savjesti u kojoj je naglasak na značajkama čina i utilitarizam kao varijanta konzekvencijalističke etike u kojoj je naglasak na posljedicama.

Uz deskriptivnu i normativnu etiku, nalazimo i metaetiku kao istraživanje metafizičkih, epistemoloških, semantičkih i psiholoških pretpostavki i značajki moralne prakse (govora o

[64] Usp. Frankena, William K., *Etika*, KruZak, Zagreb 1998., str. 3.

[65] Vidi Mark Timmons. *A Morality Without Foundation. A Defense of Ethical Contextualism*, Oxford University Press, New York, Oxford 1999., str. 10.

[66] Vidi ibid., str. 9.

[67] Vidi John Skorupski, „Ethics“ u: Nicholas Bunnin i E. P. Tsui-James (ur.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Drugo izdanje, Blackwell Publishing, Malden 2003., str. 202. - 230., ovdje str. 203.; Franjo pl. Marković, *Etika*, Matica hrvatska, Zagreb 2016., str. 65.

moralu, mišljenja o moralu i moralnog djelovanja).[68] Za razliku od normativne etike koja odgovara na pitanja prvog reda, metaetika odgovara na pitanja drugog reda koja uključuju pitanja o metafizici morala, moralnoj semantici, fenomenologiji morala, epistemologiji i opravdanju morala, moralnoj psihologiji i objektivnosti morala.[69] Metaetika ne odgovara na pitanja o poželjnom ili opravdanom djelovanju, ali svaka koncepcija koja to čini – to jest, svaka normativna etika – podrazumijeva određene metaetičke teze.

Uz razlikovanje ovih triju općih pristupa moralnom fenomenu, značajno je i razlikovanje normativnih etika s obzirom na opseg predmeta. Tako možemo govoriti o općoj etici i o posebnima ili specijalnim etikama, ali i o primijenjenoj etici kojoj je u fokusu analiza konkretnog moralnog problema ili moralno relevantne situacije uz oslanjanje na – i eventualno daljnje razvijanje – rješenja iz polja opće etike. Upitno je može li se smisleno upotrebljavati kao oznaka za cjelinu primijenjene upotrebe morala nasuprot tzv. teorijskoj etici.[70] Također, specifičnost fokusa primjenjene etike ne znači izostanak relevantnosti takvih istraživanja za spoznaje u polju *teorijske filozofije*.[71]

U ovome radu, etički/etička/etičko koristimo kao oznaku za teorijsku refleksiju čiji je predmet moral. Moralan/moralno/moralna koristimo kao oznaku za ona stanja i djelovanja koja uključuju praktičku moralnu refleksiju. Dakle, slijedimo razlikovanje teorijske etičke i praktičke moralne refleksije.[72] Sintagmu *moralno relevantna situacija* koristimo za one situacije koje se općenito i nekontroverzno uzimaju kao situacije od moralnog značaja.

[68] Usp. M. Timmons, *A Morality Without Foundation. A Defense of Ethical Contextualism*, str. 11.

[69] Usp. Terry Horgan i Mark Timmons (ur). *Metaethics after Moore,* Oxford University Press, Oxford 2006., str. 6. - 15.

[70] Vidi Hrvoje Jurić, *Iskušenja humanizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2018., str. 179.

[71] Vidi Jasminka Babić-Avdispahić i Asim Mujkić, *Etika*, Eidos, Zenica 2019., str. 18. - 19.

[72] Vidi Ante Čović, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., str. 91. - 92.

1.4. Utjecaji i izvori

Među temeljnim utjecajima na razvoj zagrebačke filozofije prakse Jurgen Habermas[73] nalazi:

> „mladog Marcusea koji se u ranim 30-im godinama nadovezao na Husserla da bi transcendentalno čitanje *Bitka i vremena* povezao sa analizom otuđenja iz tada otkrivenih *Pariških rukopisa*. Sličnosti su postojale također i sa Sartreom iz 40-ih i ranih 50-ih godina koji se, ne znajući za svoga prethodnika, po drugi put kretao u smjeru hajdegerijanskog marksizma. Karl Kosik je studirao u Parizu i mogao je te motive prenijeti u Prag. Međutim, u Zagrebu sam odmah imao dojam da su praxis filozofi u posve drugačijem okruženju na krajnje originalan način pronašli i uobličili antropološko polazište jednog fenomenološkog marksizma.“[74]

Slično je zapisao i u pismu povodom 80. rođendana Milana Kangrge:

> „Gadamer [...] okupljao je oko sebe iz tih zemalja prvenstveno fenomenologe. Ti si bio jedan od njih [...] Zahvaljujući tebi, 1962. godine sam prvi put čuo za postojanje Zagrebačke grupe. Praxis je bio još u fazi planiranja. No, već se osjećao duh fenomenološkog marksizma, kojeg je Praxis trebao ostvariti.“[75]

Među nosivim intelektualnim utjecajima Habermas, dakle, ističe Sartrea iz *L'etre et le neant*, Husserla *Krisis-Schrifta* i „antropološkog“ mladog Marxa. Fenomenološki marksizam ili hajdegerijanski marksizam kojeg Habermas ovdje ističe kao oznaku pozicije zagrebačkih filozofa prakse, primarno je oznaka za poziciju *konkretne filozofije* koju razvija Herbert Marcuse od „Priloga fenomenologiji historijskog materijalizma“ objavljenih 1928. godine.[76]

---

[73] Inače i sam je Habermas predmet kritike ovdje analiziranih autora. Vidi npr. Petrovićev predgovor u: Jurgen Habermas, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.

[74] Jürgen Habermas, „U spomen na Gaju Petrovića” u: Veljak, Lino (ur.). *Gajo Petrović - čovjek i filozof*, FF Press, Zagreb 2008., str. 11. - 18., ovdje str. 12.

[75] J. Habermas, "Milanu Kangrgi za osamdeseti rođendan", str. 845.

[76] Vidi Herbert Marcuse, „Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism“, *Télos* (1969) 4, str. 3. - 34. Za više o fenomenološkom marksizmu vidi: William L. McBride, „Marxism and Phenomenology“, *Journal of the British Society for Phenomenology* 6 (1975) 1, str. 13. - 22.; Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Contemporary Social Theory Palgrave, London 1984. (posebno poglavlje „Phenomenological Marxism?“); James Bohman, „A New Phenomenological Marxism", *Human Studies* 13 (1990) 2, str. 163. – 172.; John Abromeit, „Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology“, *Constellations* 17 (2010), str. 87. - 106.

Sličnost ove pozicije s pozicijama zagrebačkih filozofa prakse moguće je tražiti već na razini razumijevanja samorefleksivnosti u marksizmu, povijesnosti (u procesu razumijevanja konkretnog), nerazdvojnosti teorije i prakse, znanosti i djelovanja. Konačno, i u razumijevanju istine za koju će Marcuse ustvrditi kako ona u marksizmu nije kognitivna nego *stvarna,* a na osnovu čega će razviti tezu da marksistička analiza ne može potvrđivati svoju logičnu dosljednost, univerzalnu podudarnost ili bezvremenu vjerodostojnost s bilo kojeg stajališta izvan marksizma.[77] S obzirom na našu temu, vrijedi ukazati na navod iz Marcuseova djela u kojemu otvara upravo pitanja koja su predmetom našega istraživanja:

> „Logička istina postaje povijesna istina. Ontološka napetost između biti i pojave, između 'jest' i 'treba da' postaje povijesna napetost, a 'unutarnji negativitet' svijeta objekta je shvaćen kao djelo povijesnog subjekta — čovjeka u borbi s prirodom i društvom. Um postaje povijesni um. On je u kontradikciji spram etabliranog poretka ljudi i stvari u ime postojećih društvenih snaga koje razotkrivaju iracionalan karakter tog poretka — jer racionalan označava onaj mod mišljenja i djelovanja koji pokreće reduciranje ignorancije, destrukcije, brutalnosti i ugnjetavanja. Transformacija ontološke u povijesnu dijalektiku zadržava dvodimenzionalnost filozofske misli kao kritičko, negativno mišljenje. No, sad se bit i pojava, 'jest' i 'treba da' konfrontiranju u sukobu aktualnih snaga i mogućnosti u društvu. Ove se ne konfrontiraju kao umsko i neumsko, pravo i krivo — jer obje su dio istog postojećeg univerzuma, obje participiraju na umskom i neumskom, pravom i krivom. Rob je u mogućnosti i da dokine gospodare i da surađuje s njima. Gospodari su u mogućnosti i da poboljšaju život roba i da usavrše njegovo eksploatiranje. Ideja uma se odnosi na kretanje i misli i akcije. Ona je teorijski i praktični zahtjev.“[78]

Osim utjecaja Marcuseova autorskog djela, i Marcuseova opća intencija razvoja filozofskog mišljenja na tragu Heideggerova *Bitka i vremena,*[79] našla je svoje pobornike i u hrvatskoj

---

[77] Opravdanost dovođenja u vezu navedenih autora s Petrovićem potvrđuje i Bielińska-Kowalewska u svome istraživanju (K. Bielińska-Kowalewska, „Gajo Petrović i pitanje dijalektike”, str. 65. - 78.), dok veze s Kangrgom nalazimo jasno i kod samog autora (Milan Kangrga, *Etika. Osnovni problem i pravci*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 354. – 363.). Usporedivne pozicije nalazimo i ondje gdje su zaključci različiti (Vidi Milan Kangrga, *Etika ili revolucija. Prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*, Nolit, Beograd 1983., str. 16. i dalje).

[78] Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1968., str. 138. - 139.

[79] Vidi J. Abromeit, „Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology“, str. 87. - 106.

filozofiji 20. stoljeća. Najznačajnija promišljanja na tome tragu u zagrebačkoj filozofiji prakse nudi Gajo Petrović koji svojim djelom *Prolegomena za čitanje Heideggera* (1986) pojačava spone tzv. njemačke ontologije (kako označava Heideggerovu filozofiju) i marksističke filozofije. Osnovnu sličnost pritom vidi u nastojanju oko artikuliranja „pripremnog mišljenja" za novi svijet ili novo društvo, odnosno, u nastojanju oko nadilaženja filozofije.[80] Heideggerov interes za mogućnost realizacije autentičnog bivstvovanja, odnosno iščekivanje nadolaska bivstvovanja (njem. *die Ankunft des Seins*) nakon perioda zaborava bitka (nakon *okreta*), u ovom se marksističkom čitanju razumijeva kao otkrivanje zahtjeva za izmjenom svijeta kojeg je kao zadatak artikulirao Marx. U tom smislu Heideggerova teorija (posebice *mišljenje bitka*, ali i fundamentalna ontologija) priznaje se kao sugovornik u promišljanju pitanja koja je ostavio Marx. No, naravno, ne bez kritike postavki o smislu bivstvovanja (općenito) i smisla čovjekova bivstvovanja (napose) u skladu s povijesnim mišljenjem kojeg Petrović baštini iz (humanističke interpretacije) Marxove filozofije. Interes za približavanjem i istraživanjem odnosa i razlika Marxa i Heideggera, kao i spremnost da se uzmu u obzir nalazi obaju autora kako bi se odgovorilo na otvorena pitanja filozofije, nije bio ograničen samo na najuži krug filozofa prakse. Tome najbolje svjedoči djelo Vanje Sutlića, autora koji u prvoj fazi svoga stvaralaštva pripada u krug zagrebačkih filozofa prakse.[81] Za razliku od analiza utjecaja Heideggera koje su našle mjesta u pojedinim istraživanjima,[82] nemamo sustavnih studija o utjecaju i recepciji Husserla, Marcusea i Sartrea. One ostaju u zadatak budućim istraživačima zagrebačke filozofije prakse. No, možda i više od utjecaja, ovdje treba naglasiti problemsku i metodološku sličnost s Marcuseom, Sartreom, Husserlom, Frommom i drugi autorima koji su bili pod utjecajem mladoga Marxa ili fokusirani na srodne teorijske probleme.

[80] Gajo Petrović, *Prolegomena za kritiku Heideggera*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 4, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986., str. 333.

[81] Vidi Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.; Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, 2. izdanje, Globus, Zagreb 1987.; Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera, Uvod u problematsku razinu Sein und Zeit-a i okolnih spisa*, August Cesarec, Zagreb, bez godine izdanja.

[82] Vidi K. Bielińska-Kowalewska, „Gajo Petrović i pitanje dijalektike", str. 65. - 78.; Dean Komel, "The Influence of Heidegger's Thought on the Development of Philosophy in Ex-Yugoslav Countries", *Human Studies* 41 (2018) 4, str. 643. - 660.

Uz utjecaje koje je istaknuo Habermas, treba naglasiti snažan utjecaj klasičnog njemačkog idealizma. Iako je temeljna intencija okretanje od praktičke filozofije k samoj praksi, odnosno *odjelovljene* filozofijskih zaključaka, klasični njemački idealizam nosi zasluge za razvoj konceptualnog okvira koji omogućuje napuštanje klasičnog razumijevanja filozofije, bitka i čovjeka. Upravo je klasični njemački idealizam ključan saveznik praksisovskom nastojanju oko afirmiranja procesualnog, povijesnog mišljenja kojeg će suprotstaviti metafizičkim ostacima alternativnih interpretacija marksizma. U novovjekovnom antropocentrizmu koji u klasičnom njemačkom idealizmu dovodi do pitanja o mogućnosti identiteta subjekta i objekta i apostrofiranja samodjelatnosti subjekta, temelj je za praksisovsko inzistiranje na napuštanju esencijalizma i zagovaranju samostvaralačke i svjetostvalačke djelatnosti. No, tamo gdje klasični njemački idealizam zastaje na razini identiteta *u misli*, filozofi prakse na tragu Marxa zahtijevaju identitet *u zbilji*. Najveću je pažnju, pritom, kako istraživanju temelja Marxovih pozicija kod Hegela i Fichtea, tako i uglavljivanju vlastitih teza u klasičnom njemačkom idealizmu, posvetio Kangrga koji će eksplicitno navesti Hegela i Fichtea kao svoje primarne *sugovornike* (odnosno, *kolege iz školske klupe*), a Marxa kao onoga na čijem misaonu tragu traži rješenja suvremenih pitanja.[83]

U prvom periodu primarno orijentiran na Hegelovu filozofiju (i njen odnos prema Marxovoj teoriji), Kangrga se kasnije sve više okreće Fichteu čija spekulacija postaje jednim do osnovnih Kangrginih filozofskih poticaja sve dok i vlastitu misao ne označi spekulativnom mišlju. Osim Hegela i Fichtea, Kangrga je konstantno i *u dijalogu* s Kantom, posebice u razmatranju granica etike. Ipak, unatoč stalnom okretanju Kantu, interpretacija Kantove etike opterećena je Hegelovom kritikom i Marxom, kao i vlastitim razumijevanje čovjeka i moralnosti, a radi čega, kako primjećuje Gajo Sekulić u pogovoru *Spekulacije i filozofije*, ne uspijeva zasnovati svoju radikalnu filozofiju slobode na Kantu, za razliku od Habermasa i Rawlsa.[84] Kangrgina je strategija čitanja Kanta, Fichtea i Hegela traganje za poticajima povijesnog mišljenja koje *bitak* razumijeva procesualno, kao oznaku zbilje ili svijeta koji je uspostavljen ljudskim djelom, a dopušta radikalnu promjenu. Ovu strategiju nazivamo aktivističkim čitanjem, a na tragu je

[83] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 152., 234., 264.

[84] Vidi Gajo Sekulić, „Pogovor. Nelagoda u filozofiji. Milan Kangrga i spekulativno prevladavanje filozofije kao metafizike“, u: Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010., str. 421. - 468., ovdje str. 436.

Marxova zadatka kojeg Hyppolite detektira kao prijelaz od hegelovskog spekulativnog idealizma ka filozofiji akcije.[85]

Traganje za poticajima pritom povlači i svojevrsnu selektivnost u izboru teza i interpretaciji prethodnika. Ta se *selektivnost* plastično potvrđuje Kangrginim stavom o mogućnosti čitanja Hegela *ili* kao mislioca povijesnosti i revolucije *ili* kao mislioca metafizike:[86]

> „ondje gdje Hegel ostaje *samo građanski* mislilac, to jest mislilac građanskog društva i svijeta u cjelini, ostaje on *metafizičar*, a ondje gdje pokazuje samu *mogućnost* građanskog svijeta (a time i mogućnost čovjekova svijeta *kao takvoga*), to jest gdje misli ne historijski, nego *povijesno*, on je *mislilac revolucije*, i time prekoračuje kako svoj svijet, tako i njegovo (dakle historijsko, postalo, sadašnje, građansko) vrijeme".[87]

Kangrgu zanimaju ova potonja mjesta: tamo gdje Hegel *misli povijesno*. U skladu s tim, svjesno odbija metafizičke aspekte Hegelove pozicije i *sistemsku filozofiju* (njem. *Systemphilosophie*). Strategiju *ne-metafizičkog* čitanja Hegela slijedi revizija Hegelovih koncepata i teza. Primjerice, Hegelov koncept *Ništa* označava mogućnost *otvaranja* onoga „što još nije, ali je svagda realno na djelu"[88], a *postajanje* (njem. *Werden*) kretanje koje je dovođenje u zbilju toga *što još nije*. Kangrginim riječima, u pojmu *postajanja* sadržano je:

> „a) *mogućnost drugoga i drugačijega* nego što jest, b) *vrijeme* (u kojemu tek sada postaju moguće i realne, jer su proizvedene i otvorene, sve tri njegove dimenzije: i prošlost i sadašnjost i budućnost). Apstraktna vječnost pretvara se u to povijesno vrijeme, c) koje je samim time vremensko zbivanje ili *povijesno događanje* (dakle događanje nečega novoga, još-ne-viđenoga), i d) to je dakle postajanje *čovjekova povijesnog svijeta* i njegove tzv. *„druge prirode"*, koja je njegova prava i jedina priroda."[89]

A *bitak* (njem. *Sein*) je, kao treći element Hegelova temeljnog dijalektičkog postava, oznaka onoga što je već uspostavljeno posredstvom *postajanja*. *Postajanje*, naime, leži u temelju samoga *bitka* koji je uvijek već proizveden, iako se iz parcijalnog metafizičkog rakursa

---

[85] Vidi Jean Hyppolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, Školska knjiga, Zagreb 1977., str. 87.

[86] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 99. - 112.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 14.; M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 133.

[87] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 68. Potcrtao autor.

[88] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 129.

[89] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 103.

pokazuje kao završenost i nužnost, *prikrivajući* svoju kontigentnu narav. U Kangrginoj operativnoj prilagodbi, *Ništa* postaje izvor mogućnosti revolucije, *postajanje* revolucionarni čin, a *bitak* uspostavljeno stanje otvoreno eventualnom mijenjanju putem novog *ništenja* i *postajanja*. U ovom temeljnom – dijalektičkom – okviru kreće se Kangrga u daljnoj razradi svojih pozicija, uz već navedeno inzistiranje na radikalnosti novoga. Iz tog će okvira elaborirati i kritiku pozicija koje bilo negiraju mogućnost drugačijega ili novoga općenito, bilo negiraju mogućnost novoga koje ne bi bilo posljedica razvoja iz pretpostavki postojećega. Ta će kritika pogoditi i – Hegela.

Kao što se oslanja na Hegela u razvoju pozicije koja je potom temelj kritike i samog Hegela, Kangrga se oslanja i na Kantov koncept *trebanja* koji se u autorovu osmišljavanju u konačnici postavlja – nasuprot Kantu. Naime, Kangrga će *trebanje* smjestiti u same temelje bitka u nastojanju oko delegitimiranja teze o diskrepanciji bitka i *trebanja*. Dakako, o ovim će autorovim pozicijama kasnije biti više riječi: ovdje nam tek služe da bismo ukazali na specifičnost pristupa koji, iako snažno oslonjen na konceptualnu strukturu uspostavljenu na liniji Kant – Hegel, uključuje revizije koje konačne pozicije čine nesvodivima na izvorne poticaje.

S obzirom na rekonceptualizaciju većine koncepata klasične filozofije, Kangrgino djelo ne možemo čitati previđajući (novi) sadržaj koji iza pojedinih koncepata leži.

S obzirom na autorovu, opetovano jasno ekspliciranu, *selektivnost* u čitanju, vrednovanje Kangrgina čitanja pojedinog autora u odnosu na cjelinu njegovih teza – npr. Hegela u odnosu na *metafizički aspekt* Hegelova djela – promašivalo bi autorovu namjeru.[90] I to se ne odnosi samo na Hegela kojeg smo ovdje uzeli za primjer: slično se i Fichte i Kant mogu, prema Kangrgi, čitati (i) kao *mislioci revolucije*.[91] No, opravdano je pitati pogađa li Kangrgina kritika pojedinih – Hegelovih, Fichteovih, Kantovih, itd. – koncepata misao njihovih autora.

[90] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 15., 68., 99. i dalje.

[91] Za *čitanje* Fichtea kao teoretičara revolucije vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija,* str. 239. i dalje; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 112. - 113. Za *čitanje* Kanta kao teoretičara revolucije vidi npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 223. Gajo Petrović uočava i mogućnost paralelnih čitanja Marxa: „Marx nije uvijek 'mislilac revolucije', i on katkad razmišlja 'engelsovski'" (Gajo Petrović, *U potrazi za slobodom. Povijesno-filozofski ogledi*, Hrvatsko filozofsko društvo, 1990., str. 85.).

Općenito govoreći, Kangrgin je pristup povijesti filozofije karakteriziran angažiranim čitanjem. Kangrga nema pretenzije ponuditi konačno i cjelovito tumačenje razmatranih autora, nego locirati ključna mjesta, najčešće imajući u vidu vlastite pozicije. U traganju za korijenima vlastitih uvida posebno će daleko otići u posthumno objavljenoj studiji *Spekulacija ili filozofija* u kojoj će Heraklita Efežanina detektirati kao prvoga spekulativnog – ili protospekulativnog mislioca.[92]

S obzirom na nastojanje oko lociranja temelja vlastitih (marksističkih) teza u predmarksističkoj filozofiji – i to specifično kod Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela – možemo se složiti da Kangrgi pripada posebno priznanje zbog pozicioniranja Marxove filozofije u odnosu na klasični njemački idealizam.[93] To je pozicioniranje izvedeno u tri središnja, međusobno snažno povezana, Kangrgina poduhvata: istraživanju postavljanja etičkog problema (*Etički problem u djelu Karla Marxa*), istraživanju odnosa etike i revolucije (*Etika ili revolucija*) i istraživanju prakse, vremena, povijesti, svijeta i spekulacije (*Praksa Vrijeme Svijet* i *Spekulacija i filozofija*). Pritom se Marx, u izrazito linearnom čitanju povijesti filozofije, razumijeva kao onaj koji dovršava razvoj teza postavljenih u klasičnom njemačkom idealizmu pružanjem materijalne alternative ranijim teorijskim rješenjima:

> „Prava pak, i to upravo dijalektičko-povijesna, bit i istina kako Hegela i njegove filozofije tako i filozofije uopće jesu – *Marx i komunizam*, jer su i praktički-kritička (dakle jednim dijelom još uvijek filozofijska [...]) i realno-djelatna *negacija* i otuđenog svijeta (bitka) i filozofije kao samospoznaje i potvrđenja te otuđenosti (rada) kao svoje istine. Oni su ta istina, jer su djelo koje po sebi samome kao djelatna budućnost pretvara filozofiju (kao prošlost ili kontemplaciju prošlog i sadašnjeg = otuđenosti) u filozofijsko (= svjesno i osmišljeno) *mijenjanje svijeta,* pa su prema tome istinski postavljeni na sebe same (na svoj djelatni bitak) kao slobodna i svjesna djelatnost, kao samodjelatnost i samosvrha“[94]

[92] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 35. i dalje. Taj stav koincidira s Hegelovom ocjenom da se upravo kod Heraklita po prvi puta nalazi filozofska ideja u spekulativnoj formi (biće – bivanje; apsolutno kao proces), vidi Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983., str. 241.

[93] Vidi R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 162.

[94] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 137. Potcrtao autor. Ova je strategija čitanja povijesti filozofije iz rakursa vlastitoga mišljenja naišla na kritiku još 1970. godine kada Zvonimir Lisinski, u kratkom izvještaju s Korčulanske ljetne škole podnaslovljene *Hegel i naše vrijeme*, uspostavlja razliku između

Za razliku od Kangrge, Gajo Petrović se ne osvrće učestalo na Hegelovo djelo. Ipak, i on razumijeva Marxa kao nastavak ili odgovor na Hegelovu filozofiju, uz priznavanje Marxove temeljne tendencije transcendiranja Hegelovih pozicija i svijeta koji u njegovoj filozofiji nalazi svoj adekvatan izraz:

> „suprotno onome što tvrdi Althusser, Marx je bio hegelovac ne samo u svojoj doktorskoj disertaciji i u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* nego u svim svojim djelima, od prvih, studentskih spisa, do onih posljednjih, I ponovo nasuprot Althusseru, Marx nije bio nikad, čak ni u svojoj doktorskoj disertaciji, samo hegelovac. Od početka do kraja on je bio hegelovac koji smjera na transcendiranje hegelovstva i svijeta koji je našao svoj adekvatan izraz i dovršenje u Hegelovoj filozofiji“[95].

Pojedine Petrovićeve temeljne pozicije stoje u vezi s kritikom Hegelova sistema, kako pokazuje Labus u svojoj analizi Petrovićeva koncepta stvaralaštva.[96] Da je primarno zainteresiran za *mogućnost izlaska* iz Hegelova sistema potvrđuje u predgovoru djelu *Subjekt-objekt* Ernsta Blocha u kojem navodi kako Hegelov povijesni svijet do kraja domišljen u okviru njegova sistema ipak u sebi krije i mogućnost izlaza iz sistema samoga: putem njegove negacije. Prema Petroviću, ta se mogućnost izlaza otkriva *mišljenjem revolucije* koje omogućava pogled onkraj zatvorenosti i dovršenosti Hegelova sistema koji bitak još uvijek razumijeva metafizički.[97]

U pogovoru drugog izdanja istoga Blochova djela Danko Grlić bilježi: “Hegelovo je djelo, doduše, mislilo, da je na kraju. No, to je bio ideologijski privid. Ipak svijet se kreće dalje, u muci i nadi dalje, a s njime i Hegelovo svjetlo.”[98] I to svjetlo – ako ne zvuči patetično – unatoč kritičnosti spram *metafizičkih zaostataka*, podržava Kangrga. Hegela je ismijao Schopenhauer,

---

revolucionarnih praksista koji su u Hegelovu djelu tragali za potvrdama vlastitih teza proglašavajući ga i revolucionarnim misliocem i misliocem revolucije, i onih autora koji su nastojali oko istraživanja plodnih poticaja Hegelova metafizičkog sistema, vidi Zvonimir Lisinski, „Metafizika ili revolucija“, *Vjesnik* (1. 9. 1970.).

[95] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 273.

[96] Vidi Mladen Labus, *Filozofija i stvaralaštvo. Teorijski portreti hrvatskih filozofa*, Plejada, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb 2016., str. 74. i dalje.

[97] Vidi Gajo Petrović, „Bloch i Hegel ili Mogućnost filozofskog sistema danas“, u: Ernst Bloch, *Subjekt Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1975., str. III, XX.

[98] Danko Grlić, „Ernst Bloch – filozof nade”, u: Ernst Bloch, *Subjekt Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1959., str. 391. - 403., ovdje str. 396. Ovo djelo Ernsta Blocha navodimo dalje prema ovome izdanju.

okrenuo na noge Marx, napustili novokantovci.[99] Potom je reafirmiran u dijelu marksističke tradicije, i to primarno zaslugom Györgyja Lukácsa i Ernsta Blocha, da bi se potom postavilo pitanje buđenja iz *hegelijanskog drijemeža*.[100] I Kangrga u jednu ruku napušta hegelijanski drijemež, ali uz punu pažnju Hegelovom djelu kojeg snažno uvodi u filozofske rasprave u suvremenoj hrvatskoj filozofiji. Pritom je uočavanje, afirmiranje i razvijanje odnosa između marksizma i klasičnog njemačkog idealizma značajno jer se upravo ondje, kako otkrivamo u Marxovoj „Kritici Hegelove dijalektike i filozofije uopće", nalazi poticaj za razumijevanje čovjeka kao rezultata vlastitog rada, a njegova samostvaranja kao opredmećenja.[101] Prema Kangrgi, ondje se nalazi i poticaj za afirmaciju prava (i) subjektiviteta koje je u realsocijalizmu nerijetko nekritički deplasirano.

Nije slučajno što gornje ocjene o Hegelu nalazimo upravo u predgovorima i pogovorima Blochova djela u kojemu i sam autor poduzima istraživanje mogućnosti otvorenoga, *živoga kretanja* naspram *mrtvome bitku*. Golubović je u pravu kada ističe da je Blochova filozofija "konkretne utopije i učene nade, uspravna hoda i još-ne-bitka komplementarna ili bitno srodna Petrovićevoj metafilozofiji prakse"[102]. To potvrđuje i sam Petrović kada piše u istom predgovoru:

> „U širem smislu nada je čovjekova svijest ukoliko ona prekoračuje ono dano zakoračujući u budućnost, u nešto još nepostalo. U užem smislu ona je djelotvorna spoznaja ljudskih kreativnih mogućnosti, spoznaja onog što čovjek kao čovjek može i treba da učini. U najužem smislu ona je docta spec, ono što bih najradije nazvao mišljenjem revolucije. Nada je čovjekova revolucionarna svijest, savjest i spoznaja, odlučnost da se revolucionarno mijenja postojeće".[103]

Ne samo da bi se Blochova pozicija nade najradije označila *mišljenjem revolucije* – što je oznaka koju Petrović koristi kao za vlastitu (i Marxovu) poziciju – nego se nešto kasnije iznosi i jasna tvrdnja o njihovu bitnom identitetu: „Velik je mislilac velik upravo po tome što ima da

---

[99] Vidi B. Leiter, „Marxism and the Continuing Irrelevance of Normative Theory (reviewing G. A. Cohen, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? (2000)", str. 1130.

[100] Vidi ibid., str. 1133. i dalje.

[101] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 320. O razlici Marxove razlike opredmećenja i otuđenja i Hegelova razumijevanja, vidi Jean Hyppolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, Školska knjiga, Zagreb 1977., str. 78. - 81.

[102] V. Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog*, str. 127.

[103] Gajo Petrović, „Nada u misli Ernsta Blocha", u: Ernst Bloch, *Princip nada*, sv. 1, Naprijed, Zagreb 1981., str. XI - XXXIV, ovdje str. XXXIII.

kaže nešto svoje i svojim jezikom [...]. Tako je Ernst Bloch mislio utopiju i nadu. U jednoj drugoj terminologiji to je mišljenje revolucije“.[104]

No, ne treba zanemariti ni srodnost Blochova mišljenja s Kangrgom. Naime, afirmacija koncepta utopije koja tek s Blochovom studijom o *Duhu utopije* i razlikom utopijskog i utopističkog u *Tubingenskom uvodu u filozofiju* dobiva *puno pravo građanstva* i kao koncept i kao metodološki okvir i kao osnova praktičkih zahtjeva, može se dovesti u vezu s Kangrginom interpretacijom utopijskoga kao temelja strukture ljudskoga bitka. Blochova utopijska volja koja teži konkretizaciji u tubitku – naspram loše beskonačnosti koju Hegel izlaže kritici – pokazuje se u Kangrginu djelu kao zahtjev za djelom kojim se potvrđuje vlastito utopijsko izvorište. Iako će Kangrga izvršiti kritiku Blochove distinkcije utopije i utopizma, afirmacija utopije omogućila je otvaranje nove strategije utemeljenja budućega kao dimenzije otvorenosti i izvora zbilje. Uz to, i Blochovu kritiku statičnosti bitka koji prijeti *vrelu nade* i razlikovanje pravoga od pervertiranoga oblika napretka moguće je dovesti u vezu s Kangrginim tezama. Utoliko nije pretjerano sugerirati kako je Bloch, makar ne spadao u opetovano isticane izvore na tragu kojih Kangrga i Petrović razvijaju vlastite pozicije, adekvatan sugovornik ovih autora.

Naravno, ovdje nismo naveli sve autore koji su utjecali na razvoj Kangrgih i Petrovićevih teza i u čijoj blizini misle. Među onima koji nisu istaknuti valja spomenuti značaj Aristotela, Leibniza i Spinoze za razvoj pojedinih teza unutar Kangrgine filozofije, kao i značaj Humea za Petrovićevo mišljenje, s obzirom na to da upravo u njegovoj filozofiji nalazi tendenciju usklađivanja teorijskog i praktičkog na temeljima čovjekove djelatnosti.[105]

I Kangrga i Petrović pripadaju bitno i primarno u tradiciju humanističkog marksizma. Ipak, ne možemo zanemariti druge utjecaje koji dijelom uvjetuju i recepciju samoga Marxa. Dok je Kangrga razvijao svoju poziciju na tragu i u tradiciji klasičnog njemačkog idealizma, Petrović je fokusiran na istraživanje Heideggerove i anglosaksonske filozofije.[106] Iako oba autora koriste Marxovo djelo kao temeljni okvir i za oblikovanje vlastite specifične humanističko-

[104] Ibid., str. XXXIV.

[105] Vidi Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1979., str. 320. - 321.

[106] Vidi G. Petrović, *Engleska empiristička filozofija*; Gajo Petrović, *Od Lockea do Ayera*, Kultura, Beograd 1964.; G. Petrović, *Prolegomena za kritiku Heideggera*.

marksističke pozicije filozofije prakse i za iščitavanje drugih autora, ne slijede ni dogmatski stav ni ekskluzivno prioretiziranje teza razvijenih unutar marksističke tradicije.

1.5. Ocrt istraživačkog puta

U ovome, posljednjem od uvodnih potpoglavlja, govorimo o metodologiji, odnosno *putu* ovoga istraživanja (grč. μέθοδος + λόγος). U pripremnom smo istraživanju krenuli od određenja zagrebačke filozofije prakse, a s ciljem detektiranja autora i djela koja trebaju biti uzeta u razmatranje. Polazište su nam činile odrednice o jugoslavenskoj i hrvatskoj filozofiji, a koje uključuju i zagrebačku filozofiju prakse.[107] Jezgru zagrebačke filozofije prakse čine članovi redakcije *Praxisa* Gajo Petrović, Milan Kangrga, Rudi Supek, Danko Grlić, Branko Bošnjak, Predrag Vranicki i Ivan Kuvačić. Tu, naravno, vrijedi uključiti i Danila Pejovića (u razdoblju od 1964. do 1966. godine kada dolazi do razlaza s *Praxisom* i praksisovcima) i Mladena Čaldarovića (1967. i 1968. godine član je redakcije časopisa). U obzir su uzeti svi brojevi časopisa *Praxis* (jugoslavensko i međunarodno izdanje). Časopis *Praxis* izlazio je 11 godina u kojem je razdoblju objavljeno ukupno 59 brojeva od čega 17 dvobroja i 2 trobroja. Međunarodno izdanje *Praxisa* počinje izlaziti 1965. godine i zaključno s 1974. godinom uključuje 38 brojeva, od čega 14 dvobroja. U obzir su zatim uzeti zbornici *Smisao i perspektive socijalizma* iz 1965. godine i *Dokumenti jun – lipanj 1968*, džepna izdanja Praxisa (ukupno 8 djela) te monografije i članci gore navedenih autora. Pritom smo se služili obimnom i preciznom bibliografijom koju je priredio Ante Lešaja.[108]

---

[107] Vidi Danko Grlić, „Jugoslovenska filozofija" u: Danko Grlić, *Filozofija*, Panorama, Zagreb 1965., str. 128. - 134.; Mihailo Marković, „Yugoslav Philosophy", u: Paul Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, The Macmillan Comp. & Free Press, Collier-Macmillan, New York, London 1967., str. 359. - 364.; P. Vranicki, *Historija marksizma*, sv. 3, str. 295. i dalje; Veselin Golubović, *Mogućnost novoga. Vidokrug jugoslavenske filozofije*, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1990.

[108] Vidi A. Lešaja, *Praksis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola (građa)*. Popis djela donosi i Veselin Golubović na kraju svoje studije o zagrebačkoj filozofji prakse, ali ondje nedostaju neka važna djela, poput knjige *Nacionalizam ili demokracija* Milana Kangrge, vidi V. Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, str. 271. - 273.

Među iščitanom literaturom izdvojena su ona djela u kojima nalazimo varijante zahtjeva za dokidanjem etike (neovisno o terminu koju se pritom koristi: *Aufhebung*, ukidanje, nadilaženje, prevladavanje itsl.) i teze o *nemogućnosti* etike (bilo marksističke, bilo općenito). Kako je kritiku etike najsnažnije elaborirao Milan Kangrga, to je Kangrga u primarnom i središnjem fokusu ovoga istraživanja. Unatoč rijetkom bavljenju pitanjima morala i etike, Gajo Petrović također oblikuje stav o *nemogućnosti* (marksističke) etike, kritiku morala i promišljanje o odnosu bitka i *trebanja*. Iz tog razloga, navodimo i Petrovićeve stavove i teze.

Kangrgina kritika etike, uključujući i zahtjev za dokidanjem, pretpostavlja razumijevanje autorove kritike filozofije, znanosti, metafizike, svijeta, povijesti i prakse. Iz tog razloga, nakon uvodnog poglavlja kojeg ovim potpoglavljem zaključujemo i drugog poglavlja koje je uvod u status etike u marksističkoj tradiciji, u trećem poglavlju postepeno izlažemo autorovu poziciju od osnovnih koncepata u potpoglavlju 3.1. preko kritike filozofije i znanosti u potpoglavlju 3.2. do kritike etike i morala u potpoglavlju 3.3. i ocjene normativnih pretpostavki u teoriji o ljudskoj prirodi i teoriji otuđenja u potpoglavlju 3.4. Svako potpoglavlje 3. poglavlja uključuje daljnji niz potpoglavlja u kojima se izlažu pojedini koncepti, argumenti ili teze, a nakon kojih slijedi odjeljak u kojem *sabiremo* značajke autorove pozicije, kritičke objekcije i komentare.

Autorove pozicije, kao i usporedive pozicije Gaje Petrovića, nastojimo izložiti jasno. Iz tog razloga teze, argumente i pozicije izlažemo zasebno, ali što, kako ćemo pokazati, nipošto ne implicira njihovu konceptualnu odvojenost. Primjerice, zasebno izlažemo Kangrginu kritiku teorijskog zahvaćanja *etičkog fenomena* i kritiku mogućnosti etike kao znanosti. Iako druga kritika podrazumijeva prvu (znanost je teorija), zbog uvažavanja razlike između filozofije kao teorije i znanosti, zasebno ih izlažemo.

U čitanju autorskih pozicija krećemo od teze o nemogućnosti svođenja autorskih pozicija na Marxa. Iako analizirane autore karakterizira pokušaj da se na tragu Marxa odgovore postavljena pitanja, izostaje intencija *pravovjernog* izlaganja ili tumačenja Marxova djela,[109] čime se unaprijed deplasira strategija koja bi vrednovanje njihova djela provodila isključivim propitivanjem plauzibilnosti s pozicija Marxa – u smislu procjene adekvatnosti ili prikladnosti njihovih teza s obzirom na izvorni tekst. S tim u skladu, fokus je na razumijevanju specifičnosti

[109] Vidi npr. Gajo Petrović, *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb 1969., str. 51; G. Petrović, *Filozofija prakse,* str. 252., 374.

i procjeni plauzibilnosti autorskih teza, uz uočavanje utjecaja i sukladnosti s drugim elaboriranim tezama, ali bez svođenja njihove vrijednosti na egzegetsku funkciju. Isto vrijedi i za druge filozofe na koje se autori oslanjaju, a što je adresirano u prošlom potpoglavlju. Ovaj pristup osigurava osjetljivost za diferencije u odnosu na koncepte i teze prethodnika, ali ne znači izostajanje upućivanja na neadekvatna tumačenja ukoliko ih nalazimo.

Primarno se oslanjamo na problemski pristup i analizu osnovnih koncepata i teza (deskripcija i eksplikacija) uz uvođenje komparativne i geneaološke metode te metode klasifikacije gdje smatramo da isto doprinosi jasnom izlaganju i boljem razumijevanju (specifičnosti) autorskih pozicija (povijest razumijevanja; usporedba pozicija; razvoj teza). U analizi temeljnih koncepata Kangrgine filozofije Raul Raunić slijedi dva načela: načelo da je interpretaciju nemoguće „svesti samo na namjere autora, a potcijeniti komunikativnost samog teksta i načine njegove recepcije“ te načelo da „interpretacija predstavlja hermeneutičko iskustvo pogađanja, pregovaranja i stapanja horizonata razumijevanja između čitatelja i autora“.[110] Ovdje slijedimo ista načela, a koja u jednoj drugoj varijanti eksplicira Kant:

> „Samo primjećujem da nije ništa čudnovato kako u običnu govoru, tako i u spisima, ako čovjek pisca uspoređivanjem misli, koje on izriče o svome predmetu razumije čak bolje nego što je taj pisac sam sebe razumio, jer svoj pojam nije dovoljno odredio, pa je stoga katkada govorio ili čak mislio protivno svojoj vlastitoj namjeri.“[111]

Ne laskamo sebi da bismo *mogli razumjeti* (a kamoli da *razumijevamo*) autore bolje nego što su sami sebe razumjeli, ali polazimo od dopuštanja da je autor možda ponekad govorio ili čak mislio protivno namjeri. To nam polazište omogućava da se, u analizi i ocjeni, othrvamo čitanju autora iz rakursa auto-interpretacija. To, naravno, nipošto ne znači da ih ne uvažavamo.

[110] R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 163.

[111] Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 164.

2. O mogućnosti marksističke etike

S obzirom na značaj Marxa za razvoj kako zagrebačke filozofije prakse općenito, tako i kritike morala i etike napose, preduvjet je za raspravu o dokidanju etike elementarno upoznavanje s polemikom o mogućnosti marksističke etike.

Iako se pitanje o postojanju i eventualnim značajkama marksističke etike može činiti jednostavnim *arhivskim* pitanjem, odgovor na to pitanje pretpostavlja ne samo minuciozno istraživanje Marxova djela, nego i opredjeljivanje u analizi osnovnih teza marksističke filozofije. Marxova nesistematičnost dovodi do situacije u kojoj su pojedine teze i zaključci u raspravi o mogućnosti marksističke etike – unatoč svom osnovnom oslanjanju na izvorno djelo – u neskladu s Marxovim drugim eksplicitnim pozicijama ili implicitnim tezama.

Naime, s jedne strane nalazimo niz mjesta na kojima Marx i Engels otvoreno i nedvosmisleno odbacuju jezik moralnosti, apeliranje na (moralnu) savjest i isticanje moralnih razloga u kritici kapitalizma. Štoviše, kritika se utopijskog socijalizma zasniva upravo na prokazivanju neprikladnosti njegova moralizirajućeg diskursa koji ne pokazuje realnu političku snagu i ne pruža adekvatno razumijevanje (povijesno i situacijski utemeljenog) ponašanja nad kojim se *moralizator* zgraža.[112] S druge strane, nalazimo vrijednosno nabijenu karakterizaciju otuđene egzistencije i kapitalizma.

Odgovor na pitanje o postojanju (i mogućnosti) marksističke etike nužno povlači dvije posljedice: pozicioniranje Marxova djela u tradiciji (povijesnofilozofijski značaj odgovora) i otvorenost ili zatvorenost problema plauzibilnog tumačenja djelovanja i standarda za razlikovanje prihvatljivog od neprihvatljivog, humanog od nehumanog (problemski značaj odgovora). Izostanak etike zahtijeva alternativne modele tumačenja djelovanja.

Moral je u prvom razdoblju razvoja marksističke teorije uglavnom problematiziran tek uzgred, u okviru analize oblika društvene svijesti. Cilj takvog istraživanja morala bilo je p(r)okazivanje njegova klasnog karaktera, njegove kontigentnosti (promjenjivosti, relativnosti) i ovisnosti o

[112] Usp. kritiku Stirnera u Karl Marx i Friedrich Engels, *Dela, 6. tom, Nemačka ideologija*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1974., posebno str. 40. i dalje.

društvenim i ekonomskim okolnostima. U tim se razmatranjima, navodi Petrović, ponekad doduše i priznavala „aktivna uloga morala u društvenom razvoju, kao i perspektiva prevazilaženja klasnog morala općeljudskim moralom budućeg klasnog društva“[113]. Ipak, te analize nisu daleko stigle sve dok se istraživanje moralnosti nije oslobodilo znanstvenih teza marksizma-lenjinizma i tereta iskustava antihumanih praksi staljinističkog režima. Naime, „rad na razvijanju etike pretpostavlja slobodu moralne kritike postojeće društvene prakse, a staljinizam je proganjao svaku kritiku“.[114] Da je potonje priječilo razradu etičkih problema, navodi se i u 6. svesku moskovske *Istorije filosofii* iz 1965. godine.[115] Za razumijevanje marksističkog koncepta etike i odnosa prema moralu, informativno je utoliko ne samo istraživanje izvornih tekstova ključnih autora, nego i promatranje uvjeta u kojima se ta rasprava otvara ili ponovno aktualizira. Naime, i to što je problem etike u dijelu povijesti marksizma i socijalističkog pokreta tek *puki aforizam,*[116] otkriva nam nešto i o stanju toga dvojega, kao i o uvjetima u kojima pitanje etike postaje (ponovno) relevantno. No, pogriješili bismo ako bismo odgovore na pitanje o mogućnosti marksističke etike sveli na vanteorijske faktore. I danas, primjerice, nalazimo razvijene i afirmativne i negativne odgovore na to pitanje.

Iako se afirmacija etike može dovesti u vezu s afirmacijom filozofije (u odnosu na znanost), da priznavanje filozofije ne jamči priznavanje etike, kao i da je moguće njegovati kritički stav prema moralu, dok se istodobno povremeno poseže za moralnim osudama, svjedoči Lenjin kao jedan je zagovornika amoralizma i instrumentalnog odnosa prema moralu, a u čijem djelu, unatoč formalnom odbijanju moralnog diskursa i *bajki o moralu,* ipak nalazimo niz vrijednosnih iskaza o kapitalizmu. Ta je činjenica navela Trockoga na zaključak kako je Lenjinov amoralizam zapravo „pseudonim za višu ljudsku moralnost“[117]. Opravdano je postaviti pitanje ne samo koliko se uspijeva izbjeći moralni diskurs, nego je li takav bijeg uopće

[113] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 403.

[114] Svetozar Stojanović, „Osnovni pojmovi etike. Neki humanističko-etički problemi socijalizma“ u: (bez urednika), *Osnovi marksističke filozofije*, Izdavačko preduzeće „Rad“, Beograd 1962., str. 145. - 200., ovdje str. 198.

[115] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 403. - 404.

[116] Vidi Agnes Heller, „Mjesto etike u marksizmu“, *Praxis* (1967) 4, str. 453. - 460.; Michael J. Thompson, „Introduction“, u: Michael J. Thompson (ed.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 1. - 6., ovdje str. 1. - 2.

[117] Navodimo prema: Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford, New York 1985., str. 23.

moguć. U prilog negativnom odgovoru na ovo pitanje govori i to što *Osnovy Marksizma-Leninizma*, središnji kompendij marksističko-lenjinističke filozofije, političke ekonomije i znanstvenog socijalizma, donosi *Program 22. Kongresa Partije*, poznat i pod nazivom *Moralni kod graditelja komunizma*.[118] U tom su dokumentu autori nastojali pomiriti moralne principe s tzv. znanstvenim pristupom (koji kauzalno tumači društvene promjene) pa su ih u tu svrhu – proglasili znanstveno uspostavljenima.

Raznovrsnost odgovora na pitanje o mogućnosti marksističke etike dugujemo raznolikosti izvora i pristupa. Što se tiče izvora, raznolikost se sadržajno iskazuje u dijapazonu teza u Marxovu djelu koje ne čine uvijek koherentnu cjelinu, a na formalnoj se razini pokazuje u dijapazonu tipova spisa u kojima se – manje ili više iscrpno – adresiraju pitanja i status morala, a među kojima nalazimo polemičke, *znanstvene* i političke spise te pisma i bilješke.

Raznolikost pristupa se, s druge strane, tiče autora koji iznose teze o mogućnosti marksističke etike. Općenito teze u raspravi o mogućnosti marksističke etike možemo razlikovati s obzirom na to je li riječ o: i. egzegetskom pristupu: fokusiranom na pronalaženje osnova ili argumenata za određene teze u Marxovom djelu; ii. teorijskom pristupu: fokusiranom na pitanje o mogućnosti konzistentne marksističke teorije o čovjeku i/ili društvu bez (pretpostavljanja) normativne etike.[119]

Na egzegetsku se razinu fokusiraju autori koji tom pitanju pristupaju isključivo na osnovu analize izvornih tekstova. Među njima dalje možemo razlikovati one koji stavljaju fokus na jasno izložene teze o moralu (primarno u ključnim teorijskim tekstovima) i one koji se fokusiraju na moralne iskaze (prisutne i u drugim spisima). Istraživači koji u pokušaju odgovaranja na pitanje o mogućnosti marksističke etike ili mogućnosti *moralnog opravdanja* marksističkih teza idu putem analize izvornih tekstova, uglavnom se slažu u utvrđivanju elemenata kritike morala, ali i elemenata moralnih ocjena u Marxovu djelu, posebice u *Ranim radovima*.

[118] Vidi Patrick Mcnally, „Soviet Marxist-Leninist morality in Osnovy marksizma-leninizma“, *Studies in Soviet Thought* (1971) 11, str. 40. - 47.

[119] Ovo je razlikovanje inspirirano Allenovom kritikom Aronovitcha, vidi Derek P. H. Allen, „Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 377. - 386.

Na drugoj, teorijskoj strani, nalazimo autore koji ne polaze samo od iznesenih pozicija o moralu i moralnih iskaza u izvornome djelu, nego kritički propituju i njihovu komplementarnost i konzistentnost s drugim tezama i općom utemeljenošću marksističke teorije. Među njima nalazimo autore koji nadopunjavaju marksističku teoriju etikom bez isključivanja elemenata Marxova teorijskog okvira (osim, ponekad, same kritike morala), autore koji odbacuju cjelokupni tzv. znanstveni pristup i time nastalu prazninu nadopunjuju moralnim sadržajem i, konačno, autore koji odbacuju moralni diskurs i etiku s obzirom na nesukladnost s barem dijelom drugih marksističkih teza koje prihvaćaju.

Bez pretenzija na sveobuhvatnost, cilj je ovoga poglavlja skicirati raspravu o mogućnosti marksističke etike, a kako bi se dao teorijski kontekst našem istraživanju i kasnije uspješno pozicioniralo praksisovsko razumijevanje etike i morala u širi okvir marksističkih rasprava. Iako su, primjerice, Lawrence Wilde i Norman Geras[120] barem elementarno upoznati s praksisovcima, praksisovska kritika morala i etike te zahtjev za njenim dokidanjem nisu prepoznati u suvremenim marksističkim raspravama na međunarodnom planu. Ovdje želimo barem u nacrtu ispraviti tu isključenost i smjestiti ih u kontekst tih rasprava, a sve s ciljem ukazivanja na specifičnost njihovih pozicija. Da bismo uspješno izvršili taj zadatak skiciramo Marxove teze o moralu, tipove mogućih pozicija i ključne odgovore na pitanje o mogućnosti marksističke etike. Potom u 3. poglavlju razmatramo praksisovske teze.

[120] Vidi Norman Geras, *Marx & Human Nature. Refutation of a Legend*, Verso, London 1983., str. 117., bilj. 1.; Lawrence Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, Macmillan Press, St. Martin's Press, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, New York 1998., str. 157., bilj 26.

2.1. Osnovne naznake o Marxovoj kritici etike[121]

Zakoni, moral, religija, za njega su mnoge građanske predrasude iza kojih se skrivaju jednako tako mnogi građanski interesi.[122]

Za razumijevanje raznolikosti odgovora na pitanje o marksističkoj etici, trebamo se okrenuti Marxovu (i Engelsovu, u slučaju koautorskih djela)[123] izvornome djelu. Snažno u prilog tezi o nemogućnosti zasnivanja marksističke etike, stoji navod iz *Njemačke ideologije* kojeg zbog važnosti ekstenzivno navodimo:

---

[121] Razvoj Marxovih pozicija o moralu donosi Peffer, vidi Rodney G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press, New Jersey 1990.

[122] Karl Marx i Friedrich Engels, „Manifest Komunističke partije", *Ekonomija/Economics*, 15 (2008) 3, str. 565. - 596., ovdje str. 575.

[123] Uzimamo u obzir Marxova i koautorska djela. Iako nećemo posebno analizirati Engelsov odnos prema etici i moralu, možemo kratko naznačiti kako je Engelsov odnos prema moralnosti u samostalnim autorskim djelima ranoga razdoblja srodan Marxovom. Tako u kratkoj studiji pod naslovom *Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije* oznaku nemoralnosti koristi kao negativnu kvalifikaciju (npr. kada piše o „odvratnoj nemoralnosti" tvorničkog sistema, vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 136.), ali uz istodobno nuđenje ocrta kritike ideološke funkcije morala i relativističku teoriju morala. Tome najbolje svjedoči navod: „Smith je imao pravo kad je trgovinu hvalio kao humanu. Na svijetu nema ničeg apsolutno nemoralnog; i trgovina ima jednu stranu kojom iskazuje poštovanje moralnosti i čovječnosti. Ali kakvo poštovanje! Pravo jačega, prosto srednjovjekovno drumsko razbojništvo bilo je humanizirano kad je prešlo u trgovinu, a trgovina je humanizirana kad je prvi njen stupanj, koji karakterizira zabranu izvoza novca, prešao u merkantilni sistem. Sad je i sam taj sistem bio humaniziran. [...] Ukoliko prijateljskije, utoliko korisnije. To je humanizam trgovine, a taj licemjeran način — da se moral zloupotrebi za nemoralne ciljeve — ponos je sistema slobode trgovine. Nismo li mi srušili barbarstvo monopola, uzvikuju dvoličnjaci, nismo li mi pronijeli civilizaciju u daleke dijelove svijeta, nismo li mi zbratimili narode i smanjili ratove? — Da, sve ste vi to učinili, ali *kako* ste to učinili? Vi ste uništili male monopole da bi slobodnije i neograničenije djelovao jedan veliki osnovni monopol, vlasništvo; vi ste civilizirali krajeve svijeta da biste dobili nov teren za razvijanje svoje niske lakomosti; vi ste zbratimili narode, ali u bratstvo lopova, i obustavili ratove da što više zaradite u miru, da do krajnosti dotjerate neprijateljstvo pojedinaca, nečasni rat konkurencije! — Gdje ste vi nešto učinili iz čistog humanizma, iz svijesti o ništavnosti suprotnosti između općeg i individualnog interesa? Gdje ste bili moralni, a da niste bili zainteresirani, da potajno niste gajili nemoralne, egoistične motive?" (Ibid., str. 112.).

„[k]omunisti ne ističu ni egoizam nasuprot požrtvovanju ni požrtvovanje nasuprot egoizmu, i teorijski ovu suprotnost ne shvaćaju ni u onoj sentimentalnoj niti u onoj pretjeranoj, ideološkoj formi, već prije dokazuju njeno materijalno mjesto rođenja zajedno sa kojim ona sama od sebe nestaje. Komunisti uopće ne propovijedaju moral, što Stirner čini u najvećoj mjeri. Oni ne postavljaju ljudima moralne zahtjeve: Volite se, ne budite egoisti itd.; oni, naprotiv, vrlo dobro znaju da i egoizam i požrtvovanje pod određenim uvjetima jesu nužan oblik nametanja individue. Dakle, komunisti nikako ne žele da — kako to vjeruje sveti Max i za njim ponavlja njegov vjemi Dottore Graziano (Arnold Ruge) [...]— ukinu 'privatnog čovjeka' za ljubav 'općeg', požrtvovanog čovjeka; to je uobraženje o kome su obojica mogla dobiti potrebno objašnjenje još u 'Deutsch-Franzosische Jahrbucher'. Komunisti teoretičari, jedini koji imaju vremena baviti se historijom, odlikuju se upravo time što su jedino oni otkrili da su individue, određene kao 'privatni ljudi', u cijeloj historiji stvarale 'opći interes'. Oni znaju da je ova suprotnost samo prividna, zato što jednu stranu, takozvano 'opće', neprekidno proizvodi druga, privatni interes, i ni u kom slučaju ne predstavlja u odnosu na njega samostalnu silu sa samostalnom historijom, — da se, dakle, ova suprotnost neprekidno praktično uništava i proizvodi.“[124]

U ovom se navodu eksplicitno utvrđuje kako komunisti *ne propovijedaju moral* dok razlog za suzdržavanje (od takvoga propovijedanja) leži u priznavanju egoizma i altruizma kao nužnih oblika ponašanja u određenim okolnostima u kojima se – poput gospodara i roba – uzajamno konstituiraju. Propovijedanje morala, drugim riječima, ostaje izvan analize uzroka određenih ponašanja koja označavamo kao egoizam ili altruizam. Komunisti, tome nasuprot, nastoje oko razumijevanja morala i načina njegova uspostavljanja, uključujući i prividne suprotnosti o kojima se gore govori. Time se odbija isključivo kretanje u području moralnog diskursa s obzirom na kontekstualnost i uvjetovanost moralnog stava.[125]

Kritiku moralnih principa i najavu ukidanja morala nalazimo i u *Komunističkom manifestu*:

„Ali, reći će netko, religijske, moralne, filozofske, političke, pravne ideje itd., ipak su se modificirale kroz povijesni razvoj. Religija, moral, filozofija, politika i pravo uvijek su se održali u tim mijenama. Uz to postoje i vječne istine kao sloboda, pravičnost itd., koje su zajedničke svim

[124] K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 198. - 199. Prijevod prilagodila A.L.

[125] Kritiku proturječnosti altruizma i egoizma iznosi i Kropotkin u spisu o moralnim osnovama anarhizma, usp. Petar Kropotkin, *Anarhizam i moral*, Prosveta, Beograd 1984., str. 155. - 157.

društvenim stanjima. Komunizam ukida vječne istine, ukida religiju, ukida moral, umjesto da im dâ novi oblik, a to dakle znači da on proturječi cijelom dosadašnjem povijesnom razvoju.“[126]

U ovome navodu nalazimo tezu o komunizmu kao – među ostalim – ukidanju morala, čime se pretpostavlja kontigentnosti ne samo moralnih ideja nego i morala općenito. Drugim riječima, umjesto artikuliranja novog sadržaja ili novom kontekstu primjerenog morala, bira se delegitimiranje morala općenito.

Uz to, u *Njemačkoj ideologiji* nalazimo kritiku razumijevanja značaja moralnog zahtjeva (riječima autora: moralne prodike):

„Ali on u isto vrijeme uobražava da će njegov moralni zahtjev upućen ljudima, naime zahtjev da izmijene svoju svijest, i stvoriti tu izmijenjenu svijest, i on u ljudima izmijenjenim zahvaljujući izmijenjenim empirijskim uvjetima, ljudima koji, razumije se sada imaju drugu svijest, ne vidi ništa drugo do izmijenjenu [svijest].“[127]

U ovome se navodu ukazuje na manjkavo razumijevanje odnosa između moralnog apela i promjene svijesti, a koja se javlja kao posljedica izmijenjenih empirijskih uvjeta. Pogrešno uvjerenje o mogućem utjecaju moralnog apela na svijest previđa njegovu slabost. U istome tekstu kasnije se navodi:

„Ako okolnosti pod kojima živi ova individua njoj dozvoljavaju samo [jedno]stran razvitak jednog svoj[st]va na račun svih drugih, [ako] joj one daju građu i vrijeme za razvitak samo ovog jednog svojstva, onda to ovu individuu dovodi samo do jednostranog, zakržljalog razvitka. Tu ne pomaže nikakva moralna pridika.“[128]

Prema tome, moral je nemoćan pri razrješenju stanja u kojem se moralni zahtjev artikulira. Drugim riječima, moral ne doseže do izmjene postojećih okolnosti.

Kritičnost spram morala i moralnog diskursa izlazi na vidjelo i tijekom Marxova sudjelovanja u izradi *Općih pravila (ili Statuta) Međunarodnog radničkog udruženja* 1864. godine. Iako se u preambuli dokumenta upućuje na moralnost i pravednost, Marx nije odobravao pozivanje na moral. O tome svjedoči pismo Engelsu od 4. studenoga 1864. godine:

[126] K. Marx i F. Engels, „Manifest Komunističke partije“, str. 583.

[127] K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 201. Prijevod prilagodila A.L.

[128] Ibid., str. 212. Prijevod prilagodila A.L.

> „Vidio sam da je nemoguće iz toga nešto napraviti. Da bih opravdao veoma čudan način na koji sam namjeravao redigirati već 'izglasana načela', napisao sam *An Address to the Working Classes* (što prvobitno nije bilo u planu; a sort of review of the adventures of the Working Classes since 1845.); pod izgovorom da je u ovoj Adresi sadržano sve što je bitno i da ne smijemo iste stvari tri puta ponavljati, izmijenio sam cijelu preambulu, izbacio declaration des principes i najzad namjesto 40 točaka rules stavio 10. Ukoliko se u Adresi spominje international politics, ja govorim o countries, a ne o nationalities i optužujem Rusiju, a ne minores gentium. Potkomitet je prihvatio sve moje prijedloge. Jedino su me obavezali da u preambulu Statuta ubacim dvije fraze o 'duty' i 'right', ditto o 'truth, morality and justice', što je međutim na takvom mjestu da neće nanijeti nikakve štete“[129]

U ovome pismu Marx ne ukazuje na motivacijsku nemoć ili slabost moralnog apela nego na njegovu potencijalnu štetnost, a koja se može dovesti u vezi s legitimacijskom funkcijom morala.

U izdvojenim gornjim navodima nalazimo tezu o kontekstualnoj uvjetovanost morala, tezu o sponi svijesti i materijalnih uvjeta, eksplicitan zahtjev za ukidanjem morala, tezu o djelatnoj nemoći moralne prodike i tezu o štetnosti etičkih koncepata. S obzirom na to, ne iznenađuje Critchleyeva tvrdnja kako šutnja i neprijateljstvo prema etici nisu iznimka kod Marxa i marksista.[130] Kako Malik primjećuje, ovdje je izražena snažna averzija prema idejama moralnosti i pravednosti.[131] Marksizam se, riječima Wernera Sombarta, razlikuje od drugih socijalističkih sistema upravo po svojoj antietičkoj tendenciji. Štoviše, zaključuje Sombart, u cijelom marksizmu „od početka do kraja nema ni mrve etike, i posljedično etičkih prosudbi i principa“.[132] No, iako je *antietička* tendencija neupitna, tvrdnja o nepostojanju etike još nije dokazana.

---

[129] Karl Marx i Friedrich Engels, *Dela. 38. tom. Pisma*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1979., str. 12. - 13. Prema: Anita Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, *Eidos* 2 (2018) 2, str. 115. - 124., ovdje str. 116. Prijevod prilagodila A.L.

[130] Vidi Simon Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance,* Verso, London, New York 2008., str. 93., 125.

[131] Vidi Kenan Malik, *The Quest for a Moral Compass. A Global History of Ethics*, Atlantic books, London 2014., str. 227. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 116.

[132] K. Malik, *The Quest for a Moral Compass*, str. 227. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 116.

Bez pretenzije na potpunost, možemo ukazati na nekoliko mjesta koja pružaju dovoljnu osnovu za pobijanje Sombartove tvrdnje o nepostojanju etike u marksizmu. Najbolji protuargument svakako pružaju *Ekonomsko-filozofski rukopisi* i *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*. U potonjemu tekstu Marx ističe:

> „Kritika religije završava učenjem da je *čovjek najviše bića za čovjeka,* dakle, *kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće, odnosi, koji se ne mogu bolje opisati nego uzvikom jednog Francuza prilikom projektiranja poreza na pse: jadni psi! S vama žele postupati kao s ljudima!“[133]

U istome tekstu, pozitivnu mogućnost emancipacije Nijemaca nalazi u:

> „formiranju jedne klase vezane *radikalnim lancima,* klase građanskog društva koja nije klasa građanskog društva, staleža koji je raspad svih staleža, sfere koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo *posebno pravo,* jer joj nije učinjena nikakva *posebna nepravda,* nego *nepravda uopće,* koja se više ne može pozivati na *historijsko,* nego samo na *čovječansko* pravo, koja se ne nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama toga uređenja, napokon, jedna sfera koja se ne može emancipirati a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je jednom riječi *potpuni gubitak* čovjeka, koja dakle može sebe zadobiti samo *potpunim ponovnim zadobivanjem Čovjeka.* Ovo raspadanje društva u obliku posebnog staleža jest *proletarijat*“[134]

U oba se navoda koriste moralni koncepti i podrazumijevaju moralne prosudbe, ali i sugerira poželjnost alternativnog stanja. I u drugim tekstovima nalazimo kako elemente moralnog diskursa tako i korištenje oznake *moralno*. Primjerice, u pismima Hermanu Jungu od 20. studenoga 1865. godine i Cesaru de Paepeu od 25. studenoga 1865. godine, Marx piše o moralnoj pomoći siročadi, dok u *Kapitalu* nalazimo ukazivanje na moralno propadanje prouzrokovano kapitalističkom eksploatacijom, razliku moralnih i prirodnih granica radnog dana, konačno i „moralno rabaćenje mašina“.[135] Jedno od znakovitih mjesta je i:

> „Naposlijetku, zakon koji relativno suvišno stanovništvo, ili industrijsku rezervnu armiju, stalno održava u ravnoteži sa obimom i energijom akumulacije prikiva radnika uz kapital čvršće nego

[133] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi,* str. 99. Potcrtao autor.

[134] Ibid., str. 104. Potcrtao autor.

[135] A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 116.

> Hefestovi klinci Prometeja za stijenu. Taj zakon uvjetuje akumulaciju bijede koja odgovara akumulaciji kapitala. I tako je nagomilavanje bogatstva na jednom polu u isti mah nagomilavanje bijede, mučnog rada, ropstva, neznanja, podivljavanja i *moralne degradacije* na suprotnom polu, tj. na strani klase koja svoj vlastiti proizvod proizvodi u obliku kapitala.“[136]

Uz gornja mjesta koja ukazuju na moralno stanje i moralnu degradaciju, nalazimo i mjesta koja sugeriraju neopravdanost totalnoga isključenja moralnosti iz rasprave, iako nije riječ o pozivaju na moralne razloge i moralne zahtjeve. Tako se u poglavlju „Pretvaranje novca u kapital“ 2. odjeljka 1. toma *Kapitala* u raspravi o razlici između radne snage i robe, autor ističe uvjetovanost njene vrijednosti „historijskim i moralnim elementom“, uz razumijevanje vrijednosti radne snage kao vrijednosti životnih sredstava potrebnih za održanje (reprodukciju), pri čemu se pak životna sredstva pokazuju uvjetovana prirodnim i kulturnim čimbenicima:

> „S druge strane, sam obim tzv. nužnih potreba, kao i način njihova zadovoljavanja, proizvod je historije, te zbog toga velikim dijelom zavisi od kulturnog stupnja dotične zemlje, a između ostaloga bitno i od toga pod kojim uvjetima, dakle i s kakvim se navikama i pretenzijama na život obrazovala klasa slobodnih radnika. To znači da nasuprot ostalim robama, određenje vrijednosti radne snage sadrži izvjestan historijski i moralni element.“[137]

Čak i ukoliko razumljena kao kontigentni skup navika i makar proskribirana kao forma ideološke svijesti, moralnosti je priznata uloga u konstituiranju zbilje. Je li ta uloga pozitivna ili negativna? Marksistička kritika morala zbog njegova legitimacijskog karaktera (koji se iskazuje u teorijskom opravdanju postojećih odnosa, njihovu legitimiranju i perpetuiranju) upućuje kako ta uloga, za marksističke teoretičare, može biti i često i jest negativna. No, znači li to da se moralni apel i jezik morala mora potpuno isključiti iz osmišljavanja revolucionarne promjene? S obzirom na kritike morala koje ukazuju na motivacijsku slabost i apstraktnost moralnog apela i moralne kritike, čini se kako moralni diskurs nije afirmiran kao značajan saveznik na putu željenih društvenih promjena. Štoviše, nalazimo izrazitu kritiku mogućnosti slijeđenja zahtjeva morala u uvjetima klasnog društva. Tu poziciju ovako elaborira Ernst Bloch:

---

[136] Karl Marx i Friedrich Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1974., str. 571. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 117. Prijevod prilagodila A.L.

[137] K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 158. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 117. Prijevod prilagodila A.L.

„Proleter dakle gotovo ne bi mogao moralno djelovati da je maksimu svojega djelovanja, u suvremenim prilikama, podredio načelu općeg zakonodavstva; jer on bi postao izdajnikom svoje braće. U štrajkaškoj solidarnosti on ne može smisaono ispuniti zahtjeve nikakve općenitosti koja uključuje kapitaliste; tako se moral kategoričkog imperativa otkriva samo u povezanosti s pobjedom potlačene klase, naposljetku ukinutih klasa. [...] Kantov moralni princip teoretski zahtijeva da se maksime samoga društva ravnaju prema načelu ljudskosti u čovjeku; unutar još postojećeg društva taj bi imperativ, međutim, sasvim protiv svoje intencije, jedino odredio da bi trebalo potpomagati sve što održava postojeće društvo, a sprečavati sve što ga ruši. Nadalje, tek u samom besklasnom društvu, u pravnom društvu realne vanjske slobode, kategorički bi imperativ bio oslobođen simpatije koju je za nju uvijek gajio pruski generalštab. Tada međutim on više nije potreban, jer članovi relacije ja – općenitost više nisu antagonistički konfliktni, dakle ne potrebuju nikakvog korektiva, pogotovo nekog koji stalno reflektira o mogućnosti općeg zakonodavstva. Prema tome pravo ovdje, to znači: pravo uma, kao zbroj uvjeta vanjske opće slobode, ima primat pred moralom. Bez postizanja toga prava kategorički imperativ u biti je samo sredstvo da se sankcionira klasna vladavina u svijesti potlačenih.“[138]

2.2. Nacrt osnovnih pozicija[139]

Od Lukácsa i Korscha do Marcusea i Blocha, rasprava o mogućnosti marksističke etike nije prepoznata kao posebno značajan problem marksističke filozofije. Razlog tome treba tražiti kako u slaboj zastupljenosti moralnih apela i normativnih iskaza u Marxovu djelu, tako i u Marxovoj kritici morala koja uključuje: *kritiku morala kao ideologije* i *kritiku morala kao moraliziranja*.

Kritika *morala kao ideologije* polazi od pretpostavke da je moral primjeren svojoj ekonomskoj bazi pa utoliko funkcionira kao legitimacija i konsolidacija postojećih odnosa, tj. *štiti status quo* (uklj. klasne interese). Prihvaćanje teze o moralu kao ideologiji u radikalnoj formi ima sljedeću reperkusiju: ako su moralni principi kontigentni i u službi klasnih interesa, ukidanje klasnih

[138] Ernst Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd 1977., str. 225.

[139] Poglavlja 2.2. i 2.3. znatnim su dijelom preuzeta iz rada: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 115. - 124.

antagonizama dovodi do bespotrebnosti morala. U skladu s tim, odbija se moral kao relikt klasnog društva. U mekšoj varijanti, kao ideološki izraz postojećeg, moral – ni moralni diskurs – nije prepoznat kao adekvatan (ili čak ni moguć) oslonac u kritici postojećeg stanja. Ova se kritika najčešće oslanja na mehanicističko tumačenje odnosa baze i nadgradnje.

Naspram kritici morala kao ideologije, odnosno izraza postojećih društvenih odnosa (*ideološka funkcija morala*), u kritici *morala kao moraliziranja* naglasak je na besplodnosti moralističkih iskaza, svedenih na neproduktivnu verbalizaciju, za ukidanje predmeta objekcija (*motivacijska nemoć ili djelatna besplodnost morala*). Iako i teza o ideološkom karakteru morala već implicira djelatnu nemoć morala – jer je pretpostavka da ostaje u polju postojećega – fokus je ove kritike radije na motivacijskoj nemoći i izostanku učinka moralnog apela, neovisno o njegovu sadržaju. Ova se kritika najčešće oslanja na Marxovu kritiku utopijskog socijalizma.

Iz obiju kritika slijedi *teza o nemoći* morala. *Teza o nemoći* (u strožoj varijanti: štetnosti) moralnog diskursa tako je s jedne strane uglavljena u razumijevanju morala kao izraza, mehanizma legitimiranja i perpetuiranja postojećih društvenih odnosa i, s druge strane, u uvjerenju o slaboj motivacijskoj moći (ili čak pasivizacijskom potencijalu) normativnog diskursa kojemu na praktičnom planu svjedoči neuspjeh socijalista utopista, a na teorijskom ide u prilog problem diskrepancije bitka (njem. *Sein*) i *trebanja* (njem. *Sollen*) kojeg elaborira Kant, a čiju lošu beskončanost (njem. *die schlehte Unendlichkeit*) iznosi na svjetlo dana Hegel.[140]

Odbijanje morala i moralnih iskaza prati afirmiranje znanstvene kritike ekonomskih odnosa i eksploatacije.[141] Temeljna je teza da znanstvena objašnjenja deplasiraju potrebu pozivanja na moralne razloge. Dakle, odbijanje etiketiranja određenog stanja kao (ne)moralnoga, odnosno odbijanje pozivanja na moral u vezi je s dvama uvjerenjima: (i) uvjerenjem o *nemoći* i/ili (ii) uvjerenjem o *suvišnosti* morala. Uvjerenje o *nemoći* sugerira razumijevanje morala kao moraliziranja i/ili kao ideologije, dok uvjerenje o *suvišnosti* sugerira plodnost znanstvenog pristupa (što može uključivati pristajanje na eshatološku hipotezu, historijski materijalizam i povijesni determinizam).

[140] Marxovo pismo ocu od 10. studenoga 1837. funkcionira kao simbolički prekid s Kantom i napuštanje razlike *Sein-Sollen*. Pismo je dostupno na: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/letters/letter-to-father.pdf.

[141] U razvoju ovih zaključaka oslanjamo se na S. Lukes, *Marxism and Morality*, str. 3.

No, unatoč Marxovoj kritičnosti spram morala te općenito izbjegavanju moralnih kvalifikacija (dobro, loše, pravedno, nepravedno itd.) u raspravama o društvenim promjenama,[142] a što je rezultat kako metodološkog opredjeljenja tako i gore iznesenih objekcija, Marx jasno sugerira *nepoželjnost* otuđenja i *poželjnost* komunizma, a što se, prema barem dijelu Marxovih interpretatora, može čitati i kao moralna kvalifikacija.[143] Osim toga, otvoreno je pitanje slijedi li iz Marxove kritičke pozicije moralni nihilizam ili je teze o impotentnosti morala adekvatnije tumačiti kao odbijanje kantovske moderne liberalne pretpostavke o moralnom djelovanju kao supresiji prirodnih egoističnih želja, a kako to tumači Blackledge.[144] Rasprava o razlozima i dometima kritike etike u marksizmu, kao i mogućnosti marksističke etike, u svakom slučaju, ne može biti simplificirana.

Dijapazon pozicija koje nalazimo u toj raspravi se kreće od prešutnog ignoriranja preko eksplicitnog odbacivanja do proglašavanja marksizma varijantom normativne etike; od teze da je marksizam kulminacija europske filozofije morala i konačno dovršenje ideje univerzalizacije do teze da je marksizam radikalan prekid s tom tradicijom.[145] Pritom autori koji smatraju marksizam prekidom ili (i) zagovaraju tezu o amoralizmu marksizma ili (ii) obuhvatnost društvenih promjena koje marksizam najavljuje smatraju osnovom eventualnog novog morala.

Autori koji inzistiraju na materijalističkom tumačenju morala i odbijanju univerzalnog morala u pravilu naglašavaju ideološki karakter morala i, ili odbijaju motivacijsku moć moralnih iskaza općenito ili smatraju da imaju motivacijsku moć, ali ostaju u okvirima zadanima *statusom quo* (jer se pojavljuju kao izraz klasnih interesa). Unatoč razlikama u detaljima pozicija, zajedničko im je naglašavanje ekonomske fundiranosti moralnih iskaza, uvjerenja, praksi i principa i, s tim u vezi, razumijevanje morala kao strategije prezerviranja i legitimacije temeljne strukture postojećih odnosa, čak i u slučajevima kada se moralnim apelima nastoje korigirati pojedini aspekti postojećega stanja.

---

[142] Vidi W. L. McBride, *The Philosophy of Marx,* str. 38.

[143] Vidi Nancy Bancroft, „Does Marx Have An Ethical Theory?“, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 63 (1980) 2, str. 214. - 229.

[144] Vidi P. Blackledge, *Marxism and Ethics*. *Freedom, Desire, and Revolution*, SUNY, New York 2012., str. 3.

[145] Vidi William Ash, „Marxist Ethics and the European Tradition”, *Science & Society* 30 (1966) 3, str. 326. - 334., ovdje str. 326.

Autori koji se nalaze s druge strane, pak, inzistiraju na (barem implicitnoj) prisutnosti moralnih pozicija, standarda i kriterija u Marxovu djelu. U pravilu se pozivaju na implicitni i eksplicitni moralni sadržaj koji se otkriva u Marxovu zgražanju nad radnim i životnim uvjetima, u kritici ropstva, otuđenja i kapitalizma.[146] Njihove se pozicije kreću od razumijevanja cijele Marxove teorije kao jedne etike preko pronalaženja fragmenata na kojima se može izgraditi jedna nova marksistička etika do dopunjavanja Marxa jednom *vanjskom* moralnom teorijom. Po uzoru na Plehanova koji odbija potrebu nadopunjavanja Marxa jednom filozofijom *jer je on već ima*,[147] oni autori koji detektiraju moralnu teoriju u Marxovu djelu, odbacuju potrebu njegove nadopune *vanjskom* moralnom teorijom. Drugi pak, posežu za Kantom, Aristotelom ili utilitarizmom. Pritom se moralna teorija tretira ili kao integralni dio Marxova mišljenja ili kao, u slučaju razdvajanja vrijednosnog sadržaja Marxova djela i njegove znanstvene teorije (marksizam kao metoda ili model kritičke analize (analitička i eksplanatorna funkcija)), dodatna motivacijska teorija koja nadopunjuje znanstvenu teoriju koja nudi objašnjenja zakonitosti društva i povijesti.[148] Među autore koji zbog granica Marxovih *znanstvenih teza* otvaraju prostor etici spadaju, primjerice, Marek Fritzhand i G. A. Cohen. S druge strane, autori koji brane Marxovu kritiku etike – odnosno izostanak normativne teorije koja bi podržavala objektivno važenje ili racionalnu obvezatnost njegovih teza – izlaz nalaze u modifikacijama teorije društvenih promjena i u tezama o motivacijskoj moći marksističke deskriptivne analize društva.[149]

S obzirom na raznovrsnost odgovora na pitanje o postojanju, potrebi i mogućnosti marksističke etike, u članku „Održivost teze o Marxovoj etici“ predložena je sistematizacija ponuđenih

---

[146] Usp. Mehmet Tabak, *Marx's Philosophy of Revolution and Freedom. A Critical Reconstruction*, Amazon, USA 2020.; S. Lukes, *Marxism and Morality*; Marek Frichand, *Etička misao mladog Marksa*, Nolit, Beograd 1966.; P. Blackledge, *Marxism and Ethics*, str. 13.

[147] Vidi Georgi Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, sv. 3, Progress Publishers, Moscow 1976.

[148] Ta strategija podvajanja podsjeća na interpretaciju koja, u nastojanju oko razvoja konzistentnog tumačenja Lockeovih moralnih pozicija, ističe kako se hedonistička teorija razvija kao dopunska teorija motivacije koja ne dovodi u pitanje teoriju prirodnog zakona, usp. Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal Ought: 1640–1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[149] Vidi npr. B. Leiter,„Marxism and the Continuing Irrelevance of Normative Theory (reviewing G. A. Cohen, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? (2000)“; Brian Leiter, „Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory“, *Analyse & Kritik* 37 (2015) 1 - 2, str. 23. - 50.

odgovora. Svi odgovori su svrstani u dvije osnovne skupine: (i) skupinu koja tvrdi da nalazimo etiku u Marxovu djelu i (ii) skupinu koja tvrdi da ne nalazimo etiku u Marxovu djelu.[150] U prvoj skupini dalje smo razlikovali one koji nalaze fragmente moralnih iskaza u Marxovu djelu i one koji cijelu Marxovu teoriju interpretiraju kao jednu (doduše od strane samoga Marxa nedovoljno ekspliciranu) normativnu teoriju. U drugoj skupini dalje smo razlikovali one koji, unatoč uvjerenju o neprisutnosti etike u Marxovu djelu, smatraju da je marksistička etika potrebna (i u snažnijoj varijanti – nužna) i one koji smatraju da nije potrebna (i u snažnoj varijanti – niti moguća). S obzirom na raznovrsnost pozicija, predloženo je niže razlikovanje:

Snažna varijantna afirmativnog odgovora glasi:

> Me1: Marxova filozofija u cjelini je svojevrsna etika (te se, utoliko, zahtijeva otkrivanje njenog normativnog kostura)[151]

Ovdje svrstavamo autore koji polaze od pretpostavke kako humanističke i etičke vrijednosti čine *središnju strukturu marksizma*.[152] Ta teza zahtijeva objašnjenje odnosa između Marxove etike i znanstvenih teza. Strategije objašnjenja se kreću od razlikovanja između ranog, humanističkog Marxa i zrelog, znanstvenog Marxa, do izgradnje koherentne humanističke etike uz odbacivanje podjele na dva Marxa, ali i odbacivanje pojedinih nesukladnih pozicija.

Slaba varijanta afirmativnog odgovora glasi:

> Me2: U Marxovoj filozofiji nalazimo moralne iskaze, napose u navodima o slobodi, pravednosti, jednakosti, otuđenju i kapitalizmu[153]

Pritom pitanje korisnosti i potrebe očuvanja prisutnih *natruha moralne teorije*, primjerice u Marxovom vrednovanju kapitalizma, ostaje predmet spora.[154] Dio autora zagovara napuštanje zaostataka moralnih stavova, dok ih drugi nalaze adekvatnom osnovom za razvoj cjelovite marksističke normativne etike.

---

[150] Vidi A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 115. - 124. Dok je osnovna podjela u skladu s prijedlogom u članku, objašnjenje pozicija djelomično je korigirano.

[151] Vidi ibid., str. 115.

[152] Vidi M. J. Thompson, „Introduction“, str. 6.

[153] Vidi A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 115.

[154] Vidi Norman Geras, *Literature of Revolution. Essays on Marxism*, Verso, London, New York 2017., str. 63.

S druge strane, slaba varijanta niječnog odgovora glasi:

> ne-Me2: Marx zapostavlja, odbija ili zaboravlja etiku, ali se njegova teorija može dopuniti jednom normativnom etikom[155]

U strategiji izgradnje normativne etike najčešće se poseže za Kantom (H. Cohen, Natorp, Vorländer, van der Linden, Gorman), iako se uočava i srodnost s Aristotelom (Miller, Goff) te razvijaju pokušaji utilitarističkog čitanja Marxa (Schaff, Allen) i čitanja Marxa u tradiciji prirodnoga prava (McCarthy).

Konačno, snažna varijanta niječnog odgovora glasi:

> ne-Me1: Marx nije razvio etiku i etika u okviru Marxove teorije nije potrebna ili čak niti moguća.[156]

Ova pozicija je najstroža jer drži zahtijevanje, razvoj ili inzistiranje na etici suprotnim osnovnim Marxovim intencijama. Drugim riječima, prihvaćanje etike proglašava napuštanjem marksizma, povratkom u predmarksistički utopijski socijalizam ili okretanjem ka liberalizmu i klasičnoj etici. Pritom ne treba izgubiti iz vida kako upućuje na podpitanje o marksističkom razumijevanju morala koje nam može biti instruktivno za procjenu opravdanosti isključenja etike iz marksizma. Radikalan odgovor kod autora koji prihvaćaju snažnu varijantu niječnog odgovora (ne-Me1) može dovesti do odbacivanja marksizma zbog sumnje u mogućnost utemeljenja kriterija za vrednovanje djelovanja i njegovih posljedica.

Ova sistematizacija pruža osnovni okvir za pozicioniranje teza u suvremenoj marksističkoj raspravi, ali ne znači da je moguće sve autore jednoznačno svrstati samo u jednu skupinu. Drugim riječima, nisu sve pozicije uzajamno isključujuće. Primjerice, A. Wood i S. Lukes uvode razlikovanja između moralnih i nemoralnih dobara kako bi zajamčili opravdanje socijalizma na osnovu koncepta ljudskog samoostvarenja i emancipacije, unatoč odbijanju njihova etičkog značaja.

[155] Vidi A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 115.

[156] Vidi ibid., str. 116.

2.3. Marksistička etika je (ne)moguća[157]

Zaključke o prisutnosti normativne etike i ocjene o vrednovanju morala unutar Marxova djela nije moguće donositi isključivo na osnovu intencije autora. Naime, moguće je i da se unatoč intencijama isključivog deskriptivnog tretiranja moralnog fenomena *izleže* jedna normativna etika, kako to primjećuje Kangrga (ali istodobno i ne dopušta da je slučaj kod Marxa),[158] odnosno da se unatoč izbjegavanju eksplicitnih moralnih kvalifikacija iznesu moralne ocjene[159] ili pretpostavljaju temeljne vrijednosti.[160] Tako Thompson drži kako je Marx, unatoč odbijanju pozivanja na moral, u svome „gnjevu i suosjećanju, bio moralist u svakom potezu svoga pera"[161]. Konačno, raspravi o mogućnosti marksističke etike možemo pristupiti i ne samo iz rakursa istraživanja eksplicitnih i implicitnih pozicija o moralnosti, nego i linijom istraživanja potrebe uglavljivanja i opravdanja određenih teza pozivanjem na normativnu etiku. Primjerice, smisleno je pitati zahtijeva li teorija otuđenja etiku.

Među autorima koji su nastojali oko afirmiranja (potrebe i mogućnosti razvoja) marksističke etike, Marek Fritzhand i Hilliard Aronovitch polaze od nužnosti normativnog, moralnog utemeljenja koncepta samoostvarenja koji se alternativno označava principom samorealizacije, ostvarivanja ljudskih mogućnosti i samostvaralaštva. Osnovna teza ove pozicije je da kritika uvjeta koji supresiraju mogućnost ljudskog samoostvarenja nužno polazi od jedne (ne nužno jasno eksplicirane, ali pretpostavljene) normativne teorije koja pruža utemeljenje veće poželjnosti stanja u kojemu se čovjek samoostvaruje. Prema ovom stavu, sam zahtjev za promjenom postojećih odnosa i/ili uspostavom nekoga novog, prikladnijeg poretka zahtijeva ili podrazumijeva jednu etiku koja fundira prioretiziranje jednog stanja u odnosu na drugo. Zbog toga i Fritzhand i Aronovitch mogu ustvrditi kako: „Marxov pogled na svijet sadrži određenu

[157] Ovo je potpoglavlje najvećim dijelom preuzeto iz ibid., str. 117. - 123.

[158] Vidi Milan Kangrga, *Etika i sloboda. Uvod u postavljanje etičkog problema*, Naprijed, Zagreb 1966., str. 17.

[159] Vidi Gerald Allan Cohen, „Karl Marx. by Allen W. Wood", *Mind, New Series* 92 (Jul., 1983) 367, str. 440. - 445., ovdje str. 443. Usp. N. Geras, *Literature of Revolution. Essays on Marxism*, str. 63.

[160] Prema Heller, dva su osnovna aksioma vrijednosti iz kojih se mogu izvesti sve druge Marxove vrijednosti: i. da je vrijedno sve što obogaćuje rodne snage; ii. da je najviša vrijednost mogućnost prisvajanja rodnog bogatstva, vidi Agneš Heler, *Vrednosti i potrebe*, Nolit, Beograd 1981., str. 29.

[161] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*, Merlin Press, London 1995., str. 231.

normativnu etiku, tj. vlastiti moralni sistem koji on svjesno i neposredno izlaže i propagira“[162], odnosno kako u Marxovu djelu nalazimo „naročitu i koherentnu etičku teoriju“[163].

Dok Aronovitch naglasak stavlja na princip samoostvarenja i nastoji dokazati njegov nužno normativni karakter,[164] Fritzhand navodi i niz drugih principa, od principa podruštvljenja do principa klasne borbe i proleterske revolucije koji je „moralni postulat aktivnog angažiranja u klasnoj borbi protiv nečovječnosti kapitalističkog društvenog uređenja, a za ljudski, komunistički društveni poredak.“[165] Pritom moralno utemeljenje kritike kapitalizma pruža odgovor na pitanje o poželjnosti borbe. Opravdanja okretanja etici daju se svesti na osnovnu polazišnu shemu (S1):

1. U Marxovu djelu nalazimo koncept budućega društva ili stanja u kojem je potpun i slobodan razvoj svakog pojedinca vladajući princip.[166]
2. Buduće se društvo ili stanje objašnjava kao viši stupanj postojećeg društva ili stanja.
3. Buduće je društvo ili stanje *bolje*.

Dio autora smatra kako je razliku između postojećeg i budućeg – *boljeg*, poželjnijeg – stanja moguće opravdati pozivanjem na pravednost. Tako Ziyad I. Husami nudi tumačenje prema kojemu princip pravednosti ne ovisi o uvjetima proizvodnje što omogućava kritiziranje postojećega stanja s pozicija transhistorijskih moralnih standarda ili standarda budućeg,

[162] M. Frichand, *Etička misao mladog Marksa*, str. 19. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 117.

[163] Hilliard Aronovitch, „Marxian Morality“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 357. - 376., ovdje str. 358. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 117.

[164] Vidi H. Aronovitch, „Marxian Morality“, str. 357. - 376.; Hilliard Aronovitch, „More on Marxian Morality: Reply to Professor Allen“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 387. - 393. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 117.

[165] M. Frichand, *Etička misao mladog Marksa*, str. 155. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 118.

[166] Vidi K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 433. i d. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 119. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 360. - 362.

zamišljenoga društva.[167] Preciznije, moguće je artikulirati kritiku odnosa unutar kapitalističkog načina proizvodnje i građanskoga društva s pozicija postkapitalističkog ili proleterskog koncepta „distributivne pravednosti koja polazi od temeljne potrebe čovjeka za samorealizacijom i temeljnim zahtjevom za zadovoljenjem njegovih potreba".[168] Ovaj pristup zahtijeva opravdanje veće poželjnosti principa budućega od principa aktualnoga stanja, kao i objašnjenje *proleterske* koncepcije distributivne pravednosti. Pitanje je, naime, je li princip budućega društva kontigentan i, ako jest, u čemu se temelji njegov vrijednosni prioritet u odnosu na princip društva u kojemu jesmo. Također, pozivanje na koncepciju pravednosti zahtijeva i objašnjenje Marxova poznatog rijeka o nepravdi u kapitalizmu:

> „Okolnost da dnevno održavanje radne snage staje samo polovinu radnog dana mada radna snaga može djelovati, raditi čitav dan, i što je vrijednost koju njena upotreba stvara kroz jedan dan zbog toga dvaput veća od njene vlastite dnevne vrijednosti osobita je sreća po kupca, ali nikako nije nepravda prema prodavaču"[169]

Za razliku od Husamija, George Brenkert ističe kako Marxov *moralni razlog* za suprotstavljanje postojećim odnosima ne može biti utemeljen u pravednosti jer bi takva pozicija bila u neskladu s Marxovim razumijevanjem ideologije.[170] Rješenje problema Brenkert nalazi u slobodi kao ontološkoj strukturi „koja svojom transkulturalnošću omogućava racionalno zasnivanje Marxove kritike kapitalizma i razvoj tipologije društva s obzirom na razinu slobode pojedinca i društva, kao i mogućnost njihova razvoja s obzirom na stupanj proizvodnih odnosa."[171]

Dvije premise gornje osnovne sheme (S1) se uglavnom uzimaju kao nekontroverzne. Za razliku od njih, zaključak (3) otvara pitanja. Iako će gore navedeni autori isticati kako je prednost

---

[167] Vidi Ziyad I. Husami, „Marx on Distributive Justice", u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 42. - 79. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 118.

[168] A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 118.

[169] K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 176. Prijevod prilagodila A.L. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 118.

[170] Vidi George G. Brenkert, „Freedom and Private Property in Marx", u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 80. - 105. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 118.

[171] A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 119.

budućega stanja moguće opravdati normativnom teorije i interpretirati kao moralno i/ili vrijednosno više (*bolje*) stanje, nisu svi suglasni s tim tumačenjem.

Allen W. Wood, primjerice, smatra da je moguće utemeljiti kritiku kapitalizma na analizi prikrivene eksploatacije, ekonomske nestabilnosti, društvenih antagonizama i pada produktivnosti, bez pozivanja na moralne argumente.[172] Drugim riječima, kritika kapitalizma ne podrazumijeva moralnu kritiku niti implicira moralnu teoriju. Pripisivanje moralne kritike Marxu bilo bi, prema Woodu, u neskladu s njegovom kritikom morala i s izostankom transhistorijskih standarda (ili, *transepohalne pozicije*) na temelju kojih je moguće uvrditi nepravednost ili nemoralnost aktualnog stanja. [173]

Naravno, ova pozicija ne implicira izostanak svake smislene moralne osude – nego implicira tek nemogućnost artikuliranja moralne kritike koja ne bi bila determinirana okolnostima unutar kojih se elaborira. Prema ovome stavu, kad kritiziramo određene prakse činimo to s pozicija internaliziranih vrijednosti i prešutnih moralnih normi naše kulture ili subkulture. Moralni relativizam i kontekstualno tumačenje moralnih principa (preciznije izraženo, stav kako nema transhistorijskih standarda na osnovu kojih bismo mogli ustvrditi da je nepravedno ono što je s pozicija konkretnog društva percipirano kao pravedno) dovode do ovih zaključaka koji proizlaze iz prihvaćanja Marxove opće kritike morala i odbacivanja označavanja kapitalističkih odnosa nepravednima zbog historijske ukorijenjenosti moralnih (pr)ocjena.[174]

Na tim osnovama, Wood razvija interpretaciju u kojoj se pravne institucije kao nadgradnja i pravednost kao ideološki izraz postojećih odnosa primarno sagledavaju s obzirom na funkciju stabiliziranja ekonomije, dok se jedini univerzalni standardi procjene nekoga društva ili prakse nalaze u principu samorealizacije i konceptu dobrobiti kao *ne-moralnim dobrima*.[175] Za razliku od moralnih dobara ili moralnih vrijednosti koje se razumijevaju kao kontigentne i relativne,

---

[172] Vidi Allen William Wood, „The Marxian Critique of Justice“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 3. - 41., ovdje 18. - 41. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 119.

[173] Vidi Allen William Wood, „Marx on Right and Justice: A Reply to Husami“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 106. - 134., ovdje 124. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 119.

[174] Usp. John E. Elliott, „On The Possibility Of Marx's Moral Critique Of Capitalism“, *Review Of Social Economy* 44 (1986) 2, str. 130. - 145.

[175] Usp. Allen William Wood, *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, London 1981., str. 128. i dalje.

vrijednosti samorealizacije i dobrobiti su, prema Woodu, univerzalne. Primjerice, dok se razumijevanje pravednosti mijenja kroz povijest pa su u jednome razdoblju uzeti kao pravedni specifični oblici kažnjavanja određenih ponašanja na načine koji su u drugim društvima neprihvatljivi, samoostvarenje je univerzalno vrijedno i ne ukazuje na opasnost upadanja u zamku (pretpostavki) vlastite kulture. Stoga, dok ne postoji mogućnost zasnivanja kritike otuđenih odnosa i kapitalizma općenito s pozicija moralnih vrijednosti koje se pokazuju kao ideološki konstrukti i relativne vrijednosti ovisne o socioekonomskom okviru, otvorena je mogućnost pozivanja na samorealizaciju i dobrobit kao transhistorijske vrijednosti koje omogućavaju kritiziranje ne samo *unutar* jednog vrijednosnog okvira (npr. okvira građanskog društva), nego i - *samoga toga okvira* (npr. samih temeljnih uvjerenja i vrijednosti građanskog društva).[176]

Slično Woodu, i Lukes razvija interpretaciju Marxove pozicije koja se oslanja na pozivanje na ne-moralne transhistorijske standarde koji su uzeti kao osnova kritike otuđenih odnosa, ali i konteksta u kojima se razvijaju. Temelj Lukesove interpretacije čini razlikovanje između morala prava (*morality of Recht*) i morala emancipacije (*morality of emancipation*)[177]. Dok je prvi oblik morala relativan i ideološki, drugi ima univerzalno, transhistorijsko značenje. Prvi uključuje određenja sadržaja koncepata prava i pravednosti, a drugi apeliranje na emancipaciju i realizaciju ljudske biti pri čemu se oslanja na koncepte sreće i dobrobiti. Ovom pozicijom Lukes se svrstava u perfekcionistički konzekvencijalizam s naglaskom na „maksimalnoj realizaciji ljudskih moći", odnosno na cilju ostvarivanja društva u kojem je vladajući princip slobodni razvoj svakog pojedinca.[178]

I D. C. Hodges ističe kako je Marx odbijao moralnu poziciju kao pogled inficiran ideološkom iluzijom i kognitivnom pretencioznošću te kako koncept samoostvarenja nije razumijevao kao *moralni* koncept.[179] Odbijanje moralnog karaktera središnjih koncepata poput samoostvarenja, kao i moralnog opravdanja „višega" društva, dovodi do tvrdnji o moralnoj neutralnosti

[176] Ova razlika podsjeća na Humeovo razlikovanje prirodnih i *umjetnih* vrlina, pri čemu su potonje uvjetovane značajkama konteksta. Tu spada pravednost, vidi Charles E. Cottle, „Justice as Artificial Virtue in Hume's Treatise", *Journal of the History of Ideas* 40 (1979) 3, str. 457. - 466.

[177] Vidi S. Lukes, *Marxism and Morality*, str. 27.
[178] Ibid., str. 144.

[179] Vidi D. P. H Allen, „Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch", str. 380. Prema A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 119.

Marxovih pozicija i interpretiranja *višega* društva u duhu amoralizma prema kojemu superiornost višeg društva ili institucije leži isključivo u činjenici istisnuća nižeg oblika.[180] Razvoj ili promjena interpretira se utoliko kao vrijednosno neutralna, a izraz „viši" označava „poredak u horizontu vremena, no ne i vrijednosti."[181]

Naravno, nalazimo i druga nastojanja oko dopuštanja kritike morala uz zadržavanje principa samoostvarenja, kao i druge odgovore na pitanje o mogućnosti marksističke etike općenito. Ovo nam kratko ocrtavanje dijela (dakle, nipošto ne svih) pozicija koje nalazimo u raspravama o mogućnosti i strategijama osmišljavanja marksističke etike služi kao uvod u otvaranje kritike etike u zagrebačkoj filozofiji prakse koju razmatramo u narednom poglavlju.

[180] Vidi D. P. H Allen, „Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch", str. 379. - 380. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 119.

[181] Ibid.

3. Od mišljenja onkraj filozofije do kritike etike

U zagrebačkoj filozofiji prakse, kao najradikalniji od svih zahtjeva, postavlja se zahtjev za nadilaženjem ili dokidanjem kako filozofije općenito, tako i posebnih filozofija ili filozof(ij)skih disciplina. Taj je zahtjev najsnažnije zagovaran u odnosu na estetiku i etiku, a elaborirali su ga Danko Grlić, Gajo Petrović i Milan Kangrga. *Blizinu krimena* i sličnost sudbine ovih dviju disciplina lapidarno sažima naslov intervjua Danka Grlića iz 1980. godine: *estetika est etika*.[182] Obje su, naime, podvrgnute kritici zbog normativnosti i u ime pokušaja radikalne afirmacije djela ili čina.[183] Uz etiku i estetiku, poduzima se i kritika antropologije i ontologije na tragu zahtjeva za napuštanjem odvajanja subjekta i objekta. Temeljni je poticaj ovih zahtjeva traganje za pristupom koji će omogućiti rakurs iz kojeg je moguće (misliti) radikalno novo. Taj ćemo poticaj ovdje otkriti u kritici etike u djelu Milana Kangrge.

Specifičnost Kangrgina pristupanja problemima etike i pitanjima morala je upravo naznačeno napuštanje gabarita discipline, a što za posljedicu ima praktičnu nemogućnost razumijevanja autorovih teza bez uzimanja u obzir šireg autorova djela, odnosno i onih teza i koncepata koji (tek i samo) naizgled nisu direktno vezani uz razumijevanje i kritiku etike. Primjerom, Kangrgino razumijevanje diskrepancije bitka i *trebanja* oslanja se na autorovo razumijevanje povijesti, *svijeta* i prakse. S obzirom na to, a u svrhu osiguravanja jasnoće izlaganja, započinjemo ocrtavanje Kangrginih pozicija od temeljnih autorovih teza postepeno se uspinjući ka problemu etike i morala.

U prvom dijelu, u formi ocrta temeljne strukture Kangrgina spekulativnog, povijesnog ili utopijskog mišljenja, ukazujemo na osnovne autorove koncepte koje ćemo kasnije, po potrebi, produbljivati i kontekstualizirati. Imanje u vidu temeljnih autorovih koncepata nužno je za adekvatno čitanje autorovih teza, uključujući i onih o etici i moralu. Primjerice, *svijet* je ljudsko djelo; pod *utopijom* ili *utopijskim* se ne misli idealizirana koncepcija ljudskog društva, nego u doslovnom smislu ne-mjesto: dakle, za Kangrgu *utopija* ne označava čak ni *nepostojeće mjesto*

[182] Vidi intervju Danko Grlić, „Estetika est etika“ (razgovarao S. Orešković), *Studentski list* 762 (7. 3. 1980.), str. 5. - 8.

[183] Usp. A. Lunić, „Prevladavanje estetike u zagrebačkoj filozofiji prakse“, str. 306. - 313.

nego – *vrijeme* – i to vrijeme mišljeno kao stajanje u mogućnosti proizvodnje/započinjanja *novog*; pod *budućnošću* se misli horizont mišljenja onoga što još nije; pod *ništa* se misli izvor mogućnosti negiranja, poništenja ili mijenjanja nekog dijela *svijeta* i sebe, odnosno izvor *povijesti*; pod *poviješću* se misle prekidi *istrajavanja* koji su svjesna osmišljavanja života, odnosno *revolucija*; pod *historijom* se misli istrajavanje, perpetuiranje postojećega i *organski* razvoj iz postojećih stanja (sukladno gradualizmu ili *majeutičkom* razumijevanju dijalektike kao porađanja onoga što je već *u sjemenu* prisutno); pod *novim* se misli ono što negira *historiju*, započinje i čini *povijest* i izvor ima u ljudskoj moći negiranja (odnosno, onome *ništa*); konačno, pod *praksom* se misli cjelina ljudske produktivne moći ili konkretni načini ispoljavanja te moći koji konstituiraju *povijest*, jesu *revolucija* i donose *novo*. Upravo ćemo u *praksi* naći mjesto za otvaranje teme o etici, s obzirom na to da se postavlja kao odgovor na starogrčki pojam prakse (Aristotel) s jedne strane i Kantovo svođenje praktičkog na moralno s druge strane.

U drugom dijelu ovoga poglavlja okrećemo se kritici filozofije. Značaj te teme za naše istraživanje leži u blizini kritike filozofije s kritikom etike kao filozofske discipline (koja proizlazi kako iz opće kritike filozofije tako i posebno iz kritike *disciplinarnosti*). Razumijevanje kritike filozofije nužna je pretpostavka i za razumijevanje autorova opetovana konfrontiranja etike i metafizike, revolucije i metafizike te, konačno, i za razumijevanje interpretacije odnosa bitka i *trebanja*. Kritika filozofije uključuje niz teza (javljanje *post festum*, kompenzacijska funkcija, neumnost itd.) koje kulminiraju karakterističnim marksističkim zahtjevom za ozbiljenjem filozofije. U ovom dijelu donosimo i autorovu kritiku znanosti, a koja nam je važna radi kasnijeg razumijevanja autorove teze o nemogućnosti *etike kao znanosti*. Radi kasnijeg izlaganja elemenata Petrovićeve kritike etike, a koji se tiču autorova razumijevanja filozofije, u ovom dijelu iznosimo i Petrovićevu kritiku filozofije.

U trećem dijelu ovoga poglavlja donosimo aspekte autorove kritike etike i morala, pri čemu se snažno oslanjamo na ranije iznesene (u potpoglavljima 3.1. i 3.2.) autorove pozicije, koncepte i teze. Ta nam strategija omogućava veću prohodnost kroz autorove teze o etici i moralu, bez usputnih objašnjavanja ranije objašnjenih teza i koncepata. U zagradama navodimo mjesta na kojima su određene teze ili koncepti ranije razjašnjeni. Kangrgina je kritika etike motivirana nastojanjem oko utvrđivanja granica moralne svijesti (*kritika moralne svijesti*), a kako bi se osigurao *prostor*, odnosno teorijsko uporište za mogućnost ozbiljenja *trebanja*. U njenoj razradi, autor iznosi niz povezanih kritičkih objekcija o mogućnosti i granicama etike. Te kritičke objekcije uključuju tezu o suprotstavljenosti etike i metafizike, kritiku etike kao teorije

i znanosti, kritiku nužne normativnosti, kritiku razumijevanja odnosa bitka i *trebanja*, teze o isključivosti etike i revolucije, ali i mogućnosti prerastanja etike u revoluciju. Ove teze i kritike najčešće nisu zasebno razvijane ni izlagane u izvornom djelu. Unatoč tome, razdvajamo ih u izlaganju. Time želimo osigurati jasnoću izlaganja, preglednost teza i eventualnu mogućnost sagledavanja potencijala autorovih kritičkih objekcija neovisno o (ne)pristajanju ne autorov *etički kriticizam*. Pritom je poseban i snažan naglasak na pitanjima odnosa bitka i *trebanja* te etike i revolucije, a koja su temeljna okosnica kritike etike. Nakon toga izlažemo autorovo razumijevanje morala, uz ponuđenu tipologiju koja prati načine razumijevanja morala i moralnih stavova u autorovu djelu. Svrha je ove tipologije osigurati jasnoću s obzirom na to da nalazimo iskaze o moralu kao legitimiranju postojećeg stanja, besplodnom moraliziranju, reformiranju, ali i pozitivno intonirane iskaze o moralu kao indignaciji. Kako je Kangrginoj kritici etike blizak Gajo Petrović, to uzimamo u obzir i njegovo djelo, u mjeri u kojoj u njemu nalazimo usporedive pozicije.

U četvrtom dijelu ovog poglavlja razmatramo zahtijeva li autorova teorija ljudske prirode i otuđenja normativne pretpostavke ili moralne kriterije.

3.1. Povijesnost – utopija – spekulacija: okvir Kangrgina mišljenja

Kangrginu se poziciju određuje i s punim pravom može odrediti kao *filozofiju prakse*, povijesno mišljenje[184], utopijsko mišljenje[185], mišljenje revolucije[186] ili spekulativno mišljenje.[187] Iako je riječ o različitim oznakama, one tek iz različitih rakursa osvjetljavaju istu autorovu temeljnu preokupaciju istraživanja mogućnosti novog osmišljavanja (odnosa) čovjeka i *svijeta*.

[184] Vidi Lino Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge.“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 701. - 706.

[185] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 251. i dalje.

[186] Vidi V. Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, str. 149.

[187] Vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 173. i dalje. (riječ je o intervjuu naslovljenom “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. maja 2007.”).

Oznaka *filozofija prakse* upućuje na prvotni – i primarni – okvir u kojemu se artikulira autorova pozicija, a sugerira kako je praksa temeljni problem ili temeljna kategorija. Iako će u razvoju svoje pozicije Kangrga iznijeti kritiku filozofije i napustiti oznaku *filozofija* za vlastitu poziciju u ime *mišljenja* te na mjestu prakse istaknuti povijest, revoluciju i utopiju, ostaje na istoj liniji mišljenja.

Povijesno mišljenje, kao alternativna oznaka Kangrgine pozicije, ukazuje na uglavljivanje mogućnosti *povijesnog čina*, kojim se uspostavljaju čovjek i *svijet*, kao temeljnu autorovu teorijsku preokupaciju, a upućuje i na ključni značaj postavljanja *povijesti* u razlici spram *historije* za razumijevanje Kangrgine pozicije, kao i na Hegelovo mišljenje kao prvo i temeljeno izvorište Kangrgine misli.[188]

Kako se kao ključni moment *proboja* pitanja o *povijesti* nalazi Francuska revolucija, a kao najviši oblik prakse prepoznaje revolucionarni čin kojim se donosi nešto *novo*, to je opravdano označiti ovu poziciju i *mišljenjem revolucije*.[189] Štoviše, upravo je revolucija (u konfrontaciji s etikom) jedan od središnjih problema Kangrgine filozofije, a *mišljenje revolucije* razumijeva se i kao uvjet (ili priprema) revolucije same.[190]

S obzirom na fokusiranje na revoluciju i *ono što još nije*, odnosno na specifičnu mogućnost začimanja *novoga*, adekvatno je Kangrginu poziciju označiti i kao *utopijsko mišljenje*. *Utopijskim mišljenjem* nastoji se, autorovim riječima, održati „budnom svijest o utopijskom karakteru povijesnoga, pa prema tome i same zbilje, koja tek na taj način ima šanse da se djelatno osmisli i pretvori u autentični, po čovjeku tek izboreni i proizvedeni ljudski zavičaj“.[191]

[188] Vidi npr. M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 140.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 71. Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 18.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 125. - 126.; L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge“, str. 702.

[189] Vidi npr. M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 138.; M. Kangrga, *Etika*, str. 246.

[190] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 33.

[191] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 131. Usp. Blochovo razumijevanje podruštvljenog čovječanstva i oposredovane prirode kao rekonstrukcije svijeta u zavičaj u: Ernst Bloh, *Marksove teze o Fojerbahu*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 77.

Konačno, oznaka *spekulativno mišljenje* (ili spekulacija) upućuje na inzistiranje na identitetu subjekta i objekta, jedinstvu bitka i *trebanja* te proizvedenosti *svijeta* (u razlici spram filozofije kao metafizike), a koje sugerira i mogućnost njegova daljnjeg modeliranja.[192]

Već je iz ovog kratkog skiciranja oznaka Kangrgine misli (kao povijesnog ili utopijskog mišljenja, mišljenja revolucije ili spekulacije) vidljiva unutarnja povezanost koncepata što im stoje u temelju. Tu njihovu *bitnu* povezanost autor sažima u odavanju priznanja svome duhovnom izvorištu, klasičnoj njemačkoj filozofiji, „koja dosljednošću svoje transcendentalno-spekulativno-povijesno-utopijske misli [...] dospijeva do one granične linije, na kojoj se ne samo nazire, nego se već misaono-duhovno zbiva obrat iz horizonta *filozofije* (kao teorije) u *povijesno događanje* (ozbiljenje filozofije), tj. u praksu kao revoluciju“[193]. Tu se susreću i revolucija i praksa i povijesnost i utopija i spekulacija.

No, koju od navedenih odrednica uzeti kao adekvatnu oznaku autorove pozicije?

U opsežnoj studiji o zagrebačkim filozofima prakse, Mislav Kukoč Kangrginu filozofiju označava *utopijskim mišljenjem*.[194] Ta je oznaka uvjetovana dvjema značajkama: i. Kangrginom kritikom filozofije; ii. središnjim značajem koncepta utopije u Kangrginu razumijevanju otuđenja. Naime, Kangrga otuđenje razumijeva kao primarno i bitno samootuđenje od *u-toposa*.[195] Uz argumentiranje u prilog *utopijskog mišljenja* kao adekvatne odrednice Kangrgine filozofije, Kukoč ukazuje i na značaj koncepta povijesnosti u Kangrginu mišljenju i na Kangrginu učestalu upotrebu oznake *povijesno mišljenje* za, prema vlastitome razumijevanju, „emancipatorsku revolucionarnu filozofijsku misao koja, onkraj prevladane tradicionalne filozofije kao metafizike, prekoračuje otuđeni svijet datosti i smjera razotuđenju i konačnom oslobođenju čovjeka.“[196] Zašto onda ne označiti Kangrgino mišljenje (i) *povijesnim mišljenjem*? S jedne strane, taj je izbor praktične naravi jer omogućava jasnije razlikovanje

[192] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 15.

[193] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11. Potcrtao autor. Slična približavanja i poistovjećivanja temeljnih koncepata nalazit ćemo i u drugim Kangrginim djelima, uključujući posljednju, posthumno objavljenu monografiju u kojoj se navodi kako je Marx pravi nastavljač „povijesno-utopijske, dakle spekulativne, misli klasične filozofije“ (M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 389.).

[194] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 251. i dalje.

[195] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 13. - 14.; M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 252.

[196] Ibid.

između Kangrginog *utopijskog mišljenja* i Sutlićevog *povijesnog mišljenja*,[197] a s druge je – i znatno važnije – filozofske naravi jer proizlazi iz uvida u Kangrgino razumijevanje utopije kao uvjeta povijesnosti. Kangrginim riječima: „Za povijesno je mišljenje ono utopijsko ne samo bitni *spiritus movens* svekolikog zbivanja čovjekova svijeta, nego upravo njegova vlastita *mogućnost* [...], dakle onaj temelj i izvor koji omogućuje da se *uopće* zbiva tako nešto kao što je povijesno događanje."[198] Ipak, zbog središnjeg značaja koncepta povijesti u Kangrginu mišljenju, opravdano je i označavanje Kangrgine pozicije kao *povijesnog mišljenja* koje u interpretaciji slijedi Lino Veljak.[199]

Glede oznake *mišljenje revolucije*,[200] imenovanje autorove pozicije *mišljenjem revolucije* otežalo bi uspoređivanje s pozicijom Gaje Petrovića, a možda nije idealna oznaka Kangrgine pozicije ni zbog unutarnjeg razvoja autorova razumijevanja *mišljenja revolucije*.[201] No, revolucija je temeljni *događaj* kojeg autor – u liku Francuske revolucije – locira kao mjesto raskrivanja temelja odnosa čovjeka i *svijeta* (otkriće da *čovjek stvara svijet*), odnosno najviše mogućnosti čovjeka (*čovjek može mijenjati svoj svijet*).

---

[197] Kao temeljnu razliku između Sutlićeva i Kangrgina *povijesnog mišljenja* Kukoč ističe Kangrgino korištenje sintagme „u smislu naglašavanja emancipatorskog naslijeđa onog dijela filozofijske tradicije koji, poput klasične njemačke filozofije, otvara mogućnost promišljanja temeljnih problema suvremenog čovjeka i svijeta, *eo ipso* i njihova mijenjanja u smjeru razotuđenja ili ljudske emancipacije čovjeka." (ibid. Potcrtao autor.). Razliku između Sutlićeva i Kangrgina razumijevanja *povijesnog mišljenja*, a koja se očituje i u suprotstavljenu vrednovanju Heideggerove filozofije, ističe i Veljak u: L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 701.

[198] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 118.

[199] Vidi L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 701. - 706.

[200] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet,* str. 494.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 26. - 27.

[201] U djelu *Praksa Vrijeme Svijet*, podnaslovljenom *Iskušavanje mišljenja revolucije*, nalazimo shematski prikaz razvoja filozofije prema kojem *mišljenje revolucije* predstavlja najviši stupanj razvoja mišljenja koji nastupa nakon Marxova *povijesnog mišljenja*, a karakterizira ga *praksa kao revolucija* (vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11). U djelu *Etika ili revolucija* nalazimo da *mišljenje revolucije* započinje s Kantom, vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 27. Nalazimo i da autorovo mišljenje, kao nastavak *povijesnog mišljenja* kojeg začima Marx, predstavlja otvaranje *mišljenja revolucije* u okviru kojega se svijet prepoznaje kao povijesno događanje, vidi L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 701, bilj. 2. Kako uočavaju Kukoč i Veljak, razlike između Petrovića i Kangrge leže u lociranju izvorišta mišljenja revolucije, intenciji korištenja te sintagme i vrednovanju Heideggerova djela, vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 252.; L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 701., bilj. 3.

Konačno, oznaka *spekulacije* ukazuje na *identitet subjekta i objekta* (ili, subjekt-objekta) kao temeljnu autorovu tezu i spekulativnu misao klasičnog njemačkog idealizma kao autorovo duhovno izvorište. No, autor svoju poziciju nedvosmisleno označava spekulacijom tek u zreloj fazi svoga djela, u skladu s većim okretanjem istraživanju Fichtea i Schellinga. Dok se u *Etičkom problemu u djelu Karla Marxa* Fichteovo ime pojavljuje isključivo kao *dodatak* Kantu pa se gotovo isključivo navodi u formulacijama poput „Kant-Fichteove etike", „Kant-Fichteove moralnosti" i „kantovske i fichteovske praktičko-filozofijske koncepcije"[202] bez posebnog osvrtanja na sadržaj Fichteova mišljenja, a da o Schellingu koji se spominje tek dva puta – i to jednom kao jedan od klasičnih njemačkih filozofa, a drugi put kao jedan od zastupnika ideje o *lijepoj duši*[203] – i ne govorimo, u kasnijim se djelima Kangrga sve više okreće istraživanju poticaja Fichteove (*Etika ili revolucija, Praksa Vrijeme Svijet, Spekulacija i filozofija*) i Schellingove (*Praksa Vrijeme Svijet, Spekulacija i filozofija*) filozofije, a što rezultira i konačnim razumijevanjem vlastite pozicije kao spekulacije.[204] Iako oznaka spekulacije nije konstanta u autorovu djelu, držimo da adekvatno sažima i poticaje i specifičnost autorove pozicije.

U skladu s iznesenim, ovdje koristimo *povijesno, utopijsko* i *spekulativno mišljenje* kao jednako adekvatne oznake za autorovu misao, ali promatranu iz različitih rakursa (naglašavanja povijesti, utopijskog ili identiteta subjekta i objekta) ili u odnosu na različite faze autorova djela. Oznaku *mišljenje revolucije* koristimo isključivo za Petrovićevu poziciju iz praktičnih razloga, razloga nedostatne uvriježenosti te oznake u kritičkim osvrtima na Kangrgu i zbog promjena opsega sadržaja te oznake u autorovu djelu. Ipak, ne osporavamo smislenost ni te oznake. Skupno i Kangrginu i Petrovićevu poziciju označavamo filozofijom prakse, u skladu s uvodnim objašnjenjima (v. potpoglavlje 1.1.).

U narednim odjeljcima kratko skiciramo osnovne Kangrgine koncepte: *svijet, povijest, utopija, budućnost, vrijeme* i *praksa*. Na kraju potpoglavlja sažimamo spoznaje, pozicioniramo autora u šire rasprave i dajemo opći komentar. Ovo uvodno *suočavanje* s temeljima Kangrgine koncepcije omogućit će prohodniji put kroz autorove, kasnije izložene, teze o moralu i etici.

---

[202] M. Kangrga*, Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 51., 52., 53., 54., 55., 56., 58., 59., 60., 63., 79., 111., 283. Rijedak izuzetak od poistovjećivanja Kanta i Fichtea nalazimo na stranici 160.

[203] Vidi ibid., str. 36., 111.

[204] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 16., 228.

3.1.1. Rađanje svijeta 1789. godine

Za razliku od razumijevanja svijeta kao objektivne danosti naspram koje se čovjek nalazi u ulozi pasivnog promatrača determiniranog vlastitim spoznajnim moćima, Kangrga razumijeva svijet kao *ljudsko djelo*. Taj koncept *svijeta* stoji u suprotnosti i napetosti spram *fysisa* kao onostrano-objektivne prirode, *kosmosa* kao okolno-onostranog svemira, *polisa* kao samonikle običajnosne zajednice i spram descartesovskog odjeljivanja *res extensa* i *res cogitans*.[205]

Pritom *svijet* ne uključuje samo specifičan *sadržaj* koji bi se u svojim segmentima ili opsegu razlikovao od *fysisa, kosmosa* i *polisa*, nego i specifičan *odnos* prema tom sadržaju koji se producira po principu *samosvijesti = samodjelatnosti = slobode*.[206] Sažeto izraženo, *svijet* je „*otvoreni horizont budućnosti*“.[207]

No, iako čovjek proizvodi *svijet*, nije neovisan od *utjecaja svijeta* već i *svijet* proizvodi čovjeka: „Svijet je naš proizvod i mi smo njegov proizvod, i to je taj duhovni horizont slobode, mogućnosti i djelatnosti, bez obzira na kojem stupnju razvitka sebe kao čovjeka netko zastaje.“[208] Tim stavom, koji već ukazuje na Kangrgino napuštanje esencijalizma u pogledu ljudske prirode, autor otkriva kako razumijeva čovjeka kao specifično biće koje svojim činom osmišljava vlastiti *svijet* (u skladu s čime se uvijek pojavljuje kao biće “određenog, konkretnog svijeta”[209]), ali i – samoga sebe.[210] *Svijet*, naime, porijeklo ima u samodjelatnosti.[211] Stoga se može reći kako je *svijet*, kao polje ispoljavanja stvaralačkog potencijala i slobode čovjeka, ujedno i prostor čovjekova samopotvrđivanja.[212] Gehlen je donekle blizak ovom stavu: „Ako je

[205] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 5. - 11.; M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 468. - 474.

[206] Vidi ibid., str. 489.

[207] Ibid. Potcrtao autor.

[208] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 137. Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 485.; M. Kangrga, *Etika*, str. 367.; Milan Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije“, *Praxis* (1969) 1-2, str. 25. - 35., ovdje str. 27.

[209] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 11.

[210] Teza o vezi između promjena u svijetu i čovjekove svijesti, odnosno samorazumijevanja ne pripada ekskluzivno marksističkoj tradiciji, vidi npr. paragraf 121. i 130. paragraf o vezi razumijevanja svijeta sa stanjem svijeta u Fridrih Niče, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd 1984., str. 143., 150.

[211] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 73.

[212] Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 485.

čovjek otvoren prema svijetu i djelatan, onda je on isto tako u svijetu kao i svijet u njemu: njegovo držanje prema svijetu je također držanje prema samom sebi, i obrnuto, i *baš to* jeste opće značenje izraza volja.“[213]

S obzirom na otvorenost i čovjeka i *svijeta*, *svijet* je razumljen kao stalno pretvaranje u nešto drugo, odnosno kao „*proces* identičan s postajanjem čovjeka čovjekom“.[214] Ne samo da čovjek treba stalno samopotvrđivanje, nego i *svijet* „da bi bio *ljudski*, i da bi napokon *uopće* bio [...] treba da stalno iznova nastaje čovjekovom samodjelatnošću i po njegovoj vlastitoj mjeri“.[215] Drugim riječima, *svijet* je trajno otvoreno *polje* u kojem se čovjek bori za svoje dostojanstvo i sreću, odnosno da bude *samosvrha života*.[216]

Korijene ovoga razumijevanja svijeta Kangrga nalazi u djelu Giambattista Vicoa. No, Vico ostavlja prirodu *s onu stranu povijesti* i ostaje izvan spekulacije.[217] Filozofijski se, smatra Kangrga, tek s Kantovim istraživanjem uvjeta moguće spoznaje (*Kritika čistoga uma*), čime se mijenja tradicionalno razumijevanje odnosa spoznajnog subjekta i objekta spoznaje, može govoriti o svijetu kao onome koji nije puka apstraktna onostranost, *fatum* ili tuđa sila.[218] Tu će poziciju jasno izraziti Fichte dijalektikom Ja i Ne-Ja u kojoj svijet po prvi put *nalazi* svoj početak u čistoj samodjelatnosti i samospoznaji,[219] a potom i Schelling tezom da u svijetu ništa nema bez subjektova produciranja.[220] Konačno će pojmovno jedinstvo subjektivnosti i

[213] Arnold Gehlen, *Čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo 1974., str. 373. - 374. Potcrtao autor. Prilagodila A.L.

[214] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 493. Potcrtao autor.

[215] Ibid., str. 492. Potcrtao autor.

[216] Vidi ibid., str. 491. - 492. Potcrtao autor.

[217] Vidi ibid., str. 474. - 475.

[218] Vidi ibid., str. 476., 478. Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 251. - 252.

[219] Usp. „*Ja postavlja samoga sebe* i on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obrnutno: Ja *jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka.“ (Johann Gottlieb Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 46. Potcrtao autor.). Usp. ibid., str. 283. i dalje; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 179., 208. - 213.; M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 480., 483.

[220] Vidi F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 216. Usp. tezu da tamo gdje doseže „moja fizička moć, ja svemu što egzistira dajem svoju formu, namećem mu svoje svrhe, upotrebljavam ga kao sredstvo svoje neograničene volje.“ (Fridrih Vilhelm Jozef Šeling, *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988., str. 133.).

objektivnosti izraziti Hegel kao negativno jedinstvo posredovanja.[221] No, dok Hegel ostaje u polju mišljenja, Kangrga će, na temelju Marxove kritike Hegela, *svijet* razumijevati kao duhovni horizont i rezultat ljudskoga djela.

Kangrga će u *Spekulaciji i filozofiji* doprinos Kanta otvaranju novog koncepta *svijeta* povezati i s moralnošću tvrdnjom da se, makar Kantu skriveno, već u njegovoj filozofiji „svijet kao *čovjekov proizvod* vidi (određuje) u dimenziji onoga *'treba da'* (Sollen), dakle, u dimenziji *moralnosti* koja je mišljena i kao bit *čovjeka*, i kao bit *svijeta* (u njihovu nerazlučivu jedinstvu).“[222] Moralni je svijet u Kantovoj filozofiji, prema Kangrginu čitanju, mišljen kao stanje koje treba trajno uspostavljati – dakle, mišljen je procesualno – odatle njegova privlačnost za Kangrginu poziciju.

Na materijalnom ili povijesnom planu, s Francuskom se revolucijom ruši ideja o čovjeku kao bespomoćnom naspram svijeta, odnosno plastično se otkriva produktivna moć čovjeka i nastupa zbiljsko *rođenje* – ili otkriće – *svijeta kao ljudskog proizvoda*.[223] *Rođenje svijeta* pritom je razumljeno kao rađanje novog *razumijevanja* svijeta i *odnosa spram* svijeta, a identično je (samo)osvješćivanju ljudske produktivne moći.

Iako u traganju za teorijskim poticajem završava kod Kanta i Fichtea, ovo je razumijevanje *svijeta* jasno na tragu Marxove teze da se čovjek u predmetnom svijetu potvrđuje ne samo mišljenjem nego i osjetilima, odnosno da je predmet *potvrđivanje čovjekovih bitnih snaga*, i razumijevanja emancipacije kao *svođenja čovjekova svijeta na čovjeka samoga*.[224]

Unatoč širini opsega i specifičnosti koncepta *svijeta*, Kangrga je blizak Bergerovom razumijevanju društva kao dijalektičkog fenomena što je ljudski proizvod, ali povratno djeluje

[221] Vidi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 106. - 109. (§ 88. - 89.)

[222] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 33. Potcrtao autor.

[223] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 478. Usp. ibid., str. 478.; L. Veljak, *Horizont metafizike*, str. 13.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 290. i dalje. O odnosu Kanta spram Francuske revolucije vidi Ferenc Feher, „Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution“, u: Ferenc Feher (ur.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990., str. 201. - 218.

[224] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 81., 90., 280. - 282.

na svog proizvodača,[225] odnosno ideji socijalno konstruirane zbilje, ali pod pretpostavkom svjesne produktivnosti.[226] U prilog tome stoji mjesto iz djela *Praksa Vrijeme Svijet* na kojem se *praksa* određuje kao čovjekova svrha i samosvrha jer se „u njoj i pomoću nje *postaje čovjekom*, a ono drugo: priroda i društvo postaje njegovim *svijetom* kao prisvojenim, usvojenim, intimiziranim *zavičajem*.“[227] Praksa je način čovjekove proizvodnje sebe i svog *svijeta*, uključujući i uvjeta i sredstava za vlastito održanje. U djelu *Spekulacija i filozofija* nalazimo pak da je *civilizacija* „utemeljeni i oplemenjeni (čovjekov i po čovjeku) *svijet* ili njegov tek tako *otvoreni horizont*, u kojem se onda može i *ljudski živjeti*!“[228] *Svijet* se također opetovano određuje kao horizont budućnosti i duhovni horizont.[229] Jednostavno izraženo, naspram tezi da se čovjek nalazi *u* svijetu ako nečemu danom i stranom Kangrga želi apostrofirati *svijet* kao ljudski zavičaj, polje kojeg suoblikujemo, prisvajamo i – možemo učiniti

[225] Vidi Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Open Road Integrated Media, New York 2011., str. 9.

[226] Za tezu o socijalnoj konstruiranosti zbilje vidi Peter L. Berger i Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London 1991.

[227] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 84.

[228] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 282. Potcrtao autor. Ovdje autor razlikuje kulturu i civilizaciju pri čemu je potonja moguća na temelju prve. Suprotno, primjerice, Eagleton određuje kulturu kao *društveno nesvjesno*, a može označavati: i. umjetnička i intelektualna djela; ii. duhovni i intelektualni razvoj; iii. vrijednosti, običaje, vjerovanja, simboličke geste; iv. cjelinu načina života (vidi Terry Eagleton, *Kultura*, Ljevak, Zagreb 2017., str. 9.), a civilizaciju kao preduvjet kulture koja joj daje duhovne temelje (vidi ibid., str. 20.), odnosno kao „svijet koji je stvorio čovjek.” (ibid., str. 32.). Odmah potom slijedi *opomena* jer taj svijet obuhvaća „i zatiranje prirode, toliko da oko sebe više ne vidimo ništa što ne odražava nas same.“ (ibid.). Kangrga pak prihvaćanje tradicionalnog pojma prirode razumijeva kao pristajanje uz dualizam slobode i prirode i posljedično pristajanje na tzv. *lošu beskonačnost* i apsolutnu suprotnost bitka (priroda) i *trebanja* (sloboda), kako saznajemo iz kritike Fichteova pojma prirode (vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 290. - 291.). Kangrga se ne posvećuje posebno *pravu prirode* ni razradi ekoloških problema zbog uvjerenja o nemogućnosti partikularnog rješavanja pitanja (v. potpoglavlje 3.3.3.), ali je zanimljivo da u kritici zastajanja na razini prošlosti – dakle, stanja *ne-vraćanja u budućnost* – nalazi supresiranje ili *podrezivanje vitaliteta života* kojeg uspoređuje sa *sakaćenjem plodnosti prirode* što se pokazuje kao pretvaranje svega samoniklog i prirodnog u umjetno, a kako zorno pokazuje porast udjela GMO sjemena u proizvodnji hrane (vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 376.). Tu Kangrga kritizira *umjetnu, falsificiranu* prirodu. Nažalost, Kangrga ne razrađuje dublje ove pozicije, ali u svakom slučaju izostaje promatranje prirode kao isključivo područja kojim valja ovladati.

[229] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 400.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 100. - 101., 137., 185. - 186.; M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 489.

ljudskim (što se često izražava sintagmom *doista ljudski svijet*). Pritom se gubi bitna diferencija čovjeka kao subjekta i *svijeta* kao objekta – čovjek *ujedno*, u jedinstvenu činu proizvodi sebe i *svijet*.

Ovdje valja ukazati na dvije Kangrgine vezane teze, značajne za kasnije razumijevanje kritike etike: i. čovjek je *proizvodno biće* po mogućnosti uspostavljanja sebe i *svijeta*; ii. *svijet* kao čovjekovim djelom osmišljen, otvoreni horizont mogućnosti postaje kontekstom (borbe) za čovjekovo samoostvarivanje (*vlastitu osmišljenu sreću* i dostojanstvo što je *istinska ljudska radost stvaralačke egzistencije*).[230] Zbog ovog ekskluzivnog vezivanja *svijeta* uz čovjeka, a što je prvi korak u pokušaju nadilaženja dualizama (*čovjek – svijet, subjekt – objekt, mišljenje – djelo, teorija – praksa*), Kangrga sintagmu „ljudski svijet" proglašava tautologijom.[231]

Ideja *pravog svijeta* mišljena kao alternativa postojećeg nesavršenstva smijenjuje se u Kangrginu mišljenju tako idejom *svijeta* kao učinka ljudske volje.[232] Pritom je *istina* toga *svijeta* u onome što nije neposredno očito, u proizvedenosti, a što Kangrga uspoređuje s razlikom uporabne i razmjenske vrijednosti robe.[233] Naime, prema Kangrgi, u pojmu robe je skriven radnik-proizvođač kao što je i *svijetu* kada je promatran kao dan skriven uzrok: u oba slučaja na djelu je oblik samoobmane i u oba slučaja Kangrga kao temeljni zadatak postavlja dospijevanje do pitanja o mogućnosti i načinima uspostavljanja onoga što jest (*svijeta*, odnosno robe). Govoreći u kategorijama područja znanja i pristupa, zadatak je prijelaz od filozofije i političke ekonomije (Smith, Ricardo) kao pristupa što objekt uzimaju nekritički ka spekulaciji

[230] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 491. - 492.

[231] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 37.

[232] O ideji *pravog svijeta* vidi Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols: or How to Philosophize with a Hammer*, Oxford University Press, Oxford 1998., str. 19. U knjizi *The Concept of World from Kant to Derrida* (Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Rowman & Littlefield, London 2013.) Sean Gaston razlikuje pretkantovsko metafizičko razumijevanje svijeta, Kantovo razumijevanje svijeta kao regulativne ideje i kategoričko razumijevanje svijeta, Hegelovo razumijevanje svijeta kao Duha, Husserlov fenomenološki pristup svijetu, Heideggerovo razumijevanje svijeta u odnosu na čovjekovu svjetotvornost i Derridino razumijevanje svijeta. Kako uključuje autore koji su bliski ili poznati Kangrgi, ovo djelo predstavlja dobro polazište za produbljivanje usporedbi između Kangrgina i drugih razumijevanja svijeta, čak i onog Heideggerovog (vidi ibid., str. 80. i dalje.) unatoč Kangrginoj tezi da Heideggerov koncept *bitka-u-svijetu* još uvijek uvažava razliku čovjeka kao subjekta i svijeta kao objekta te ne zadovoljava uvjet spekulativne pozicije.

[233] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 335. i dalje.

(Fichte, Schelling, Marx) i kritici političke ekonomije (Marx) koji uračunavaju izvor u razmatranje *svijeta* i robe te utoliko pružaju temelje za kritiku postojećeg stanja i osmišljavanje alternative.[234] Konačni je cilj, pak, u polju mišljenja izvesti kritiku dotadašnjeg pristupa znanju, odnosno prevladati filozofiju, a u polju materijalnih uvjeta života prevladati postojeći način proizvodnje i prijeći u komunizam ili *istinsku ljudsku zajednicu*, a pod čime se misli proces i kontekst u kojem je supresirana mogućnost eksploatacije, dok se rad odvija kao samodjelatnost.[235]

3.1.2. Povijest kao modeliranje bitka

Kangrga razumijeva *povijest* kao oznaku bitno vezanu uz proizvođenje *svijeta*, a čiji simbolički izraz također nalazi u Francuskoj revoluciji. Specifičnost ovog razumijevanja povijesti u odnosu na suodnos čovjeka i *svijeta* Kangrga sažima u sljedećem iskazu u kojem se povijest i istinski *svijet* poistovjećuju:

> „Svijet je [...] pretvaranje u ono drugo, proces identičan s postajanjem čovjeka čovjekom, a to je upravo *povijest kao događanje* čovjeka i njegova svijeta u njihovoj uzajamnoj djelatnoj apsolutnoj otvorenosti. Stoga se može reći: povijest je zapravo jedini istinski i iskonski *čovjekov svijet* kao osvojeni, proizvedeni i uspostavljeni duhovni horizont slobode ili specifično ljudsko događanje.“[236]

Povijest uspostavlja historiju kao postalost, gotovost, danost i činjenice (v. potpoglavlje 1.2.), kao rezultat potvrđivanja i osmišljavanja čovjeka i *svijeta*.[237] Teorijski poticaj za ovo razumijevanje povijesti Kangrga nalazi u klasičnom njemačkom idealizmu, a zahtjev djelovanja u neovisnosti od empirijskih odredbenih razloga volje zamjenjuje u Kangrginom mišljenju zahtjev za djelovanjem s pozicija *povijesne svijesti* koja razumije povijesnu proizvedenost

[234] Vidi ibid., str. 335. - 336.

[235] Usp. ibid.

[236] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 8. Potcrtao autor.

[237] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 201.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 14.

svijeta i mogućnost drugačijega (svega onoga ljudski proizvedena i uspostavljena: čovjeka, ekonomskog ili političkog poretka i tako dalje).[238]

Upravo s ovih pozicija Kangrga razvija tezu kako nije *povijest po bitku* nego *bitak po povijesti*, pri čemu je bitak oznaka za uspostavljeno stanje po povijesno-praktičkom činu.[239] To je razumijevanje bitka na tragu Fichteove postavke da pojam bitka nije prvi ili iskonski nego je izveden pomoću opreke djelatnosti i utoliko je samo, kao negacija slobode, negativan pojam.[240] Prema tom pristupu, temelj *svijeta* je sloboda – a produkt je bitak.[241] Drugačije iskazano, bitak je *po* mogućnosti ili *po* slobodi, a ne mogućnost *po* bitku.[242] Stoga će Kangrga navesti kako je bitak *uvučen u proces*, odnosno proizvod je *Ja* što se izražava kao proces uspostavljanja *svijeta*.[243]

Pritom je bitak – ili, ako hoćemo, *stanje bitka* – nužno nedostatno. Naime, samo ako je ono uspostavljeno nesavršeno moguće je daljnje kretanje i promjena. Na tom tragu Kangrga postavlja tezu da je bitak nedostatak utoliko što je svako *jest* i neko *nije*, ali i da je čovjek *biće bitnog nedostatka*.[244] Time se pruža – i na razini čovjeka i na razini *svijeta* – konceptualni okvir za tvrdnju da su kretanje, promjena, radikalni obrat onoga *jest* uvijek mogući. Drugim riječima, time je omogućena povijest kao „*proces postajanja, dakle 'nadoknađivanja' bitnog nedostatka, onoga što u onom pukom 'jest' još nismo, a trebalo bi da bude*.“[245] Ovo je Kangrgino razumijevanje potrebno imati u vidu u suočavanju s autorovom kritikom metafizike, kao i tumačenjem teze o odnosu bitka i *trebanja*.

[238] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 491.

[239] Vidi ibid., str. 305.

[240] Vidi Johann Gottlieb Fichte, *Odabrane filozofske rasprave. I. Određenje čovjeka. II. Uvodi u nauku o znanosti*, Kultura, Zagreb 1956., str. 250.

[241] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 179.

[242] Vidi ibid., str. 182.

[243] Vidi ibid., str. 180. Usp. Pavo Barišić, „Der Weltbegriff in der neueren kroatischen Philosophie“, *Synthesis philosophica* vol. 34 (2019) 2, str. 433. - 455., ovdje str. 442.

[244] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 28. - 32.

[245] Ibid., str. 30. Potcrtao autor.

3.1.3. Utopijsko kao izvor povijesti

Uspostavljanje čovjeka i *svijeta* Kangrga alternativno izražava pojmom *postajanja* iz Hegelove trijade *Bitak – postajanje – Ništa*, a pri čemu je *postajanje* uvijek postojanje nečim drugim ili *drugačijim* (njem. *Anders-Werden*), inače ne bi bilo ni samog postajanja kao procesa, promjene i kretanja. Osnovno je polazište da je svako kretanje već pretpostavljanje nezavršenosti i nesavršenosti, odnosno razlike između potencije i akta.[246]

To *drugačije,* kako saznajemo iz autorova navoda, je "ne samo značajnije od onoga 'jest', nego je istovremeno i polazna točka za mogućnost samog razumijevanja toga 'jest', jer se samo u dimenziji drugačijega, koja je svojevrsna procesualnost, može i pojaviti *nešto* što jest"[247]. Dakle, tek se iz *mogućnosti drugačijega* da razumjeti ono što jest (kao kontigentni *proizvod*). Ta *mogućnost drugačijega izvire* iz *utopijskoga* za kojeg smo gore (v. potpoglavlje 3.1.) naznačili da funkcionira kao jedna od temeljnih odrednica Kangrgina mišljenja. *Utopijsko* je izvor*, ne-mjesto* s kojega je moguće osmišljavanje čovjeka i *svijeta*, a koje se označava kao *povijesno događanje*. Kangrginim riječima, *utopijsko* je „ne samo bitni *spiritus movens* svekolikog zbivanja čovjekova svijeta, nego upravo njegova vlastita mogućnost [...] dakle onaj temelj i izvor koji omogućuje da se *uopće* zbiva tako nešto kao što je povijesno događanje."[248] Iz uvida o mogućnosti kao nužnoj pretpostavci prošloga i danoga „proizlazi otvaranje novih mogućnosti i nužnosti".[249] Utoliko, *utopijsko* je mjesto rađanja mogućnosti novoga. Simbolički se svijest o mogućnosti novoga ponovno locira u Francuskoj revoluciji u kojoj se uvođenje novoga kalendara prepoznaje kao njeno osvještavanje.[250]

U skladu s tim, biti na stajalištu *utopije* znači za Kangrgu biti na pozicijama *onoga što još nije,* stajanje *u otvorenosti svijeta* i čovjeka. Kako odatle *izvire* mogućnost i svega što jest i svega što može biti, to je *utopijsko* „princip, kriterij i mjera postojeće zbilje, jer joj se ono kao mogućnost zbiva u njezinu vlastitom temelju".[251]

---

[246] Vidi Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb 1988., 200b15 i dalje.

[247] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 13. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 120. - 121.

[248] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 118.

[249] Ibid., str. 83.

[250] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 190.

[251] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 113.

Iz gornjih teza slijedi kako je *postojeće stanje* uvijek izraz neke od ranijih mogućnosti.[252] Naime, povijesnost podrazumijeva proizvedenost ne samo budućeg, nego i prošloga i sadašnjega, i to ljudskim djelom koje se, prema Kangrgi, uvijek javlja kao ostvarenje neke od otvorenih mogućnosti drugačijega. Time se zaoštrava teza da ovo razumijevanje *svijeta* dopušta mogućnost promjene i drugačijega u tezu da se faktička promjena uvijek događa iz (artikulirana) htijenja drugačijega. Dakle, događanje *svijeta* – oblikovano je djelom što je izraz zahtjeva novog i drugačijega, odnosno – ***trebanja***.

Ovdje otvaramo Kangrginu rekonceptualizaciju odnosa bitka i *trebanja* pri čemu *trebanje* označava izraze zahtjeva za drugačijim (što *izvire* iz utopijskog), a bitak označava uspostavljeno stanje po slobodi ili po mogućnosti. Iz rakursa ovoga tumačenja postaje jasan Kangrgin fichteovski stav da su mogućnost i *trebanje* primarniji od bitka (= ono što jest) jer mu – kao prethodeća mogućnost drugačijega i kao prethodeće *trebanje* koje zahtijeva drugačije – stoje u temelju. Kangrginim riječima: „*trebanje omogućuje* (otvara) *bitak*“.[253] Pritom bitak nije više mišljen kao ono što naprosto jest nego kao *proizvedeni bitak*.

Dakle, Kangrga locira *iskon* bitka u zahtjevu ili iskazu *trebanja* i mogućnosti drugačijega nego što jest, pri čemu se *trebanje* proširuje iz polja moralne rasprave na zahtjeve artikulirane u odnosu na postojeće općenito, a pod pretpostavkom čovjekove produktivne moći čiji je rezultat sam *svijet*. S obzirom na pretpostavku o *svijetu* kao čovjekovu djelu, te je zahtjeve moguće i faktički, materijalno ozbiljiti. Ovdje se, dakle, nalaze dvije linije revizije koncepta *trebanja*:

i. *trebanje* podrazumijevanje *mogućnost drugačijega*;
ii. konceptualno je fundirana mogućnosti ozbiljenja *trebanja* njegovim smiještanjem u temelj bitka (*trebanje omogućuje ili otvara bitak*)[254]

[252] Fokus na mogućnost drugačijega navodi Kangrgu na prioretiziranje vremena u odnosu na bitak. Metafizika i bitak su shvaćeni materijalno, *prostorno* (jer se odnose na ono što jest) dok je vrijeme „uvođenje apstraktnog prostora [...] u dimenziju povijesnosti kao realnog događanja, u kojem se bitak ukida kao pro-dubljeno, sabrano vrijeme. Ovo pro-dubljeno ili sabrano vrijeme jest povijesno vrijeme, jest zgusnuto vrijeme ili zaustavljeni ljudski trenutak. Ono je revolucionarno događanje“ (ibid., str. 112.).

[253] Ibid., str. 14. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 257.

[254] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 14.

Ove je revizije u razumijevanju *trebanja* važno kasnije imati u vidu. U tome leži ključ tumačenja Kangrgina razumijevanja odnosa etike i revolucije, kao i *biti etičkog fenomena*.

3.1.4. Budućnost porađa prošlost i sadašnjost

Trebanje je, prema izvodu iz gornjeg potpoglavlja, zahtjev koji se postavlja s obzirom na, Blochovim riječima, *još-ne-bitak*, a pretpostavlja stajanje na poziciji *u-toposa* kao svijesti o mogućnosti drugačijega. Kako je taj *još-ne-bitak* ono što tek ima doći, Kangrginim riječima, radi se o stajanju na razini ili u horizontu *budućnosti*.

Budućnost je, naime, prema Kangrgi, horizont *u-topijske* otvorenosti.[255] Budućnost *omogućava* povijesno vrijeme "po kojem i u kojem se otvara čovjekov svijet kao njegovo vlastito obitavalište (ethos), proizvedeno i potvrđeno *činom*, i kao takvo osmišljeno u horizontu mogućnosti istinskog ljudskog opstanka".[256] Jednostavno rečeno, iz rakursa budućnosti proizvodi se *svijet*,[257] ona je prekoračivanje granice postojećega.[258] Ako imamo u vidu ovo razumijevanje budućnosti, postaju jasnijima Kangrgina teza da *budućnost* proizvodi prošlost i sadašnjost, ali i teza da je samootuđenje čovjeka upravo otuđivanje od budućnosti.[259]

Naime, na osnovu gornjih postavki autor postavlja tezu o budućnosti kao izvoru same mogućnosti vremena – i kao prošlog vremena, odnosno prošlosti i tradicije, i kao trenutnog vremena, odnosno sadašnjosti. Na osnovu čega? Na osnovu toga što čovjek, prema Kangrgi, iz horizonta budućnosti proizvodi sebe i (svoj) *svijet* (*povijesno djelo*) koji se u perspektivi pravocrtne historije pojavljuje kao naša sadašnjost i naša prošlost. Jednostavno govoreći, prema

[255] Vidi ibid., str. 82. Petrović se ne slaže s ovim vrednovanjem budućnosti i drži da zahtjev za ukidanjem otuđenja ne slijedi iz budućnosti nego iz sadašnjosti koja je trajna borba otuđenja i razotuđenja (vidi G. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 42.). I pitanje nužnosti u kontekstu vremena Petrović razmatra iz drugačije perspektive, s fokusom na pitanje o nužnosti nekoga budućega stanja (vidi ibid., str. 43.).

[256] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 16. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 105.

[257] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 145. - 146.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 28. i dalje.

[258] Vidi ibid., str. 59.

[259] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 255.

ovom shvaćanju, čovjek je uvijek već smješten u kontekstu proizvedenom ljudskim (našim ili tuđim, individualnim ili kolektivnim) djelom koje inspiraciju nalazi u *budućnosti*. Ta je problematika, prema Kangrginu čitanju, načeta već Kantovom distinkcijom bitka i *trebanja*:

> „Naime, već je Kantova bitna distinkcija bitka (Sein) i trebanja (Sollen) nagovještaj određenja čovjeka kao utopičnoga bića, i to time što mu je 'upućenost u ono buduće' jedina dimenzija same njegove mogućnosti da bude ili, bolje rečeno, da se potvrđuje i odjelovljuje jedino u dimenziji onoga što tek treba da bude, tj. da sâm to odjelovi i proizvede svojim djelovanjem.“[260]

Nakon što je proizveden ili (pre)oblikovan, konkretan *svijet* postaje naša sadašnjost, a nakon značajnih promjena ili u proteku vremena postaje naša prošlost (*historija*). Primjerom, zagovornik ideje demokracije u feudalnom društvu postavlja svoj zahtjev *iz polja budućnost* (jer demokracija još nije), a ozbiljenjem ona postaje sadašnjost (demokracija jest) dok feudalizam postaje historija. Utoliko njena sadašnjost (to da jest) i prošlost ima *izvor u budućnosti*. Uz budućnost je vezan koncept *re-evolucije* koji se postavlja u relaciji spram Darwinova koncepta *evolucije*, a označava, naspram biologizmu, čovjekovu mogućnost razvoja po zakonima i u uvjetima što ih sam uspostavlja.[261] Mogućnost takvog razvoja – po zakonima što ih sam sebi ispostavlja – etablirana je Kantovim uvidom da čovjek može djelovati po predodžbi zakona.

Dakle, budućnost nije više mišljena (samo) kao jedna od dimenzija vremena, nego kao princip i uvjet ljudskog vremena uopće. Uz to, u Kangrginoj se koncepciji reinterpretira odnos prošlosti, sadašnjosti i budućnosti i s obzirom na kategorije modaliteta: mogućnost, zbiljnost i nužnost. Dok prošlosti zbog nepromjenjivosti (*već učinjeno*) pripada nužnost, sadašnjosti (*biva, jest*) pripada zbiljnost, a budućnosti (*nije*) mogućnost koja je konstitutivna i za nužnost i za zbilju jer je (bila) uvjetom njihova uspostavljanja.

Upravo je s pozicija tako postavljenih pojmovnih parova dimenzija vremena i kategorija modaliteta moguće razumijevanje Kangrgina, hegelijanski inspirirana, preokretanja spinozističkog stava o slobodi kao spoznatoj nužnosti. Prema Kangrgi, naime, sloboda kao *mogućnost nečega novoga* uspostavlja stanje koje kao sadašnjost postaje *zbiljom*, a kao prošlost

[260] Intervju Milan Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“ (razgovarao Hrvoje Jurić), 13. 1. 2006., dostupno na: http://arhiva.h-alter.org/vijesti/filozofski-razovor-s-kangrgom-1-dio. Pristupljeno: 1. studenog 2021.

[261] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 29. O biologizmu vidi Rudi Supek, *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb 1987.

nužnošću. Dakle, *nužnost* je (kao ono što je već bilo, već dogođeno i utoliko nepromjenjivo) *omogućena slobodom* kao otvorenošću koja konstituira svaku sadašnjost i svaku prošlost, a alternativno se označava *u-toposom* ili budućnošću.[262] Sloboda je kako uvjet postojećega i njegove eventualne promjene tako i izvor prošlosti kao nužnosti. U tom je smislu sloboda sam izvor zbilje ili *svijeta* kao ljudskoga djela (u suprotnosti spram razumijevanja svijeta kao *fysisa*, *polisa* i *kosmosa*). Sažeto iskazano, sloboda prethodi nužnosti.[263]

Prošlost je, pritom, kao ono već uspostavljeno, izvor otpora pred novim (ljudskim djelom), odnosno oslonac konzervativnog, konformističkog i reakcionarnog stava koji zahtijeva ostajanje na razini prošlog ili postojećeg i *prikriva* njegovu proizvedenost iz slobode (= budućnosti = *u-toposa*), to jest koji odbacuje mogućnost radikalne promjene (da ne bude kako već jest). Ova kangrgijanska pozicija nudi kritički alat za propitivanje svih odnosa koji su uzeti, predstavljeni ili pretpostavljeni kao nužni i nepromjenjivi. U tome leži opipljiva radikalnost Kangrgina mišljenja koje teži razotkrivanju proizvedenosti aktualnog i prošlog stanja, kao i, tome dosljednom, afirmiranju mogućnosti drugačijega. Za naše je istraživanje pak, ovo razumijevanje značajno s obzirom na autorovu kritiku konformizma (o kojoj će kasnije biti govora) i razumijevanje čovjeka. Naime, u skladu s gornjim tezama Kangrga kao *povijesno ili spekulativno ili doista ljudsko biće* određuje onoga koji

> „formira, oblikuje, proizvodi, stvara, ili kako hoćete, historiju, dakle naš život, koji nam omogućuje sadašnji naš život kao ljudskih bića! To su ti takozvani stvaraoci, i to na svim područjima života — umjetnici, znanstvenici, filozofi, i tako dalje, koji su svojim djelom otvorili horizont onoga što nazivamo svijetom.“[264]

Onaj tko, pak, ne ispoljava vlastite stvaralačke potencijale ostaje na razini prošlosti i sadašnjosti, odnosno ostaje konformističko i *metafizičko* biće.[265] Dakle, poželjno je (su)djelovanje u proizvodnji *svijeta* i otvaranje horizonata. Nepoželjno je perpeturanje postojećega. U skladu s tim, kako navodi Kukoč, čovjek se razumijeva kao biće koje se razotuđuje proizvodeći samoga sebe i vlastiti *svijet*.[266] Tome suprotno, čovjek je otuđen kada

[262] Vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 78. i dalje.

[263] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 287.

[264] Ibid., str. 178.

[265] Vidi ibid., str. 392. i dalje.

[266] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 251.

stoji u zaboravu svoje produktivne moći i kada previđa proizvedenost *svijeta*, odnosno kada stoji na razini uspostavljenog bez postavljanja pitanja o njegovoj prikladnosti i izmjenjivosti.

3.1.5. Bitak i nevrijeme

Povijesno promatranje čovjeka i *svijeta* upućuje Kangrgu i na reinterpretaciju koncepta vremena. Kako bilježi Milenko Perović u osvrtu na Kangrgino razumijevanje vremena, „povijesnost čovjekova svijeta, u aktu kojim se samoproduciraju i uspostavljaju i čovjek i povijest i svijet, pokazuje da je čovjek u svom korijenu vremenito biće", odnosno da je bit čovjekova bitka upravo vremenovanje shvaćeno kao „moć čovjeka da se negativno odnosi prema vlastitoj temporalnoj biti, moć da se negira i diskontinuira to vremensko čovjekove biti."[267] Za razliku od ranijih strategija pristupanja vremenu kao apstraktnoj prolaznosti, vječnosti, kronologiji, zoru i sudbini, Kangrga razvija razumijevanje vremena kao *ljudskog produktivnog vremena* koje je horizont čovjekova samopotvrđivanja posredstvom *svjetotvorstva* i *samoostvaranja*.[268] Vrijeme je u tom smislu mišljeno slično *svijetu* – pod pretpostavkom ljudske konstitutivne moći i ljudskoga djela. U skladu s time Kangrga se suprotstavlja Heideggerovu razumijevanju *vremenitosti kao uvjeta mogućnosti povijesnosti* s tezom da je *povijesnost uvjet mogućnosti vremenitosti*.[269]

Povijesno vrijeme postavlja se pritom u razlici spram *historijskoga vremena* koje označava linearni razvoj nekoga stanja na postojećim pretpostavkama (u skladu s gradualizmom) s jedne, te u razlici spram vremena kao apstraktne vječnosti s druge strane. Povijesno ih vrijeme, preciznije, u Kangrginu tumačenju, *dokida*. Kangrginim riječima, povijesno se vrijeme „u vidu

[267] Milenko A. Perović, „Kangrgin pojam vremena", *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 3, str. 585. - 588., ovdje str. 586. Usp. Slobodan Sadžakov, „Vrijeme – krajolik – intima", *Filozofska istraživanja* 38 (2018) 1, str. 59. -68., ovdje str. 62.

[268] To je razumijevanje u skladu s Marxovom tezom o čovjeku kao čovjekovom svijetu, društvu i državi vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 90. i dalje (tekst „Prilog kritici Hegelove filozofje prava").

[269] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 297. Za Heideggerovu poziciju vidi Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1985., str. 428.

'proboja' ili 'prekida' (re-evolucija) poput vertikale izdiže nad historijskim vremenom kao horizontalom i predstavlja njegovu negaciju“[270].

Ako imamo to u vidu, jasnija je Kangrgina teza da su čovjek i *svijet* mogući tek kao „'pomaknuće' ('Schub') iz bitka“.[271] Hoće reći, čovjek i *svijet* se uspostavljaju tek negiranjem ili mijenjanjem bitka, prekidima koji se označavaju povijesnim vremenom. Ta negiranja i mijenjanja, odnosno *pomaknuća* jesu temelj povijesti.[272]

U objašnjenju mogućnosti tog *pomaknuća* Kangrga se okreće Hegelovom konceptu *Ništa* koji funkcionira kao uvjet mogućnosti prekida u procesu kretanja:

> „Proces kretanja ne ide više poput ravne linije [...] *nego naprotiv,* on se odvija 'unatrag', u vidu *prekida* (pomoću Ništa) koji se uspostavlja i uvijek iznova postaje (i *treba da* postaje) onaj bespretpostavljeni 'apsolutni početak' što je sam život [...] ne više genetički – evolutivno, nego povijesno - revolucionarno“.[273]

To *Ništa* je ontološki temelj mogućnosti onoga što jest (bitka). Nešto jest upravo stoga što je „*učinjeno,* djelatno *proizvedeno, uspostavljeno* ili *posredovano* [...] pomoću onoga *Ništa*“[274]. *Ništa* omogućava bitak koji se uspostavlja posredstvom djela koje se označava praksom ili revolucijom, pokazuje kao samostvaralačka djelatnost ili proizvodnja svijeta.[275] U tom smislu

---

[270] M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 130. Usp. Kangrginu kritiku Hegelova razumijevanja razlike povijesti i historije (Hegel je prvi upotrijebio pojam *Geschichtlichkeit*, tj. povijesnost): „Pri tome, pazite što se tu događa, to znači — *Geschichtlichkeit der Geschichte*, povijesnost povijesnog, povijesnost povijesti. Trebalo bi reći *Geschichtlichkeit der Historie* ili *des Historischen*. Tu bi se onda napravila prava distinkcija koju je Fichte već napravio kao bitnu distinkciju između povijesti i historije. Kad on kaže 'Historie', onda kaže 'bloße Historie' ('puka historija'), misli se sve ono što empirijski, aktualno, teče, historija, i tako dalje. A povijest je zaustavljanje toga tečenja, ona proizvodi, omogućuje tu historiju“ (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam,* str. 129.).

[271] M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 20.

[272] Vidi ibid.

[273] Ibid., str. 71. - 72. Potcrtao autor. Usp. „Razvoj na taj način nije bezazleno i neborbeno prosto proizlaženje poput razvoja organskog života, nego tvrdi nevoljki rad protiv samoga sebe, a nadalje on nije samo ono formalno kod razvijanja sebe uopće, nego proizvođenje neke svrhe određenoga sadržaja.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb 2017., str. 51.).

[274] M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 76. Potcrtao autor.

[275] Vidi ibid.

Ništa stoji na „početku čovjekova povijesnog svijeta [...] kao mogućnost i postojanje u dimenziji budućnosti“[276].

Kangrgino se mišljenje tako kreće u polju istraživanja povijesne igre između bitka i *Ništa* koje omogućuje i sam bitak.[277] Pritom ne valja izgubiti iz vida da prema ovoj uspostavljenoj razlici povijesno vrijeme upravo uspostavlja (i *mijenja joj sadržaj*) historiju. Historija započinje tek s *povijesnim činom*, Kangrginim riječima, „s onim Nichts, ništa, s re-evolucijom ili s u-toposom, dakle, da bi uopće nečega bilo. Jer, sve što jeste, trebalo je biti tek proizvedeno, uspostavljeno.“[278] Povijesno vrijeme označava one momente u kojima se značajno mijenja čovjek i/ili *svijet*, a čime se ujedno daju pretpostavke za daljnji razvoj – ili *događanje*, *trajanje*, *istrajavanje* – na tom novim pretpostavkama. Taj se daljnji razvoj označava historijskim vremenom. Prema ovom razumijevanju, povijesni čin uspostavlja historiju kao kontekst i stanje što se, plastično govoreći, dalje, do novog povijesnog čina, odvija po vlastitim zakonitostima. Primjerom, Francuska revolucija ili osmišljavanje vlastite egzistencije jesu povijesni čin i konstituiraju povijesno vrijeme. Njima se uspostavlja jedno novo stanje – ili stanje s novim varijablama –, jedan (*novi* ili *preoblikovani*) *bitak* koji *istrajava* u historijskom vremenu.

Historija tako nije nužna danost: ona je i uspostavljena ljudskim djelom, i ljudskim se djelom može *prekidati*.[279] Odatle postaje jasnija autorova teza da je i tradicija naše djelo kako u doslovnom smislu proizvedenosti tako i u smislu stalnog izbora običaja, praksi, načina života kojeg nasljeđujemo,[280] kao i lapidaran iskaz da je *bitak čovjekov historija*.[281] Alternativno se

[276] Ibid., str. 104.

[277] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 20.

[278] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 56.

[279] Usp. „Povijesno, kao revolucionarno (reći ću još: kao ono utopijsko) zbiva se u 'temelju' čovjekova svijeta, da bi taj svijet uopće bio moguć. Jer ga ono stvara i otvara. A historijsko se odvija u horizontu postalosti i gotovosti toga svijeta, koji živi od, ili na račun, izvršene revolucije kao svoje prošlosti.“ (M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 138.).

[280] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 195. Tradiciju će u drugome djelu Kangrga označiti kao *buduće u prošlome* pod čim se misli da je tradicija ono što je relevantno za nas sadašnje i da je riječ o sadržaju koji se uvijek iznova treba potvrđivati, obnavljati ili prakticirati (vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 93.).

[281] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 369.

odnos povijesti i historije u Kangrginu djelu izražava kao odnos spekulacije (ili spekulativnog čina koji uspostavlja *novo*) i dijalektike (kao razvoja na temelju postavljenih pretpostavki).[282]

U podlozi je ovog razumijevanja povijesti i *ništa* uvid da „i čovjek, i njegov život i njegov svijet jesu zapravo jedno Ništa koje se uvijek iznova mora djelatno i smisleno tek potvrditi kao ljudski realno Nešta".[283] Vrijeme koje se time otvara je, negativno određeno, negiranje postojećega. Pozitivno određeno, ono je „*zaustavljeni ljudski trenutak* sabranosti i sažimanja punoće i bogatstva povijesno izborenog sadržaja, oblikovane senzibilnosti i fantazije, u čemu čovjek i njegov svijet *zbiljski* jesu iz svog vlastitog i autentičnog *u-toposa* kao neponovljivosti"[284]. Ono je upravo – *povijesni čin* kao autonomno djelo, čin samoosmišljavanja i mijenjanja *svijeta* koji je moguć samo po suprotstavljanju onome istrajavanju koje čovjeka pasivizira i uvlači u sebe.[285] Dakle, vrijeme je kao povijesno, tj. ljudsko produktivno vrijeme moguće tek po negaciji postojećega.

U skladu s dosad iznesenim, možemo skicirati Kangrgino hegelijanski inspirirano rekonceptualiziranje bića, povijesnog događanja i *trebanja*:

i. biće *više nema* povijest nego „*jest* povijest sama ili povijesno *događanje*"[286]
ii. *povijesno* je *događanje* izvor historije i izvor mogućnosti daljnjega modeliranja
iii. *trebanje* označava život i stanje koje tek treba uspostaviti[287]

---

[282] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 38.

[283] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 177. Ova se pozicija može dovesti u vezu sa Sartreovim razumijevanjem *postavljanja pitanja* kao specifično ljudskog postupka pri čemu: „Permanentna mogućnost ne-bića, izvan nad i u nama, uslovljava naša pitanja o biću. Nadalje, ne-biće je to što će odrediti odgovor: ono što će biće *biti* nužno se mora uzdići na temelju onoga što ono još *nije*." (Žan – Pol Sartr, *Biće i ništavilo. Ogled iz fenomenološke ontologije*, sv. 1, Nolit, Beograd 1981., str. 33. Potcrtao autor.).

[284] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 130. Potcrtao autor.

[285] Što to znači na vrlo konkretnoj razini otkriva Kangrga u predavanjima *Klasični njemački idealizam* kada kaže: „Onda sam ja odredio vrijeme kao zaustavljeni ljudski trenutak. Pazite dobro! Za metafiziku to je nebuloza, kako možeš vrijeme zaustaviti!? A ja vam dajem primjere: kad se dobro zabavljate, pa pogledate gore, aureola, duh sveti nad nama, i onda smo zaustavili vrijeme. To je to! A sad ja vas pitam, kad se osvrnete na svoj život unatrag, čega se sjećate? Pa, bitnih momenata koji iskaču iz ove dimenzije horizontale, da biste se imali čega sjetiti." (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 220.).

[286] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 20. Potcrtao autor.

[287] Za točke ii. i iii. vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 411. Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 279.

3.1.6. Prekoračiti granicu: budućnost kao horizont vrednovanja postojećeg

Uspostavljanje *novoga* ili *drugačijega*, prema Kangrgi, *iskorak* je iz postojećeg stanja. Taj *iskorak* može se alternativno izraziti kao prekoračivanje granice postojećeg stanja, a koja se otkriva tek s pozicija njene prevladanosti, u skladu sa Schellingovim i Hegelovim konceptom granice ili limitacije (njem. *Schranke*).[288] U Kangrginu tumačenju granice,

> „Čovjek dakle ostaje ograničen tako dugo, dok svojom vlastitom djelatnošću kao samodjelatnošću, dakle već kao *samosvjesno* biće, ne prekorači tu svoju granicu kao bitnu *ograničenost pukog preživljavanja*, a to može samo ako sebe shvati i samoodredi kao – *slobodno biće*! Kad bismo sada to historijski konkretizirali, značilo bi to: prekoračivanje granice kapitalizma za volju procesa u komunizam!“[289]

Upravo u tom konceptu granice Kangrga nalazi *temelj misli revolucije* jer granica pretpostavlja mogućnost (u snažnijoj varijanti: zahtjev) *prelaženja preko*.[290] U prvom redu mišljeno kao oznaka za iskorak iz prirode, prekoračivanje granice istoznačno je uspostavi *svijeta* (proizvodnja predmeta), a na osnovu čega će Kangrga iznijeti tezu da *na početku bijaše sloboda* kao čin negiranja prirode i proizvodnje *svijeta*.[291] Kangrginim riječima: „Granica, ili nedostatak, jest odnosno postaje *povijesni temelj svijeta*“ jer otkriva nedostatnost postojećega i – ako je osviještena – već je njegovo nadilaženje.[292] Otkriti granicu znači *već biti* na stajalištu (znanja i htijenja) drugačijeg, odnosno htjeti negirati granicu koja otkriva nedostatke

---

[288] Treba imati u vidu kako je riječ o ograničenju ili limitaciji (njem. *Schranke*) koja se razlikuje od granice (njem. *Grenzen*). Tu razliku u Hegelovoj filozofiji sažima Deligiorgi: „*Grenze* ima pozitivnije značenje determinacije stvari, dok *Schranke* (također prevođeno kao 'ograničenje') označava granicu koju treba prevladati“ (Katerina Deligiorgi, „Kant, Hegel, and the Bounds of Thought.” *Hegel Bulletin* 23 (2002) 1-2, str. 56. - 71., ovdje str. 68., bilj. 3.). U Schellingovom *Sistemu transcendentalnog idealizma* navodi se: „granica opstoji samo između dvije opreke, dakle ja se nije *mogao* promatrati kao ograničen, a da nužno ne prijeđe na nešto *s onu stranu* granice, tj. da ne prijeđe preko granice. Takva djelatnost koja prelazi preko granice bila je za nas postavljena već osjetom, ali ona treba da bude postavljena i za sam ja i samo utoliko postaje sebi ja objektom kao takav koji *osjeća*.“ (F.W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 85. Potcrtao autor.).

[289] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 332. Potcrtao autor.

[290] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 71.

[291] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 353.

[292] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 72. Potcrtao autor.

postojećega.[293] Negacija granice pritom je *povijesni čin*, odnosno čin revolucije. Taj je čin izraz nužnosti proizvodnje sebe i (uvjeta) svog života (re-evolucija).[294] Re-evolucija je oznaka za specifičnu sposobnost i nužnost čovjeka da proizvodi sebe i svoj *svijet* u procesu proizvodnje nadomjestka vlastitog nedostatka. Re-evolucija pretpostavlja mogućnost prekida u trajanju i mogućnost uspostave novoga. Stoga se razlika evolucije i re-evolucije izražava kao razlika između kontinuiteta i diskontinuiteta, odnosno između *tečenja onoga što jest* i *momenata prekida* kojima se uspostavlja novo. Alternativno, ta se razlika izražava kao razlika historije i povijesti, nužnosti i slobode, *reformizma* i *revolucije*.[295]

U skladu s ovim razumijevanjem granice kao otkrića nedostatka, Kangrga razumijeva *istinu* onoga što jest kao njegovu *prekoračenu granicu*, a *trebanje* kao zahtjev prekoračivanja koji je ujedno otkriće postojećeg stanja kao nedostatnoga.[296] Kangrginim riječima: „šta to drugo znači, nego da je *revolucija bitnost onoga što jest*, da je naime istina onoga što jest njegov *kraj*, njegova *negacija*, njegova *granica* (kao bitni nedostatak iz kojeg proizlazi i mogućnost i trebanje izmjene sebe kao nedostatnoga ili konačnoga)“.[297] Primjerom, vidjeti granicu feudalizma znači već stajati na razini drugačijeg (višeg) društvenog, političkog i ekonomskog sustava. Kangrginim riječima, znači već i *znati* i *htjeti* prekoračiti ono što uviđamo kao ograničenja postojećeg stanja, odnosno stajati na poziciji budućega. Sličnu poziciju nalazimo i kod Gaje Petrovića prema kojem artikuliranje kritike ili mišljenje mogućnosti novoga možemo već označiti kao revolucionaran čin.[298]

S obzirom na tezu da je istina onoga što jest vidljiva tek iz njegove prekoračenosti, slijedi Kangrgina hegelijanska teza da je vrednovanje aktualnog stanja nemoguće s njegovih vlastitih pozicija: kritička ocjena i vrednovanje (uviđanje ograničenja i smisla) moguće je tek po

[293] Usp. „Ako ono šta ima nedostatak ujedno ne stoji iznad svog nedostatka, onda za njega nedostatak nije nedostatak.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava. S Hegelovim vlastoručnim marginama u njegovu priručnom primjerku filozofije prava*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 47. (§ 8)). Primjerice, za životinju njeno stanje nije nedostatak – ono je to tek nedostatak iz rakursa čovjeka kao onoga koji već nadilazi taj nedostatak.

[294] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 17.

[295] Vidi ibid., str. 63.

[296] Vidi ibid., str. 60.

[297] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 73. - 74.

[298] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 262.

prevladanosti nekog stanja. Primjerom, tek je s pozicija građanske države i liberalne demokracije jasno vidljivo inherentno ograničenje feudalizma. Konceptualni okvir i teorijski aparat feudalizma još ne dopušta uvid u ograničenost *njegova* razumijevanja pravde. Stoga se i ocjena može izreći tek *post festum*.

U obrnutom obliku, ova se teza pojavljuje kao teza o nemogućnosti vrednovanja budućega s pozicija postojećega. Primjerom, feudalno društvo ne može adekvatno vrednovati parlamentarnu demokraciju koja *mu* vjerojatno *izgleda* kao pejorativno mišljena anarhija. Ova će teza o nemogućnosti adekvatne procjene budućeg ili željenog stanja s pozicije postojećega, naći izraz u tezi o nemogućnosti postavljanja kriterija revolucionarnog djela s predrevolucionarnih pozicija, odnosno u tezi da je revoluciju nemoguće vrednovati s pozicija aktualnog (morala ili etike). Ista teza *legitimira* izostanak analitičkih i eksplanatornih alata za (konkretnu) analizu postojećeg stanja, a što je jedna od temeljnih zamjerki zagrebačkoj filozofiji prakse s marksističkih pozicija.[299]

Pritom Kangrgu ne treba tumačiti kao da je mislio da je mišljenje mehanički proizvod svojih okolnosti – štoviše, upravo je kritika takvog razumijevanja razlog vraćanja na klasični njemački idealizam koji afirmira subjektivnost (*Etika ili revolucija*), odnosno razlog afirmiranja mašte ili produktivne uobrazilje kao strategije napuštanja kretanja po površini svijeta, odnosno u polju činjenica (*Spekulacija i filozofija*). Činjenice, naime, prema Kangrgi, ne mogu kazati ništa o onome što čovjek može tek oblikovati u horizontu budućnosti ili utopijskog.

Kangrginim se utopijskim mišljenjem postojeće tako pokazuje kao ljudski proizvod koji je omeđen granicom. Ta je granica granica u odnosu na ono što nije, a može biti, pa je njeno prekoračivanje istovjetno daljnjem razvoju ili oblikovanju postojećega. Iskoračiti s onu stranu granice znači povijesni čin, *vertikalni proboj iz historijskog istrajavanja* (v. potpoglavlje 1.2.).

S ovih pozicija Kangrga uspostavlja razliku konačnog i beskonačnoga. Uspostavljeno je stanje uvijek (neko) konačno, a beskonačno je „*mogućnost i istina* konačnoga“,[300] ono odakle je moguće i iz kojeg se rakursa tek da vidjeti istina konačnog. U skladu s time Kangrga ističe kako

[299] Vidi A. Sućeska, “Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike”, str. 140. - 144.; Mislav Žitko, „Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića“ u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.). *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagreb, Zagreb 2015., str. 142. - 159., ovdje str. 153. - 154., 157.

[300] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 74. Potcrtao autor.

bitak konačnoga „nije u njemu samome kao konačnome, nego u *ukinutom* bitku (jer podrazumijeva negaciju onoga prethodećeg – A.L.). Njegova je mogućnost, bitnost i istina u tome da bude [...] ono *što još nije*.“[301] Dakle, konačno se uspostavlja kao negacija ranijeg konačnoga, a izvor same mogućnosti njegova uspostavljanja jest beskonačan (*u-topos*).

Time se osigurava trajna mogućnost napredovanja u oblikovanju postojećega. Kangrginim žargonom, trajno je otvorena mogućnost oblikovanja konačnoga iz rakursa beskonačnoga, a što se ostvaruje kao stalno otkrivanje i negiranje granice postojećega. Sažeto izraženo: „(n)a stvari treba gledati procesualno“.[302]

Čovjek se tako otkriva kao nositelj onoga što jest i potencijalni izvor kretanja i promjene, ono specifično biće koje svojim činom osmišljava vlastiti *svijet* (u skladu s čime se uvijek pojavljuje kao biće određenoga, konkretnog svijeta),[303] ali i samoga sebe. Čovjek i *svijet* pritom su minimalno određeni tek kao oni koji stoje u uzajamnom odnosu i u otvorenosti prema onome kakvi bi *mogli i trebali* biti,[304] odnosno i čovjek i *svijet* se razumijevaju kao trajno nedostatni i u otvorenoj mogućnosti svoga daljnjeg optimiziranja i razvoja.[305] Pritom je prvi čin nadilaženja granice čovjekovo napuštanje kako vlastite prirodnosti tako i prirodnosti prirode posredstvom kulture, odnosno uspostave *svijeta*.[306] Rječnikom filozofa prakse, taj je čin, kao nadilaženje nedostatka postojećega (Hegelovim riječima, *negacija negacije*), *praksa*.

Ovo razumijevanje uspostave *novoga* kao nadilaženja granice postojećega upućuje na dijalektički karakter Kangrgine koncepcije. Naime, svako novouspostavljeno stanje podrazumijeva određeno *posredovanje*, a koje uključuje čovjekovu stvaralačku mogućnost.[307]

Uz to, ovo razumijevanje ukazuje i na Kangrgin pozitivan odnos spram *trebanja* čije je mjesto raskrivanja *granica*. I tu je njegova razlika u odnosu na Hegela, za kojeg Bloch navodi da

[301] Ibid. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 106.

[302] M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 224.

[303] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 11.

[304] Vidi ibid., str. 11. - 12., 14.

[305] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 60. - 61.

[306] Vidi ibid., str. 61.

[307] Vidi ibid., str. 62.

granicu razumijeva kao granicu „spram samog omrznutog *trebanja*, i to tako, da se s onu stranu ove granice tobože ne nalazi uopće ništa spomena vrijedno“[308].

3.1.7. Mijenjanje svijeta kao činjenica i kao zahtjev

Iako u razumijevanju negacije i granice bitno naslanja na Hegela, i to posebice na trijadu *Bitak – Ništa – postajanje*, s obzirom na kritičnost spram klasične metafizike u čijim okvirima Hegel još uvijek misli, Kangrga ističe kako ju je neopravdano nedvosmisleno poistovjećivati s njegovom trijadom *praksa – vrijeme – svijet*.[309] *Novum* Kangrgina pristupa leži, prema autoru, u dopuštanju povijesnog događanja koje podrazumijeva iskorak iz okvira postojećeg (konkretno: građanskog društva).

Taj je iskorak „proces osmišljavanja ili oduhovljavanja čovjekova opstanka u totalitetu društvenih i ljudskih odnosa“ i „proces 'vraćanja' čovjeka i njegova svijeta u njegovu bitnu povijesnu 'dimenziju'“[310]. Kako se osmišljavanje, proces, kretanje i promjena odvijaju u međuigri bitka i *Ništa*, pri čemu *Ništa* omogućuje donošenje na svjetlo dana onog *novoga* (ono čega još nije bilo) – a ta je novost upravo oznaka revolucije – Kangrga može zaključiti kako se u samom temelju ljudskoga *svijeta* zbiva revolucija koja je upravo po tome i *moguća* i *smislena* i *humana*.[311]

U tom smislu Kangrgino razumijevanje *svijeta* uključuje i deskriptivnu i normativnu tezu. Autor utvrđuje kako je čovjek i *svijet de facto* proizveden, osmišljen i uspostavljen ljudskim djelom. Institucije i tradicija koncentrirani su izraz čovjekove produktivne moći, a sve u čemu se kreće čovjekovo je *djelo*. No, autor sugerira i poželjnost *vraćanja* čovjeka u povijesnu dimenziju. To *vraćanje* u povijesnu dimenziju podrazumijeva proizvodnju *novoga*, a pretpostavlja osvješćivanje vlastite povijesne biti i povijesne dimenzije svega što jest, odnosno svijest o nenužnosti i konstruiranosti aktualnog stanja (uvid da je ljudsko djelo) te mogućnosti

[308] E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 340. Potcrtala A.L.

[309] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11. - 12.

[310] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 23.

[311] Vidi ibid., str. 24.

drugačijega (uspostavljenog posredstvom novog ljudskog djela, a na osnovu zahtjeva *trebanja*, v. potpoglavlje 3.1.3.).[312]

Ranije smo pokazali kako Kangrga mogućnost (alternativno: otvorenost) pretpostavlja *svijetu*, a *trebanje* razumijeva kao izraz zahtjeva za nečim novim u skladu s mogućnošću drugačijega, kao i da se mogućnost drugačijega otvara iz horizonta budućega. Stoga mogućnost drugačijega, prema Kangrgi, ne može biti zahvaćena razumom koji je organ sabiranja znanja o danim predmetima spoznaje, to jest koji se kreće u polju postojećega. Kako na tragu Hegela ističe Ernst Bloch, svijet budućnosti ne može biti predmetom kontemplacije – njoj pripada samo prošlost.[313] Razumu je ono buduće skriveno. Onaj pak *organ* koji dotiče sferu budućeg, novog i drugačijega je mašta (lat. *imaginatio*). Upravo pomoću mašte i iz mašte kangrgijanski čovjek stvara svoj *svijet* pa je maštu moguće odrediti kao „*sam početak svijeta*".[314] Mašta je izvor mogućnosti osmišljavanja *svijeta* iz horizonta budućnosti, a čime se čovjek pokazuje i potvrđuje kao biće koje proizvodi sebe i svoj *svijet* (uvjete života), odnosno kao *re-evolutivno biće*. Time otkrivamo smisao one tvrdnje koju Kangrga donosi u svom posljednjem, posthumno objavljenom djelu: „*Na početku bijaše mašta*"[315], a koja je, prema autoru, istoznačna tvrdnjama „Na početku bijaše *budućnost*" i „*Na početku bijaše re-evolucija"*.[316]

3.1.8. Novo osmišljavanje koncepta prakse

Proizvodnja sebe i *svijeta*, osmišljena maštom, realizira se činom (Kangrga bi rekao, *uz pomoć praktičkoga uma*) u kojem ujedno znamo ono što proizvodimo (spoznajemo ga, razumijevamo, znamo). U tom je smislu čin proizvodnje sebe i *svijeta* čin koji sabire maštu, praksu (kao čin) i teoriju (kao znanje o činu kojeg činimo[317]). Na osnovu toga Kangrga može ustvrditi: „na

[312] Vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 62., 106.

[313] Vidi E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 340. - 341.

[314] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 19.

[315] Ibid., str. 19. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 87., 115. - 118., 121. - 122.

[316] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 25. Potcrtao autor.

[317] U skladu s tim Kangrga ističe kako je gotovo banalno isticati da praksa podrazumijeva teoriju, a na temelju čega kritizira aristotelovsko razdvajanje teorije i prakse, vidi ibid., str. 258., 294.

početku stoji identitet teorija-praksa-mašta, ili obrnuto: mašta-teorija-praksa! Tu je početak svijeta i našega života i svega što uopće može biti, jer je tek to i tako relevantno za naš život.“[318] Identitet ovih triju momenata označava spekulacijom. Dakle, spekulacija je oznaka za *događanje* koje je ujedno osmišljavanje (mašta), ostvarenje (praksa) i znanje (teorija) *novoga*.[319] U skladu s tim, o prvom čovjeku koji je izradio sjekiru kao *spekulativcu* Kangrga bilježi:

> „prvi je čovjek bio i morao biti – *maštovito*, a to ujedno znači: *slobodno* biće, da bi se i samo održao na životu. Međutim, nije bilo dostatno da se bude maštovit! Trebalo je tu maštu *i realizirati*, a za to je čovjeku poslužio drugi (spekulativni) 'organ' – *praktički um* kao realizator mašte. A kad je taj um kao bitno praktički proizveo *nešto* kao proizvod, onda je istodobno nastupio 'organ sabiranja i fiksiranja' u liku *raz-uma*, koji oblikuje ono što nazivamo *predmetima.* Razum se time potvrđuje kao pravi organ *teorije i znanosti (znanja).* On 'zna' *što je što*, pošto mu je taj *pred-met* (ono pred-metnuto kao gotovo) već proizveden u toj svojoj gotovosti i danosti.“[320]

Ovo se razumijevanje spekulacije, izneseno u kasnim autorovim djelima, oslanja na dugu povijest Kangrgina istraživanja mjesta sabiranja i jedinstva teorijskog, praktičkog, poietičkog i umijeća, a u okviru čega je autor razvio interpretaciju *modernog pojma prakse*, središnjeg koncepta filozofije prakse općenito.

Praksa je, prema Kangrgi, čin produkcije i reprodukcije života i ujedno poznavanje toga čina, a pri čemu je cilj djelovanja sam djelatnik čiji se smisao (života) iskušava u djelovanju.[321] Koncept prakse utoliko, navodi Kangrga,

> „sadrži jedinstvo onih četiriju egzistencijalno-misaonih elemenata: *praxis-poiesis-tehne-theoria* što onda rezultira u povijesno-stvaralačko-prevratničkoj (re-evolucionoj ili revolucionarnoj) *samodjelatnosti* uspostavljanja vlastita svijeta i sebe u njemu kao svojem proizvedenu 'zavičaju'.“[322]

Praksa je, drugačije izraženo, proces *prevođenja* jedinstva područja koja se u Aristotelovoj misli pojavljuju kao područja znanja, djelovanja ili mogućnosti čovjeka u „stvaralačko-

[318] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 122.

[319] Vidi ibid.

[320] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 19.

[321] Vidi M. A. Perović, „Kangrgin pojam vremena“, str. 587.

[322] M. Kangrga, *Etika*, str. 37. - 38. Potcrtao autor.

produktivno *vrijeme* ili *povijesno događanje*."[323] U tom se smislu može reći kako, uz navedene elemente, praksa uključuje i vrijeme mišljeno kao *povijesno događanje* ili *samosvrhovita samodjelatnost*.[324] To se jedinstvo uglavnom označava praksom, ali i, alternativno, *djelatnošću kao samodjelatnošću*[325] ili proizvodnjom ili stvaralaštvom zbog autorove namjere poentiranja proizvodne sposobnosti čovjeka mišljene ne u smislu oznaka *animal laborans, homo economicus* ili *homo faber* nego kao bića koje proizvodi svoj svijet u cjelini i sebe sama.[326]

Značajke novog koncepta prakse Kangrga sažima u 10 točaka, koje ovdje sažeto iznosimo:[327]

1. praksa je mišljena u jedinstvu s teorijom; teorija je jedan od oblika i konstituens prakse[328]
2. praksa je djelovanje kojim se proizvode materijalni uvjeti egzistencije i sam čovjek
3. praksa određuje međuljudske odnose
4. praksa je proizvodnja sebe i svog svijeta
5. praksa nije djelatnost prema unaprijed određenu cilju
6. praksa je djelatnost kojoj je cilj/svrha sam djelatnik
7. praksa je događanje u sebi, samoužitak, iskušavanje smisla svog života
8. praksa je nadoknađivanje čovjekova nedostatka, postajanje čovjeka čovjekom
9. praksa je neprestano uspostavljanje svijeta kao svog zavičaja
10. praksa je identična samodjelatnosti, stvaralaštvu i revoluciji.

Dakle, praksa je oznaka za socijalnu i materijalnu produkciju, (samo)osmišljavanje života i *svijeta*, usmjerena je nadoknađivanju čovjekove nedostatnosti, a cilj joj je samo i isključivo čovjek sam. Najkraće rečeno, praksa je proizvođenje i odnošenje spram sebe i svog *svijeta* pod pretpostavkom samosvijesti i čovjeka kao temeljne vrijednosti.

---

[323] Ibid., str. 38. Potcrtao autor.

[324] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 20. - 21., 23.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 42.

[325] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 365.

[326] Usp. „Mi proizvodimo sebe i svoj svijet u jedinstvenom aktu. I samo tako postajemo ljudi ili čovjek. Mi moramo proizvesti ono što tu jest." (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 58.).

[327] Navodimo prema: M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 108. - 110.

[328] Na tragu kritike odvajanja teorije i prakse u filozofiji prakse razvit će se i kritika frankfurtske škole, unatoč određenim bliskostima u kritici racionalnosti, vidi Lino Veljak, *Izazovi našeg vremena*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2020., str. 54. - 68.; B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 99. - 103., 120.

U skladu s tim, kao temeljno se ograničenje *moralno mišljene prakse* – odnosno, svođenja praktičkog na moralno – nalazi to što je iz nje *isključen* „stvaralački, produktivni odnos prema prirodi“ koji omogućuje ili uspostavlja čovjekov *svijet*.[329] U podlozi te je pozicije teza da čovjek mora proizvoditi uvjete svoga života, a što se ne može smisleno odvojiti od čovjekova (moralnog) *suodnošenja* s drugima: u tome je uvidu novost modernog razumijevanja prakse, razlog kritike ranijih razumijevanja prakse i uzrok nemogućnosti uspješnog rješavanja moralnih pitanja bez uvažavanja šireg konteksta (nužnog) ljudskog proizvođenja sebe (kao pojedinca i kao vrste) i *svijeta*.[330]

Iako se najčešće samo *praksa* koristi kao oznaka djelovanja koje ispunjava gornje kriterije (ili, ima gornje značajke), nalazimo i sintagme poput *prakse kao stvaralaštva* (čiji paradigmatski oblik Kangrga nalazi u umjetnosti)[331] i *prakse kao revolucije*. Ove oznake nisu *bitno* odvojive: revolucija je kao donošenje nečega novoga najeksplicitniji oblik stvaralaštva, a sama praksa podrazumijeva – upravo kao *povijesna* praksa – ono novo. Općenito se praksa pokazuje kao proizvodnja novoga na osnovu mašte, a čime se modelira *svijet*.[332] Kako je ovo određenje prakse bitno istovjetno Kangrginu razumijevanju revolucije, to autor ističe da je princip mogućnosti *svijeta* upravo „*revolucija* sama“[333]. U svakom slučaju, praksa je slobodan čin koji

[329] M. Kangrga, *Etika*, str. 248.

[330] Vidi ibid.

[331] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 81. Kangrga inzistira na umjetnosti kao polju u kojem je afirmirana mašta i u kojem se iskazuje genijalnost. Eagleton ističe kako i Marx nalazi uzor u umjetničkom djelu: „Komunizam znači slobodno ostvarenje čovjekovih sposobnosti kao nečega što je samo sebi svrha, dok je umjetnost opipljiva slika tog projekta.“ (T. Eagleton, *Kultura*, str. 117.). No, kada Kangrga opisuje onoga koji proizvodi po tome principu – a imenuje ga *spekulativcem* – koristi primjere poput proizvodnje sjekire (vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 82.). U tim primjerima nalazimo da se misli primarno na kulturu – proizvodnju sredstava i uvjeta života vrste uopće. Razlog zašto Kangrga ipak apostrofira umjetnost je jer se umjetnost razumije kao primarno *ležište* mašte shvaćene kao mogućnost proizvodnje nečega novoga (vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 315. - 316.). O problemu prenaglašavanja umjetničkog vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 207. - 208. U svakom slučaju, ne valja previđati značaj proizvodnog momenta u modernom konceptu prakse. Iako se ova škola mišljenja naziva zagrebačkom filozofijom *prakse*, a časopis oko kojeg se koncentrira *Praxis*, stvaralački moment je od središnjeg značaja.

[332] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 315.

[333] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 8. Potcrtao autor.

podrazumijeva ispoljavanje specifične stvaralačke sposobnosti čovjeka.[334] Njime se čovjek uspostavlja kao slobodno i praktičko biće koje ujedno oblikuje ili proizvodi i sebe sama i svoj *svijet*.

Ovaj *moderni pojam prakse* Kangrga konfrontira s antičkim poimanjem prakse kao *su-odnošenja unutar polisa* kao „gotova društvenog poretka"[335] i s novovjekovnim poimanjem prakse kao *znanstveno-tehničke manipulacije* čovjekom i prirodom (poimanom kao danom i odvojivom od subjekta). U tom smislu *moderni pojam prakse* podrazumijeva i specifičan pristup poimanju ljudske djelatnosti, ali i njenog konteksta (shvaćenog kao danost ili kao proizvedenost, kao priroda i *polis* ili kao *svijet*, u razlici ili u jedinstvu sa subjektom).

Prvo ograničenje u starogrčkom razumijevanju praktičkog autor nalazi u tome što se odnosi na *djelovanje kao su-djelovanje*, odnosno isključivo na *međuljudsko odnošenje* i to u kontekstu *polisa* kao samorazumljive, samonikle običajnosne zajednice izasle na običajima i tradiciji, a unutar koje se *su-odnošenje* odvija po zakonima države.[336] *Polis* se, prema Kangrgi, mijenja samo „po principu *slijeda ili uzastopnosti*", a kriterij mu je, smisao i opravdanje u prošlosti.[337] Jednostavno rečeno, problem je ovoga razumijevanja što se pristupa praktičkom neovisno od pitanja o nužnosti, proizvedenosti i eventualnoj promjenjivosti postojećeg stanja. Štoviše, postojeće se stanje razumijeva kao nužno. Paradigmatski način ovog razumijevanja praktičkog kao *uglavljenoga* u *polisu* Kangrga nalazi kod Aristotela. No, ovo tumačenje nije sasvim opravdano jer u antičkoj misli barem od Sokrata i sofista nalazimo promišljanje o utemeljenosti postojećih moralnih praksi i standarda kao užeg polja praktičkog, a da o svijesti o mogućnosti modeliranja političkog – koja se teorijski eksplicira u Platonovu i Aristotelovu djelu, a materijalno u radikalnim političkim promjenama unutar *polisa* – i ne govorimo. Ipak, izostaje moderno razumijevanje *svijeta*.

Drugo ograničenje Kangrga nalazi u razdvajanju teorije i prakse kojemu izvor nalazi u staleško-klasnom raslojavanju *polisa*, odnosno *velikoj društvenoj podjeli rada*.[338] U skladu s ovom tezom, Kangrga će iznijeti stav da je ukidanje klasnih odnosa uvjet napuštanja razumijevanja

[334] Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 20.

[335] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 25.

[336] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 26.

[337] Ibid., str. 33. Potcrtao autor.

[338] Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 48.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 191.

teorije i prakse te subjekta i objekta kao odvojivih *elemenata*.[339] Naime, prema Kangrginom razumijevanju, nema prakse koja nije teoretična ni teorije koja nije praktička (ili praktički zasnovana).[340] Njihovo sagledavanje u razdvojenosti previd je njihove bitne spone, a čemu su uzrok okolnosti koje odvajaju proizvodne procese od teorijske analize (plastično, proizvođače, radnike i robove od filozofa). Tezu o odvojenosti teorijskog i praktičkog možemo tumačiti dvojako: da je praksa života odvojena od kontemplacije filozofa ili da se u mišljenju teorija odvaja od praktičkog. Oba tumačenja mogu biti predmetom djelomične kritike. Naime, antika *zna* za iskustvo filozofa kao roba, iako *ne zna* za njihovu jednakost, a glede drugoga nedovoljno se uvažava prisutnost teorijskog u *Nikomahovoj etici* na dva ključna mjesta: u teoriji vrlina i raspravi o adekvatnom načinu življenja.

Uz to, sugeriranje da je antičko razumijevanje prakse prisutno na liniji od Aristotela do Kanta – i u skladu s time teza da Kant ostaje na liniji *tradicionalnog razumijevanja prakse* što onda *nije slučajno vezan isključivo* uz *sferu morala*,[341] previđa da svođenje praktičkog na moralno ne nalazimo do kraja izvedeno kod Aristotela nego upravo kod – Kanta. Naime, kako i Kangrga opetovano ističe, Aristotel pod praktičkim misli i etiku i politiku i *ekonomiku*, a što je, iako ne uključuje element kritike uvjeta koji proizvode moralnu dilemu i općenito konteksta moralno relevantnog djelovanja, kao ni polje *poietičkog*, značajno bliže Kangrginom (ili modernom) razumijevanju prakse nego što autor priznaje. Naime, pod uvjetom reinterpretacije ili proširenja *ekonomike* u ekonomiju, ovo praktičko uključuje i sferu javnog djelovanja i organizacije javnog života, moralnog suodnošenja i proizvodnju uvjeta života. Ipak, Kangrga je u pravu kad bilježi da se rad općenito kao proizvodnja materijalnih (pred)uvjeta života smatrao nečim gotovo nedostojnim i da se ključni, proizvodni dio društva tretirao kao manje vrijedan, kao bića čijim je životom i organizacijom života moguće upravljati bez uračunavanja njihova interesa, a što – uz neopisivu tragediju ljudskog iskustva – rezultira i previđanjem proizvedenost *svijeta*.[342]

Za razliku od Kangrge koji – suprotno odnosu prema Kantu – kod Aristotela ne traga za poticajima vlastitih teza, Branko Bošnjak u svom prilogu o pojmu prakse u prvom broju časopisa *Praxis* razlikuje uže i šire značenje prakse kod Aristotela. Praksa u užem smislu,

[339] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 294.

[340] Vidi ibid., str. 44.

[341] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 247.

[342] Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 351.

navodi Bošnjak, uključuje – uz etiku – i politiku i ekonomiku, a u širem smislu je „sinteza spomenuta tri područja koja obuhvaćaju ljudsko djelovanje, umjetničko stvaranje i čiste probleme teorije“,[343] dakle sinteza *praxis, poiesis* i *theoria*. Time Bošnjak, iako iznosi granice Aristotelova nepovijesnog mišljenja koje još nema u vidu cjelovitog čovjeka i još ne može objasniti tu sintezu, povezuje Aristotelovo šire razumijevanje prakse s modernim pojmom prakse, a nudi i temelj za korištenje starogrčke inačice pojma prakse za ime časopisa kojim bi se htjelo osigurati prostor za artikuliranje mišljenja što polazi od – *modernog pojma prakse*. Kangrga, čiji osvrt na razumijevanje prakse izostaje u prvom broju časopisa, može pristati na kritički dio, ali ne razmatra potencijale i poticaje njihova jedinstva kod Aristotela, dijelom zbog linearnog čitanja povijesti filozofije, a dijelom zbog drugačijeg pristupa jedinstvu ovih područja: naime, Kangrga im jedinstvo nalazi u specifičnim oblicima kreativnih čina kojih je djelatnik svjestan i kojima je sam svrha, a što podrazumijeva i specifično razumijevanje odnosa djelatnika i *svijeta* kao konteksta djelovanja (v. gore).

Glede novovjekovnog poimanja prakse kao *znanstveno-tehničke manipulacije* čovjekom i prirodom, ona se javlja u obliku znanosti zasnovane na razdvajanju subjekta i objekta pri čemu je svijet/priroda mišljen kao objekt i samo u kategoriji iskoristivosti, kao izvor sirovina i horizont manipulacije.[344] Ta je praksa, smatra Kangrga, dovela do krajnjih granica metafizički primat teorije u liku moderne znanosti i tehnike „u kojoj je *čovjek sam* postao puko sredstvo za održavanje jednog proizvodnog – tj. radno-tehničkog – pogona koji je postao samosvrhom“.[345] Prekid s tom *metafizikom objektiviteta* Kangrga locira u klasičnom njemačkom idealizmu, preciznije u razlici uma i razuma pri čemu um razumijeva, u razlici spram razuma kao organa spoznaje, kao moć otvaranja horizonta onoga što bi *trebalo* biti. [346]

Na tragu tog razlikovanja um – razum, etablira se, u Kangrginom čitanju, moderni pojam prakse koji upućuje na proizvedenost *svijeta* i kojim se želi „izraziti postajanje čovjeka čovjekom, ili: samopostajanje kao samodjelovanje kao samovremenovanje“.[347] Prvi poticaj za njegov razvoj Kangrga nalazi u Kantovu djelu, preciznije u *primatu praktičkog uma* kojim je prekinut

[343] B. Bošnjak, „Ime i pojam praxis“, str. 14.

[344] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 41.

[345] Ibid. Potcrtao autor.

[346] Vidi ibid., str. 42. - 44.

[347] Ibid., str. 49.

"tisućljetni *primat teorijskog pred praktičkim*".[348] Razliku Aristotel – Kant u pogledu razumijevanja prakse (i etike) autor ovako opisuje:

> „To znači, u prvom, aristotelovskom slučaju: kretanje unutar gotova 'svijeta' u liku *polisa*, a u drugom, kantovskom slučaju: napor za dokučivanjem, uspostavljanjem ili proizvođenjem jednog iz temelja novoga, to jest tek sada čovjekova svijeta, odnosno *svijeta kao takvoga*. U Aristotela, dakle, etika vodi u politiku, a u Kanta u revoluciju [...] U prvom je slučaju posljednja konsekvencija iz etike njezino *potvrđenje* i ozbiljenje u politici, a u drugom slučaju i njezino *ukidanje* i ukidanje, tj. promjena postojećeg realiteta u povijesno-revolucionarnom događanju čovjeka i njegova svijeta, ili govoreći s Hegelom: u odjelovljenju, tj. realizaciji moraliteta u običajnosti (isto tako jednog novouspostavljena svijeta, kojemu je moralitet *bitni* konstitutivni i nezaobilazni moment)."[349]

Zašto je Kantova etika revolucionarna otkriva autor u opisu *trebanja*:

> „U pojmu trebanja dakle već leži *ono moguće kao buduće*, a ono bitno smjera, jer mu u osnovi već leži, na *djelo* koje će ga ozbiljiti, tj. nametnuti se postojećemu kao ono *bolje*, ili bar kao – *dobro*, koje u tom bitku još nije! Zato je ono formalno gledano po svojoj biti – *revolucionarno*."[350]

U ovom tumačenju *trebanja* Kangrga otkriva poticaj Marxa koji zapisuje o vezi kritike i *trebanja*: „Kritičar može, dakle, nadovezati na svaki oblik teorijske i praktičke svijesti, te iz *vlastitih* oblika postojeće stvarnosti razviti pravu stvarnost kao njeno trebanje (Sollen) i krajnji cilj."[351] *Trebanje* se u Marxovom čitanju pojavljuje kao ideja onoga kakva bi stvarnost trebala biti, a to tumačenje slijedi i Kangrga, uz izričito, deklarativno napuštanje teleološke postavke o krajnjem cilju i uz naglašavanje da je cilj prakse *postajanje čovjekom* ili prakticiranje djelovanja koje je *povijesno ljudsko događanje*,[352] a što podsjeća na etike samoostvarenja.

Daljnji poticaj razvoju koncepta prakse Kangrga nalazi u Fichteovu konceptu *djelotvorne radnje* (njem. *Tathandlung*)[353] koji označava prijelaz iz *odnosa* subjekta i objekta u *proizvodnju odnosa*. Kangrga će u *Spekulaciji i filozofiji* i *Etici i revoluciji* s jedne strane isticati kako se

---

[348] Ibid., str. 19. Usp. ibid., str. 21., 48. - 52.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 88.

[349] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 31. Potcrtao autor.

[350] M. Kangrga, *Etika*, str. 399. - 400.

[351] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 52. Potcrtao autor.

[352] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 128.

[353] Vidi J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 81.

upravo kod Fichtea događa prijelaz k modernom pojmu prakse (koji obuhvaća cjelinu aktiviteta subjekta),[354] odnosno napuštanje usko etičkog gledišta, a s druge će pak strane istaknuti kako napuštanje razumijevanja praktičkog kao moralnog ili predmeta etike, nastupa tek s Hegelom.[355] Pritom je ključan Hegelov značaj u afirmiranju značaja proizvodnje posredstvom tumačenja dijalektike gospodara i roba u *Fenomenologiji duha*.[356]

Kao temeljna se razlika u odnosu na klasično razumijevanje prakse ističe njeno proširivanje na cjelinu područja djelatnosti i znanja. Pritom je od ključnog značaja *proizvodnja*, kako u smislu materijalne proizvodnje koja je nerazdvojiva od uspostave moralnih standarda i moralnih problema (kako pokazuje Marx kritikom altruizma i egoizma), tako i u smislu bivanja oznakom za mogućnost proizvodnje sebe i *svijeta*, odnosno uspostave nečega radikalno *novoga*. Pritom se to *novo* općenito označava revolucijom. U tom je smislu Mikulić u pravu kada ističe da je temeljna razlika modernog i starog (i novovjekovnog, dodali bismo) pojma prakse u tome što uključuje revoluciju kao moment koji „premda je praktički, po svome značaju (tj. značenju ili relevanciji) nema mjesta u vladajućem poretku prakse a čiji se efekt na svijet prakse može reprezentirati ili simbolizirati samo kroz pojam poieze."[357] Značaj *poietičkog* za moderni koncept prakse pokazuje se u naglašavanju mašte (iako je praksa, mišljena kao jedinstvo praktičkog, poietičkog, teorijskog i tehničkog u vremenu, zapravo mišljena kao *sabiranje* mašte, teorijskog i praktičkog uma i razuma) i poistovjećivanju prakse sa stvaralaštvom.

Iako se povremeno praksa koristi kao oznaka cjeline ljudske djelatnosti, ispravnije ju je razumijevati samo kao oznaku za poželjne oblike te djelatnosti. Naime, primarno pozicioniranje prakse u dihotomiji spram otuđenja i isticanje autonomije kao uvjeta prakse sugerira da ne obuhvaća svu ljudsku djelatnost, nego samo onu koja je *poželjna*. U suprotnom se urušavaju (preostale) dihotomije Kangrgine koncepcije: *povijest – historija, praksa – otuđenje*. Poželjni oblik ljudske djelatnosti, a koji se označava *praksom*, uključuje samoosmišljavanje, *donošenje novoga*, radikalno mijenjanje svijeta ili revoluciju. Kangrginim riječima: „moderni pojam *prakse* određuje *revolucionarno-prevratničku* (u biti: spram samog temelja svijeta *kritički* =

[354] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 176., 194.

[355] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 289.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 175., 206., 286. - 287.

[356] Vidi G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 112. - 119. Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 25., 52.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 80.; M. Kangrga, *Etika*, str. 304., 308.

[357] B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 127. Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 20., 52. - 55., 82. - 86.

proizvodilačko-mijenjalački usmjerenu) djelatnost, *iz koje uvijek iznova nastaje jedan svijet*!"[358] Odnosno, praksa je ona djelatnost kojom se uspostavlja *svijet* (praktično: revolucija), a pretpostavlja otkrivanje čovjeka kao njegova proizvođača.[359] S obzirom da obuhvaća cjelinu moguće ljudske produktivnosti, koncept prakse je, bilježi Raunić, pojmovno prezasićen jer obuhvaća apsolutnost aktiviteta subjekta.[360] Ali, kao oznaka poželjnog djelovanja koje sabire maštu, teorijsko i praktičko, vrijeme i umijeće u jedinstvenu činu (npr. izrada umjetničkog djela), pojam je prakse potencijalno operativan. No, ako interpretiramo praksu kao opću oznaku specifično ljudske djelatnosti, nismo otišli dalje od deskriptivnog određenja koje ne uspijeva diferencirati tipove djelovanja, a ako je razumijevamo kao oznaku poželjnih čina (što sugerira postavljanje prakse nasuprot otuđenju), zahtijeva se utemeljenje te poželjnosti.

U ovom smo se kratkom skiciranju Kangrgina razumijevanja prakse dotaknuli i – u najosnovnijim crtama – autorovog *čitanja* povijesti razvoja koncepta prakse od starogrčkog razumijevanja koje se vezuje uz suodnošenje pojedinaca, preko razumijevanja u novome vijeku kojeg karakterizira znanstveno-tehnička racionalnost, do modernog pojma prakse koji se uspostavlja na temeljima Kantova primata praktičkog uma, Fichteova koncepta *djelotvorne radnje* i Hegelova ukazivanja na proizvođenje u *Fenomenologiji duha*. Slične linearne pristupe nalazimo i u autorovu *čitanju* povijesti etike i povijesti filozofije općenito, kako će biti pokazano kasnije. O autorovu pristupu filozofiji i povijesti filozofije govorimo u narednom poglavlju. Prije toga, sabiremo dosadašnje spoznaje.

3.1.9. Sabiranja: procesualno mišljenje i povratak u budućnost Milana Kangrge[361]

Temeljni je motiv Kangrgine filozofije afirmiranje proizvodnog čina kojim se uspostavlja i čovjek i *svijet*. Kako je riječ o činu koji se ispostavlja iz budućnosti i *u-toposa*, to zahtjev za

[358] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 227. Potcrtao autor.

[359] Usp. „*Svijet dakle ima svoj apsolutni početak u praktičkom činu u kojem čovjek postaje svjestan samoga sebe kao proizvoditelja sebe i svijeta*." (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 229. Potcrtao autor.).

[360] Vidi R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", str. 177.

[361] Frazu *povratak u budućnost* preuzimamo od autora, vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 75. Riječ je o sintagmi koju autor vezuje uz spekulaciju, odnosno uz povratak u utopiju, vidi ibid., str. 93.

vraćanjem takvom činu Kangrga naziva *vraćanjem u budućnost* (kao onu po kojoj sve uvijek započinje).[362] *Vraćanje u budućnost* autor alternativno izražava kao vraćanje ili pretvaranje filozofije natrag u spekulaciju, nužnosti u slobodu, života u smisleni život, već definiranog života u njegovu otvorenost, odnosno povratak u „revolucioniranje čovjekove egzistencije = stila života, tj. njegove smisaonosti u njegovu 'temelju'.“[363] Konkretno, riječ je o vraćanju u stanje koje se označava kao *komunizam* ili *istinska ljudska zajednica*, ali pod čime Kangrga ne misli

> „neko gotovo (ili: idealno) *stanje*, poput eshatologijski zamišljena *raja* 'na ovome svijetu', ili kao uspostavljeni *poredak* (socijalno-političko-ekonomske provenijencije), nego kao samodjelatni, borbeni i kritički *životni proces* primjeren *čovječnosti* čovjeka kao njegovoj istinskoj biti, koja je – *stvaralaštvo*!“[364]

Svojim razumijevanjem *svijeta* Kangrga naslanja na Schellinga koji objekt razumijeva kao sadržaj čija je realnost određena pretpostavljenim subjektom, a što je osnova teze o proizvedenosti objekta da bi ga uopće bilo[365] i na ranog Marxa koji na istome tragu tumači *svijet* kao ljudsko djelo.[366] Spekulativnim postavljanjem *svijeta* kao ljudskoga djela Kangrga odgovara na pitanje granica spoznaje: *svijet* se zna utoliko što se proizvodi.[367] S obzirom na razumijevanje uvjeta i načina ljudskog života kao ljudskog proizvoda, to Kangrga pristaje na

---

[362] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 376.

[363] Ibid., str. 377.

[364] Ibid., str. 376. Potcrtao autor.

[365] Vidi F. V. J. Šeling, *Forma i princip filozofije*, str. 49.

[366] Usp. „Stoga se čovjek zbiljski potvrđuje kao rodno biće baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni rodni život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao njegovo djelo i njegova zbiljnost. Predmet rada je stoga opredmećenje čovjekova rodnog života: time što se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, zbiljski, i stoga sebe sama promatra u svijetu koji je sam stvorio.“ (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 252.).

[367] Usp. „Ja (kao identični subjekt-objekt) *znam* za svijet time što ga ujedno *proizvodim*, budući da je dakle *proizišao iz istog izvora*, tj. jer smo oboje produkt istog (samosvjesno-samodjelatno-slobodno-spontanog) čina [...] Svijet nam dakle *ne nadolazi izvana*, i nema šanse da nam se bilo kada tako nametne, budući da se on – kao povijesno događanje samo – otvara i pojavljuje samo kao duhovni i smisleni horizont slobode“ (M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 481. Potcrtao autor.). Usp. ibid., str. 108., 489.

historicističko razumijevanje čovjeka i njegovih potreba, kao i tezu o promjenjivosti ljudskih potreba i mogućnosti.[368]

Inzistiranjem na povijesnosti i razumijevanju *svijeta* kao ljudskoga djela, Kangrga se svrstava među hegelijanski inspirirane marksističke filozofe koji mijenjanje (*povijesno prevladavanje*) postojećega prepoznaju kao specifičnu mogućnost čovjeka[369] i općenito u tradiciju procesualne filozofije što se razvija u skladu s modernističkim okretom od supstancije, a kojeg je u povijesti i političkoj ekonomiji izvršio Marx, u logici Feuerbach i Hegel, u astronomiji Laplace, u biologiji Darwin, a u geologiji Lyell.[370]

Osnovna je teza procesualne filozofije (njem. *Prozess philosophie*) da se epistemološki i ontološki stvarnost razumijeva primarno iz rakursa koncepta procesa, a ne supstancije. Drugim riječima, bitak je shvaćen dinamički. U tom smislu procesna filozofija nastoji nadići nedostatke metafizike orijentirane na statične objekte čija je dinamičnost percipirana kao sekundarna, odnosno kao djelatnost koja pripada inače statičnom i zaokruženom subjektu djelovanja, a radi čega razvija koncepte i argumente kojima nastoji potkrijepiti tezu o većoj plauzibilnost svog eksplanatornog modela.[371] Procesualna ontologija svojstva stvari tretira kao stabilne klastere dispozicija koji omogućavaju proces čime nudi oblik inverznog pogled na odnos svojstava i promjena.[372] Zagovornici ove pozicije naglašavaju značaj procesa čak i za supstancijalnu ontologiju, a posebice za epistemologiju jer procesi omogućavaju pristup dispozicijskim svojstvima.[373] Procesi, koji se postavljaju kao osnova tumačenja i razumijevanja svijeta (ontološka i epistemološka kategorija) mogu biti karakterizirani: i. vremenskim razvojem (eng. *temporal developments*) pri čemu je svaki stupanj razvoja numerički i kvalitativno različit; ii.

[368] Vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija,* str. 17.

[369] Vidi Branka Brujić, „Pogovor. H. Marcuse i suvremeno osmišljenje revolucije“ u: Herbert Marcuse, *Kraj Utopije. Esej o oslobođenju*, Stvarnost, Zagreb 1978., str. 203. - 224., ovdje str. 205.

[370] Vidi Robert Kegan, *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*, Harvard University Press, Cambrigde, London 1999., str. 13.

[371] Vidi Johanna Seibt, „Process Philosophy“, u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/process-philosophy/>. Pristupljeno: 16. siječnja 2022.

[372] Vidi Nicholas Rescher, *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2000., str. 7.

[373] Vidi N. Rescher, *Process Philosophy*, str. 8.

vremenom, ali ne i razvojem (eng. *temporal but non-developmental*), primjerice aktivnosti; iii. imanjem razvoja i vremenske usmjerenosti, ali nisu ni prostorna ni vremenska događanja.[374]

U povijesti zapadne filozofije začetke procesualne misli nalazimo kod Heraklita (kojeg Kangrga navodi u *Spekulaciji i filozofiji* kao prvog ili proto- spekulativnog mislioca),[375] a snažnu afirmaciju u Leibnizovoj procesualnoj metafizici,[376] potom u Fichteovom razumijevanju Ja kao apsolutno samopostavljajućeg procesa te u Schellingovoj i Hegelovoj misli, a čije djelo funkcionira upravo kao ključni poticaj za razvoj Kangrginih pozicija. Drugi značajni zastupnici su Dewey, Berdjajev, Nietzsche, Whitehead i Bergson.[377] Prema procesualnoj poziciji, *stvari su* ono što *čine*,[378] a refleks čega nalazimo u Kangrginoj kritici pasivnosti i inercije (potpoglavlje 3.3.7.) i inzistiranju na razumijevanju čovjeka kao vlastitog djela.

Unutar tradicije procesualne filozofije Kangrga je u općim razradama svoje pozicije blizak progresivizmu, poziciji prema kojoj se proces razumijeva kao progres, ali bez teleološkog elementa,[379] a s čim je u skladu teza o trajnoj otvorenosti čovjeka i svijeta. Kangrga, prema gore izloženim tezama, ne može postaviti konačni *telos* djelovanja, nego eventualno samo u relaciji s postojećim stanjem (čije se granice prekoračuju). Čak se i komunizam razumijeva, u odnosu na procesualnost i u skladu s tumačenjem iz *Njemačke ideologije*, ne kao stanje ili ideal nego kao *stvarno kretanje*.[380] Na tome tragu Kangrga može tumačiti čovjekovo autonomno *postavljanje* kao ozbiljenje komunizma.[381]

---

[374] Vidi J. Seibt, „Process Philosophy".

[375] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 35 i dalje. Prema Seibt, Heraklit je oblikovao tri temeljne teze procesualnosti: tezu o dinamizmu ili procesualnosti kao eksplanatornom modelu, tezu o procesima kao osnovi organizacijskih cjelina i tezu o kontrastnosti dinamičkih alteracija i dinamičke postojanosti, vidi J. Seibt, „Process Philosophy".

[376] Kangrga priznaje taj značaj Leibnizova mišljenja, vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 96. i dalje.

[377] Od potonjih, Kangrga se najviše osvrće na Bergsona, vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 214. i dalje; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 264. i dalje.

[378] Vidi N. Rescher, *Process Philosophy*, str. 8.

[379] Vidi J. Seibt, „Process Philosophy".

[380] Vidi K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 34.

[381] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 385., 378., 382. Za ulogu samoodređenja kod Petrovića vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 145. i dalje.

Iako u Kangrginu djelu, kako pokazuje Mislav Kukoč, nalazimo mjesta na kojima se otvara opasnost pada u *eshatologijski revolucionarizam*,[382] riječ je o – u srži – poziciji procesualnog, spekulativnog mišljenja koja po svojim temeljnim konceptualnim postavkama ne dopušta *kraj povijesti*, a u prilog čemu stoji i autorovo eksplicitno odbijanje eshatologizma i esencijalizma.[383] Pritom upućivanje na *istinsku ljudsku zajednicu* možemo tumačiti kao ukazivanje na poželjnost uvjeta u kojima je osigurana mogućnost samodjelatnosti svakog člana zajednice. Takvo čitanje, pritom, podrazumijeva argumente u prilog većoj poželjnosti takvog stanja (npr. praksa kao ljudska svrha).

Ukoliko uvažavamo Renaultovo razlikovanje relacijske i procesualne ontologije,[384] uviđamo da Kangrga pokazuje izvjesnu bliskost i s relacijskom *ontologijom*.[385] Dok u procesualnoj ontologiji odnos nema primat u odnosu na ono što je u odnosu, a uzajamno se uvjetuju odnos i *odnoseći*, relacijska ontologija pretpostavlja primat odnosa (relacije) u odnosu na ono što stoji u odnosu i na postajanje (npr. u sociološkom strukturalizmu Bourdieua i Lévi-Straussa).[386] Uz to, procesualna ontologija, iako pruža okvir za tumačenje mogućnosti transformiranja odnosa u koje smo uključeni, kao i institucionalnih transformacija, pod društvenim transformacijama podrazumijeva donošenje *novoga* koje mijenja postojeće, ali ima izvorište u *prošlome* ili postojećim tendencijama.[387] Društvene su transformacije, drugim riječima, izraz tendencija iz prošlosti ili objašnjive pozivanjem na prošlost. Takvo je razumijevanje društvene transformacije prikladno dijalektičkim elementima autorova mišljenja (v. potpoglavlje 3.1.6.), no ako slijedi autorovo eksplicitno odbacivanje dijalektike i inzistiranje na djelovanju iz budućnosti i na mogućnosti radikalno *novoga*, ovo tumačenje nije prikladno. Kangrga, naime, smjera na izmjenu samih temelja postojećeg, pri čemu se nastoji ne samo oko nadilaženja danih

[382] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 256.

[383] O eksplicitnom odbijanju esencijalizma i eshatologizma, uz gore citirano mjesto, vidi i M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 216. - 217., 234. - 235., 245.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 126., 164. i dalje.

[384] Vidi Emmanuel Renault, „Critical Theory and Processual Social Ontology“, *Journal of Social Ontology* 2 (2016) 1, str. 17. - 32., ovdje str. 21.

[385] Kangrga bi odbio oznaku ontologije za svoju misao jer podizanje na nivo *prakse – vremena – svijeta* razumijeva kao destrukciju ontologije koju izjednačava s metafizikom, vidi npr. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 12., a sintagmu procesualna (ili procesna) ontologija vjerojatno bi proglasio *drvenim željezom*.

[386] Vidi E. Renault, „Critical Theory and Processual Social Ontology“, str. 21.

[387] Vidi ibid., str. 25. - 26., 29. - 30.

proturječnosti nego i oko afirmiranja *novoga* nesvodivoga na ono staro, a koje je razumljeno kao *prekid istrajavanja* (kao *povijest* u razlici spram *historije*) i negacija postojećeg. Kako relacijska socijalna ontologija društvene transformacije tumači kao *prekide* ili *događaje*, raskide s logikom postojećih društvenih odnosa[388] to je bliža Kangrginu razumijevanju *novoga*. *Svijet* se pritom razumijeva kao ljudski proizvod, odnosno kao kontekst koji je osmišljen, izmijenjen ili *opterećen* čovjekom, a razumijevanje vanjskog svijeta kao prirodne gotovosti, *fatuma* ili neovisne objektivnosti razumijeva se kao izraz otuđenja.[389]

Kangrgina se spekulativna pozicija pritom snažno oslanja s jedne strane na Fichteov koncept *djelatne radnje*,[390] odakle proizlazi (pre)naglašavanje aktiviteta subjekta, a s druge na marksistički zahtjev revolucije, odakle proizlazi nastojanje oko teorijskog uglavljivanja mogućnosti radikalno *novoga*. Teorijsko utemeljivanje mogućnosti novoga *koje nije ni na koji način sadržano u onome prošlome* i teza o konstruiranosti *svijeta* i čovjeka u funkciji su zagovaranja mogućnosti revolucije ili radikalno novoga, ali ujedno i pružaju – iako autor to ne eksplicira – osnovu za deplasiranje kritika marksističke teorije s pozicija bilo esencijalizma (što možemo uopćeno izraziti stavom *marksizam je neprimjeren ljudskoj biti*) bilo povijesnog iskustva (što možemo uopćeno izraziti stavom *marksizam je deplasiran svojim ranijim pokušajima ozbiljenja*). Od Hegela pak naslijeđena teza o mogućnosti otkrivanja granice tek s pozicija njene prekoračenosti[391] rezultira tezom o mogućnosti vrednovanja postojećeg samo s pozicija budućega, a što je s jedne strane ostavština Hegelova razumijevanja svjetske povijesti kao vrhovne instancije pred kojom se pokazuje smislenost i održivost nekoga stanja, a s druge posljedica kombinacije procesualne teze i napuštanja transhistorijskih standarda.

Sadržajno, plodnost je ove pozicije u novom osmišljavanju prakse, vremena, utopije, budućnosti i *svijeta*, a granice eksplanatorne plodnosti novih koncepata su granice prihvatljivosti autorove koncepcije u cjelini. Pritom valja imati u vidu kako ograničenja eksplanatorne moći Kangrgine koncepcije proizlaze iz samih njenih teza koje uključuju i tezu

[388] Vidi ibid., str. 30.

[389] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 485.

[390] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 206. - 208.

[391] Vidi Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Nauka logike. Prvi deo*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 125. - 128.; 131. - 133., Usp. ibid., str. 232. Za analizu razumijevanja granice kao ograničenja, ali i početka, vidi Ioannis Trisokkas, „The Logic of the Border“, *Russian Sociological Review* 13 (2014) 4, str. 18. - 41., ovdje str. 32. i dalje.

o nemogućnosti zahvaćenja budućega s pozicija postojećega. O prediktivnoj moći teorije ne možemo govoriti jer teorija ne nudi procjene ni teze o budućem djelovanju ili stanju – i tu je prednost ove pozicije – nego tek model tumačenja dometa djelovanja. Ovo nije strategija ni skup alata za tumačenja i analizu stanja i procesa, nego pokušaj teorijskog utemeljenja mogućnosti *izboja novoga* koje se otkriva tek *vraćanjem u budućnost*. No, kako je budućnost upravo *u-topos* (ne-mjesto; a što bi značilo da nam je i nepoznato i da predstavlja *horizont* mišljenja, a ne mišljeni *sadržaj*) ostaje nam samo mogućnost formalnog određenja uvjeta djelovanja (npr. samodjelatnost, sloboda) ili poželjnog djelovanja (proizvoditi sebe i svoj *svijet*), ali ne i mogućnost određivanja sadržaja budućeg stanja ili sadržaja poželjne radnje.[392] Ta je pozicija sukladna antiesencijalizmu i historicizmu.

Osmišljavanje sadržaja djelovanja i izbor djelovanja (ili nedjelovanja) ovisi o subjektu. Kangrgina teorija tek ukazuje na produktivnu moć, a čije upražnjavanje ovisi o subjektu i uvjetima djelovanja. Pritom je snažan naglasak na aktivitetu subjekta. U tom se smislu Kangrgina pozicija pokazuje bliskom *militantnom optimizmu* Ernsta Blocha. *Militantni optimizam* je oznaka aktivnog odnošenja prema postizanju objekta nade, nečega što je neodlučeno, ali odlučivo nekom akcijom,[393] a *nalazi se* na *frontu* koji se da odrediti kao *najistureniji odsječak bitka utopijski otvorene materije*.[394]

Pritom je ključan koncept *nade* koji funkcionira kao strategija otvaranja novoga i osnova svake promjene, pa i same povijesti. Nada podrazumijeva *težnju* za drugačijim nego što jest, ona je način pozicioniranja spram nedovoljnosti, nesavršenosti ili bijede postojećega. Ona je, kako će istaknuti Peters, princip koji tjera čovjeka ka nadilaženju otuđenja i stvaranju bolje budućnosti,[395] odnosno izraz je volje koja se ne pristaje odrediti danim stanjem i koja snagu vuče iz angažmana *ja* i *mi* iza sebe, bez čega postaje otužnom.[396] Nada pretpostavlja nesavršenost postojećega i otvorenost budućnosti – u suprotnom nada za nečim novim bila bi

[392] O *prebivanju* filozofije prakse na rubu afazije vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 99. – 103.

[393] Vidi Ernst Bloch, *Princip nada*, sv. 1, Naprijed, Zagreb 1981., str. 229. Usp. Nenad Malović, „Ima li nade u današnjoj filozofiji?“, *Riječki teološki časopis* 31 (2008) 1, str. 65. - 78., ovdje str. 68. - 71.

[394] Vidi E. Bloch, *Princip nada*, sv. 1, str. 230.

[395] Vidi Curtis H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope*, Peter Lang, New York 1993., str. 11.

[396] Vidi E. Bloch, *Princip nada*, sv.1, str. 168.

besmislena[397] i ne bi bilo nikakvog *novuma*.[398] Samo se nadom – i militantno optimističkim odnosom spram objekta nade – može otvoriti prostor *novuma*.

U mišljenju Milana Kangrge koncept nade naizgled ne zauzma važno mjesto. Ipak, primjećujemo kako Kangrga, u kontekstu objašnjavanja same srži svoje misli, povremeno – iako *stidljivo* – ukazuje na koncept nade, posebice u svojim trima središnjim djelima: *Praksa Vrijeme Svijet, Etika ili revolucija* i *Spekulacija i filozofija*. U *Spekulaciji i filozofiji* u pojašnjavanju vlastite pozicije Kangrga dovodi nadu u blisku vezu s vlastitim središnjim konceptom *u-toposa* kao izvornoga *pathosa* i ne-mjesta što otvara budućnost i izvorište je stvaralaštva.[399] U djelu *Etika ili revolucija* autor nadu određuje kao ono što drži čovjeka da ne rezignira nad svojim životom.[400] U djelu *Praksa Vrijeme Svijet* Kangrga će istaknuti kako je budućnost čovjeku „*horizont nade,* bez kojega se on ili ne bi ni pokrenuo u avanturu svog postojanja, ili bi rezignirao, ili bi dotrajavao u puko sadašnjem poput životinje“[401]. Konačno, u intervjuu iz 2006. godine Kangrga navodi da

> „tako dugo dok čovjek kao čovjek – dakle, ako čovjek ne bude pretvoren u robota ili kloniranog zombija druge vrste nego što je to još danas – i svijet kao njegovo djelo opstane, bit će i utopije i utopijskoga, i to ne samo utopijskoga mišljenja, nego i nade u nešto bolje, što i jest sama srž utopijske težnje i čežnje čovjekove otkad se on pojavio na historijsko-povijesnoj sceni.“[402]

Dakle, koncept nade nije *buzzword* Kangrgine filozofije, ali ga svakako valja imati u vidu u tumačenju utopijske težnje, kao i njegovu vezu s Blochovim razumijevanjem nade.[403] Isticanjem aktivnosti subjekta Bloch oblikuje implicitnu kritiku mehanicističkih tumačenja povijesti i determinističkih tumačenja odnosa između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa.

---

[397] Vidi C. H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope*, str. 11.

[398] Vidi Ernst Bloch, „O sadašnjem stanju filozofije“ u: Josip Brkić (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1978., str. 25. - 52., ovdje str. 51.

[399] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 355.

[400] Konkretno se nada odnosi na to da će se „naći jedan jedini čovjek koji je to istinski postao svojom odlukom (Fichte), koji je dovoljan ne samo da čovječanstvo 'preživi' suvremene oblike barbarstva, nego da taj bezdušni stroj destruira iz temelja!“ (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 457.).

[401] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 455. - 456.

[402] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“.

[403] Kako smo ranije pokazali (v. potpoglavlje 1.4.), i Gajo Petrović eksplicira srodnost nade i vlastite pozicije mišljenja revolucije, vidi G. Petrović, „Nada u misli Ernsta Blocha“, str. XXXIII. - XXXIV.

Još više, Bloch odgovornost za realizaciju predmeta nade prenosi na subjekta što omogućava zaobilaženje prigovora da marksizam i socijalizam treba napustiti zbog njegovih dosadašnjih *rezultata*. Naime, odgovornost se ne pripisuje inheretnim ograničenjima teorijskog ili eksplanatornog modela nego aktivnosti nositelja djelovanja. Konačno, napušta se i fatalizam. U svim tim elementima moguće je povlačenje paralela s Kangrginom pozicijom, kako uočava i Gerson S. Sher.[404]

No, inzistiranjem na radikalno novom Kangrga dopušta više nego Bloch. Blochovo tumačenje otvorenih mogućnosti kao metafizičkih mogućnosti svijeta i Blochov koncept *fronta* kao mjesta približavanja budućemu i razrješavanja njegove sudbine ipak uvažava granice onoga što može biti smislenim objektom nade, a što potvrđuje razlikovanje noćnih i dnevnih snova te konkretne i apstraktne utopije.[405] Naime, razumijevanje svijeta kao nezaključenog polja otvorenih mogućnosti budućega[406] ne implicira apsolutnu otvorenost mogućnosti, nego ih razumijeva u relaciji s postojećim stupnjem razvoja, donekle slično Gaji Petroviću koji razvija zahtjeve

[404] Vidi Gerson S. Sher, *Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington, London 1977., str. 79. - 81.

[405] Da bismo razumjeli Blochovu poziciju, okrenimo se načas autorovu razumijevanju sadržaja svijesti. Prema Blochu, uz klasičnu trijadu svjesno-nesvjesno-podsvjesno, treba uzeti u obzir i finije distinkcije između onoga što je nesvjesno zato što ga subjekt potiskuje (a što se u klasičnoj psihoanalizi označava potisnutim ili represiranim) i onoga što je nesvjesno zbog objektivnih razloga, odnosno zato što još nisu osviješteni koncepti ili sadržaji koji nužno prethode mogućnosti osvještavanja tog konkretnog nesvjesnog sadržaja. Ovo potonje odnosi se na ono što ne može biti osviješteno u konkretnim okolnostima, ali to može postati u budućnosti. Otvaranje tih polja trenutno (zbog objektivnih razloga) nesvjesnoga, odvija se putem bivanja na *frontu* i djelovanja u polju otvorenih mogućnosti koja dopuštaju promjene u redu činjenica. To Bloch označava *još ne-svjesnim* (vidi E. Bloch, *Princip nada*, sv.1, str. 131. i dalje.). Tumačenje nemogućnosti otkrivanja dijela nesvjesnog zbog objektivnih okolnosti dovodi do sljedećega: militantno optimistični aktivni subjekt je unatoč svom aktivnom angažmanu ipak ostao ograničen povijesnim okolnostima, odnosno konkretnim prostor-vremenom u kojemu djeluje (vidi ibid., str. 229.). Budućnost je otvorena samo za ono za što su ispunjeni preduvjeti. Odnosno, logička mogućnost nije isključivi uvjet postavljanja nekog sadržaja kao predmeta nade. Da Blochovu poziciju svedemo na primjer: 1980. smo se mogli nadati da ćemo laboratorijski uzgajati meso, ali se tome 1200. godine nismo mogli nadati. Ne samo zato što tada taj proces nije bio moguć, nego nisu postojale ni pretpostavke za razvoj svijesti o takvoj mogućnosti. Tek kad postoje te pretpostavke moguća je nada koja je poticaj onom istraživaču koji se upušta u razvoj te mogućnosti kao stvarne mogućnosti.

[406] Vidi E. Bloch, *Princip nada*, sv. 1, str. 225.

realiziranja postojećih i otvaranja novih mogućnosti.[407] Iako kod Kangrge nalazimo elemente gradualizma, zahtjev radikalno novoga ipak ga udaljava od Blocha.

Kangrga dopušta – ili traži – više nego Bloch, pa u skladu s tim kritizira i odbacuje Blochovo razlikovanje konkretne utopije kao utopijskog i apstraktne utopije kao utopističkog. Razlog je to što konkretna utopija ostaje u okviru mogućnosti otvorenih unutar *statusa quo*, odnosno na razini historijskog, a ne povijesnosti. S druge se strane apstraktna utopija odnosi na utopiju u pejorativnom značenju puke fantazije koja je logički, ontološki ili povijesno nemoguća. Kako je Kangrgi stalo do prevrata iz temelja *svijeta* i afirmiranja upravo onoga što ne slijedi iz danoga stanja, to mu je posebno stalo do revizije ove distinkcije.[408] Utopijsko pritom, kao i kod Blocha, funkcionira kao pobijanje i *poravnavanje* postojećega koje je *zlo* i neadekvatno,[409] ali i predstavlja izvor *svijeta* i povijesti, otvoreni horizont mogućega. Sama se bit i kriterij *svijeta* i zbilje krije u procesualnosti/drugačijem/*u-toposu* koji se otkriva posredstvom revolucije i prikriva posredstvom postvarenja[410] kao karakterističnog oblika građanskog otuđenja.[411] Kako

[407] Vidi G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 34. i dalje.

[408] O kritici ove razlike vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 124. - 125.

[409] Vidi Ernst Bloch, *Tubingenski uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd 1966., str. 117. - 118.

[410] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 127. S pozicija ovako razumljenoga utopijskog, Kangrga poduzima reinterpretaciju Engelsove teze o razvoju socijalizma *od utopije do znanosti*. Ta Engelsova formulacija, sadržana i u naslovu jednog od njegovih temeljnih djela (Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Verlag Neuer Weg, Berlin 1945.), proizlazi iz kritike utopijskog socijalizma naspram kojemu se postavlja znanstveni socijalizam. Žestoku kritiku Engelsove pozicije nalazimo kod Marcusea koji će obrnuti smjer razvoja zahtijevajući razvoj socijalizma od znanosti (razumljene kao historijski materijalizam) do utopije. Pod uvjetom reinterpretacije pojmova i odnosa utopije, znanosti i zbilje, Kangrga može slijediti Engelsovu liniju kretanja razvoja socijalizma, ali u sasvim novome značenju: utopija, uzeta kao sama mogućnost i izvorište zbilje *dovodi* do znanosti jer ju po ozbiljenju u svijetu postaje moguće teorijski i znanstveno obuhvatiti (vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 117.).

[411] Kako bi naglasio specifičnost otuđenja karakterističnog za građansko društvo, Kangrga preuzima Lukacsev koncept postvarenja (Gyorgy Lukacs, *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, Naprijed, Zagreb 1970., str. 150. - 182.) i koristi ga kao oznaku za univerzalno otuđenje (vidi Milan Kangrga. „Što je postvarenje?“, *Praxis* (1967) 5-6, str. 586. - 595., ovdje str. 592.) u društvu totalnog ovladavanja robno-novčane privrede: „*Postvarenost* naime — kažimo to odmah — nije ništa drugo do za građansko društvo i građanski svijet u cjelini specifičan, dakle *građanski oblik predmetnosti predmeta.*“ (Ibid., str. 588.) Ono je, istaknut će autor kasnije, „specifičan historijski oblik predmetnosti građanskog svijeta, i u pitanju je njegov društveno-historijski bitak.“ (Ibid., str. 591.) No, osim što je izraz specifičnog otuđenja, postvarenje je i uvjet mogućnosti revolucionarnog

budućnost i utopijsko imaju vrijednosni prioritet u Kangrginoj koncepciji, utopijsko je određeno kao „princip, kriterij i mjera postojeće zbilje“[412], no nije neka pojmovna slika kako je misli Weber[413] nego „pojam utopijskoga par excellence je vremensko određenje“[414] ili „bolje reći — pred-vremensko, u tom smislu da njome počinje ono vrijeme-svijet i čovjek.“[415]

Druga Kangrgina linija *emancipiranja* utopije je pokušaj deplasiranja teza o utopiji kao mahnitoj, a za što poticaj nalazi u paroli šezdesetosmaških prosvjeda: *Budimo realni, tražimo nemoguće!* Kako bi objasnio paradoks sadržan u samom izrazu, Kangrga uvodi razlikovanje dvaju tipova realizma:

i. Realizam postojećeg: Ono što odgovara *statusu quo*
ii. Realizam nemogućeg: „realističnost koja u nemogućem vidi pravu dimenziju ljudski dostojnog opstanka“[416]

Ovom razlikovanju dviju realnosti paralelno je razlikovanje dvaju vidova mogućnosti:

i. mogućnosti unutar poretka stvari danoga *svijeta*
ii. mogućnosti unutar poretka stvari drugačijeg *svijeta*

U oba slučaja mogućnost označava opseg potencijalnih sadržaja i odnosa unutar konkretnog svijeta, a taj je opseg definiran granicom samoga svijeta. Primjerom, s pozicija društva koje ne poznaje koncept ljudskih prava i jednakosti apeliranje na poštivanje ljudskih prava je *mahnito*. S druge strane, nama je smisleno i samorazumljivo. U tom smislu Kangrga misli mogućnost o kojoj govore studenti-prosvjednici: radi se o zahtijevanju sadržaja koji je *nemoguć* ili

prevrata: „Upravo zato ni pojam postvarenja nije neka natpovijesna kategorija koja bi se odnosila na sve društvene i povijesne oblike (što bi zapravo značilo i njegovo apstraktno rasplinjavanje). Njegova historičnost daje mu snagu mogućnosti prevrata staroga građanskog svijeta, na što je on primamo usmjeren i u čemu je njegov jedini i bitni revolucionarni smisao. Jer određenje postvarenja proizlazi iz faktičkog društveno-historijskog položaja radničke klase koja je samim svojim postvarenim bitkom nužno životno zainteresirana za njegovu radikalnu i totalnu destrukciju, što znači istovremeno za svoje vlastito samoukidanje.“ (Ibid., str. 591.).

[412] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 113.

[413] Vidi Max Weber, *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb 1989., str. 62.

[414] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 34.

[415] Ibid., str. 153.

[416] Milan Kangrga, *Smisao povijesnoga*, Razlog, Zagreb 1970., str. 31. Za suprotno vidi Erik Olin Wright, *Vizije realističnih utopija*, Politička misao, Zagreb 2011.

neopravdan s pozicija aktualnog stanja, ali koji postaje mogućim (ili, čak standardom) s pozicija novouspostavljenog stanja. Adekvatnost ove interpretacije potvrđuje sljedeći navod:

> „Međutim, ovim 'nemogućim' misli se na ono što nije moguće u okviru ili na bitnim pretpostavkama postojećeg svijeta, ali bi bilo moguće na pretpostavkama jednog novog svijeta koji ima da proizađe iz radikalne negacije staroga. [...] Na njegovim (građanskim) bitnim pretpostavkama nikakva druga (do građanska) mogućnost *nije realno moguća*. Stoga se bitna mogućnost novoga svijeta nadzire samo *s onu stranu* biti postojećega svijeta“[417]

Tu je Kangrga sličan Wildeu za kojeg Eagleton ističe kako je navodio da se svaka radikalna promjena *statusa quo* mora doimati nerealnom onima čiji je osjećaj za moguće on oblikovao.[418] Razumijevanje utopije kao pomahnitale i Blochovu distinkciju utopije i utopizma, Kangrga prepoznaje kao izraz diskreditiranja aktivnosti koje za cilj imaju rušenje ili napuštanje postojećeg stanja/poretka. Stoga, naspram upotrebe riječi „mahnito“ kao oznake besmislenosti, iluzornosti, utopističkog (Bloch), ističe nužno *mahniti* karakter kritičkog mišljenja: „*Kritička je misao* (koja, da bi to bila, svoj izvor ima i svoju snagu crpi u onom utopijskom 'još nije') *naime uvijek 'mahnita', jer teži za egzistencijom u skladu s još-ne-postojećom istinom*.“[419] Prema ovoj poziciji, naše je razumijevanje mogućeg proizvod naših preduvjerenja. *Nemoguće* tako, dakle, nije oznaka za ono što je logički ili ontološki nemoguće, već se ta odrednica koristi tek kako bi se naznačila značajna razlika između onih sadržaja koji su ukotvljeni u postojeći kontekst (*mogući* ili u skladu su s postojećim stanjem) i onih koji to nisu. Pritom *nemoguće* ipak stoji u vezi s postojećim jer se javlja kao razrješenje njegovih unutarnjih proturječnosti i poništenje njegovih ograničenja. *Realizam nemogućega* tako, za razliku od *realizma postojećega* kojeg sažima fraza „budite realni“[420], uključuje propitivanje, rušenje i kritiku danih odnosa, vjerovanja ili vrijednosti što je ujedno čin stvaranja *novoga*. Pritom, prema ovoj poziciji, *momenti izbijanja novoga* vraćaju čovjeka u utopijsko kao njegov zavičaj i povijesnost kao njegov istinski horizont. Oni predstavljaju pukotine ili vertikalne proboje na horizontali historijskog vremena perpetuiranja (i razvijanja) postojećega.[421]

---

[417] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 32. Potcrtao autor.

[418] Vidi T. Eagleton, *Kultura*, str. 106.

[419] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 42. Potcrtao autor.

[420] Usp. ibid., str. 32.

[421] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 130.

S obzirom na smještanje mogućnosti *novoga* (= *otvaranje utopijskog horizonta*) u čovjekovo djelo, Kangrga revidira i razumijevanje mogućnosti. Točnije, inzistira na pomicanju izvora mogućnosti iz materije u djelo: „kamen i drvo nisu mogućnosti kuće i statue, jer kuća nije po kamenu nego po građenju, a statua nije po drvu nego po oblikovanju, pravljenju, po umjetničkoj produkciji. Njihova je mogućnosti po praksi, po djelu kao mogućnosti.“[422] Temelj ove radikalne pozicije je teza da mogućnost koja bi „ležala“ u materiji/tvari „za čovjeka je još ništa“[423]. O njoj se tek može govoriti s pozicija djelatne negacije. Aristotelova mogućnost, reći će Kangrga, „postaje nešto djelatnom negacijom, djelatnom mogućnošću ili djelom kao mogućnosti, dakle upravo po praksi kao povijesnom bitku čovjeka i svijeta.“[424] Drugim riječima, *mogućnost* otvara čovjek. Djelovanjem subjekt proizvodi djelo ujedno *proizvodeći* i samu njegovu mogućnost. Čovjek tako nije mišljen samo kao biće koje *pomaže ispoljavanju* mogućnosti već sadržanih u nekoj tvari, nego i kao biće koje *otvara, proizvodi* samu tu mogućnosti. Upravo je u tome smislu čovjek, iz kangrgijanskog rakursa, mišljen kao utopijsko biće. Značaj ove teze, izrasle iz spekulativne pozicije, pritom je u fundiranju mogućnosti produkcije ne samo onoga čija je mogućnost već pred nama, nego i nečega radikalno novoga, odnosno mogućnosti *otvaranja novih, viših ljudskih mogućnosti*. Odatle, također, i sklonost promatranju umjetnosti kao paradigmatske prakse.

Iako Kangrga naglašava – i snažno zagovara – radikalno novo kojeg uspostavlja subjekt autonomnim činom što zahvaća u polje *u-toposa*, ipak u svome tumačenju povijesti, a u vezi s pripremljenošću konkretnog geografskog područja za pojedine društvene promjene, otkriva sklonost pretpostavljanju nužnih stupnjeva povijesnog razvoja. S jedne je strane autor tako blizak melioristima,[425] a s druge klasičnim varijantama linearnih koncepcija povijesti koje stavljaju veći naglasak na značajke zajednice nego na aktivnost čovjeka.

---

[422] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 20.

[423] Ibid., str. 19.

[424] Ibid.

[425] Općenito se meliorizam određuje kao „naučavanje o neprestanom usavršavanju općih svjetskih i životnih prilika. Vjerovanje da je aktivnošću i zalaganjem ljudi osiguran razvoj u smislu poboljšanja socijalnog i kulturnog života.“ (Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989, str. 207.). U svojoj kritici meliorizma Robinson navodi sljedeće njegove karakteristike: i. uključuje mješavinu ciničnog pesimizma (vezano za aktualno stanje svijeta) i velikodušnog optimizma (vezano za mogućnost promjene svijeta); ii. uključuje praktični moto koji poziva da stvorimo boljimo svijet; iii. militantna je i samosvjesna socijalna

Promatrana iz rakursa angažiranosti, ova pozicija implicira radikalnu odgovornost prema sebi i *svijetu* kao (i) svome djelu. Autor svoju poziciju stoga razumijeva kao svojevrsno pripremno mišljenje za izmjenu *svijeta*, a što nalazimo izraženo u tezi da bez *mišljenja revolucije* (mišljenog kao mišljenje što se razvija na liniji Kant – Fichte – Hegel – Marx) nema ni revolucije.[426]

U ovom smo potpoglavlju iznijeli ključne koncepte za kasnije razumijevanje autorove kritike etike i morala. Možemo *potcrtati*: koncept *svijeta* sugerira mogućnost ozbiljenja zahtjeva *trebanja*; *trebanje* označava polje zahtjeva za drugačijim; bitak označava *ono proizvedeno*; *trebanje* prethodi bitku; *utopijsko* je mišljeno kao *izvor trebanja*; praksa je oznaka stvaralačkog čina koji sažima teorijsko, praktičko, poietičko, tehničko i vrijeme.

Kako je Kangrgin konceptualni aparat snažno oslonjen na filozofiju klasičnog njemačkog idealizma, pri čemu se bitak razumijeva kao proizveden, a kao temeljna ljudska mogućnost prepoznaje mogućnost pomaka *iz bitka*, to će Kangrga iznijeti snažnu kritiku *filozofije kao metafizike* koja, kao ona koja polazi od bitka kao neupitnosti, u Kangrginu čitanju, ne uspijeva dosegnuti do korijena bitka i mogućnosti *novoga*. Pritom će ključnu ulogu u elaboraciji kritike igrati teza o nemogućnosti metafizike da obuhvati promjenu (u skladu s općom kritikom supstancijalne ontologije s pozicija procesualne ontologije), odnosno teza o poimanju bitka kao danosti, a što u efektu znači da se metafizički fokus na *neupitni bitak* tumači kao kretanje u polju pokušaja razumijevanja *neupitnog svijeta*. Na osnovu takvog postavljanja problema, autor će postaviti tezu da je revolucija kao radikalna izmjena svijeta destrukcija metafizike, a njihov isključujući odnos izraziti dihotomijom *ili metafizika ili revolucija*. Na istom će tragu – zbog polaženja od danost – iznijeti i kritiku znanosti. Te autorove teze razmatramo u narednom potpoglavlju.

filozofija; iv. ima praktični i agresivni socijalni program (vidi Daniel Sommer Robinson, „A Critique of Meliorism“, *International Journal of Ethics* 34 (1924) 2, str. 175. - 194., ovdje str. 175.).

[426] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 33.

3.2. Kritika filozofskog *larpulartizma*[427]

Kako je naznačeno u gornjem potpoglavlju, Kangrgina se pozicija određuje kao (utopijsko ili povijesno) *mišljenje*, *mišljenje* revolucije ili *spekulacija*. Ovim *meta-filozofijskim* pozicijama, Kangrga slijedi trend „sve 'revolucionarnijih' nominalističkih određenja svojih novih pozicija" koji je, kako bilježi Mislav Kukoč, „karakterizirao duhovnu situaciju vremena, poglavito na tadašnjoj neomarksističkoj filozofskoj sceni".[428] Pritom su ta nova određenja *opravdavana* kritikom filozofije, odnosno tezama o granicama (tradicionalnih ili ranijih) strategija pristupa predmetima filozofskog istraživanja.

I Kangrga, u okviru nastojanja oko etabliranja gore ocrtane, vlastite pozicije *mišljenja* koja legitimira marksistički zahtjev *bitne izmjene postojećega*, razvija kritiku filozofije.[429] Prema Kangrgi, domet je i granica tradicionalne ili klasične filozofije spoznaja ili razumijevanje zbilje. Njoj nasuprot, *mišljenje* kojeg – na tragu klasičnog njemačkog idealizma i Marxa – razvija ima za cilj *izmjenu svijeta* (koja se označava kao *očovječenje zbilje*, *humaniziranje svijeta*, *revolucija* itsl.). Pritom je to *mišljenje* koje uključuje tumačenje *svijeta* kao ljudskog djela i interpretiranje postojećeg stanja kao stanja otuđenja shvaćeno kao nužna pripremna radnja same izmjene. Na tim temeljima, koji su zapravo posljedica 11. teze o Feuerbachu i razilaženja između procesualne i supstancijalne ontologije, Kangrga nudi dijapazon kritičkih objekcija o filozofiji.

Upravo se na liniji tih, ne uvijek jednako razrađenih, kritičkih objekcija krećemo u narednim potpoglavljima. Uz to, posebno razmatramo Kangrginu kritiku znanosti i zahtjev za ozbiljenjem filozofije. Važnost tih uvida za naše istraživanje leži u pružanju temelja za razumijevanje

[427] Naslov dugujemo Kangrginom iskazu da filozofija, „ako inzistira na sebi i svojoj biti kao pukoj *teoretičnosti* (theoria = contemplation, promatranje!), onda postaje i ostaje l'art pour l'art filozofija kao puka teorija." (M. Kangrga, *Etika*, str. 371. Potcrtao autor.).

[428] Mislav Kukoč, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije" u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2014., str. 19. - 28., ovdje str. 26.

[429] Odbijanje *teoretičnosti* i zahtjev promjene Kangrga nalazi temeljnim značajkama Marxove pozicije, vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 489.

autorove kritike etike kao filozofske discipline, kritike etike kao znanosti i teorije, zahtjeva za ozbiljenjem etike i konfrontiranja etike i metafizike.

Na sličnoj je liniji kritike pozicija kojima izmiče mogućnost govora o otuđenju, dakle i filozofije i znanosti, i Gajo Petrović. Štoviše, u svojoj će kritici etike, kako ćemo vidjeti, iznijeti opću kritiku jednostranosti normativnih i deskriptivnih iskaza zbog nemogućnosti obuhvaćanja problema otuđenja. Također, u svojoj će se kritici etike kao posebne discipline osloniti na opću kritiku filozofije. Stoga, zbog značaja za kasnije razumijevanje Petrovićeve kritike etike, u ovom poglavlju iznosimo i Petrovićeve teze. Iako Petrovićeve pozicije drugdje navodimo u okviru odjeljaka o mišljenju Milana Kangrge – i tako ih konfrontiramo ili uspoređujemo – ovdje izdvajamo autorovu kritiku filozofije zbog njene opsežnosti, a radi osiguravanja jasnoće izlaganja.

3.2.1. ***Filozofija dolazi post festum***

Kangrgina kritika filozofije primarno je potaknuta dvjema – povezanim – Hegelovim tezama o filozofiji iz predgovora *Osnovnih crta filozofije prava*. Prva je teza o dovršenom razvoju zbilje kao uvjetu javljanja filozofije. Hegelovim riječima:

> „Kao misao svijeta javlja se ona tek u vrijeme pošto je zbiljnost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se. To što uči pojam, pokazuje nužno isto tako i povijest - da se tek u zrelosti zbilje ono idealno javlja nasuprot realnome i da ono idealno sebi u liku intelektualnog carstva gradi isti svijet, shvaćen u njegovoj supstanciji. Kad filozofija svojim sivilom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivilom na sivome ne može se pomladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u suton.“[430]

Drugo značajno mjesto iz istog Hegelova predgovora otkriva razumijevanje filozofije kao spoznaje onoga što jest, *Weltanschauunga*, misaonog izraza svog vremena i tezu o nemogućnosti *prelaženja* filozofije *preko svoje zbilje*:

[430] G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 19. Potcrtao autor.

„Pojmiti ono *što jest* zadaća je filozofije, jer ono *što jest* - jest um. Što se tiče individua, to je ionako svaka individua *čedo svog vremena*; tako je i filozofija svoje *vrijeme mislima obuhvaćeno*. Isto je tako ludo misliti da neka filozofija prelazi preko svog sadašnjeg svijeta, kao što je ludo misliti da individua preskače svoje vrijeme, da skače preko Roda. Ako njegova teorija doista ide preko njegova vremena, ako on sebi gradi neki svijet *kakav* ovaj treba da bude, onda on, doduše, egzistira, ali samo u njegovu mnijenju - nekom elementu u koji se dade utisnuti što god mu drago.“[431]

Kritiku ovog shvaćanja filozofije nalazimo u djelu *Sveta porodica ili kritika kritične kritike protiv Bruna Bauera i drugova*. Ondje Marx i Engels ističu kao dva osnovna ograničenja Hegelova razumijevanja filozofije to što:

i. „Filozof *dolazi*, dakle, *post festum*“[432].
ii. filozof se razumijeva samo kao *organ* u kojem apsolutni duh dolazi do svijesti o sebi, odnosno problem je što se individuum ne želi proglasiti apsolutnim duhom.[433]

Na tragu prve zamjerke Kangrga oblikuje kritiku filozofije koja se može označiti *problemom zakašnjenja*. ***Problem zakašnjenja*** odnosi se na nemoć filozofije da bude na nivou mišljenja budućnosti ili utopijskog. Kangrginim riječima: „filozofiji preostaje samo spoznaja onoga što je bitno bilo i što jest“ pri čemu je sadržaj spoznaje odvojen i od povijesno-misaona procesa spoznavanja i od svoga povijesnoga temelja koji u konačnici omogućuje i samu spoznaju.[434] Na drugome će mjestu istaknuti: filozofija zastaje na razini prošlosti i „ne može stići ni na sam prag budućnosti“.[435] Blochovim riječima – koje je lako mogao izreći i Kangrga – filozofija ostaje na razini historijskog.[436] Odnosno, ostaje *retrospektiva*.[437]

Kao odgovor na ovo ograničenje filozofije, Kangrga nastoji oko razvijanja (povijesnog, utopijskog ili spekulativnog) *mišljenja* kojim *hoće misliti* mogućnost *skoka preko Roda*. Pritom je blizak Blochovom pokušaju nalaženja početka *filozofije revolucije* u horizontu budućnosti

[431] Ibid., str. 18. Potcrtao autor.

[432] Fridrih Engels i Karl Marks, *Sveta porodica ili kritika kritične kritike protiv Bruna Bauera i drugova*, Kultura, Beograd 1964., str. 102. Potcrtala A.L.

[433] Vidi ibid.

[434] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 38.

[435] Ibid., str. 129.

[436] Vidi E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 341.

[437] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 287.

„sa naukom novoga i snagom da se njime upravlja“ dok se dotad „sve znanje odnosilo u suštini na ono što je prošlo“.[438] No, i Kangrgina će misao, zbog neizrecivost budućeg i utopijskog, napuštanja esencijalizma, procesualnosti i teze o nemogućnosti spoznaje (i vrednovanja) budućega s pozicija postojećega (jer je mišljeno kao *bitno novo*) zastati na granici izrecivosti vlastite, alternativne pozicije. Preciznije, zastat će na konceptualnom okviru izloženom u potpoglavlju 3.1. i na teorijskom uglavljivanju formalnih značajki *prakse*.

Drugo ograničenje Hegelova razumijevanja filozofije koje se detektira u *Svetoj porodici* možemo označiti kao ***problem izmještanja produktivnosti***, a razrješava se smještanjem izvora produktivnosti u čovjeka kao *izvora* osmišljavanja samoga sebe i *svijeta* (v. potpoglavlje 3.1.1.).

Uz gore navedene dvije kritike iz *Svete obitelji,* u *Ranim Radovima* nalazimo još jednu kritiku koja će se odraziti i na Kangrgino razumijevanje filozofije. Ta kritika polazi od razumijevanja filozofije kao spoznaje čije je ograničenje u tome što se spoznajom još ništa ne mijenja jer u „*zbiljnosti* privatno pravo, moral, porodica, građansko društvo, država, itd., i dalje postoje“.[439] Onaj tko je „spoznao da u pravu, politici itd. provodi ospoljen život, vodi u tom ospoljenom životu kao takvom svoj istinski ljudski život“.[440] Ukoliko znamo istinu o svom otuđenom životu, time tek *istinito živimo* (*u istinitoj spoznaji*) svoj i dalje otuđeni život. U pristupu koji ne dovodi u pitanje zbilju nego tek njeno objašnjenje/razumijevanje/adekvatnost spoznaje, a radi čega ne otvara prostor za promjenu u području *stvarnih odnosa* nego isključivo *znanja o odnosima*, Marx nalazi osnovnu antinomiju društvene zbilje i filozofije.[441] U svrhu njenog razrješenja, zahtijeva radikalnu društvenu promjenu.[442] Pritom polazi od teze da se bezumnost postojećega ne može nadilaziti samo *idealno,* u misli/teorijskom/znanju, nego se treba nadilaziti i u zbilji (ukidanjem samih društvenih kontradikcija) – a što je moguće isključivo posredstvom

[438] E. Bloh, *Marksove teze o Fojerbahu*, str. 70.

[439] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 328. Potcrtao autor.

[440] Ibid., str. 327. - 328.

[441] Vidi Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, New York, London 2014., str. 16.

[442] Vidi ibid., str. 16.

djela.[443] Inače, prema ovoj poziciji, svijet, unatoč svojoj idealnoj dopuni u obliku filozofske kritike ili teorije, ostaje bezuman.

Na sličnom tragu Kangrga kritizira filozofiju kao refleksiju o svijetu koja je prekratka za njegovu promjenu jer „ostavlja postojeći svijet i postojeću zbilju u njihovoj zbiljskoj bezumnosti".[444] Radi toga ovaj prigovor možemo označiti kao ***problem izostanka djelovanja***. *Problem izostanka djelovanja* proizlazi iz razumijevanja filozofije kao *samo* interpretacije, objašnjenja ili tumačenja zbilje, odnosno sadržaja svijesti. Filozofija može interpretirati svijet, artikulirati i analizirati određene zahtjeve vezane uz djelovanje (npr. zahtjev za autonomijom u djelovanju) ili odnose unutar društva (npr. zahtjev za demokratizacijom), ali ne jamči njegovo mijenjanje niti u njemu aktivno sudjeluje. Filozofija, ako i može rasvijetliti umno u zbilji kao *ružu u križu sadašnjosti*,[445] ostaje na razini spoznaje, a što je iz rakursa marksizma nedostatno.

Na istom Marxovom poticaju i tragu Kangrga zaoštrava kritiku filozofije tvrdnjom kako je filozofija „i sama na svoj način bezumna, jer prihvaća to (postojeće – A.L.) bezumlje kao svoju zbiljsku istinu, odnosno ona je sama izraz ili istina ove bezumnosti".[446] Ova ***teza o bezumnosti filozofije***, iako je *per definitionem umni izraz*, proizlazi iz pretpostavke o njenom nekritičkom obuhvaćanju (i prihvaćanju) postojećeg, ali i iz pretpostavke da je uvjet filozofije *nesavršenost* zbilje: „dok zbilja ne postane *istinska čovjekova* zbilja, tako dugo će čovjek nužno filozofirati, kako bi *bar idealno* dokučio svoju istinsku povijesnu bit".[447] Prema ovom razumijevanju, filozofija je ***kompenzacija u uvjetima neumne zbilje ili izostanka istinske zbilje***. U skladu s tim Marxov zahtjev za ozbiljenjem filozofije tumači se kao zahtjev da i zbilja postane umna – kao filozofija koja joj je *kompenzacija*.[448]

---

[443] No, unatoč kritičnosti, ne implicira se *puko odbacivanje* filozofije. Tako se u „Prilogu kritici Hegelove filozofije prava" navodi da je filozofija preduvjet zahtijevane promjene: „Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno* oružje, tako proletarijat nalazi u filozofiji svoje *duhovno* oružje (…) *Glava* te emancipacije jest *filozofija*, a njeno *srce proletarijat*." (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 105. Potcrtao autor.).

[444] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 159. Usp. ibid., str. 156.

[445] Vidi Zvonko Posavec, „Filozofija i zbilja u Hegela", *Politička misao* 5 (1968) 4, str. 638. - 644., ovdje str. 642.

[446] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 159.

[447] Milan Kangrga, *Filozofija i društveni život. Rasprave, kritike i polemike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 88. - 89. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 306.

[448] Vidi ibid., str. 354.

No, Kangrga ne zastaje na tezama o (navodnim) ograničenjima filozofije što proizlaze iz *metodoloških* razloga, nego filozofiji upućuje i optužbu zbog ***prikrivanja istine* i *obmanjivanja***:

> „Filozofija je tako otpočetka *prekrivanje* ili *prikrivanje* istine, jer ono što se zbiljski događa pokušava *presvoditi* ili *nadsvoditi* svojom idealističkom koprenom (ili velom) za volju prikazivanja istine svijeta u *krivom svjetlu,* dakle boljim ili ljepšim nego što bitno jest. Ona je u tom smislu puka obmana koja prikriva svu bijedu, patnju i sve strahote čovjekova života od početka svijeta".[449]

Kako proizlazi iz ovog navoda, filozofija se razumijeva kao lažna, idealizirana predodžba zbilje. Štoviše, filozofija postaje sredstvo *klasne represije* jer postojeće uzima kao (samo)razumljivo,[450] a što asocira na marksističko razumijevanje ideologije.[451]

3.2.2. Filozofija kao metafizika

Na tragu gornjih prigovora, Kangrga oblikuje tezu da je filozofija, u bitnom smislu, *spoznajna teorija* ili samo spoznaja.[452] Prema toj tezi, filozofija je ograničena na spoznavanje zbilje kao (od sebe odvojenog) objekta radi čega previđa čovjekovu konstitutivnu funkciju u proizvodnji *svijeta*, odnosno, autorovim žargonom, previđa *utopijsko* kao izvor postojećega. Taj previd vuče – za Kangrgu ključno – previđanje mogućnosti (proizvodnje) *novoga*.

Ovo razumijevanje ograničenja filozofije Kangrga će potcrtati u svome posljednjem djelu, u okviru kojega filozofiji pripisuje *kretanje na polju fenomenološkog* (hoće reći, pojave, fenomena) koje govori o onome *što jest*, zanemarujući pritom pitanje *po čemu jest*:

> „Budući, dakle, da filozofija *kao* filozofija (metafizika) *ne pita* za podrijetlo, tj. za mogućnost ili bit svega što (naprosto nekako) *jest,* dakle, ne pita za *podrijetlo bitka*, nego upravo suprotno:

[449] Ibid., str. 204. Potcrtao autor.

[450] Ibid., str. 77.

[451] Vidi David Miller, „Ideology and the Problem of False Consciousness", *Political Studies* 20 (1972) 4, str. 432. - 447. O širem kontekstu znanja o mogućnosti *lažne svijesti* vidi K. Mannheim, *Ideologija i utopija*, str. 86. i dalje.

[452] Usp. B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 174.

starta (započinje nereflektirano) s bitkom kao *priusom*, što ga ona onda 'prekrštava' u tzv. *temelj* (njem. Grund), ne vidjevši da je i taj temelj trebao prethodno biti *proizveden* da bi uopće bio i da bi onoga *nečega* (Etwas) bilo, ona se kreće stalno u horizontu *postojećega* kao takvoga ('danoga'), pa nikada ne dopire do biti (ili srži) – *same stvari*, koju kasnije u najdubljem njezinu određenju Hegel imenuje – 'povijesnom stvari', jer joj je podrijetlo – *povijesni čin*, dakle samodjelatnost kao sloboda.“[453]

Kako je razvidno iz navoda, kao temeljno ograničenje filozofije Kangrga nalazi nemogućnost konceptualnog zahvaćanja *proizvedenosti bitka*.[454] Ona kreće od gotovih predmeta,[455] *zastaje* na njima, bez uvida u procesualnost i povijesno vrijeme, a radi čega ostaje bitno „izvanvremenska“ i „u svom konzervativno-reakcionarno-militantnom obliku izrazito anti-povijesno usmjerena“.[456] Tako mišljenu filozofiju Kangrga terminološki označava metafizikom. Iz tog razloga govorimo o kritici ***filozofije kao metafizike***, a u čemu se sažima cjelina kritičkih objekcija izloženih u prvom dijelu ovog potpoglavlja (3.2.1.). *Filozofija kao metafizika* je, u Kangrginu čitanju, trajno okrenuta prema prošlosti jer već uvijek starta s gotovim, danim predmetom (sa sadašnjošću), a radi čega je Kangrga metaforički označava i kao *nekrofilsku misao*.[457] Tom frazom autor želi naglasiti da je riječ o pristupu zbilji koji se zadržava na razini pitanja o već prisutnim predmetima (a što znači zanemarivanje pitanja o njihovoj proizvedenosti), onome što je u prošlosti proizvedeno, a ne onome što *može i treba biti*. Uz to, ona skup deskriptivnih iskaza o svom predmetu *proglašava* istinom, a u skladu s čime se istina razumijeva kao adekvacija misli i predmeta.[458]

Kao alternativu metafizici, Kangrga afirmira *povijesno/utopijsko/revolucionarno mišljenje* ili *spekulaciju*. Specifičnost alternativnog *mišljenja*, u posljednjem autorovu djelu označenog kao *spekulacija*, u odnosu na *filozofiji kao metafiziku*, Kangrga izražava suprotstavljanjem dvaju tipova pitanja: dok je karakteristično pitanje metafizike *iz čega nešto jest*, spekulativno je

[453] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 22. Potcrtao autor.

[454] Vidi V. Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, str. 149.

[455] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 315.

[456] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 18.

[457] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 59.

[458] Vidi ibid.

pitanje *po čemu jeste to što već tu jest*.[459] Alternativno, u *Filozofskim* će *raspravama* Kangrga tu razliku izraziti kao razliku metafizike i marksizma. Dok „metafizika pita: *Što i kako nešto jest?*“, marksizam postavlja pitanje „*Zašto je upravo to i tako, a ne možda drugo i drugačije?!*“[460] Kako kao ograničenje mogućih odgovora na potonje pitanje prepoznaje *ex nihilo nihil fit*, to Kangrga zaključuje da se filozofija promeće u metafiziku „ne samo kao način i oblik mišljenja, nego i kao način života“[461].

Suprotno tome, „bitnim pitanjem: 'po čemu', a to znači: *odakle*, ili zašto baš tako kako jest (bitak!), a ne možda i drugačije, spekulacija smjera 'pod kožu' svega što jest, smatrajući ovo 'jest' unaprijed *neistinitim* (lažnim)“.[462] Spekulacija ne *promatra* postojeće kao *istinito* jer *zna* za njegovu proizvedenost i mogućnost drugačijega. A upravo to je ono što – prema Kangrgi – previđa *filozofija kao metafizika*. Za *filozofiju kao metafiziku* karakteristično fokusiranje na danost, odnosno – u negativnom smislu izraženo – zanemarivanje procesualnosti, proizvedenosti i nenužnosti danog stanja, pojavljuje se kao izostanak pitanja o izvorima postojećega stanja i mogućnosti njegove promjene.[463] *Filozofija kao metafizika fiksira* bitak i „ne pita ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) proizvoda, ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) njegova proizvođenja“.[464] Ona ne uspijeva misliti, smatra Kangrga, „povijesno

[459] Usp. „Filozofi sad ne pitaju, jer to nije *predmet* njihova mišljenja – odvojena od neposredne proizvodnje – *po čemu* jeste to što već *tu jest* (njem. Da-Sein), nego, odvajajući svoju teoriju kao kontemplaciju od proizvodilačke prakse, pitaju svoje – sada *par excellence* metafizičko – 'Iz čega nešto jest?!', pri čemu jedini odgovor glasi: *'Ex nihilo nihil fit*!'“ (ibid., str. 15.). Time se, prema Kangrgi, ukida *postajanje* (vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 300.). Usp. „Niti jedan spoznajni teoretičar nije pitao “Wodurch?” nego uvijek “Woraus?” — Ne, po čemu, nego iz čega“ (ibid., str. 140.).

[460] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 122. Potcrtao autor.

[461] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 15.

[462] Ibid., str. 204. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 141.

[463] Usp. „Ako sad želimo najsažetije odrediti bitnu razliku između spekulacije koja bi u navedenu smislu mogla biti ujedno i rješenje naših svakidašnjih životnih problema, i filozofije, a da se to iskaže još uvijek u filozofijskoj dimenziji i filozofijskim rječnikom, koliko je to moguće, onda bismo s Hegelom spekulativnu poziciju izrazili njegovim određenjem (pojma) bitka kao proizvodnju i proizvode (ujedno), dok filozofijska pozicija ostaje i zastaje samo na ovom drugome: proizvodu, apstrahirajući (ili 'preskačući') – proces proizvodnje!“ (M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 305.).

[464] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 19. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 58. - 59. Zbog poistovjećivanja metafizike i ontologije (vidi L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge“, str. 701.; Lino Veljak, *Horizont metafizike. Prilozi kritici ideologijske svijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988.,

postajanje bitno ili 'iz temelja' drugačijim nego što jest, budući da je za nju ovo 'jest' polazna i završna točka svega.“[465] Dakle, metafizika, sažeto iskazano, previđa povijesno-praktički karakter zbilje. Razlika između *filozofije kao metafizike* i novog *mišljenja* ili *spekulacije* može se, prema Kangrgi, i drugačije izraziti kao razlika između odvajanja teorije i prakse (u slučaju metafizike), odnosno njihova pretpostavljena jedinstva (u slučaju spekulacije, v. potpoglavlje 3.1.8.).[466] U skladu s tim, kao korijen *zapadnoeuropske metafizike* prepoznaje se odvajanje, razlikovanje i suprotstavljanje teorijskog i praktičkog.[467]

Ako bismo Kangrgino traganje za spekulacijom prikazali jednom metaforom, bila bi to slika djeteta koje rastavlja igračku pokušavajući doći *iza* same igračke, pokušavajući otkriti kako je sama igračka uspostavljena, a što podrazumijeva svijest o načinu i uvjetima njenog proizvođenja i mogućnosti alteriranja. Za Kangrgu spoznaja predmeta je adekvatna samo ako uračunava njegovu proizvedenost (v. potpoglavlje 3.1.). Istina je postojećega pak u budućnosti, odnosno tek se iz budućnosti koje je već prelaženje preko granica postojećega može otkriti istina zbilje (usp. potpoglavlje 3.1.6.). To su dvije temeljne teze Kangrgina mišljenja. Pretpostavljena prednost tog mišljenja s jedne je strane u obuhvaćanju izvora bitka (*teza o procesualnosti*), a s druge u – iz toga proizlazećem – uvidu o mogućnosti radikalno drugačijega po istom proizvodnom principu (*aktivistička teza*). Kangrga, naime, ne zahtijeva samo uvid o proizvedenosti zbilje nego i reperkusije koje taj uvid povlači. Autorovim riječima, traži se onaj pristup koji je (ovdje će autor reći – filozofija, ali valja uvažiti da je riječ o prvom autorovu djelu) „misaona revolucija ili misao revolucije“, „osvješćivanje revolucionarnog preobražaja sadašnjeg, opstojećeg svijeta“, a što „može biti samo ako je u sadašnjem anticipacija budućeg, ako kao revolucionarna svijest i samosvijest, kao traženje i otkrivanje predmetne istine ili smisla suvremenog povijesnog zbivanja, ima stalno pred očima posljednje ciljeve, neumorno tražeći [...] 'ideju u zbilji'“.[468] Jednostavnije izraženo, traži se mišljenje koje uračunava proizvedenost i *proizvodivost svijeta*, a koje na osnovu toga – naspram filozofije koja ostaje na razini spoznaje – ulazi u sukob s postojećim stanjem. Odnosno, može se – umjesto samog tumačenja – okrenuti

str. 16.) i zbog ove kritike *filozofije kao metafizike* koja *nema* mogućnost zahvaćanja *u-toposa* kao *Ništa* i *ne-bitka*, Kangrga odbacuje Blochov pojam ontologije *još-ne-bitka*, vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 127.

[465] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 33.

[466] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 43.

[467] Vidi ibid., str. 314.

[468] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 179.

mijenjanju *svijeta*. Marcuseovim riječima: „Filozofska konstrukcija razuma zamijenjena je stvaranjem racionalnog društva. Filozofski ideali boljeg svijeta i istinskog bitka inkorporirani su u praktični cilj čovječanstva koje se bori, u kojemu oni uzimaju ljudski oblik“.[469]

Nasuprot *filozofiji kao metafizici* svojim bi *mišljenjem* Kangrga htio da, poslužimo se Blochovom slikom, "ne leti Minervina sova u večernjem sumraku, među razvalinama promatranja, u iz osnova lažnom krugu krugova" već "rađa mišljenje svitanja, onog otvorenog ranog jutra, koje je Minervi, božici svjetla, najmanje tuđe"[470]. Odnosno, da se *pita* o *otvorenosti svijeta*. Upravo na tom tragu Kangrga pripisuje ključan značaj Kantovu otvaranju pitanja o *predmetnost predmeta* – kao uvidu o mogućnosti predmeta tek po njegovoj proizvedenosti.[471] Kako bismo ukazali na temelje i poticaje Kangrgine teze o mogućnosti spekulativnog, povijesnog, utopijskog ili revolucionarnog mišljenja, u narednom odjeljku ukazujemo na autorovo čitanje povijesti nadilaženja metafizike.

Iako Kangrga ne prihvaća eksplicitno Petrovićevu tezu da nema interpretacije svijeta koja ne bi ujedno bila i mijenjanje svijeta[472] i Kukočevu tezu da „svaka filozofijska misao ukoliko je nova, vrijedna i kreativna, te je kao takva ostala zabilježena u povijesti filozofije [...] obogaćujući svijet, implicite sudjeluje u njegovu 'revolucioniranju', u njegovoj izmjeni“,[473] Kangrga naglašava značaj izbora između *filozofije kao metafizike* i novoga *mišljenja* (mnogovrsno preciznije označavanog, kako je izloženo u 3.1.).[474] Ne samo da se filozofija bira s obzirom na to kakav je tko čovjek (Fichte), nego i izbor teorijskog okvira ima reperkusije na čovjekov odnos prema sebi i *svijetu*. Procesualno je spekulativno mišljenje, naime, usko vezano uz

[469] Herbert Marcuse, *Negations. Essays in Critical Theory*, Beacon, Boston 1968., str. 142.

[470] E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 387.

[471] Vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 295. Usp. „Spekulacija uvodi pitanje, po čemu nešto jest, ali ne više samo u horizontu spoznavalaštva, nego ujedno u horizontu proizvedenosti kao mogućnosti. Pa, prema tome, mogućnost predmeta leži u njegovoj proizvedenosti ili točnije rečeno: proizvodljivosti, tj. proizvedenost predmeta leži u njegovoj mogućnosti ili moći proizvodnje po čovjeku.“ (Ibid., str. 295.).

[472] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 215. Članak „Istina i odraz“ iz kojega je navod prvotno je objavljen u zborniku *Neki problemi teorije odraza*, Beograd, 1961. Potom je objavljen u knjizi *Filozofija i marksizam*, a u *Odabranim djelima* u svesku *Filozofija prakse* (koji uključuje *Filozofiju i marksizam* i *Filozofiju i revoluciju*).

[473] M. Kukoč, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije“, str. 26.

[474] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 264. - 265.

promatranje čovjeka i zbilje pod vidom otvorenosti i nedovršenosti (kao bića prakse i kao *svijeta*).

3.2.3. Kangrgino čitanje povijesti nadilaženja metafizike

Kangrgino razumijevanje *filozofije kao metafizike* možemo svesti na dvije povezane teze:

i. teza o nekritičkom prihvaćanju postojećega kao *istinitog*[475]
ii. teza o *previdu prakse*, odnosno *proizvedenosti svijeta*.[476]

Obje su teze posljedica razumijevanja filozofije kao spoznajne teorije, s tim da se prva oslanja na autorovu interpretaciju posljedica korespodencijske teorije istine,[477] a druga na autorovu pretpostavku da teorija ne dopušta pitanje o praksi. Obje je ove teze moguće dovesti u pitanje: korespodencija teorija istine nije jedina teorija koja se etablira unutar (povijesti) filozofije, a i sama ne povlači vrijednosne ocjene predmeta spoznaje. Drugim riječima, utvrđivanje stanja ne implicira (ne)pristajanje na to stanje. Drugo, teorija može obuhvatiti praksu, odnosno proizvedenost, pa i skup pretpostavki koje čine osnovu za vrijednosnu procjenu stanja. Primjer toga je upravo ona tradicija filozofije koju Kangrga nastavlja.

No, ono što Kangrga ima u vidu kada iznosi kritiku *filozofije kao metafizike*, a što podrazumijevaju gornje dvije teze, ono je razumijevanje svijeta kojeg do krajnosti dovodi Spinoza svojom metafizičkom zgradom izloženom u *Etici dokazanoj geometrijskim redom* u kojoj, kako Ernst Bloch sažima, nema ni povijesti, ni vremena ni razvoja.[478] Spinoza, prema Kangrgi, dovodi filozofiju do krajnje granice, ali i ujedno već sugerira mogućnost prelaska k spekulaciji tezom da je determinacija ujedno i negacija (lat. *omnis determinatio negatio est*), a gdje Kangrga locira naznake Hegelova koncepta granice, odnosno mogućnosti prekoračivanja i negiranja postojećega.[479] Nakon Spinoze, i Leibniz će, prema Kangrginu razumijevanju,

[475] Vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 296.

[476] Vidi npr. ibid., str. 291.

[477] Vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 174.

[478] Vidi Ernst Bloch, *Princip nada,* sv. 2, Naprijed, Zagreb 1981., str. 103.

[479] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 91. - 92.

svojim konceptom *monade* koji afirmira individualnosti i konceptom *apercepcije* koji afirmira samosvijest izvršiti daljnje otvaranje prema spekulativnom mišljenju, mada i dalje – fokusiranjem na spoznajnu aktivnost monade i problem adekvatne spoznaje kojeg *Raspravom o metodi* snažno postavlja Descartes – ostaje u polju *filozofije kao metafizike* koja je primarno fokusirana na pitanja spoznaje, a ne proizvodnje svijeta.[480]

Pravi raskid s metafizičkim pretpostavkama, prema Kangrgi, na *materijalnom planu* nastupa tek s Francuskom revolucijom,[481] a na *misaonom planu* s Kantovom kritičkom filozofijom koju prepoznaje kao *prvi početak proboja* iz *tisućgodišnje metafizičke zgrade* samoniklog prirodnog toka.[482] Otvaranjem – u Kangrginu čitanju – samopostavljanja čovjeka i njegova svijeta, Kant započinje „*proces destrukcije metafizike*“,[483] odnosno teorijski fundira mogućnost *prevladavanja* „*metafizike* kao vječnoga horizonta postojećega (bitka) pomoću *etike*“.[484] Kantov *epohalni korak* u napuštanju metafizike Kangrga u *Etici ili revoluciji* locira u afirmiranju praktičkog uma i tezi da je interes spekulativnog uma potpun samo u praktičkoj upotrebi.[485] Značaj tih teza Kangrga sažima u iskazu da je time:

> „otvorena *jedna nova epoha filozofiranja*, u kojoj filozofija *kao teorija* (koju Kant ovdje naziva spekulativnim umom) dovodi samu sebe do svoje vlastite, kako misaone, tako i povijesne granice. Ta se granica nazire u onom *praktičkom* koje se najprije pojavljuje u vidu *etičkoga* (kao praktički um), a zatim u obliku *modernog pojma prakse* ili onog *povijesnoga* (kao revolucionarni čin i povijesno događanje). Osnovnim problemom postaje *sloboda* kojom ima da se uspostavi jedan iz temelja novi svijet kao eminentno čovjekov svijet.“[486]

Povrh značaja praktičkog uma, poticaje Kantova djela za napuštanje metafizičkog mišljenja i uspostavljanje mišljenja utopijskog/povijesnosti/revolucije/spekulacije Kangrga nalazi i u: postavljanju pitanja o predmetnosti predmeta, a gdje locira poticaj za razvoj teze o *svijetu* kao

[480] Vidi ibid., str. 96. - 100.

[481] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 290.

[482] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11., 19.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 66., 95., 99. 155., 194.

[483] Ibid., str. 72. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 194.

[484] M. Kangrga, *Etika*, str. 223.

[485] Vidi Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 167. - 170.

[486] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 171. Potcrtao autor.

čovjekovu djelu;[487] *prevladavanju* razuma umum, a što će u Kangrginu čitanju označiti raskid s pozitivizmom;[488] konceptu spontanosti;[489] i artikuliranju *trebanja*, odnosno odbacivanju pozivanja na iskustvo da bi se uspostavili kriteriji djelovanja:

> „Kantov revolucionarni misaoni (transcendentalni) obrat sastoji se upravo u tome, što pozivati se na *iskustvo* znači pozivati se na *prošlost*, na – već proizvedenu, konačnu, ograničenu, puko faktičku – gotovost i danost, to jest ukočenost i postojanost, nepromjenjivost onoga jest (bitka), koji se onda želi protegnuti čak i na kriterij za ono *buduće* (što mu bitno nije primjereno), za ono što bi trebalo da bude, čime je u temelju izbrisana svaka mogućnost drugačijega, to jest slobode same.“[490]

Kant se, prema ovom čitanju, odmiče od *kretanja po površini stvari* kojeg Kangrga locira kao ključnu značajku metafizike. Ipak, i Kant ostaje na granici metafizike jer zadržava pojam o *stvari po sebi*.[491] *Stvar po sebi* usmjerena je, u Kangrginu čitanju, „protiv života i duha, protiv same mogućnosti čovjeka i svijeta“[492] jer svijet pretpostavlja kao ontološki neovisan o čovjeku (koji je doduše sukonstitutivan u spoznaji).

Kao filozofsku figuru koja će izvršiti napuštanje *stvari po sebi*, koja se razumijeva kao posljednji element dogmatizma u Kantovoj filozofiji, i artikulirati „*najčišću spekulativnu misao revolucije*“ Kangrga nalazi Fichtea.[493] Njegova misao – stasala na poticajima Kantova mišljenja – ruši

> „metafizički mišljen 'svijet' po principu bitka kao apsoluta, kad kaže da svaki bitak znači neku ograničenost slobodne djelatnosti, ili da se pojam bitka ni ne smatra (dakle: u njegovoj nauci ne

[487] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 296.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 305.

[488] Vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 293. - 294.

[489] Usp. “nije spontanost prirodna sirovost ili neposrednost, to jest, neka apsolutna neposredovanost ili utopljenost u prirodu. Niti je neka nekontrolirana stihija u liku nekakve elementarne nepogode, nereda ili kaosa, nego je upravo započinjanje onog ljudskog događanja koje nije unaprijed podvrgnuto bitku, onome što jest, onome što je već dano i zatečeno, bilo to prirodno ili socijalno.” (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 32.). Usp. ibid., str. 37., 304.

[490] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 116. Potcrtao autor.

[491] Vidi ibid., str. 175., 178.

[492] Ibid., str. 181.

[493] Ibid., str. 28. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 172. - 173.

smatra!) kao prvi i iskonski pojam, nego da je on samo izvedeni, i to pomoću opreke djelatnosti izvedeni, i u tom smislu *samo negativan* pojam.“[494]

Napuštanjem bitka kao apsoluta Fichte odbacuje zaostatke dogmatizma koji polazi do bitka kao danosti. Fichteovim riječima:

„Dogmatizam polazi od *bitka* kao nečega *apsolutnoga*, a njegov se sistem prema tome nikada ne uzdiže nad bitak. Idealizam uopće ne poznaje bitak kao nešto, što za sebe opstoji. Drugim riječima: prvi polazi od nužnosti, drugi od slobode. Stoga se oba nalaze u dva međusobno posve rastavljena svijeta.“[495]

Pritom je od ključnog značaja Fichteov koncept *djelotvorne radnje* (njem. *Tathandlung*) s kojim je na djelu *pretvaranje* spoznajno-teorijski mišljena *odnosa* (subjekta *i* objekta) u *produkciju* odnosa (spekulativno mišljeni identitet subjekt-objekta):

„Dakle, postavljanje Ja pomoću samoga sebe jest njegova čista djelatnost. - Ja *postavlja samoga sebe* i on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obratno: Ja *jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka. - On je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja; ono djelatno i ono što se djelatnošću proizvodi; radnja i djelo su jedno te isto; a stoga je to: *Ja jesam* izraz jedne djelotvorne radnje, ali i jedine moguće, kao što to mora proizići iz cijele nauke o znanosti.“[496]

Ovom pozicijom, smatra Kangrga, Fichte *prekoračuje horizont filozofije* (*kao metafizike*) za volju *spekulacije*.[497] Sloboda i samodjelatno Ja, umjesto bitka, postaje početkom *svijeta* (v. i potpoglavlje 3.1.2.).[498] Stoga je za Kangrgino čitanje Fichteova obrata ključan, uz gornji koncept *Tathandlung*, i koncept *Selbsttätigkeit* koji označava samosvjesnu (samo)djelatnost što se razumijeva kao znanje o djelovanju kad se djeluje.[499] Preciznije, ključni se Fichteov doprinos

[494] M. Kangrga, ibid., str. 28. Potcrtao autor.

[495] J. G. Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, str. 260, bilj *. Potcrtao autor.

[496] J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 46.

[497] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 58.

[498] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 179.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 305. - 306.

[499] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 35., 85., 304. Usp. “No, Fichte čak i još ovdje — po mom mišljenju — nije terminologijski precizan. Gledajte sad to djelovanje i djelo ujedno, zašto je to zavodljivo i neprecizno? Taj pojam u njemačkom glasi handeln, a to je “moralisches Handeln”, “moralno djelovanje”, ali trebao je reći djelatnost, Tätigkeit, jer je došao do toga, vidio je, naime, da mu je čak i pojam djelatnosti prekratak, pa je

locira u *izmicanju* samodjelatnosti iz čistog spoznajno-teorijskog horizonta i uvođenju identiteta „samosvijest = samodjelatnost = sloboda“ čime je postavljen „spekulativni stav subjekt-objekt identiteta“, a što otvara prostor za traganje za izvorom i subjekta i objekta koji se pokazuju proizvedenima i nerazdvojivima.[500] Time su postavljeni temelji jednog mišljenja koje ne polazi od činjenica nego od (djelotvorne) radnje,[501] a što će Kangrga interpretirati kao prijelaz iz razumijevanja svijeta kao apstraktne onostranosti ka razumijevanju *svijeta* kao ljudskog djela i polja povijesnog događanja čovjeka posredstvom prakse (v. potpoglavlja 3.1.1. i 3.1.8.).

Prema Kangrgi, uvijek polazimo od *bitka* u smislu onoga što jest, no nije isto kako ga razumijevamo. Ako ga razumijevamo kao apsolutnog, promjena izmiče; ako ga mislimo kao rezultat slobodnog čina, otvorena je mogućnost *novoga*.[502] U tom je smislu nemoguće apsolutno i zasvagda prevladati *pitanje o bitku*, ali je moguće problemu bitka pristupati s obzirom na njegov, Kangrginim riječima, povijesno-praktički karakter.[503]

Pritom se u Kangrginoj interpretaciji Fichteova teza da teorijska moć ne omogućuje praktičku nego praktička teorijsku, čita kao da *praksa omogućuje teoriju,* a *povijest historiju* što bi značilo da je prvo potrebno proizvesti svijet da bi mogao biti ono što istrajava (historija), odnosno predmet spoznaje (teorija).[504] Pretpostavka je ove interpretacije da je teorijski um ograničen bitkom (kao onim Ne-Ja) koji se uspostavlja iz slobode i samodjelatnosti Ja (izjednačene s praktičkim umom).[505] Drugačije iskazano, teorijska filozofija izrasta iz bavljenja uma nekim (proizvedenim) predmetom, a praktička bavljenjem uma samim sobom.[506] No, Fichte ipak,

---

išao na Selbsttätigkeit, samodjelatnost, kao bitnu karakteristiku — to jest, razliku između mene kao čovjeka i životinje, koja je također djelatna.” (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 137.).

[500] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 16. - 17., 136. - 139.; vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 291.

[501] Usp. „Stoga i nije tako beznačajno, kao što se to nekima čini, da li filozofija polazi od neke činjenice ili od činjeničnoga djelovanja (tj. od čiste djelatnosti, koja ne pretpostavlja objekat, nego ga sama proizvodi, i gdje dakle djelovanje neposredno postaje djelom). Ako polazi od činjenice, onda se postavlja u svijet bitka i konačnosti“ (J. G. Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, str. 219.)

[502] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 190.

[503] Usp. ibid.

[504] Ibid., str. 201.

[505] Vidi ibid., str. 202.

[506] Vidi ibid., str. 204.

navodi Kangrga, zbog zastajanja u polju etike, ne uspijeva do kraja razriješiti dualizam prirode (bitak) i slobode (*trebanje*).[507]

Sljedeći korak *prevladavanja metafizike* Kangrga nalazi u Schellingovu mišljenju, preciznije u radikalnom razumijevanju praktičkog uma,[508] uvođenju pojma proizvodnje za Fichteovu *djelotvornu radnju* koja se sada razumijeva kao apsolutna djelatnost,[509] uspostavljanju veze praktičkog i povijesti te *prekoračivanju etičko – moralne sfere*.[510] Time se dublje postavljaju temelji za mišljenje odnosa subjekta i objekta kao povijesnog događanja ili *samoprodukcije čovjeka i njegova svijeta*.[511]

Kao daljnji moment razvoja prepoznaje se Hegelovo postavljanje strukture *Bitak – Ništa – postajanje* pri čemu *Ništa* označava apsolutni negativitet,[512] teza iz *Jenske realne filozofije* da *jedan udarac stvara i čovjeka i svijet* i IV. glava *Fenomenologije duha* u kojoj je Hegel dospio do, Kangrginim riječima,

> „stava kako se historijski proces samoosvješćenja čovjeka ne događa po liniji vladajućih ('gospodara') nego upravo po liniji radnog čovjeka (roba, kmeta, radnika), koji je djelatno u materijalnoj proizvodnji suočen s prirodom, prerađujući je i modificirajući je svojim djelom u

[507] Vidi ibid., str. 287. - 291.

[508] Usp. „Teorijski um mogao bi, doduše, pokušati da napusti područje znanja i da se onako naćoravo dade na otkrivanje jednoga drugoga. Time se, međutim, ništa ne bi dobilo, osim što bi se on gubio u isprazna izmišljanja, pomoću kojih ne bi došao do realnog posjeda. Ako treba da bude osiguran protiv takvih pustolovina, onda bi on tamo gdje prestaje njegovo znanje najprije sam morao stvoriti novo područje, tj. on bi od prosto spoznavalačkog uma morao postati stvaralački — od teorijskog praktički um. Ta nužnost, pak, da postane praktičkim važi za um uopće, ne za određeni, u okove jednog jedinog sistema sputani um.“ (F.W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 307.).

[509] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 306.

[510] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 183., 194.

[511] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 20.

[512] Usp. „Ovaj pojam *Nichts*, ništa, to je taj utopijski moment, spekulativni *par excellence* (…) To je za zdravi razum i za metafizičare nebuloza. Jer je to već spekulativni stav kojim Hegel počinje čitavu svoju *Logiku*. Dakle, ono Nichts, to je ta spontanost, to je ta samodjelatnost, ono Ja, to je taj početak svijeta; pa onda imate do kraja dovedeno ono što se Kant muči s pojmom predmeta; dakle, ukazujući na pitanje mogućnosti kao predmetnost predmeta, to jest, pita za njegovu mogućnost, pa onda Hegel kasnije kaže, da ne možemo čak niti kazati etwas, “nešto”, jer je *etwas* upravo taj predmet kao rezultat već jednog čina. A ne možemo početi s nešto jer je nešto već rezultat.“ (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 35.). Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 309.

predmet. Dakle proizvodeći svijet i sebe u njemu, postajući pritom svjestan svoga čina i samoga sebe kao tog proizvoditelja i stvaraoca svojim stvaralaštvom, po čemu tek sve uopće jest!"[513]

Otkriće veze između *svijeta* i čovjeka, za koju je nužno osvještavanje reprodukcije i (materijalne) produkcije *svijeta,* izvor je mogućnosti pripisivanja odgovornosti čovjeku jer *svijet* nije „neka onostranost, tamo negdje drugdje izvan nas, nego u nama samima. A to znači da bismo trebali biti odgovorni za taj svijet kao naše djelo, a time i za sebe same!"[514] Time bitak i *svijet* više nisu neutralni predmet spoznaje, nego ljudsko djelo i ljudska odgovornost.

No, Kangrga nalazi ograničenje i Hegelova pristupa u tome što se unatoč *otkrivanju spekulativne pozicije*, a što pokazuje i revizijom u razumijevanju razuma i uma,[515] zadržava u polju filozofije.[516]

Konačno, kao finalni korak u napuštanju *filozofije kao metafizike* Kangrga će prepoznati Marxa koji, na temelju studija i kritike Hegela, ne ostaje *u* filozofiji, nego zahtijeva ono što Kangrga naziva spekulativnim: identitet mašte, teorijskog i praktičkog, odnosno čin kojim se uspostavlja novi *svijet* ili način života.[517] Prema Marxu, „sama zbiljnost mora stremiti prema misli",[518] a rješenje *teorijskih* suprotnosti i pitanja moguće je „*samo* na *praktičan* način, samo čovjekovom praktičkom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego *zbiljski* životni zadatak koji *filozofija* nije mogla riješiti upravo zato, što je isti zadatak shvatila *samo* kao teorijski zadatak."[519] Marx, dakle, zahtijeva okret ka djelovanju. *Kritičar*, Marx ističe, može „nadovezati na svaki oblik teorijske i praktičke svijesti, te iz vlastitih oblika postojeće stvarnosti razviti pravu stvarnost kao njeno trebanje (Sollen) i krajnji cilj", no, što se tiče *stvarnog života*, „politička država [...] svagdje pretpostavlja um kao ostvaren. Ali isto tako svagdje upada u protivrječnost između svog idealnog određenja i svojih realnih pretpostavki."[520] Upravo na tom

[513] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 269. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 309.

[514] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 62. Potcrtao autor.

[515] Za Kangrgino čitanje Hegelove razlike razuma i uma, kao i tezu da je razum organ metafizike koji okoštava i koči vitalitet života vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 52. i dalje.

[516] Vidi ibid., str. 297. - 300., 306. - 307.

[517] Vidi ibid., str. 310.

[518] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 100.

[519] Ibid., str. 282. Potcrtao autor. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 13.

[520] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 52.

tragu, Kangrga se okreće od tradicionalne filozofije u ime istraživanja izvora i mogućnosti *svijeta*, odnosno okreće se ka kritici i produkciji predmeta spoznaje.[521]

U skladu s ovim linearnim čitanjem povijesti nadilaženja metafizike, u djelu *Praksa Vrijeme Svijet* nalazimo sljedeći, shematski prikaz razvoja filozofije:

> „filozofija kao metafizika (od Aristotela do Kanta) → bitak kao alfa i omega – primat teorije → transcendentalizam (Kant) → transcendentalna dedukcija kategorija → spekulacija (Fichte, Schelling) → identitet subjekt – objekta → dijalektika (Hegel) → bitak (Sein) – ništa (Nichts) – postajanje (Werden) → povijesno mišljenje (Marx) → Praksa – vrijeme – svijet → svijet kao povijesno događanje (bez strelice, ispod navedeno, op. A.L.) mišljenje revolucije – praksa kao revolucija“[522]

Ovaj je linearni prikaz povijesti filozofije prema Kangrginu čitanju slijed napuštanja ekskluzivnosti teorijskog pristupa i uvođenja razumijevanja mogućnosti praktičkog osmišljavanja *svijeta* koji jest tek utoliko što *postaje*.[523] Dakle, izložena linija kritike *filozofije kao metafizike* povijest je uspostavljanja razumijevanja čovjeka kao bića kojemu svijet prestaje biti samo predmetom pasivnog *promatranja*, a postaje kontekstom opredmećenja u kojem se sjedinjuju proizvodilačka i spoznajna, refleksivna moć.[524] Jednostavno rečeno, *svijet* se *proizvodi* i *zna* kao svoj proizvod čime mišljenje postaje spekulativno jer se i misli i djeluje „po principu *identiteta-subjekt-objekta*“.[525]

---

[521] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 301. - 302. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 190.; K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 282., 315.

[522] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11. Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 103.

[523] „Za razliku od starog određenja (koje insistira na primatu teorije pred praksom, apstraktne objektivnosti i onostranosti pred čovjekom) svijet dakle tada *jest*, on *postoji* time što *postaje*, a to znači ujedno da postaje *čovjekovim* (mojim vlastitim) svijetom. [...] U svom najdubljem spekulativnom, a to ujedno znači i povijesnom određenju, svijet i nije ništa drugo do postajanje čovjeka čovjekom i svega što objektivno (proizvedeno-postalo-izvanjsko-mišljeno) jest njegovim prisvojenim svijetom. Svijet je [...] pretvaranje u ono drugo, proces identičan s postojanjem čovjeka čovjekom, a to je upravo *povijest kao događanje* čovjeka i njegova svijeta u njihovoj uzajamnoj djelatnoj apsolutnoj otvorenosti. Stoga se može reći: povijest je zapravo jedini istinski i iskonski *čovjekov svijet* kao osvojeni, proizvedeni i uspostavljeni duhovni horizont slobode ili specifično ljudsko događanje.“ (M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 7. - 8. Potcrtao autor.).

[524] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 73., 75.

[525] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 16.

Primijetimo da u gornjoj shemi *filozofija kao metafizika* započinje s Aristotelom. Na drugim mjestima, autor će istaknuti Platona.[526] Taj izbor nije slučajan. Kangrga antičkim grčkim misliocima prije Platona (ili Aristotela) – za razliku od onih koje označava kao *metafizičare* – pripisuje jedinstvo teorije i prakse[527] koje će se rasplinuti podjelom rada što stoji u vezi s *rađanjem filozofije* (sjetimo se autorove teze o razlozima Aristotelova *zastajanja na razini teorije*, v. potpoglavlje 3.1.8.).[528] Ovo je tumačenje na tragu Hegelova stava iz *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*: „Kad iščezne moć sjedinjenja (Vereinigung) iz života ljudi i kad su suprotnosti (Gegensätze) izgubile svoje životno odnošenje i zadobile samostalnost, nastaje potreba filozofije",[529] ali i na tragu Heideggera koji Heraklita i Parmenida još ne smatra filozofima zbog usklađenosti s *logosom*, odnosno *en panta*.[530] Kangrga ne nudi detaljna objašnjenja ni imena autora koje smatra *misliocima*, a u razlozima se zadržava na kriteriju klasne organizacije što ima efekt na odvajanje teorije i prakse (i to i u *praksi* i u *teoriji*, v. potpoglavlje 3.1.8.). No, ako društvo ne proizvodi *po nužnosti* ljude određenog stanja (raz)otuđenja (v. potpoglavlje 3.4.2.), teško je prihvatiti da o značajkama društva ovisi *mogućnost* filozofije.

S obzirom na Kangrgino vezivanje *rođenja filozofije* uz grad,[531] možda je moguće ići drugom linijom argumentacije. Pierre Hadot navodi kako je antički filozof živio sa sobom, u filozofskoj školi i u gradu, a pri čemu je uključivanje u filozofske škole podazumijevalo promjenu načina života i bilo u izvjesnoj sličnosti s monaškim zajednicama.[532] Možda bi taj specifičan oblik življenja filozofije (odakle i oznaka *filozofija kao način života*) bio prikladniji za uvođenje razlike između onih kod kojih je *na djelu*, i onih kod kojih *izostaje* jedinstvo teorije i prakse, poistovjećivalo se s razlikom *filozofija – mišljenje* ili ne. Time bi se mogućnost identiteta teorije i prakse *vratila* subjektu. No, Kangrga vjerojatno ne bi pristao na ovakvu reviziju gornje

[526] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 14., 24.

[527] Vidi ibid., str. 165.

[528] Vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 15.

[529] Navodimo prema: M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 303.

[530] Vidi Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 269. - 271.

[531] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 28. - 33.

[532] Vidi Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1995., str. 103., 264. i dalje.; Pierre Hadot, *The Selected Writings of Pierre Hadot. Philosophy as Practice*, Bloomsbury Academic, London, New York 2020., str. 50. i dalje.

pozicije jer ona *krije* i pretpostavku veće vrijednosti ili prikladnosti besklasne zajednice, a što je izraženo u Marxovoj tezi o sprezi *sudbine* filozofije i proletarijata (koji *simbolizira* klasne razlike).[533]

Da Kangrga pretpostavlja vezu između organizacije društva i filozofije, pokazuje iskazivanje izostanka *pitanja o izvoru bitka* u filozofiji u paraleli s izostankom *pitanja o porijeklu proizvoda* u društvu s uspostavljenom podjelom rada. Prema autoru, *podjela rada* proizvodi „takvu *strukturu* misli, koja naknadno *fiksira* gotove proizvode, kao *danost* gotovih uvjeta društva i života u cjelini“, pri čemu ti proizvodi „postaju i ostaju jedini ne samo *predmet* mišljenja“ nego su i sasvim odvojeni od pitanja „'*Po čemu* nešto kao gotovo, tj. proizvedeno jest?!'“ [534] Time se, smatra Kangrga,

> „nužno *subjekt* proizvodnje, kao i svi *uvjeti ili okolnosti* pod kojima on proizvodi materijalna dobra potrebna za život cjeline društva, odvaja od proizvedena *objekta* kao proizvoda, a mišljenje je o tome prepušteno 'ne-radnicima' (tj. ne-proizvođačima), u tom slučaju prije svega – *filozofima*.“[535]

Ovom usporedbom što je potencijalni *šlagvort* za radnu teoriju vrijednosti i teoriju socijalne reprodukcije, Kangrga ponavlja ranije iznesenu tezu o sponi društveno-ekonomskog poretka i filozofije, a koju smo susreli u autorovu interpretiranju povijesti razumijevanja prakse (v. potpoglavlje 3.1.8.). Posljedica tog stava je da se ukidanje filozofije i ukidanje klasnog poretka događa istodobno. Tek iz ovog rakursa možemo adekvatno razumjeti Kangrgino tumačenje mogućnosti *kraja filozofije*, kao i tumačenje spekulacije kao bivanja na razini samosvijesti što je nemoguće kao trajno stanje, ali je moguće – i potrebno – u slučajevima izloženosti ključnim pitanjima vlastite egzistencije, posebice ako postoji tendencija supresiranja potencijala. Naime, kako izlazi iz Kangrgina posljednjeg djela, samosvijest je pretpostavka konfrontiranja samorazumljivom pozicioniranju čovjeka u zbilji, oblik pred-pobune, a podrazumijeva znanje o proizvedenosti i otvorenosti *svijeta* i u njemu sadržavajućih odnosa.[536] U vezi s tim Kangrga, suprotstavljajući se Derridinoj tezi o razmjenskoj vrijednosti kao *sablasti Marxa*, tumači problem ostajanja na razini upotrebne vrijednosti kao zanemarivanje – ili izostanak htijenja oko

[533] Usp. K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 105.

[534] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 15. Potcrtao autor.

[535] Ibid. Potcrtao autor.

[536] Vidi ibid., str. 304. - 305.

postavljanja – pitanja o smislu egzistencije u kapitalizmu, odnosno pitanja o klasnoj historiji bijede čovječanstva što leži *iza* predmeta u čijem se polju krećemo.[537]

No, razumijevanje autorove motivacije i poticaja ne implicira i prihvatljivost autorovih teza. Uzimanje pretpostavljena jedinstva teorije i prakse kod starogrčkih mudraca kao ideala predstavlja, kako Mikulić primjećuje, problematičnu (zbog pretpostavke o jedinstvu teorije prije razvoja teorije) i regresivnu poziciju kako u odnosu na teoriju (koja uopće postavlja pitanje odnosa teorije i prakse) tako i u odnosu na znanost (kao historijsko iskustvo teorije kojeg ne možemo naprosto ignorirati), dok se *spekulacija* misli tek kao *obrtnički model mudrosti* (neposredan i nesvjestan akt znanja kao umijeća).[538] Drugim riječima, ono što Kangrga prepoznaje kao *lošu povijest metafizike* put je (grč. *metodos*) da bismo uopće dospjeli do razumijevanja teorije i prakse, a onda i – eventualno – propitivanja mogućnosti njihova identiteta. No, pitanje je je li Kangrga imao na umu baš vraćanje na razinu starogrčkih mudraca ili prvog čovjeka koji proizvodi kotač i vrč, a kojeg metaforički označava spekulativcem.[539] Naime, iako im pripisuje jedinstvo teorije i prakse (kojeg, zajedno s maštom, smatra poželjnim), to je jedinstvo kod njih, kako autor izrijekom navodi, još neosviješteno. Oni jesu, ali još *ne znaju* da su spekulativni – u tome je njihovo proturječje, navodi Kangrga.[540]

Kangrginom razumijevanju i kritici filozofije možemo zamjeriti što se previđa kritička funkcija filozofije, bogatstvo otvorenih filozofskih pitanja i zadiranje *mimo* i *iznad* bitka, a pretpostavlja djelovanje kao poželjna funkcija filozofije i filozofiji pripisuje intencija u vezi sa stanjem *svijeta*. Filozofija nije idealizirani narativ o svijetu nego skup razvijenih pitanja, odgovora i strategija oblikovanih u potrazi za istinom o svijetu i mišljenju, a pri čemu *dopušta* i (kangrgijanske) spekulativne pozicije. U filozofiji se artikuliraju i kritike postojećeg stanja, posebice u polju etike, ali i radikalni zahtjevi *novoga* kako saznajemo iz tradicije političke i

[537] Vidi ibid., str. 346. - 348. Za Derridinu tezu vidi Jacques Deridda, *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002., str. 187. i dalje.

[538] Vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 225. - 227. Usp. „mi moderni ne možemo, ne trebamo i ne smijemo uzeti tu nediferenciranu podudarnost s pojmom mudrosti kao svoj ideal, jer to je model svijest=polis, time se odbacuju hiljade godina obrazovanja-formiranja-odgajanja svijesti za samosvijest!“ (Ibid., str. 227.).

[539] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 32.

[540] Vidi ibid., str. 13., 18.

utopijske misli.[541] Ona se, naime, ne kreće samo *po površini bitka*. Filozof je, kako u analizi Hegela tumači Kojève, bitno *nezadovoljnik*.[542] Povrh toga, kritika filozofije kao *idealiziranja* u stanovitoj je napetosti s kritikom filozofije kao *spoznajne teorije*.

Razgraničenje između filozofija koje tretiraju predmet istraživanja kao nepromjenjiv, objektivan i neovisan o subjektu i filozofija koje uračunavaju funkciju subjekta, prihvatljivo je. Ali Kangrginu je kritiku *filozofije kao metafizike* najadekvatnije uputiti inačicama teorije odraza.[543] Da smo u pravu potvrđuje i sam autor u *Predavanjima* kad navodi kako je „cijela filozofija, od Platona do danas — teorija odraza.“[544] Ta ocjena potvrđuje da je adekvatni adresat ove radikalne kritike upravo teorija odraza.

Iako je u ocjeni *filozofije kao metafizike* (što *bitak promatra samo kao danost*) kao zaboravu (*utopijskog* ili *trebanja* kao) izvora bitka Kangrga donekle blizak Heideggeru, za razliku od Gaje Petrovića, odbacuje mogućnost dijaloga s Heideggerom jer ga prepoznaje kao *velikog metafizičara* koji ne prelazi liniju odvajanja čovjeka i svijeta pošto čovjeka razumijeva kao *bitak-u-svijetu*.[545] Ipak, Heideggerovo razumijevanje metafizike kao teorije spoznaje u čemu nalazi *suštinsku nemoć metafizike da razumijeva svoj temelj i bit*, i koncept *metafizike predmeta* kao oznake za razumijevanje bivstvujućeg kao predmeta za neki subjekt, a koje iznosi u tekstu naslovljenom „Prevladavanje metafizike“, blisko je Kangrginim tezama.[546] Isto vrijedi i za razumijevanje metafizike kao one koja je „svojom vlastitom biti isključena iz iskustva bitka; jer ona predočuje biće (óv) uvijek i samo onako kako se biće (ή óv) samo od sebe već pokazalo“,

[541] Vidi npr. Joyce Oramel Hertzler, *The History of Utopian Thought*, Cooper Square Publishers, New York 1895.; Frank Edward Manuel i Fritzie Prigohzy Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge 1979.; Lewis Mumford, *Povijest utopija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2008.

[542] Vidi Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 274.

[543] Vidi Todor Pavlov, *Teorija odraza*, Kultura, Beograd 1947.; Todor Pavlov, „On the Problem of the History and Theory of Scientific Thought“, *Soviet Studies in Philosophy* 11 (1972) 2, str. 139. -147. Prema Sayersu, možemo razlikovati četiri varijante teorija odraza: empirističku, racionalističku, idealističku i materijalističku, a pri čemu marksizam predstavlja varijantu realističkog materijalizma, vidi Sean Sayers, „Materialism, realism and the reflection theory“, *Radical Philosophy* 33 (1983), str. 16. - 26.

[544] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 103.

[545] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 371.

[546] Martin Hajdeger, *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982., str. 7. - 40. Usp. William J. Richardson, „Heidegger and the Problem of Thought“, *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962) 65, str. 58. - 78.

odnosno kao one koja „ne obraća pažnju nikad na ono što se u ovom óv, ukoliko je postalo neprikriveno, ujedno već prikrilo“ iz rasprave „Što je metafizika?“.[547] U osmišljavanju svoje alternativne pozicije *mišljenja* Kangrga je blizak i Lefèbvreovoj poziciji metafilozofije kao, kako navodi Veljak, *kritičke svijesti* „otuđene svakidašnjice, koju ona neće odražavati i oponašati nego će je mijenjati (pri čemu to obnavljajuće stvaralačko mijenjanje Lefèbvre imenuje poíesis).“[548]

3.2.4. Filozofi su svijet samo tumačili…

Kangrga, kako smo gore kratko ocrtali, donosi linearno razumijevanje povijesti filozofije karakterizirane specifičnim problemskim preokupacijama koje su, prema Kangrgi, dovedene do krajnjih granica u klasičnom njemačkom idealizmu čime se pruža osnova za konačni *iskorak* iz filozofije. Taj je iskorak potaknut napuštanjem dualizama ili binarnosti Descartesovog *cogito* (što podržava binarnost predmeta iskustva i subjekta iskustva) i Kantove *stvari po sebi* (što podržava binarnost *fenomena* i *noumenona*), dva ključna koncepta moderne metafizike,[549] prokušan u polju filozofije kod Hegela i gurnut ka zbilji Marxovom *11. tezom o Feuerbachu*: „Filozofi su svijet samo različito *interpretirali*: radi se o tome da ga se *izmijeni*“[550]. Kangrginim riječima: „*Sve što si rekao, svaka ti čast, veli Marx Hegelu, ali idemo dalje od filozofije*“[551].

---

[547] M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 97. Usp. „Ono najdvojbenije jest da još ne mislimo; još uvijek ne, iako stanje svijeta sve više postaje dvojbeno. Taj postupak, naravno, kao da prije iziskuje da čovjek djeluje i to bez odlaganja, umjesto da govori na konferencijama i kongresima, te da se kreće u samom predstavljanju onoga što bi trebalo da bude i kako bi moralo da bude učinjeno. Utoliko postoji nedostatak djelovanja, a nikako mišljenja. A ipak – možda je dosadašnji čovjek stoljećima već previše djelovao, a premalo mislio.“ (Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb 2008., str. 12.).

[548] Lino Veljak, „Metafilozofija i redukcionizam u metodologiji društvenih istraživanja“, u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije. Radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2020., str. 157. - 182., ovdje str. 165.

[549] Usp. Kaustuv Roy, *The Power of Philosophy. Thought and Redemption*, Palgrave Macmillan, Cham 2018., str. 82. - 84.; 104. - 106, 110. - 111.

[550] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 339.

[551] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 260. Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 435. - 436.

Tri su, kako pokazuje Karel Kosik, moguća puta napuštanja filozofije: i. filozofija se ozbiljuje ostvarenjem; ii. filozofija se ozbiljuje prelaskom u dijalektičku teoriju društva; iii. filozofija se ukida raspadom, uz zadržavanje formalne i dijalektičke logike.[552] Kangrga u svom čitanju slijedi prvu liniju tumačenja, ali naglašavajući kako je u 11. tezi riječ o kritici teorije ili filozofije koja ostaje na razini činjenica ne pitajući za njihovu proizvedenost, a kao način izmjene nalazi onu *ljudsku osjetilnu djelatnost* i *praksu* o čijem je zaboravu u okviru materijalizma Marx iznio sud u prvoj tezi o Feuerbachu.[553] Kako je, prema Kangrginom tumačenju, *svijet* uvijek već uspostavljan kao ljudsko djelo, to se izmjena *svijeta* o kojoj je riječ u 11. tezi odnosi na izmjenu znanja i *uvjeta proizvodnje svijeta*. Preciznije, riječ je o traganju za jedinstvom teorije i prakse koje se, u Kangrginoj interpretaciji, klasnim društvom razdvaja na, s jedne strane, nositelje materijalne proizvodnje, a s druge strane, teoretičare koji promatraju gotove predmete. To izvorište u kojemu su teorija i praksa u jedinstvu Kangrga nalazi, na tragu Fichtea, u samosvijesti koja je identična samodjelatnosti, praksi i slobodi. U skladu s tim je zadatak izmjene *svijeta* shvaćen kao zadatak povratka u samodjelatnost ili praksu.[554] Naime, prema Kangrginom čitanju, samodjelatnost ili praksa se sastoji u jedinstvu elemenata prakse, poietičkog, umijeća i teorije: primjerom, čovjek uzima glinu, modelira, *igra se*, iskušava materijal, uči o njemu, pomoću mašte ga oblikuje kako bi dobio upotrebne predmete i razvija umijeće njihove proizvodnje uspostavljajući *svijet* kao izraz vlastite slobodne djelatnosti. Ta sloboda raspolaganja svojom djelatnošću i njenim proizvodima, kao i nerazdvojivost poznavanja onoga *što* i *po čemu* neki predmet jest, prema Kangrginu se razumijevanju gubi razdvajanjem materijalne i *duhovne* proizvodnje, odnosno klasnim društvom.

Da se filozofija razumijeva kao bitno vezana uz socijalne uvjete Kangrga naglašava u raspravi „Hegel: Potreba i zadatak filozofije“. Ondje nalazimo tezu da filozofija „nastupa onda kad su životne suprotnosti izgubile svoje normalno odnošenje, pa su se posve *osamostalile* jedna u odnosu na drugu.“[555] Preciznije iskazano, „filozofija kao filozofija počinje zapravo kao 'misao klasnog društva', te je to i ostala sve do danas“.[556] Prema tome, ukidanje klasnog društva ujedno

[552] Vidi Karel Kosik, *Dijalektika konkretnog. Studija iz problematike čoveka i sveta*, Prosveta, Beograd 1967., str. 175.

[553] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 357. - 358.; K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 340.

[554] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 359.

[555] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 60. Potcrtao autor.

[556] Ibid., str. 63. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 45.

je kraj potrebe za filozofijom (v. potpoglavlja 3.1.8., 3.2.1. i 3.2.3.) kao oblikom *duhovne kompenzacije* u uvjetima nemogućnosti (*faktičkog*) samoostvarenja ili uspostave smislenog života (*filozofija kao potreba u uvjetima neumne zbilje*). Naime, ako je kao *duhovna kompenzacija* moguća tek pod pretpostavkom klasnog društva (na drugom će mjestu autor reći, *proturječnosti*, odnosno *diskrepancije* ideje i zbilje, bitka i *trebanja*, teorije i prakse),[557] onda se potreba za filozofijom dokida u uvjetima besklasnog društva. S obzirom na tezu o vezanosti filozofije uz klasno društvo, Hegelov pokušaj razrješenja problema diskrepancije subjekta i objekta unutar filozofije Kangrga proglašava *filozofskom iluzijom*.[558] Naime, prema Kangrginom razumijevanju, filozofija (*kao metafizika*) *ovisi* o odvojenosti teorije i prakse, subjekta i objekta, pa je traganje za razrješenjem tih diskrepancija u polju teorije i mišljenja – onkraj same prakse – iluzorno.[559]

Kangrgin je odgovor *iskoračiti u zbilju*, na tragu Fichteova razumijevanja slobode po produkciji u razlici spram Hegelova razumijevanja slobode po principu spoznaje.[560] Odnosno, kako će na drugome mjestu istaknuti: probiti se do obrata iz *filozofije kao teorije* u *povijesno događanje kao ozbiljenje filozofije* ili u praksu kao revoluciju.[561] Ili, cilj je napustiti filozofiju kao *samo* teoriju koja *svijet* ostavlja u nepromijenjenom obliku.[562] Konkretno, cilj je napustiti klasno društvo kao osnovu rascjepa između teorije i prakse, a u skladu s čime Kangrga može ustvrditi kako ozbiljenje filozofije znači ozbiljenje komunizma, prekoračivanje primata teorije nad praksom i činjenje zbilje umnom.[563] Pritom se pod komunizmom misli spekulativni identitet teorijskog i praktičkog što pretpostavlja samodjelatnost (= slobodu). Kao takav, komunizam ne može biti ni društveni poredak ni stanje koje se uspostavlja po povijesnoj nužnosti nego se razumijeva kao proces kojeg treba izboriti – uvijek iznova.[564] *Izboravanje* podrazumijeva pak prelaženje preko granice postojećega, koja se pokazuje kao *nedostatak* samo ukoliko se već prelazi preko nje (v. potpoglavlje 3.1.6.).

---

[557] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 40. - 41.

[558] Vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 60. - 63., 67.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 364. - 365.

[559] Usp. ibid., str. 43., 52.

[560] Vidi ibid., str. 353. - 354.

[561] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11.

[562] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 383.

[563] Vidi ibid., str. 385.

[564] Vidi ibid., str. 380. - 381.

U tom smislu, ukidanje je filozofije kraj onog klasnog rascjepa koji filozofiju kao teoriju odvojenu od prakse čini mogućom. No, Kangrga navodi i kako je filozofija

> „u svom pozitivnom vidu po kojem je *neprimjerena opstojećem svijetu* [...] ukazivanje na otuđenu i izgubljenu bit svijeta i čovjeka i *u sebi samoj* jedino pravo održavanje nivoa i smisla istinske čovjekove samodjelatnosti kao samosvrhe i slobode, te stoga *uvijek iznova radikalan zahtjev za izmjenom opstojećeg u istinsku zbiljnost*, to jest zahtjev svoje vlastite samonegacije (kao puke svijesti o otuđenom svijetu), ali na nivou svog ozbiljenja“.[565]

Pretpostavka je ove pozitivne strane filozofije, a koja ukazuje na njen *emancipacijski potencijal*, ukazivanje na otuđenje i zahtijevanje *istinske zbiljnosti*, a što uključuje zahtjev samonegacije koji je ujedno njeno ozbiljenje. Slične teze nalazimo i u *Razmišljanjima o etici* gdje autor označava filozofiju kao *kritiku, revolucionarnu misao* i *kritičku svijest prakse* čiji je zadatak "da postavlja i otkriva svrhe i ciljeve društvenog i ljudskog kretanja i pita za smisao (…) čovjekova opstanka" čime postaje "kritička misao ili misao prakse (…) usmjerena na izmjenu svijeta u pravcu njegova osmišljavanja".[566] Konačni cilj filozofije pritom leži u dokidanju same sebe kao apstraktne umnosti posredstvom dokidanja bezumnosti svijeta na čiju je izmjenu filozofijska kritička misao usmjerena.[567] U međuvremenu, *do dokidanja*, sudjeluje u kritici otuđenog svijeta i kritici vlastite ideologijske otuđenosti.[568] Prema rečenome, teži se nadomještanju *umnog objašnjenja* zbilje, kojeg nudi filozofija, s *umnošću* zbilje:

> „Zadatak, što ga Marx u kritici Hegela postavlja kad govori o nužnosti ukidanja filozofije *kao* filozofije i njena ozbiljenja, sastoji se dakle upravo u tome da *čovjek svojim vlastitim djelom proizvede, privede, stvori, dovede na svjetlo dana, uspostavi zbiljnost umnoga ili umnost zbilje*, koja se dosada uspostavljala samo u filozofiji kao spoznaji svjetskoga reda i postulatornoj idealnosti toga reda.“[569]

Slično će Kangrga istaknuti u tekstu „Filozofija i francuska revolucija“, navodeći da smisao teze o ozbiljenju filozofije leži u tome:

---

[565] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 178.

[566] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 44. - 45.

[567] Vidi ibid., str. 46.

[568] Vidi ibid.; Milan Kangrga, *Odabrana djela, sv. 4, Misao i zbilja*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 101.

[569] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 172. Potcrtao autor.

„da se umnost ili smislenost čovjekova života mora tražiti *ne samo* u filozofiji odvojenoj od svijeta i tog istog života, u obliku puke 'duhovne kompenzacije' života, nego u samom tom čovjekovu *svijetu i životu* u punoj njegovoj realnosti. Sam život treba da se digne na nivo filozofičnosti kao umnosti, duhovnosti i smislenosti, a nije dovoljno samo lijepo filozofirati o njemu, a ostavljati ga u očitoj bezumnosti i besmislenosti na svim njegovim stranama. [...] Ako se dakle takav život ne mijenja, ne preobražava, ne revolucionira u bitnome, preostaje samo tavorenje ili vegetiranje u zatvorenu krugu neslobode, neprava, ugnjetavanja, potlačivanja i despotizma“.[570]

U skladu s tim Kangrga će parafrazati 11. tezu u *Spekulaciji i filozofiji*: „Filozofi su svijet dosad samo *tumačili* (interpretirali), riječ je međutim o tome da se on *proizvodi*, i to po mjeri *čovječnosti* čovjekove kao njegove biti, tj. na nivou očuvanja njegova *ljudskog dostojanstva*“.[571] Apeliranjem na *proizvodnju* autor aludira na tezu o *svijetu* kao ljudskome djelu (potpoglavlje 3.1.1.) i koncept prakse (potpoglavlje 3.1.9.), a ***čovječnost*** i ***očuvanje ljudskog dostojanstva*** uzima kao kriterije (*mjeru*) adekvatnosti te *proizvodnje*.

Dakle, umjesto *filozofije* zahtijeva se „slobodna zbiljnost, istinsko ozbiljenje slobode čovjeka kao čovjeka [...] Filozofiju treba *ukinuti* (aufheben) za volju istinske ili filozofične *zbiljnosti* [...] kako bi čovjek bio zaista, uistinu, realno, a ne samo idealno ili postulirano, umno i slobodno biće“.[572] Zahtjev za dokidanjem filozofije u tom smislu ima jasan aktivistički impuls,[573] a razumijeva se kako u smislu *Aufhebunga* i *Verwirklichunga*, tako i kao gubitak (njem. *Verlust*) filozofije zbog pretpostavljanja diskrepancije misli i zbilje, odnosno klasnog društva ili *nesavršenosti* zbilje kao uvjeta filozofije.

Ovdje valja primijetiti kako mogućnost *neprimjerenosti filozofije svome vremenu probija granicu* filozofije kako je ranije izložena (v. potpoglavlja 3.2.1. i 3.2.2.). *Dopuštanje* artikuliranja tendencije promjene u filozofiji stoji u napetosti spram razumijevanja filozofije kao spoznaje ili *ogledala* zbilje. U skladu s time, možemo u Kangrginom djelu razlikovati (i)

[570] M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 32. Potcrtao autor.

[571] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 361. Potcrtao autor.

[572] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 168. Potcrtao autor. Ovaj zahtjev djelatnog ukidanja bezumnosti postojećega postavlja se na tragu Marxova stava: „Da bi se ukinula misao o privatnom vlasništvu, za to je potpuno dovoljan mišljeni komunizam. Da bi se ukinulo zbiljsko privatno vlasništvo, za to je potrebna zbiljska komunistička akcija.“ (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 296.).

[573] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 32.

filozofiju kao izraz zbilje i (ii) filozofiju kao neprimjerenu zbilji.[574] Potonja artikulira zahtjev potencijalne izmjene, a pri čemu se kao kriterij proizvodnje *svijeta* ističe *čovječnost* i *dostojanstvo* čovjeka.

Glede zahtjeva za ozbiljenjem filozofije možemo locirati dva opća problema, neovisno o prihvatljivosti ili pristajanju uz sam zahtjev ozbiljenja: i. problem *opravdanja* predmeta i načina *ozbiljenja*; ii. problem previđanja širine filozofskog mišljenja i materijalnih učinaka mišljenja.

Prvi se problem tiče potrebe osmišljavanja strategije izbora *sadržaja* kojeg je i moguće i potrebno *ozbiljiti* i načina tog ozbiljenja. Kangrga ističe potrebu proizvodnje *svijeta* po mjeri *ljudskog dostojanstva i čovječnosti* kojeg nalazimo u gore izdvojenim Kangrginim navodima, kao i zahtjev stanja u kojem čovjek neće biti *u zatvorenu krugu neslobode, neprava, ugnjetavanja, potlačivanja i despotizma*. S obzirom na općenitost zahtjeva, otvoreno je pitanje konkretnih načina organizacije života, a odgovor na koje pretpostavlja izbor između modela društvene i ekonomske organizacije (u Kangrginu misaonom horizontu, ili diktatura proletarijata ili samoupravljanje ili parlamentarna demokracija itd.) i njegovo opravdanje. Uz to, potrebno je ponuditi i opravdanja istaknutih kriterija (izbora *sadržaja* filozofije), a u čemu se otkriva upravo ključna funkcija filozofije.

Drugi se problem tiče uopćenog oblikovanja zahtjeva za ozbiljenjem filozofije, a na osnovu čega se može pretpostaviti da zahtjev *ozbiljenja filozofije* anulira daljnju potrebu za filozofijom. No, *ozbiljenje* npr. ljudskih prava u smislu njihova postajanja standardom i temeljem kako pravnog sustava tako i čovjekova samorazumijevanja, ne utječe na mogućnost filozofskog promišljanja ljudskih prava, a pogotovo ne nudi osnovu za tezu o njegovoj bespotrebnosti. Čak i pod pretpostavkom *istinske zbilje* (što bi značilo bivanje na razini *prakse*) filozofija nije *bespotrebna*. Toga je, čini se, svjestan i Kangrga kad ističe nedovoljnost *samo* filozofije ili *samo* tumačenja, ali i kada inzistira da praksa mora uključivati i teoriju (v. potpoglavlje 3.1.8.).

Kangrga je u zahtjevu ozbiljenja filozofije vođen humanističkim idealom mogućnosti uspostave *svijeta* u kojem će se štititi *ljudsko dostojanstvo* i *čovječnost* te osiguravati mogućnost samoostvarenja, odnosno koje će biti lišeno *neslobode, neprava, ugnjetavanja, potlačivanja i despotizma*. I to valja pozdraviti. Ali uopćeno postavljanje teze o ozbiljenju ili ukidanju filozofije, zahtijeva napuštanje ili revizije čak i pod pretpostavkom prihvaćanja autorovih teza.

[574] Usp. M. Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 43.

Naime, općenito pripisivanje pasivnosti, preslikavanja postojećeg i neumnosti filozofiji ne može se jednostavno pomiriti sa zahtjevom ozbiljenja koji podrazumijeva *dovođenje u zbilju nečega novoga* (u suprotnom bi *ozbiljenje* bilo izlišno) i *umnu organizaciju* zbilje. Mogući je odgovor na ovaj prigovor razlikovanje dviju vrsta filozofije, kako je izloženo gore. U tom bi slučaju pozitivno mišljena filozofija (kao *neprimjerena zbilji*) bila odgovor na *filozofiju kao metafiziku* i njena negacija. No, u tom slučaju nije jasno u čemu se konkretno sastoji ozbiljenje. Osim toga, teza da bi ozbiljenje neke ideje u smislu postajanja standardom anuliralo daljnje kritičko promišljanje i filozofsku refleksiju nije uvjerljiva. Filozofija naime, ne misli samo *ono što nije dobro*, a ni oko toga *što nije dobro* – ne vlada konsenzus.

3.2.5. Otupljivanje kritičke oštrice?

U intervjuu „Čamac na Stiksu" Kangrga tvrdi da se u slučaju odnosa spekulacije i filozofije ne radi o disjunktivnom odnosu nego o odnosu jedinstva, a na što ukazuje i to što u naslovu knjige o njihovu odnosu stoji „i" (*Spekulacija i filozofija*), a ne „ili" kao u slučaju odnosa etike i revolucije te nacionalizma i demokracije (*Etika ili revolucija, Nacionalizam ili demokracija*). No, u istome razgovoru, nešto kasnije, filozofija se određuje kao *posvećenje klasne historije*, „ideologijsko poljepšavanje strahovite klasne zbilje", a filozofi (ponešto šaljivo) kao *lažljivci*.[575] Negativno raspoloženje spram filozofije koje nije sasvim napušteno u ovom intervjuu, nije napušteno ni u *Spekulaciji i filozofiji*, posljednjem autorovu djelu. O tome dostatno svjedoči odjeljak 3.2.2., znatno oslonjen upravo na to autorovo djelo, ali i navod: „*Spekulacija* nije samo mogućnost (otvaranje mogućnosti) filozofije, nego *destrukcija* ili *bar put* u destrukciju filozofije, a to znači prije svega *predmeta* filozofije."[576]

Ipak, i dalje bi se moglo tvrditi da nalazimo određeno otupljivanje kritičke oštrice utoliko što nalazimo tezu o mogućnosti prelaska filozofije u spekulaciju, odnosno napuštanje isključne disjunkcije *ili filozofija (kao metafizika) ili revolucija*.[577] Tome u prilog ide izjava u navedenu

[575] B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 171.

[576] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 204. Potcrtao autor.

[577] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 106., 112.

intervjuu u kojoj Kangrga nedvosmisleno ističe da plediranje za spekulaciju ne znači odbacivanje ili anuliranje značaja filozofije jer je filozofija „uvjet mogućnosti spekulacije“.[578]

No, ako pažljivo pogledamo ranija autorova djela, i ondje nalazimo tezu da je filozofija uvjet *mišljenja* ili *spekulacije* (ovisno o oznaci koju autor koristi za vlastito mišljenje u danom trenutku), preciznije tezu da filozofija *može prijeći* iz *metafizike* u utopijsko mišljenje ili spekulaciju,[579] tezu da filozofija „*može* 'preskočiti', to jest *pretećи svoje vrijeme,* ukoliko je ona *povijesno mišljenje ili mišljenje povijesnoga*“,[580] zahtjev da se filozofija *podigne* na nivo *mišljenja revolucije* na kojem se *praksa misli i živi kao revolucija*[581] i tezu da je svaka filozofija koja misli *drugačije nego što jest* već prestala biti metafizika i postala *povijesno mišljenje*.[582]

Kako vidimo, nije riječ o radikalnom zaokretu. Ipak, možemo govoriti o razlici u tom smislu što se ranije uglavnom zahtijevalo da se filozofija *podigne* na razinu *povijesnog/utopijskog mišljenja* ili *mišljenja revolucije*, a u *Spekulaciji i filozofiji* (i *Klasičnom njemačkom idealizmu*) nalazimo tezu da se filozofija treba *vratiti* natrag *u* spekulaciju:

> „A samo vraćanje u budućnost (kao našu istinsku, samodjelatnu), kao princip spekulacije, dakle, ovdje: pretvaranje filozofije natrag u spekulaciju, tj. nužnosti u slobodu, moglo bi biti – vraćanje u istinski smisleni čovjekov život. To bi tada bilo istinsko pretvaranje početne re-evolucije u revoluciju kao revolucioniranje čovjekove egzistencije = stila života, tj. njegove smisaonosti u njegovu 'temelju'“[583].

Dakle, više nije mišljen odnos *filozofija-spekulacija* kao (dijalektičko) prerastanje nego kao odnos uvjetovanog i uvjeta. To zorno potvrđuje navod:

---

[578] B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 173.

[579] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 10.

[580] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 81. Potcrtao autor.

[581] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 494.

[582] Vidi ibid., str. 311. - 312.

[583] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 377. Usp. „Moja je teza da spekulacija omogućuje filozofiju, a filozofija najčešće napušta tu svoju mogućnost. [...] filozofija svoje istinsko podrijetlo ima u spekulaciji, to jest, u stvaralaštvu“ (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 93.).

„Filozofija i jeste ta 'izvrnutost' prave istine, naime: *spekulativne* istine, koja tu filozofiju i njezinu misao upravo *omogućuje*, ali je filozofija 'napušta' i 'ostavlja iza sebe', krećući se nakon toga po liniji ili u horizontu već uspostavljena, 'napravljena', proizvedena i gotova svijeta“[584]

U tome je zaokret i novost i, konačno, potencijal Kangrgine pozicije koja spekulaciju prepoznaje kao princip mišljenja radije negoli kao *nad-filozofiju* ili *ne-filozofiju*.[585] Ova revizija nije u neskladu s autorovim tretiranjem spekulativnog (ili utopijskog, povijesnog) mišljenja kao posebnog mišljenja koje za predmet ima *izvor mogućnosti postojećega*, a dopušta napuštanje radikalne (i neodržive) kritike filozofije, a što po svoj prilici i autor uviđa kad u *Etici* suprotstavlja *metafiziku* i *istinsku filozofiju* po liniji gornjih (v. odjeljak 3.2.2.) razlikovanja *filozofije kao metafizike* i *spekulacije*,[586] ali i ističe Marxa kao filozofa što je,[587] s obzirom na tumačenje Marxa kao spekulativnog mislioca na drugim mjestima, također priznanje ili istovjetnosti filozofije i spekulacije ili filozofije kao višeg pojma. Da Kangrga nije sasvim dosljedan u kritici filozofije potvrđuje konačno i mjesto u *Etici ili revoluciji* gdje nalazimo *usputno* navedenu tezu da filozofsko-teorijska anticipacija nužno smjera s onu stranu postojećeg fakticiteta,[588] odnosno da filozofija koja bi konačnom opstanku pripisala „istinski, posljednji, apsolutni bitak, ne bi zaslužívala ime filozofije“,[589] a čime se jasno odbija ono razumijevanje kojeg smo izložili u potpoglavlju 3.2.2. Kangrgina nedosljednost u određivanju odnosa između vlastite pozicije i filozofije, kao i nesukladnost teza o filozofiji (v. potpoglavlje 3.2.4.) ukazuje i da sam autor uočava spornost vlastitih radikalno postavljenih teza. Štoviše,

[584] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 284. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 84. - 85.

[585] Prilikom pripremanja Kangrginih predavanja kasnije objavljenih pod naslovom *Klasični njemački idealizam*, Mikulić uočava problem dviju suprotstavljenih pretpostavki u Kangrginu razumijevanju odnosa filozofije i spekulacije: s jedne su strane postavljene u kontinuitetu, a s druge u odnos disjunkcije (slično, kako ćemo kasnije vidjeti, odnosu etike i revolucije). U svrhu razrješenja te napetosti Mikulić u komentaru predlaže da se njihov odnos razumijeva na način da se spekulacija misli kao „mogućnost ili sâma bît filozofije, odnosno moć mišljenja da apstrahira od danog i počne od neuvjetovanog početka“, a u prilog kojega objašnjenja predlaže napuštanje *historijskog gledišta* o Kantovoj transcendentalnoj filozofiji kao *pretpostavci* spekulacije (B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 191.). Moguće je da je ovim prijedlogom, direktno upućenim autoru, Mikulić utjecao na Kangrgino revidiranje pozicije.

[586] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 13., 207.

[587] Vidi ibid., str. 347.

[588] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 50.

[589] Ibid., str. 90.

autor završava u performativnom proturječju jer, unatoč elaboriranju kritike filozofije, sam razvija, piše i misli – filozofiju.

3.2.6. Kritika filozofije u performativnom proturječju[590]

Kangrga u rasutim promišljanjima hegelovski mišljene filozofije iskušava mnoštvo linija njene kritike, završavajući u pretpostavci – i *optužbi* – da je filozofija *bitno* metafizika koju bi valjalo napustiti. Tu kritiku, koju autor povremeno ublažava ukazivanjima na mogućnost *prerastanja* u viši oblik mišljenja ili *vraćanja u iskon* (v. potpoglavlje 3.2.5.), imamo zahvaliti autorovoj predanosti oko teorijskog fundiranja mogućnosti radikalno novoga *svijeta*. Motivirano *htijenjem prakse*, „iskušavanje povijesnih granica mišljenja zbiva se u Kangrge", kako bilježi Raunić, „kao strastveni pokušaj teorijskog nadmašivanja teorije ili barem osvještavanje granica teorijskog djelovanja".[591]

Pritom je Kangrgina kritika filozofije posljedica Marxove kritike filozofije, ali i – važnije – uvjerenja o nužnosti čina kojim se ukida nepovoljno stanje kojem se kao supstitucija, legitimiranje ili odraz razumijeva filozofija. No, uspijeva li Kangrga *preskočiti preko Roda*, odnosno *dokle* je stigla pozicija *meta-filozofskog* mišljenja (označavanog spekulacijom, povijesnim ili utopijskim mišljenjem)?

Iako specifičnošću svojih problemskih fokusa i teza uspostavlja novu liniju ili rakurs *misaonog motrenja* (grč. θεωρία), Kangrga i dalje ostaje u polju filozofije i teorije. Temeljno je autorovo *oruđe* akademski rad, a izvorište i oslonac povijest filozofije. Da parafraziramo Kolakowskog,[592] filozofija je bezbjedno i sretno preživjela svoje prevladavanje time što se zaokupila dokazivanjem svoje prevladanosti. Ipak, iako nije uspio „teorijski nadmašiti teoriju" i „preskočiti vlastitu sjenu", Kangrga je, kako Raunić navodi, došao „do granica teorije:

[590] Ovu Habermasovu retoričku figuru preuzimamo od B. Mikulića, vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 173.

[591] R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", str. 172.

[592] Kolakowski navodi: „filozofija dokazuje da može bezbjedno i sretno preživjeti svoju vlastitu smrt tako što će se zaokupiti dokazivanjem da je zaista umrla", Lešek Kolakovski, *Užas metafizike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1992., str. 9.

teorijske prakse i praktične teorije“, odnosno uspio je „utemeljiti stajalište kritike“ koja je „teorijski pandan revolucije i njezina *conditio sine qua non*“.[593]

Da je Kangrga svjestan kako ostaje u polju teorije i filozofije potvrđuje u intervjuu „Čamac na Stiksu“. Na Mikulićevu objekciju „ipak filozofski proizvodite filozofiju!“[594] Kangrga uzvraća pristajanjem uz ovu ocjenu. Štoviše, jasno ističe kako razumijeva vlastitu poziciju kao ostajanje u *misaonom horizontu* i *spoznajnom momentu,* odnosno, ostajanje u *horizontu filozofije*.[595] Sličan način samovrednovanja nalazimo i u zaključku Kangrgina posljednjeg djela, *Spekulacije i filozofije*:

> „*ostajem* svim time poput svih ovdje kritiziranih filozofa i – 'inih' tzv. intelektualaca u Hrvatskoj –također *pravi ideolog* i to time i zato što ovo moje 'pisanje' i sva ova moja 'spekulacija' *ne mijenja ni dlaku* u životu uopće, a u Hrvatskoj posebno, pa – zajedno s 'mojim školskim prijateljem' *Isusom Kristom* – ostajem 'glas vapijućega u pustinji'!“[596]

Time autor jasno priznaje da ne gaji iluzije da je svojim teorijskim radom nadišao granice filozofije. I time ne gubi autorova pozicija ništa bitno – tek priznaje svoj *zavičaj*. Dok se zamišljeno i zagovarano ozbiljenje filozofije može događati samo u polju *povijesne prakse,* Kangrgina je koncepcija kao teorijska eksplikacija mogućnosti te prakse i dalje filozofija, odnosno specifična teorijska eksplikacija teza o čovjeku i *svijetu* koji je, u razlici spram onoga poimanja što ga Kangrga nalazi karakterističnog za *filozofiju kao metafiziku*, mišljen procesualno i – *otvoreno*. Svojim problemskim fokusima, metodologijom i poticajima Kangrga ne ukazuje na radikalnu razliku u odnosu na druge filozofske koncepcije. Drugim riječima, kako navodi Kukoč, ne postoje teorijski razlozi da meta– i transfilozofijske pozicije filozofa prakse tretiramo ikako osim kao filozofske koncepcije.[597] Tome da je Kangrgina pozicija jedna filozofija sukladna je teza o spekulaciji kao izvoru filozofije (koji može, ali ne mora biti

[593] R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 180.

[594] B. Mikulić, *Nauk neznanja,* str. 173.

[595] Vidi ibid.

[596] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 402. Potcrtao autor. Ranije su, usput spomenimo, kao školski prijatelji autora navođeni Hegel i Fichte s obzirom na njihov značaj u teorijskom ekspliciranju spekulativnih pozicija. Isus Krist je pak prepoznat kao *revolucionaran*, odnosno kao onaj koji praktično potvrđuje bivanje na spekulativnoj poziciji, vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 53. - 54.

[597] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma,* str. 296.

zapušten),[598] kao i tumačenje koje bi razlikovalo vrste filozofija (među kojima bi bila i Kangrgina humanistička, spekulativna filozofija), dok strogo konfrontiranje spekulacije i filozofije kao uzajamno isključujućih pristupa zbilji treba napustiti.

Pritom označavanje Kangrgine pozicije filozofijom ne znači da autoru pripisujemo ograničenja koja navodi u svojoj kritici reduktivno mišljene filozofije, kao ni da držimo da je riječ o teoriji koja nema nikakvih reperkusija po praksu. Iako Kangrga ostaje u polju filozofije, ne znači da je *svijet* time ostao *u dlaku isti*. Razumijevanje *svijeta* kao proizvoda čovjeka ima reperkusije po čovjekovo samorazumijevanje i formiranje odnosa spram sadržaja unutar *svijeta* koji izostaju u slučaju razumijevanja svijeta kao samoniklog, nepromjenjivog i nužnog. Naime, slijedimo tezu da barem neke interpretacije mogu imati potencijal osvještavanja, korigiranja ili stavljanja u pitanje vlastitih uvjerenja o sebi i *svijetu*. Ta je teza u skladu s teorijom ideologije, iskustvima i istraživanjima koja kontinuirano potvrđuju značaj interpretacije/teorije/mišljenja kako za čovjekovo samorazumijevanje tako i za odnošenje s drugima i pozicioniranje u odnosu na *svijet*. Kako Hochschild pokazuje istraživanjem načina utjecanja ideja na djelovanje, ideje mogu (1) nadjačati interes i preusmjeriti ili izmijeniti djelovanje; (2) opravdati interese pojačavajući tim sklonost prema djelovanju; ili (3) revidirati razumijevanje naših interesa utječući time na promjenu u određivanju preferiranih radnji.[599] Primjerom, interpretacija koja povezuje ugroženost stanovnika Tuvalija i Kiribatija s klimatskim promjenama i, posredno, upotrebom fosilnih goriva i određenim ekonomskim sustavima ili praksama, utječe na odnos prema tim sustavima ili praksama i tim promjenama, kao i na odgovore na pitanja o odgovornosti za postojeće stanje i za snošenje reperkusija. Ne možemo zanemariti funkcionalni značaj filozofske analize,[600] emancipacijsku ulogu znanja[601] i motivacijsku plodnosti

[598] Spekulativni čin označava uvjet ili način proizvodnje predmeta (alternativno: praksa), a filozofija ekstrahiran teorijski rakurs iz cjeline spekulativnog čina, a kojeg karakterizira – u Kangrginu čitanju – zanemarivanje proizvedenosti predmeta i funkcije mašte.

[599] Vidi Jennifer L. Hochschild, „How Ideas Affect Actions" u: Robert Goodin i Charles Tilly (ur.), *Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2006., str. 284. - 296.

[600] Vidi Z. Posavec, „Filozofija i zbilja u Hegela", str. 643.; Bernardo Ferro, „Against Realism: Hegel and Adorno on Philosophy's Critical Role", *Philosophy & Social Criticism* 46 (Feb 2020) 2, str. 183. - 202,; Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York 2002.; Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, MIT Press, Cambridge 1993.

[601] Vidi Terry Eagleton, *Marx and Freedom*, Phoenix, London 1997., str. 4.

eksplanatornih strategija.[602] Filozofija nije nužan danak da bi se uspješno zagovaralo djelovanje.

Konačno, u napetosti s kritikom filozofije stoji i teza o *mišljenju kao htijenju* koje hoće „ono svoje misaono".[603] Prema ovoj se tezi, „baš zato što nešto hoće, i misli, inače uopće ne bi ni mislio. [...] Stoga je mišljenje uvijek i htijenje".[604] Ovako razumljeno mišljenje (kao ono koje ili pretpostavlja ili implicira htijenje) osnova je Kangrgine teze da je mišljenje već izraz neslaganja i htijenja drugačijega. Autorovim riječima, „misaona djelatnost [...] per definitionem ide na izmjenu postojećeg stanja"[605], odnosno kritičko mišljenje, utemeljeno u „čovjekovu bitku ili praksi kao slobodi" nikada ne zastaje na „površini opstojećega, [...] u onom negativno kritičkom (kao čistom protivstavu)"[606] nego uvijek otvara područje *novoga*. A ukoliko otvara novo, utoliko „konfrontira ideju opstojećoj zbilji".[607] S obzirom na primarno oslanjanje filozofije upravo na kritičko mišljenje, ova je teza u neskladu s gornjim kritičkim objekcijama.

3.2.7. Od pohvale do kritike: filozofija u djelu Gaje Petrovića

Petrovićev se odnos prema filozofiji kreće od naglašavanja izuzetnog značaja filozofije i razumijevanja vlastite pozicije *filozofijom prakse*, preko zahtjeva za smjenom filozofije novom filozofijom koja „nije filozofija u tradicionalnom smislu" nego je „postala mišljenje revolucije"[608], do zahtjeva za *en tout* nadilaženjem filozofije *mišljenjem revolucije*.[609] U prvome razdoblju, a koje obuhvaća rane autorove tekstove okupljene u knjizi *Filozofija i*

[602] Vidi B. Leiter, „Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory", str. 27. - 28.

[603] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 139.

[604] Ibid., str. 22.

[605] Ibid., str. 57.

[606] Ibid., str. 36.

[607] Ibid.

[608] G. Petrović, *Marx i Marksisti*, str. 28.

[609] Za prikaz razvoja Petrovićeva razumijevanja filozofije vidi M. Kukoč, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije", str. 19. - 37.

marksizam, Petrović razumijeva filozofiju kao adekvatnu oznaku i vlastite i Marxove teorije,[610] s posebnim ciljem revolucionarnog mijenjanja svijeta.[611]

Na početku elaboriranja vlastitih teza o filozofiji, Petrović zagovara tezu da je svaka filozofija mijenjanje svijeta. Tako u raspravi o teoriji odraza 1961. godine odbacuje čitanje odnosa između *interpretacije* i *mijenjanja svijeta* kao *ili-ili* izbora jer je, prema autorovu razumijevanju, interpretacija „svijeta koja nije nikakvo mijenjanje svijeta logički [...] nemoguća“[612]. Interpretacijom se mijenja shvaćanje, a shvaćanjem eventualno i odnos spram svijeta, čime se pak potencijalno utječe i na ponašanja.[613] Interpretacija može dovesti do promjene u razumijevanju (nužnosti odnosa unutar) svijeta, kao i u revidiranju djelovanja. Prema tome, opravdano je pitati *koliko* koja teorija utječe na promjenu svijeta, ali je nemoguće da ne utječe – ni malo.[614]

Na tom tragu, Petrović poduzima obranu filozofije i filozofskog karaktera Marxove teorije. U tekstu „Dijalektički materijalizam i filozofija Karla Marxa“[615] razmatra niz argumenata koji se nude u prilog tezi o Marxu kao a-filozofu, anti-filozofu ili trans-filozofu.

Prema prvom argumentu, Marxa ne treba razumijevati kao filozofa jer je zahtijevao ostvarenje ili ozbiljenje filozofije (a što izražava tvrdnja o sprezi oslobođenja proletarijata i ozbiljenja filozofije). U kritičkom odgovoru na taj argument, Petrović ističe kako se filozofija može *ostvarivati*, ali ne i konačno *ostvariti*. Pretpostavljanje njenog konačnog ostvarenja značilo bi kraj povijesti, „(a)li povijest ne može sama sebi reći: šta je bilo, bilo je, idem sada spavati. Završena povijest je contradictio in adjecto.“[616] U prilog tezi o nemogućnosti ozbiljenja i

---

[610] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 34.

[611] Vidi ibid., str. 34.

[612] Ibid., str. 215. Članak „Istina i odraz“ prvotno je objavljen u zborniku *Neki problemi teorije odraza*, Beograd, 1961. Potom je objavljen u knjizi *Filozofija i marksizam*, a u *Odabranim djelima* u svesku *Filozofija prakse* (koji uključuje *Filozofiju i marksizam* i *Filozofiju i revoluciju*).

[613] Vidi ibid., str. 215.

[614] Vidi ibid., str. 216.

[615] Ibid., str. 66. Dio ovog Petrovićeva članka prvotno je objavljen u zborniku *Marks i savremenost* (Prvi deo), Beograd, 1964. pod naslovom „Marx kao filozof“. Potom je objavljen u knjizi *Filozofija i marksizam* zajedno s člankom „Marxova filozofija“ (Praxis 4-5 (1965)) pod ovim naslovom, a koja je u *Odabranim djelima* uključena u prvi tom naslovljen *Filozofija prakse*, zajedno s knjigom *Filozofija i revolucija*.

[616] Ibid., str. 67.

potpunog realiziranja filozofije, Petrović navodi primjer Hegela sudbina čijeg se zaokružena sistema pokazuje kao plastični kontraargument kraja filozofije: „Zašto se to u filozofiji ne bi moglo dalje od Hegela? I zašto da zatvorimo oči pred onim što se doista dogodilo: i nakon Hegela rečeno je mnogo toga u filozofiji! Nemogućnost filozofije pretpostavlja nemogućnost čovjeka i svijeta, sveopće ništavilo.“[617]

Uz odbacivanje delegitimiranja filozofije radi Marxova zaziva za njenim ozbiljenjem, Petrović odbacuje i tezu o nefilozofskom karakteru Marxova djela zbog izostajanja klasične disciplinarne podjele u njegovim razmatranjima. Pozivajući se na primjere Platona, Aristotela, Hegela i Nietzschea, Petrović ističe kako disciplinarna podjela nije uvjet filozofskog karaktera i značaja nekoga autora ili opusa, a što sažima tvrdnja: „Bit filozofije nije u njenom formalnom odvajanju od znanosti, umjetnosti, religije, ni u školskoj podjeli na discipline.“[618]

Još jedan argument na kojemu se nerijetko grade teze o Marxu kao *anti-* ili *trans-* filozofu oslanja se na 11. tezu o Feuerbachu, odnosno na Marxovo predbacivanje „filozofima da su oni dosad samo objašnjavali svijet, a stvar je u tome da se on izmijeni“.[619] Prema ovom argumentu, svođenje Marxa na filozofa svođenje je samo na eksplanatornu funkciju, a što je u neskladu s njegovim zahtijevanjem izmjene svijeta. U odgovoru na ovaj argument Petrović ističe revolucionarni značaj ne samo Marxove, nego filozofije uopće. Štoviše, filozofiju prepoznaje kao nužnu pretpostavku revolucionarne promjene. Pritom ne odbacuje samo teze o suprotnosti filozofije i izmjene (ili, u snažnijoj varijanti, *kontrarevolucionarnom* karakteru filozofije), nego odbacuje i odlučujući značaj autorske intencije za sudbinu i ulogu filozofije: „I nisu li i filozofi koji su željeli da ostanu pri objašnjavanju, samim svojim 'objašnjenjima' poticali revolucionarno mijenjanje svijeta i u njemu sudjelovali?“[620]

Konačno, kao posljednji navodi argument da se svrstavanjem Marxa među filozofe umanuje značaj njegove poruke. No ni taj argument, prema Petroviću, nije konkluzivan.

U istom tekstu, Petrović razmatra i problem ozbiljenja filozofije i nudi interpretaciju prema kojoj ozbiljenje nije jednokratan čin nego trajno otvorena mogućnost, a koja podrazumijeva i

[617] Ibid.

[618] Ibid., str. 68.

[619] Ibid.

[620] Ibid.

trajnost filozofije. Stoga autor piše o *ozbiljavanju* radije negoli o *ozbiljenju,* dakle bez sugeriranja mogućnosti dolaska do *ozbiljenosti* kao totalnog *zaključavanja* zbilje i misli u statični identitet. Petrovićevim riječima: „Nezavršena, otvorena filozofija može se ostvarivati (ozbiljavati), ali ne i definitivno ostvariti (ozbiljiti). Potpuno ostvarenje filozofije pretpostavlja kraj povijesti“[621]. Drugim riječima, totalno i definitivno „pomirenje misli sa zbiljom moguće je samo kao definitivna kapitulacija revolucionarne misli pred reakcionarnom zbiljom“.[622]

Ove su Petrovićeve objekcije protiv argumenata o Marxovoj *a-*, *anti-* ili *trans*-filozofijskoj poziciji značajne ne samo – i ne primarno – zbog pozicioniranja Marxa u odnosu na filozofiju, nego i zbog otkrivanja autorova razumijevanja filozofije. Petrović će u kasnijim djelima nastaviti inzistirati na irelevantnosti (a zatim i na napuštanju) disciplinarne podjele. Također, nastavit će isticati otvorenost i revolucionarni potencijal mišljenja. No, neće sasvim slijediti možda najvažniju gore iznesenu kritiku – kritiku napuštanja filozofije zbog *11. teze*. Naime, u daljnjem razvoju svojih pozicija, Petrović će se sve više okretati od *filozofije prakse* kao autorove specifične filozof(ij)ske pozicije ka *mišljenju revolucije*.

Kao specifičnost autorove filozofijske pozicije u tekstu naslovljenom „Filozofija i socijalizam“[623] *otkriva* se *međuigra* svakodnevice i mišljenja. Da bi istaknuo njenu specifičnost, Petrović kreće od razlikovanja filozofija s obzirom na predmet (ili čovjek ili cjelina svega što jest) i s obzirom na *stav prema svom predmetu*. Dok se s obzirom na predmet razlikuju filozofija o čovjeku i filozofija o svijetu, razlikovanje s obzirom na *stav* je neuobičajenije i instruktivnije za razlikovanje autorove pozicije. Naime, Petrović razlikuje dva moguća stava: (i) „stav prema kojem filozofija ne mijenjajući svoj predmet, ostavljajući ga onakvim kakav jest, treba samo da ga što svestranije, potpunije i iscrpnije spozna i prikaže“ i (ii) stav prema kojem „treba ne samo da sagleda svoj predmet nego i da ga promijeni, pa štaviše bar djelomično i kreira“[624]. Dok prvi nalazi kod Aristotela i Hegela, drugi nalazi kod postaristotelovaca i posthegelovaca, konkretnije kod epikurejaca, stoika, Kierkegaarda i Feuerbacha.[625] Taj drugi *stav*, a kojeg možemo označiti kao *angažirani,* linija je kojom ide i Petrović u svom nastojanju oko onoga pristupa filozofiji

[621] Ibid., str. 67.

[622] Ibid., str. 68.

[623] Tekst je objavljen u časopisu *Praxis* 6 (1965), u knjizi *Mogućnost čovjeka*, knjizi *Filozofija i revolucija* i u *Odabranim djelima* (svezak 1).

[624] Ibid., str. 369.

[625] Vidi ibid., str. 369. - 370.

koji prihvaća tezu o filozofiji kao istraživanju biti, ali i naglašava da (i) adekvatno razumijevanje mora biti utemeljeno u razumijevanju čovjeka koji je prepoznat kao „najviši oblik bivstvovanja“[626] i (ii) u pristupu koji neće reducirati filozofijska pitanja na filozofijske discipline (odnosno koji će pristupati pitanjima iz interdisciplinarne perspektive).

Ta filozofija – što je označavamo *angažiranom* – postavlja se sada kao alternativa naspram drugih mogućih filozofija. Pritom je autor razumijeva ne samo kao jednu od alternativa nego kao jedini ispravan put jer inače ostaje „pseudorevolucionarno fraziranje bez značaja za nas danas i za bilo koga u budućnosti.“[627] Drugim riječima, „filozofija, *ukoliko neće da bude neiskrena i protivurječna, ne može ostati ni samo pri tom da teorijski proklamira šta može biti nego mora da se za to i zalaže*, da sudjeluje u njegovu nastajanju i rađanju.“[628] Na drugome će mjestu istaknuti da, ukoliko „*ne želi ostati apstraktno mudrovanje, filozofija ne može mimoići fenomen čovjekova samootuđenja, ona se ne može suzdržati od kritike neljudskog eksploatatorskog društva, ona ne može ostati po strani od borbe za doista ljudsko, socijalističko (humanističko) društvo*.“[629] Ovim razumijevanjem filozofije Petrović utabava put za zahtjev za njenom angažiranošću, odnosno zahtjev da se stavi u poziciju borbe za socijalizam. Pritom ne da filozofija nije prevladana, nego je i nužna: „*nema socijalizma bez teorijskog raspravljanja o njegovom smislu i sadržaju, bez radikalne i bitne kritike samootuđenog društva i bez rasvjetljavanja mogućnosti razotuđenja*“.[630] A *prividnim prekoračivanjem* svojih (tradicionalnih) granica „*čvršće staje na vlastito tlo*“.[631]

Važnost filozofije za realizaciju socijalizma koji se prepoznaje kao ljudsko djelo u tome je što pruža kritički pogled koji osvjetljava otvorene mogućnosti promjene.[632] Jednostavnije rečeno,

[626] Ibid., str. 371.

[627] Ibid., str. 372.

[628] Ibid. Potcrtao autor.

[629] Ibid., str. 380. Potcrtao autor.

[630] Ibid., str. 381. Potcrtao autor.

[631] Ibid., str. 382. Potcrtao autor.

[632] Vidi ibid., str. 380.

filozofija jedina otvara prostor bespoštednoj kritici svega postojećeg, a koja se postavlja kao zahtjev već inauguralnim tekstom prvoga broja časopisa *Praxis* iz 1964. godine.[633]

U tom nepotpisanom Petrovićevu tekstu navodi se kako je: „filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja.“[634] Projekt nepoštedne kritike svega postojećega sastoji se pritom u „smjelosti izvođenja zaključaka iz kritičkih istraživanja i hrabrog suočavanja sa silama koje brane postojeće stanje i vladajući poredak“[635]. Bez kritičke filozofije socijalizmu prijeti pad u birokratizam ili nasilje, a filozofiji bez fokusa na pitanja svoje suvremenosti (u ovome slučaju: socijalizam) opasnost od neiskrenosti i bespredmetnosti.[636] Petrović tako ne pokazuje *samo* razumijevanje za filozofiju, nego je kao izvor bespoštedne kritike stavlja na najviše mjesto.

Izvor je tog zahtjeva za bespoštednom kritikom pritom Marxovo pismu Rugeu iz 1843. godine.[637] *Svrha* je te kritike analiza staroga svijeta iz koje će se (analize) poroditi novi *kao*

---

[633] O značaju kritike kao *osnovnog movensa svakog društvena kretanja* Kangrga piše u članku „Posredna i neposredna kritika. Diskusija o našem kulturnom životu“ iz 1954. godine. Članak je pretiskan u: M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 108. - 111.

[634] (bez autora) „Čemu Praxis?“, *Praxis* 1 (1964) 1, str. 3. - 6., ovdje str. 4. Autor je ovog nepotpisanog teksta Gajo Petrović.

[635] Nebojša Popov, „Nismo 'morska trava'", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 831. - 833., ovdje str. 832.

[636] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 381. Kritika je, prema Petroviću, moguća u svakom kontekstu i pripada svima neovisno o evidentnim razlikama u sposobnostima i interesima, ali kao društveni poredak koji zahtijeva kritiku Petrović prvenstveno prepoznaje socijalizam, vidi ibid., str. 388. U svojoj afirmaciji općeg prava na kritiku i napose u isticanju kako više znanje i sposobnosti pojedinca implicira njegovu veću odgovornost, ali ne i veća prava (ni uopće niti prava na kritiku) od bilo kojeg drugog člana društva (vidi ibid.), Petrović nudi kritiku odnosa prema kritici u socijalističkim državama. Kriticizam je to više potvrđen naglašavanjem potrebe za ravnopravnim dijalogom i demokratskim načinima odlučivanja, kao i raspravom o širini mogućih predmeta kritike (Ibid., str. 391. - 394.). Taj je zahtjev za otvorenom kritikom dosljedno branjen i što se tiče prava na kritiku *Praxisa* i odbijanja teze o privilegiranoj poziciji filozofa kao kritičara (vidi „Čemu Praxis?“, str. 3. - 6.). Za kritiku zahtjeva za bespoštednom kritikom, s jedne strane kao nepotrebnog isticanja kritičnosti koju podrazumijevaju filozofi općenito i s druge strane kao nepoželjne strategije vrednovanja vlastitoga rada, vidi Neven Sesardić, „Razmišljanja o filozofiji prakse“, *Theoria* 1-2 (1987), str. 107. - 116., ovdje str. 109. Usp. M. Kukoč, „Hrvatska marksistička filozofija i krah socijalizma. Filozofija prakse kao dio hrvatske filozofije“, str. 387. - 388.

[637] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 51.; M. Kangrga, *Etika*, str. 269.; G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 396.

osviještena svijest sadašnjice. Time se priznaje emancipacijski potencijal eksplanatornih strategija: „Reforma svijesti sastoji se samo u tome da dopustimo svijetu da upozna svoju svijest, da ga probudimo iz sna o samome sebi, da mu *objasnimo* njegovo vlastito djelovanje.“[638] Kritika pritom nije samo adekvatna metoda za razvoj i valorizaciju društva, nego i jedan od temeljnih načina i konstitutivnih momenata čovjekova samoostvarenja. Prema Petroviću, čovjek *mora* biti kritičar:

> „Ovim 'mora' ne želim izraziti nikakvu vanjsku prisilu, pa čak ni neku unutrašnju moralnu obavezu, nego samo odnos bitnog uvjetovanja: kritičnost je jedna od pretpostavki čovječnosti. Drugim riječima, čovjek je čovjek između ostalog upravo toliko koliko se kritički odnosi prema društvu u kojem živi, prema drugim ljudima i prema samome sebi. Čovjek koji se ne bi kritički odnosio prema ljudskom mediju svoje egzistencije, životario bi na nivou životinje, mašine ili robota. Prema tome, ukoliko je čovjek čovjek, on je također kritičar sama sebe i svog su-čovjeka. Isto tako, ukoliko je čovjek čovjek, on je nužno i predmet kritike, svoje vlastite i drugih ljudi, čovjek je 'među ostalim', ali bitno, kritičko i samokritičko biće. Čovjek koji bi mogao da živi bez kritike i samokritike bio bi savršeni i za sva vremena završeni bog. Čovjek koji bi mogao da živi bez kritike drugih ljudi, bio bi bogom nadahnuti, svima superiorni genije.“[639]

Pritom se pod kritikom podrazumijeva razmatranje koje otkriva (u prvom redu i najvažnije) bit razmatranog fenomena, uključujući njegovu valorizaciju i uvid o mogućnostima razvoja.[640] S obzirom na ulogu koju ima u kretanju ka promjeni postojećeg stanja, kritika se praktično već potvrđuje kao oblik revolucionarnog djela ili stvaralačke prakse,[641] a čime se otvara prostor autorovu daljnjem razvoju vlastite pozicije kao misli-revolucije.

Kao specifična filozofijska pozicija *misao revolucije* se zagovara u *snopovima pitanja* „Filozofija i revolucija“ koji uvodno otvaraju istoimenu knjigu.[642] Ondje, ispitujući mogućnost

---

[638] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 53. Potcrtao autor.

[639] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 384.

[640] Vidi ibid., str. 385., 390. - 391., 399.

[641] Vidi ibid., str. 385., 395.

[642] Tekst je prvotno objavljen u časopisu *Student* (4. 3. 1969), a potom i u časopisu *Praxis* 1-2 (1969). Uključen je u *Odabranim djelima* u prvi tom naslovljen *Filozofija prakse* kojeg sačinjavaju dvije ranije autorove knjige: *Filozofija i marksizam* i *Filozofija i revolucija*.

revolucije bez filozofije (točka 17) i filozofije bez revolucije (točka 18), Petrović ukazuje na tendenciju ukidanja filozofije: „Nije li ta filozofija koja se udružuje s revolucijom ipak neka nova [...] Ne predstavlja li ona negaciju sve dosadašnje filozofije? No zar filozofija doista mora biti i ostati uvijek ista? Ne treba li ona da negira i sama sebe ako je to uvjet da istinski postane misao?“[643] Iako već ovdje nalazimo ideju negacije filozofije, postavljanjem retoričkog pitanja je li „istinska filozofija samo misao revolucije ili je ona *misao-revolucija*“[644], autor jasno ukazuje na razumijevanje vlastite pozicije (označavane kao *misao revolucije*)[645] kao jedne (nove) filozofije. Izjednačavanje vlastite spekulativne misli s istinskom filozofijom nalazimo i u intervjuu iz 2006. godine.[646]

Fokusiranje na revoluciju koja se razumijeva kao „radikalna promjena čovjeka i društva“ i „stvaranje novog, višeg modusa bivstvovanja“[647] te razvoj kritičkog razlikovanja tradicionalne od *istinske* filozofije (koja je *misao* ili *mišljenje revolucije*, bespoštedna kritička sila i borba za socijalizam) – a praćeno i nastojanjem oko tumačenja Marxa u ključu iste distinkcije – sve snažnije *gura* na dnevni red pitanje prevladavanja filozofije. Pritom se autorove pozicije dodatno zaoštravaju.

U prvom redu, gore se izložena teza o irelevantnosti disciplinarne podjele za priznanje filozofskog karaktera djela promeće u zahtjev za napuštanjem disciplinarnosti. Revolucija se, naime, kao bit bivstvovanja, da „adekvatno misliti samo filozofijom koja se ne dijeli na filozofske discipline i koja nije odvojena od društvenih nauka i od društvene prakse.“[648] Odnosno, da se misliti samo „filozofijom koja je postala mišljenje revolucije.“[649] Iako je riječ o pozicijama koje nalazimo i ranije – u obrani Marxova djela kao filozofije unatoč izostanku disciplinarnih podjela i ograda od drugih područja djelatnosti i znanja te u tezama o *mišljenju* (ili *misli*) *revolucije* kao istinskoj filozofiji – produbljuje se rascjep između filozofije i *mišljenja*

[643] Ibid., str. 262.

[644] Ibid. Potcrtao autor.

[645] U tekstu „Marksizam i etika“ autor navodi: „Da bi se ostvarila, filozofija mora da prekorači ne samo granice koje je dijele od drugih područja teorije, nego i granice koje je dijele od 'prakse'. Drugim riječima, ona mora postati ne samo misao revolucije, nego *misao-revolucija*.“ (G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 412.).

[646] Vidi M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“

[647] G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 23.

[648] Ibid.

[649] Ibid.

revolucije do njihova konačnog razvoda koji je već najavljen 1966. godine tekstom „'Relevantnost' Marxova pojma otuđenja“[650] u kojem se traži *okretanje* filozofije u smjeru kritičke refleksije, a gdje nalazimo i tezu da pojam otuđenja implicira negaciju filozofije:

> „Filozofija treba prestati da bude uska specijalna grana spoznaje. Ona treba da se razvija kao kritička refleksija čovjeka o sebi i o svijetu u kojem živi, kao autorefleksija koja prožima sav njegov život i služi kao koordinirajuća snaga sve njegove djelatnosti. Kao pojam koji implicira negaciju filozofije, pojam razotuđenja nije samo filozofski, on je metafilozofski.“[651]

Taj će razvod Petrović konačno provesti u studiji o Marxovoj jedanaestoj tezi o Feuerbachu,[652] gdje nudi vlastito *čitanje 11. teze* prema kojem su filozofi „*samo* tumačili svijet, umjesto da protumače *mogućnost njegove revolucionarne izmjene*“[653]. Alternativno: „Filozofi su samo interpretirali svijet, a potrebni su *mislioci* koji će promisliti *mogućnost revolucije*: Stvar je u tome da se svijet izmjeni, ali ne bilo kako, nego *revolucionarno.*“[654] U tom je smislu Petrović blizak Kangrgi koji također oblikuje svoju kritiku filozofije iz rakursa zahtjeva za alternativnim mišljenjem koje može elaborirati kritiku otuđenja i koje *misli izvor bitka* (pa, posljedično, *zna* i za produktivnu moć čovjeka). Prema Petrovićevu čitanju *11. teze,* slijedi kako filozofija *samo tumači ono što jest*, a hoće se mišljenje koje misli revoluciju. To mišljenje koje autor označava *mišljenjem revolucije* „prekoračuje granice danoga i samim tim granice filozofije. To, naravno, ne znači da je filozofija kao interpretacija nepotrebna. No revolucionarna interpretacija i revolucionarna filozofija (u tradicionalnom smislu te riječi) nisu moguće“.[655] Dakle, ne traži se *uklanjanje* (autorov termin) filozofije, ali *filozofija* koja misli revoluciju nije moguća – pokušaji

---

[650] Prvotno je objavljen u časopisu *Praxis* 4-6 (1966), a potom u knjizi *Filozofija i revolucija*, *Mogućnost čovjeka* i u svesku *Filozofija prakse Odabranih djela*.

[651] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 339. Usp. Neven Zadravec i Ivan Šestak, „Recepcija Marxova pojma otuđenja u filozofiji Gaje Petrovića“, *Obnovljeni Život* 72 (2017) 3, str. 363. - 371., ovdje str. 367. - 370.

[652] Tekst „Marxova jedanaesta teza o Feuerbachu“ prvi je puta objavljen u časopisu *Kulturni radnik* 6 (1976). Pretiskan je u knjizi *Mišljenje revolucije*.

[653] G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 34. Potcrtao autor.

[654] Ibid., str. 40. Potcrtao autor. Apostrofiranje *mislioca* namjesto *filozofa* u skladu je s autorovim odmakom od pozicija *filozofije prakse* ka pozicijama *mišljenja revolucije*. Time je Petrović blizak Kangrginoj kritici koja napušta *ograničenja* filozofije kao metafizike, ali nudi (i traži) alternativu u *mišljenju*.

[655] Ibid.

uspostave takve filozofije neopravdano pretpostavljaju mogućnost filozofskog tumačenja revolucije.[656]

Ovu će poziciju autor dalje zaoštriti u tekstu „Bit i aktualnost Marxova mišljenja“[657] gdje navodi kako se postajanjem *mišljenjem revolucije* filozofija „ukida i transcendira“ dok se u revoluciji „ostvaruje i prevladava“.[658] Time Petrović naizgled nedvosmisleno stupa na pozicije autora čije je teze o ukidanju filozofije i zahtjeve za transfilozofijskim mišljenjem ranije snažno kritizirao. No, ni tu Petrović nije spreman sasvim odustati od filozofije, a što otkriva bilješka u kojoj pojašnjava tezu o mogućnosti nadilaženja (ili prevladavanja) filozofije mišljenjem revolucije i revolucijom samom:

> „filozofija u tradicionalnom smislu ne može nikad postati suvišna, nezanimljiva ili čak štetna. Mišljenje revolucije nije odbacivanje nego nadilaženje tradicionalne filozofije. Ono ne isključuje problematiku tradicionalne filozofije, nego je uključuje i rješava na nov način. Nastavljajući najbolje tradicije sve dosadašnje filozofije, ono je zapravo filozofskije od bilo koje dosadašnje filozofije. No budući da ta konsekventna filozofičnost znači negiranje nekih od najproširenijih karakteristika tradicionalne filozofije (strogo odvajanje filozofije od nauke, umjetnosti i drugih duhovnih djelatnosti, podjela na posebne 'discipline', odvajanje čiste teorijske spoznaje od praktičkog djelovanja itd.) označavam ga kao meta- ili trans-filozofsko. Ovo transfilozofsko mišljenje ne smije se s visine odnositi prema suvremenim oblicima tradicionalnog filozofskog mišljenja.“[659]

U ovome navodu otkriva se smisao Petrovićeve kritike filozofije: ona proizlazi iz traganja za pristupom kojim bi se omogućio iskorak potencijalno supresiran tradicionalnim filozofijskim mišljenjem. Taj je pristup pritom označen kao revolucionarni čin i *mišljenje revolucije*. Iz Petrovićeve perspektive, problem ne leži u eksplikaciji i interpretaciji koje predstavljaju potku revolucionarnog čina, nego u *ograničavanju na* eksplikaciju i interpretaciju koje još ne uspijevaju „izmijeniti cijeli povijesni svijet“[660], kao i u pretpostavljenim značajkama tradicionalne filozofije. No, kako je već sam Petrović dostatno obrazložio u tekstu „Dijalektički

[656] Vidi ibid., str. 38.

[657] Objavljen je u časopisu *Kulturni radnik* 5 (1983), u knjizi *Marx nakon sto godina* (ur. Rade Kalanj), Zagreb, Globus, 1984. i u svesku 3 *Odabranih djela* naslovljenom *Marx i marksisti*.

[658] G. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 28.

[659] Ibid., str. 29., bilj. 19.

[660] Ibid., str. 28. Pritom revolucija nije svodiva samo na (revolucionarno) mišljenje, vidi ibid., str. 28. - 29.

materijalizam i filozofija Karla Marxa“ (v. gore), te pretpostavljene značajke tradicionalne filozofije nisu odlučne za proglašavanje neke koncepcije filozofijom. Osim toga, kako je također sam autor ranije pokazao (v. gore), i interpretacija je u određenom smislu mijenjanje svijeta ili pretpostavka mijenjanja. Konačno, nije jasno koji točno sadržaj *mišljenja revolucije* izmiče iz rakursa filozofije, odnosno čini ovu koncepciju radikalno drugačijom. Kako u kritičkom prikazu i ocjeni Petrovićeve koncepcije bilježi Mislav Kukoč, riječ je o „genuinoj filozofijskoj koncepciji, koja vlastitom radikalnošću i preuzetnošću ne stječe nimalo veći kredibilitet od ostalih filozofijskih koncepcija“, ali ni od Petrovićeve prve faze filozofije prakse.[661] Štoviše, „svaka filozofijska misao ukoliko je nova, vrijedna i kreativna, te je kao takva ostala zabilježena u povijesti filozofije, apsolutno ispunjava sve [...] navedene kriterije, te dakle, obogaćujući svijet, implicite sudjeluje u njegovu 'revolucioniranju', u njegovoj izmjeni.“[662]

3.2.8. Granice znanosti i kritika pozitivizma

Kangrgina kritika filozofije praćena je slično artikuliranom kritikom znanosti, a koju možemo pratiti od *Etičkog problema u djelu Karla Marxa* do *Spekulacije i filozofije*.

Temeljni je poticaj i razlog kritike znanosti to što znanost, prema autoru, ostaje „u okviru ove puke faktičnosti“ i što „ne pita za ontičku strukturu predmeta kao povijesne proizvedenosti“.[663] S obzirom na to, znanost, prema autoru, doseže samo do *istinitog znanja o postojećem*. Ona ima „'drugu bazu' negoli život, i utoliko je njoj pitanje istine života indiferentno ili neutralno pitanje, pa ona ne pita za predmetnu istinu ili za istinitost predmetnog odnosa, nego za točnost spoznajno-kontemplativna odnosa same svijesti“.[664] Drugačije iskazano, problem je znanosti

[661] M. Kukoč, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije“, str. 26.

[662] Ibid.

[663] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 165. Usp. ibid., str. 167., 181.

[664] Ibid., str. 275. - 276. Usp. K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 283. Ovu je kritiku znanosti moguće čitati i iz rakursa Kangrgina razumijevanja razlike između razuma i uma. Prema tom čitanju, razum je „organ sabiranja i fiksiranja [...] koji oblikuje ono što nazivamo predmetima” i „pravi organ teorije i znanosti (znanja). On ‘zna’ što je što, pošto mu je taj pred-met (ono pred-metnuto kao gotovo) već proizveden u toj svojoj gotovosti i danosti.

što se zanemaruje *povijesni karakter svijeta* i ne slijedi geneaološki pristup činjenicama. Autorovim riječima, objekt promatranja „ostaje otuđeni objekt promatralačkog ili spoznajnog ili gnoseologijski postavljenog i shvaćenog apstraktnog subjekta, subjekta mišljenja“[665]. S obzirom na sličnost ovog razumijevanja znanosti s razumijevanjem metafizike, ne iznenađuje što autor piše o *metafizičkom karakteru znanosti*.[666]

Znanstveni pristup, sažeto iskazano, previđa (i) izvor stanja kojeg uzima kao činjenicu. No, za Kangrgu još i važnije, previđanjem izvora postojećega previđa i (ii) mogućnost njegova daljnjeg alteriranja posredstvom ljudskog čina. Na osnovu ovoga drugoga *problema*, znanost se pokazuje ne samo *bliska* metafizici, nego i ideologiji.

Dok je u inauguralnom otvaranju problema ideologije u članku „Problem ideologije“ iz 1953. godine Kangrga slijedio tezu o ideologiji kao *krivoj* svijesti,[667] u zreloj autorovoj misli nalazimo tezu o ideologiji kao *adekvatnoj* svijesti lažnog bitka,[668] u skladu s Marxovom kritikom ideologije zbog polaženja od *čistih* individua bez uvažavanja povijesnih okolnosti u kojima se

---

Tako razum onda barata ili ‘operira’ (što etimologijski dolazi od: opus, opera, djela!) gotovim predmetima kao ‘danima’, i ostaje jedino i samo u tom jednom zauvijek gotovu (po drugome ili drugima) otvorenu horizontu.“ (M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 19.). Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 38. - 48.

[665] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 166.

[666] Znanost, prema autoru, „polazeći ne više od one povijesnosti povijesnoga, nego od ove opredmećene ljudske duhovne i materijalne snage kao puke danosti – 'započinje' od bitka po čemu tobože sve jest, ne pitajući po čemu je i taj (poizvedeni) bitak moguć. Tu leži onda i bitno metafizički karakter znanosti koja [...] ima iluziju da započinje od same sebe u sferi 'čiste znanstvenosti'“ (M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 119.). Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 55. - 57.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 91.

[667] Vidi Milan Kangrga, “Problem ideologije”, *Pogledi* 1 (1953) 11, str. 778. - 793. Članak je pretiskan u M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 164. - 174.

[668] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 25. Prije objave *Čovjeka i svijeta*, ovu poziciju Kangrga artikulira u članku „Ideologija i istina“ (1957) i članku „Ideologija kao oblik i način čovjekova opstanka“ (1966). Oba su teksta pretiskana u četvrtom svesku autorovih izabranih djela (M. Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 97. - 113., 143. - 152.). U potonjemu članku, objavljenom i u knjizi *Smisao povijesnoga* (M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 147. - 159.), autor donosi 3 tipa odnosa podudarnosti između svijesti i bitka: istinita svijest koja odgovara istinitom bitku; neistinita svijest koja odgovara neistinitom bitku; revolucionarna svijest koja se suprotstavlja bitku. Prvi je odnos apstraktan, drugi je ideologijski, a treći je onaj kojeg autor sugerira kao optimalnog (vidi M. Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 146. - 147.). Otvoreno je pitanje funkcionira li ideologija samo na psihološkoj ili i noološkoj razini (usp. Karl Mannheim, *Ideologija i utopija*, Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2017., str. 74) te, s obzirom na odgovor, kako osigurati mogući iskorak.

nužno nalaze. *Ideologijska svijest* je, Kangrginim riječima, „adekvatna spoznaja, znanost primjerena otuđenu (neistinitom) bitku (i biću), dakle podudarna s prividnošću ljudskog života, odnosno njegova egzistentna neistina"[669]. *Ideologijska svijest* razumijeva postojeće kao *istinski ljudski svijet* i „ne pita za njegovo porijeklo"[670]. Time se *lažnost pomiče* od (svojstva) svijesti (ideologija kao *kriva svijest*) ka predmetima svijesti (ideologija kao *istinita svijest* o *lažnom stanju*). U skladu s tim, znanost se – kao istinita spoznaja *neistinite* zbilje i kao pristup stvarnosti u kojemu stvarnost postaje „sama svoj kriterij u svom pukom pozitivitetu [...] budući da je iz sebe 'protjerala' čak i pitanje o vlastitoj mogućnosti, dakle i smislenosti i opravdanosti"[671] – razumijeva kao ***ideologija postojećeg stanja***.[672]

Utoliko problem nije samo utvrđivanje činjenica bez genealogije, nego se pretpostavlja i da znanstveni pristup legitimira postojeće stanje jer *prešućuje* ili *previđa* njegovu neistinu. Kangrginim riječima, znanost je „priznavanje postojećega", „pristajanje na nj, suglašavanje s njim"[673]. Na drugome će mjestu navesti još zaoštrenije: „*pozitivan* odnos znanstvene svijesti spram onog što jest, [...] ide ne samo na priznanje, nego i na djelatno utvrđenje i očuvanje opstojećega"[674]. Dakle, znanosti se ne *zamjera* samo ograničenje u pristupu, nego i očuvanje postojećeg stanja. Konkretno, problem je znanosti što:

i. ne može dohvatiti utopiju: „Iz horizonta znanosti utopija ili ono utopijsko ne samo da iščezava, nego je i nezamislivo [...] jer tu 'prelazimo' granicu, s onu stranu koje se 'nalazi' baš ono što je u samom pojmu utopijskog implicirano: *nepostojeće*! Ono *nije*; i to *za znanost* nije."[675]
ii. ne može uključiti koncepte poput *otuđenja* i *postvarenja*, a koje Kangrga tretira i kao koristan eksplanatorni alat i adekvatne oznake postojećih odnosa i stanja: „Stoga se ni

[669] M. Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 148.

[670] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 25.

[671] Ibid., str. 120.

[672] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 100., 102. Usp. M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 68.

[673] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 123.

[674] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 49. Usp. „Stoga je za *znanost* istina postignuta i dokučena već samim time što ona donosi ili donese *tačan* sud čak i o neistinitoj (lažnoj, prividnoj, obesmislenoj, bezumnoj, neljudskoj, otuđenoj) praksi, u kojoj čovjek živi i djeluje, i što *zna* za tu i takvu praksu" (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 275. Potcrtao autor.).

[675] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 121. Potcrtao autor.

> za koju posebnu znanost, koja pristupa svom objektu (predmetu) u njegovoj danosti, bila to prirodna pojava ili društveni odnos, fenomen postvarenja i otuđenja ne može ni pojaviti.“[676]

Kako uključivanje ovih koncepata pretpostavlja specifičan marksistički okvir mišljenja, to će Kangrga svoju kritiku spram ***znanosti kao pozitivizma*** sažeto izraziti *parolom* „*Ili marksizam, ili pozitivizam*“[677].

Izlaz iz ograničenja znanstvenog mišljenja i ideologijske svijesti moguć je, prema Kangrgi, tek (povijesnim, utopijskim ili spekulativnim) *mišljenjem* s onu stranu činjenica koje se tretiraju kao nužne, neuvjetovane i nepromjenjive, ili drugim riječima, s pozicija otkrivene procesualnosti ili povijesnog karaktera *svijeta*.[678] Tim se novim mišljenjem „uvodi pitanje, po čemu nešto jest, ali ne više samo u horizontu spoznavalaštva, nego ujedno u horizontu proizvedenosti kao mogućnosti“.[679] Tada se otvara prostor *utopijskoj dimenziji* koja

> „nema veze sa stvarnošću koja je dostatna sebi u pukom fakticitetu, ali (kao *temelj i iskon* ovoga svijeta) ima veze s onim što bi taj fakticitet *još mogao i trebao da bude*, ukoliko želi da izbori i potvrdi bar neki smisao ili povijesnu opravdanost koja znači bar toliko koliko otvorenost ljudske perspektive“.[680]

Dakle, naspram znanosti i pristupanju svijetu kao pukom *spektaklu za promatranje*,[681] autor afirmira strategiju *mišljenja* (v. potpoglavlje 3.1.) koje ne uzima postojeće *zdravo za gotovo*. Težište je Kangrgine kritike na „opovrgavanju i odbacivanju pozitivističkog vjerovanja (svojstvenoga dominantnim usmjerenjima moderne znanosti) u to da su empirijski i/ili eksperimentalno ustanovljene činjenice bezuvjetni momenti istine (zvala se ta istina makar i

---

[676] M. Kangrga. „Što je postvarenje?“, str. 591. Kako se koncept otuđenja tiče načina odnosa prema sebi i svijetu, nije riječ o stanju ili procesu kojeg je moguće detektirati s pozicija pozitivne znanosti. Pošto se tiče same mogućnosti čovjekova postojanja čovjekom, nije svodivo na psihološko stanje, sociološku kategoriju ili empirijski uvid, odnosno činjenicu, vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 22.

[677] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 123.

[678] Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 16. Usp. „takozvane znanstveno utvrđene činjenice same po sebi“ su „bez ikakvog smisla“ osim ako se „sagledaju s obzirom na tendenciju razvitka određene zbilje, dakle u odnosu na ono što je moguće i što treba da bude.“ (M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 51.).

[679] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 295.

[680] M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 120. Potcrtao autor.

[681] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 175.

opravdanim vjerovanjem).“[682] U temelju ove poziciji leži uvjerenje da je sam koncept činjenice ideološki. Nietzscheovim riječima, pozitivizam „*koji se zaustavlja ispred pojava, govoreći 'postoje samo činjenice'*“ trebao bi reći „*ne, upravo činjenice ne postoje, nego samo interpretacije*“.[683] Poticaje ove kritike znanosti nalazimo u Kantovim uvidima o granicama moguće spoznaje, Hegelovoj tezi da je *imenovanje* već *prisvajanje*, Marxovoj tezi da čovjek proizvodi prirodu i Heisenbergovom uvidu da „ni u prirodnoj znanosti predmet istraživanja nije više priroda po sebi, nego priroda podvrgnuta ljudskom ispitivanju, i utoliko susreće čovjek i tu opet samoga sebe.“[684]

Valja naznačiti da Kangrga nije usamljen u elaboriranju kritike znanosti i *pozitivizma*. Gajo Petrović, među ostalim autor studije *Od Lockea do Ayera* (1964) i *Suvremene filozofije* (1979), poznavatelj logičkog pozitivizma i *analitičke filozofije*, također je sklon kritici ostajanja „u granicama scijentističkog, empirističko-pozitivističkog pristupa društvu, pogodnog da se opišu vanjske činjenice i svojstva, ali neprikladnog za razotkrivanje njihove unutrašnje povezanosti i bitnog značenja s gledišta cjelovitog čovjeka.“[685] Taj je pristup – i tu Petrović otkriva sukus svoje kritike – „nesposoban da se otkrije teorijski osnov za revolucionarnu promjenu postojećeg klasnog društva“. [686] Naime, znanstvenim se metodama, kako Petrović primjećuje, može ustvrditi prisutnost određenih praksi u nekom vremenu, ali se ne može ustvrditi je li „jedno od tih shvaćanja 'uzvišenije' od drugoga“[687]. Drugim riječima, možemo znanstveno opisati „u svim pojedinostima klasnu strukturu i klasne borbe suvremenog društva, ali nemamo pravo reći bilo da ga znamo, bilo da imamo dobre razloge za borbu protiv njega ako ga nismo shvatili kao neljudski, samootuđeni oblik ljudskog društva.“[688] Dakle, slično Kangrgi, i Petrović kao ključan problem prepoznaje nemogućnost zahvaćanja otuđenja s pozicije znanosti, kao i nemogućnost znanstvenog fundiranja mogućnosti promjene postojećega. Alternativu će znanosti – blisko Kangrgi – tražiti u pristupu koji će uz deskripciju postojećeg stanja ponuditi i njegovu

[682] L. Veljak, *Izazovi našeg vremena*, str. 59.

[683] Walter Kaufmann (ur.), *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, New York 1988., str. 458. (bilješka 481 iz 1888. godine).

[684] Prema: M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 26.

[685] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 60.

[686] Ibid.

[687] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 58. - 59.

[688] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 60.

vrijednosnu interpretaciju ili ocjenu (upotrebom koncepata poput *otuđenja*), a kojeg označava *mišljenjem revolucije*. To *mišljenje* treba – za razliku od znanosti koja se kreće u polju deskripcije – obuhvatiti *bitne iskaze* koji izražavaju jedinstvo normativnog i deskriptivnog, nadilazeći time izoliranost ili jednostranost iskaza o činjenicama i vrijednosnih iskaza.[689] Naime, prema Petroviću, ideja „da su 'čiste nauke' bez bilo kakvih 'aksioloških' ili 'etičkih' pretpostavki ili sastojaka moguće i poželjne“ manjkava, dok za znanost slobodnu „od vrijednosti“ bilježi kako je „iluzija vrlo problematične vrijednosti.“[690]

Dakle, i Kangrga i Petrović iznose kritiku znanosti slično kritikama filozofije, ističu ograničenost deskriptivnog pristupa kao i nemogućnost izražavanja iskaza o otuđenju. Tim kritikama možemo odgovoriti pitanjem ne sugeriraju li one potrebu napuštanja jezika, metodologije i karakterističnog tipa iskaza? I, možemo li potom uopće govoriti o znanosti? Osim toga, previđa se da barem neke znanstvene činjenice – mada same ne izražavaju normativne zahtjeve glede organizacije života – mogu funkcionirati kao motivacijski faktor. Primjerom, podatak o povećanoj smrtnosti na nekoj dionici ceste, podatak o sličnosti čovjeka s određenim neljudskim živim bićima i podatak o povećavanju siromaštva među umirovljenicima mogu provocirati djelovanja, bilo na individualnom ili kolektivnom planu.

3.2.9. Sabiranja: dometi i granice kritike filozofije i znanosti

Ovo je sabiranje dometa i značajki kritike filozofije prikladno otvoriti Fichteovim navodom:

> „Kakva se filozofija odabire, zavisi od toga, kakav je tko čovjek, jer filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva, koji se može odložiti ili prihvatiti, kako nam je po volji, nego je oduhovljen dušom čovjekovom, koji ga ima. [...] Dogmatiku se može pokazati nedostatnost i inkonsekvencija njegova sistema, o čemu ćemo odmah govoriti; čovjek ga može zbuniti i strašiti sa svih strana, ali ga ne može uvjeriti, jer ne može mirno i hladno slušati i ispitati nauku, koju on apsolutno ne može da podnosi.“[691]

[689] O *bitnim iskazima* vidi potpoglavlje 3.3.6.

[690] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 64.

[691] J. G. Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, str. 186. - 187.

Kangrga poduzima angažirana čitanja povijesti filozofije iz rakursa pitanja o mogućnosti etabliranja pozicije koja će uglaviti i afirmirati produktivnu moć čovjeka, ali i biti *ispred* činjenica koje su predmet znanosti. U tom je smislu točna Raunićeva ocjena da je riječ o pokušaju dosezanja apriorne teorije prakse.[692]

Pritom je temeljni fokus kritike filozofije odvajanje života i filozofije, kako pokazuje komentar, naveden u raspravi o Spinozinoj etici koja nudi *uzvišenu metafiziku* i *vapaj za najvišim u čovjeku,* ali i *defetizam* i *rezignaciju* zbog bespomoćnosti čovjeka svedenoga na modus bitka: „Veličanstvena metafizička zgrada na jednoj strani i ništavnost čovjeka i samoga života na drugoj strani, pa to ide – do boli!"[693] Upravo u odnosu prema raskoraku između veličine duha i bespomoćnosti zbiljskog života leži razlika, prema Kangrginu razumijevanju, spekulacije i filozofije.[694] Izbor između filozofije i spekulacije tako je izbor između *odluke na život* i *odluke na samoobmanu*.[695] Stoga ne iznenađuje da Kangrga pitanje izbora pozicije razumijeva kao ključno. Odgovor na to pitanje efektivno omogućava ili supresira elaboriranje zahtjeva za radikalnim (pre)oblikovanjem *svijeta* i čovjekova (samo)razumijevanja. Hoćemo li krenuti od bitka ili od *trebanja*, piše Kangrga na tragu Fichtea, praktička je *ljudska odluka*.[696] Konkretno će se ta odluka na razini svakodnevne egzistencije pokazati kao odluka za konformizam (istrajavanje u *bitku*) ili za indignaciju (elaborirano *trebanje*) koja može biti temeljem i izmjene postojećeg stanja (kako ćemo vidjeti kasnije).

Kangrgina kritika filozofije uključuje spektar teza koje su praćene autorovim nastojanjem oko afirmiranja alternative (ili mišljenja *preko* filozofije ili *vraćanja u* spekulaciju) koja bi trebala zahvaćati u srž zbilje (za razliku od *filozofije kao metafizike* koja se, kako autor misli, kreće po površini uspostavljenog stanja),[697] anticipirati budućnost (za razliku od filozofije koja, prema autoru, *pati* od problema zakašnjenja) i uključivati djelovanje (za razliku od, prema autoru, *djelatno nemoćne* filozofije). S obzirom na kritiku filozofije, Kangrga će odbacivati oznaku

[692] Vidi R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", str. 20.

[693] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 87. - 88.

[694] Vidi ibid., str. 87.

[695] Vidi ibid., str. 298.

[696] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 263. - 264.

[697] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 286.

„spekulativna filozofija“ kao besmislicu (*drveno željeno*).[698] No, Kangrgina pozicija i dalje ispunjava uvjete filozofske pozicije, a što kako direktno tako i indirektno priznaje i autor.

Naime, uz tezu da je *prekratka* za mijenjanje svijeta radi čega *ostavlja* svijet u njegovoj bezumnosti, Kangrga je postavio i radikalnu tezu da je filozofija sama *bezumna* jer je primjerena vlastitome vremenu u kojemu se javlja kao nužda i potreba,[699] a čime se filozofija praktično svodi na razinu ideologije. No, u istome djelu u kojemu iznosi ove linije kritike filozofije, autor priznaje i njenu važnost u rasvjetljavanju otuđenja, a u skladu s čim razvija tezu o mogućnosti filozofije koja je neprimjerena vlastitom vremenu.[700] Filozofija je tako s jedne strane *postulirana*[701] *idealnost* i *samo* spoznaja, a s druge nosi potencijal utemeljenja promjene.[702] Štoviše, revolucija se uvijek nužno legitimira „idejno-filozofijskim artikuliranjem *bitne tendencije i zadatka*.“[703] No, tada je, prema autoru, već na djelu neka nova filozofija, ona koja ne uzima postojeće kao nužno jer u suprotnome ne bi mogla ni dohvatiti koncept otuđenja. Kako Sher navodi, otuđenje je prema Kangrgi *nezamislivo* u svijetu koji *ima* – ili, dodajmo, *zna* – samo *sadašnjost*.[704] Tek u horizontu budućnosti i mišljenja koje misli budućnost moguće je postaviti pitanje o otuđenju.

Tako se autorovo razumijevanje filozofije pokazuje podvojenim: s jedne je strane filozofija – kao idealna supstitucija zbilje – potreba bezumnog stanja, a s druge izvor njegove promjene. S jedne je strane filozofija metafizika i dolazi *post festum*, s druge strane govorimo o njenom ozbiljavanju koje pretpostavlja *novi sadržaj*, odnosno o mogućnosti da *pretekne* vlastito vrijeme, a što je moguće pod pretpostavkom postajanja povijesnim mišljenjem ili spekulacijom. Već je u tom postavljanju riječ o priznavanju i pozitivnog značaja filozofije i vlastite pozicije kao jedne – filozofije.

---

[698] Vidi ibid., str. 328.

[699] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 159.

[700] Vidi ibid., str. 178.

[701] Kangrga postulate razumijeva kao apstraktne pretpostavke koje ne korespondiraju zbilji. Odatle zahtjev da čovjek *doista* bude slobodan, a ne samo *postuliran*, vidi ibid., str. 168.

[702] Vidi ibid., str. 172.

[703] M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 30. Potcrtao autor.

[704] Vidi G. S. Sher, *Praxis*, str. 80.

Općenito, temeljni su nedostatci Kangrgine kritike filozofije polaženje od reduktivnog razumijevanja filozofije kao kretanja u polju činjenica, izostanak uspješnog osmišljavanja konkretne alternative koja ne bi bila filozofijom, izostanak objašnjenja glede razdvajanja teorije i prakse u polju spoznaja o ne-kontigentnom (kao npr. matematika), nedovoljno uvažavanje da je pitanje o biti jedno je od temeljnih pitanja filozofije, kao i da filozofija otpočinje sa čuđenjem svijetu, a što već sugerira upitnost svijeta. Osim toga, značaj *proizvođača* za *činjenicu* što se uzima u razmatranje nije uvijek isti, a previđanje čega dovodi do apostrofiranja pitanja o onome tko izvodi akciju množenja u slučaju iskaza o množenju, odnosno pitanja o izvoru broja jedan u slučaju iskaza o matematici općenito.[705]

Pod *metafizikom* autor misli pristup koji ne uzima u obzir proizvedenost i procesualnost. Metafizika se kao *prva filozofija* usmjerava na kritičko promišljanje bitka, a kako izvještava Ciceron u *Tusculanae disputationes*, Pitagora je, prvi imenujući samoga sebe filozofom, filozofiju odredio kao promatranje i spoznaju prirode (stvari) čime se *bios theoretikos* postavio kao temeljno polje života filozofije.[706] No, filozofija, potaknuta čuđenjem, sumnjom, tjeskobom i graničnim situacijama,[707] apostrofira i djelovanje kako kao predmet mišljenja tako i djelovanje kao život (u skladu sa spoznajom) u filozofiji koja jest življeno iskustvo ili *način života* (npr. Diogen). Kangrginu kritiku pritom ne treba dodatno simplificirati.

Iako se iz gore iznesenih prigovora može učiniti kako – zbog prenaglašavanja prihvaćanja postojećega u metafizici – Kangrgina kritika filozofije kao metafizike polazi od razumijevanja metafizike koje previđa da i supstancijalna ontologija (ili metafizika), unatoč *prioretiziranju* supstancije, dopušta koncepte kretanja i geneze (npr. Searleov kombinirani model genetičkog razumijevanja društvene zbilje i supstancijalne ontologije), tvrdnjom da metafizika prihvaća *kretanje, razvitak* i *bivanje* u djelu *Praksa Vrijeme Svijet* Kangrga proturječi takvom

[705] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 22.

[706] Vidi Branko Bošnjak, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 55. - 57.

[707] Za čuđenje i divljenje vidi Aristotel, *Metafizika*, 982b5 - 20; Platon, *Fileb i Teetet*, Naprijed, Zagreb 1979., 155d (iz *Teeteta*). Za sumnju vidi Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb 1998., str. 132., 176.; Rene Descartes, *Rasprava o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*, Kruzak, Zagreb 2014., str. 29., 33., 57., 176. Za tjeskobu i brigu kao poticaje Kierkegaardovoj i Heideggerovoj filozofiji, vidi Eugen Fink, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 25., 32. Za granične situacije vidi Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd 1973., str. 133. - 141. Kao formalni uvjet filozofiranja se postavlja i *shole*, vidi B. Bošnjak, *Filozofija*, str. 58.

zaključku,[708] a na osnovu čega možemo ustvrditi kako je temeljni razlog kritike *filozofije kao metafizike* previđanje procesualnosti bez pretpostavljene polazišne supstancije, identiteta subjekt-objekta i teorije-prakse i mogućnosti (revolucije kao) radikalno novoga. Među *metafizičare* su pritom *smješteni* i analitičari i pozitivisti i fenomenolozi.[709] No, ako autorovu poziciju ne treba simplificirati, ne znači da je ne treba korigirati s obzirom na fundiranje ili prisutnost izboja *mišljenja novoga* i u *epohi metafizičkog mišljenja*, što Kangrga, i sam priznaje (primjerice, u slučaju Heraklita).[710] Naime, u filozofiji gotovo *posvuda* – od atomističke teze preko zahtijevanja prava neljudskih životinja do utopijskih nacrta društveno-političke organizacije – nalazimo i ideje i konceptualna rješenja koja nisu jednostavna *zabilježba zbilje*, nego predstavljaju i *proboje* genijalnosti, stoje *ispred svoga vremena* ili jednostavno prethode općem prihvaćanju.

Izostanak identiteta teorije i prakse (a koji se, prema autoru, da naći u predfilozofijskoj mudrosti), a od čega filozofija – prema Kangrgi – živi, Kangrga vezuje uz društvenu stratifikaciju.[711] Istraživanje socijalne uvjetovanosti znanja i mišljenja, kao i odnosa znanja i djelovanja nije sporno, ali postoji opasnost od upadanja u determinizam koji direktno proturječi Kangrginu inzistiranju na *aktivitetu* subjekta i mogućnosti začimanja *novoga*. Tumačenje odnosa praktičkog i teorijskog kao proizvodnje i proizvedenog ne implicira značaj uvjeta za mogućnost, kao što ga ne implicira ni koncept spekulativnog (kao jedinstva teorije, prakse i mašte) ili prakse. Prenaglašavanje značaja društvenih uvjeta dovodi u pitanje mogućnost tumačenja promjene tih uvjeta bez posezanja izvan subjekta.

Strategija označavanja vlastite pozicije kao *mišljenja* na tragu je kritike filozofije od Fichtea do Hegela (u slučaju Kangrge), odnosno Heideggera (u slučaju Petrovića), ali i u skladu s Marxovom kritikom filozofije i zahtjevom za njenim ozbiljenjem. Ta je pozicija i na tragu Blochova mišljenja kao *prekoračivanja*, no uz tu razliku što Bloch drži da prekoračivanje

[708] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 284.

[709] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 45.

[710] Aristotel, koji je proskribiran kao metafizičar, ovako navodi u *Metafizici*: „nema znanosti o stvarima koje protječu. Ali kad se Sokrat bavio ćudorednim krjepostima i nastojao ih prvi općenito odrediti [...] Sokrat je posve razložno istraživao samo 'što nešto jest', budući da je nastojao zaključivati, a počelo zaključaka je samo 'što nešto jest'. Jer tada još ne postojaše dijalektička moć s pomoću koje bi se — i bez 'onoga što jest' — mogle promatrati protimbe, te bavi li se ista znanost i protimbama“ (Aristotel, *Metafizika*, Signum, Zagreb 2001., 1078b17 - 28.).

[711] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 46., 48. - 49., 52.

nikada ne kroči u zrakoprazan prostor već novo razumijeva kao posredovano pokrenuto u postojećemu.[712]

Kritiku filozofije Kangrga *nasljeđuje* od Marxa, a *opravdanje* joj nalazi u nastojanju oko umnosti i smislenosti ljudskog života naspram isključiva traganja za smislom u polju od života odvojene filozofije.[713] Cilj je afirmirati mogućnost proizvodnje *svijeta* sukladno zahtjevu čovječnosti i ljudskog dostojanstva,[714] odnosno doseći zbiljsku umnost i smislenost ljudskog života, umjesto *duhovne kompenzacije postojećega besmisla* koju nudi filozofija.[715] Za uočavanje karakterističnosti ove pozicije za marksističku misao instruktivno je Marcuseovo tumačenje Marxove negacije filozofije. U *Umu i filozofiji* Marcuse iznosi tezu o Marxovom ranom djelu kao negaciji filozofije čiji pojmovi „znače optužbu totaliteta opstojećeg poretka".[716] Prema Marcuseovoj interpretaciji, Hegelova se teza o istini kao cjelini dovodi u pitanje ukazivanjem na proletarijat kao faktor koji podriva tezu o umnosti zbilje jer sudbina proletarijata nije ostvarenje ljudskih mogućnosti, a djelatnosti apsolutnog duha ostaju mu strane.[717] Proletarijat je, prema ovom tumačenju, izraz totalnog negativiteta, dokaz neumnosti, nepravde i ropstva, svjedočanstvo „da istina još nije ozbiljena".[718] Na tim osnovama autor izvodi zaključak o nemoći filozofije i mogućnosti provođenja kritike društva isključivo putem *društveno-povijesne* prakse.[719] Drugi autor s kojim možemo dovesti u vezu Kangrgine kritičke pozicije je Theodor Adorno koji u *Negativnoj dijalektici* iznosi kritiku onih koji teorijski niveliraju bit i pojavu, a kao posljedicu čega gube i sposobnost za život i sreću i mogućnost razlikovanja bitnog i nebitnog pa u konačnici više bdiju oko točnosti irelevantnih pitanja nego oko bitnih pitanja, pa i pod cijenu opasnosti od zabluda. To je, prema Adornu, temeljni simptom regresivne svijesti koju – sasvim slično Kangrginim *metafizičarima* i *pozitivistima* –

[712] Vidi E. Bloch, *Princip nada*, sv. 1, str. 2.

[713] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 32.

[714] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 361.

[715] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 32.

[716] Herbert Marcuse, *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 219.

[717] Vidi ibid., str. 221.

[718] Ibid.

[719] Vidi ibid.

karakterizira zaustavljanje na površini postojećeg svijeta i odbijanje pitanja o onome *iza*, a čime se pozitivizam praktično promeće u ideologiju.[720]

Kangrgu možemo primarno pozicionirati u tradiciju (humanističkog) marksizma i klasičnog njemačkog idealizma, ali valja istaknuti i kako snažim fokusom na promjenu, procesualnost, *novo* i utopijsko, nastavlja i – *na lokalnom planu* – nit Tkalčićeva mišljenja koju sažima Blaženka Horvat kao „ostvarivanje onoga što još nije", a što uključuje uvjerenje da „što jest nije samim time i vječno" i „da je drugačije moguće i ostvarljivo"[721].

Ako slijedimo Gouldnerovo razlikovanje marksizma kao kritike (*kritički marksizam*) i marksizma kao znanosti (*znanstveni marksizam*),[722] Kangrga stoji na prvoj poziciji. Temeljne su razlike ovih pozicija u razumijevanju uloge znanosti i tumačenju osnovne prirode društvene stvarnosti (*socijalna ontologija*), a značajke kritičkih marksista uključuju historicizam, organicizam, naglašavanje mladog Marxa, naglašavanje kontunuiteta mladog i starog Marxa te naglašavanje spona s klasičnim njemačkim idealizmom uz zadržavanje teorijskog aparata mladog Marxa (otuđenje).[723] U odnosu prema znanosti, kritičke marksiste karakterizira odbijanje teze o znanosti kao ultimativnoj racionalnosti, odbacivanje teze o dekontekstualiziranosti znanosti i kritika pozitivizma.[724] Upravo ove značajke nalazimo u Kangrginoj kritici znanosti koja je potaknuta s jedne strane razumijevanjem prakse/djela kao načina *proizvodnje* objekata, istine i znanja, odnosno svijeta u cjelini (potpoglavlja 3.1.1. i 3.1.8.), s druge strane uvjerenjem o nemogućnosti znanstvenog obuhvaćanja prakse i otuđenja, s treće naslijeđenom kritikom spoznaje i znanja u klasičnom njemačkom idealizmu, a s četvrte tezom o identitetu subjekt-objekta koji se kao *povijesno događanje* ne može obuhvatiti znanošću ili teorijom.

---

[720] Vidi Teodor Adorno, *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979., str. 150.

[721] Blaženka Horvat, *Filozofski pogledi Marijana Tkalčića*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1990., str. 93. Citirano prema: M. Labus, *Filozofija i stvaralaštvo*, str. 11.

[722] Vidi Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1993.

[723] Vidi ibid., str. 39. - 40. Gouldner nudi i razlikovanje ovih dvaju pravaca s obzirom na političke patologije, vidi ibid., str. 44. i dalje.

[724] Vidi ibid., str. 43. - 44.

Kangrgino razumijevanje ***znanosti kao pozitivizma*** odgovara McCarthyjevom tumačenju pozitivizma kao perspektive koja polazi od razumijevanja znanosti kao jedinog legitimnog oblika znanja i metafizičke pretpostavke o postojanju objektivnog vanjskog svijeta, a uključuje tri elementa: (i) pretpostavku o neovisnosti stvarnosti (ii) koju je moguće istražiti vrijednosno neutralnom metodologijom, a (iii) čiji su rezultat objektivno provjerljive tvrdnje (činjenice) o prirodnim ili društvenim objektima.[725] Kangrga kritizira i odbacuje sve tri pretpostavke, s posebnim fokusom na prvu. Kritika pozitivizma bliska je Horkheimeru koji također ističe ograničenje znanosti u dohvaćanju proizvedenosti činjenica.[726]

Ako imamo u vidu tipove pristupanja ideologiji u marksističkoj tradiciji koje skicira Stephan Fuchs (*hegelijanski pristup kritičke teorije* u kojem se ideologija izjednačava s instrumentalnim i administrativnim razumom i represivnom desublimacijom kasnog kapitalizma; ideologija kao skupna oznaka za cjelinu sadržaja i proizvoda *apparatusa* koji sudjeluju u kulturnoj reprodukciji i reprodukciji hegemonije), Kangrginu je kritiku ***znanosti kao ideologije*** najprimjerenije tumačiti kao varijantu zahtjeva za smjenjivanjem promatranja postojećih odnosa *kao činjenica* s promatranjima koja *sama promatranja promatraju kao ideologiju.*[727]

Ukupno govoreći, riječ je o angažiranoj kritici znanosti motiviranoj željom za govorom o onome kakav svijet *treba biti*, a ne samo onome kakav on doista *jest*. Kritika *previđanja izvora* činjenica/postojećeg stanja praćena je – za ovu aktivističku misao neusporedivo važnijim – zamjeranjem previđanja mogućnosti drugačijega.[728] Iako je motivacija shvatljiva, kritika nije

[725] George E. McCarthy, *Marx' Critique Of Science And Positivism. The Methodological Foundations Of Political Economy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988., str. 3. U studiji o Marxovoj kritici znanosti i pozitivizma McCarthy inače kreće s pozicija bliskih Kangrgi, istražujući odnos između prakse, kritike znanosti i znanja u klasičnom njemačkom idealizmu i Marxove kritike pozitivizma, a pri čemu poduzima proširivanje prakse van antropološkog horizonta (razumijevanje čovjeka kao stvaralačkog bića), na metodološki (kriterij istine) i politički horizont (djelovanje u demokraciji), vidi ibid., str. 89.

[726] Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963., str. 75. Usporedi kritiku pozitivizma, empirizma i metafizike s obzirom na zastajanje na razini (*tužnog*) postojećeg stanja i u: Max Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, Continuum, New York 2002., str. 132. - 187. (tekst "The Latest Attack on Metaphysics").

[727] Vidi Stephan Fuchs, *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*, Harvard University Press, Cambridge, London 2001., str. 33.

[728] Tu poziciju sažeto izriče Horkheimer: „ne mora biti ovako, ljudi mogu izmijeniti bitak" (prema: Göran Therborn, „Frankfurtska škola", *Čemu* X (2011) 20, str. 16. - 47., ovdje str. 21.).

sasvim prihvatljiva. Tome su tri razloga: i. previđa se unutarnja kritika i teorija znanosti koja adresira i ova pitanja;[729] ii. nije nužno da znanost previđa proizvedenost i kontigentnost svog predmeta; iii. znanstvena spoznaja i vrednovanje nisu (nužno) suprotstavljeni (kako sugerira krilatica *ili marksizam ili pozitivizam*), štoviše, utvrđivanje činjenica o nekome stanju potencijalno je osnova za elaboriranje zahtjeva za njegovom izmjenom.

Slično Kangrgi koji pokušava osmisliti alternativni pristup pitanjima i problemima za koje ne vidi mogućnost rješenja ni u filozofiji ni u znanosti, Petrović razvija *mišljenje revolucije* kao novu strategiju mišljenja nasuprot ograničenjima *pozitivističkog* (*scijentističkog*) pristupa i *filozofije kao metafizike*.[730] Ipak nalazimo i nijanse razlika glede pristupanja kritici: dok Kangrga više naglašava ograničenje filozofije i znanosti u previdu procesualnosti (a što je temelj uvida o *mogućnosti novoga*), Petrović im nalazi granice u pogledu mogućnosti *osiguravanja* revolucije.

Kritička je recepcija ovdje izloženih pozicija bogata i raznovrsna. U prvom se redu stavlja u pitanje naglašavanje mijenjanja svijeta kao poželjnog cilja filozofije. Pritom razlikujemo dva prigovora: i. prigovor o neosnovanosti te pretpostavke; ii. prigovor o suvišnosti te pretpostavke.

Prvi prigovor oblikuje Nenad Miščević koji, u polemici s Kangrgom, postavlja tezu da funkcija filozofije *nije* mijenjanje svijeta, a dovodi u pitanje i praksisovski *mit* o *svijetu* kao čovjekovu djelu.[731] Kangrga, naime, kako primjećuje Grgurev,

> „misli kako zadatak filozofa, odnosno angažiranog intelektualca, koji jest to što jest po tome što promovira um kao načelo čovjekove opstojnosti, nije (samo) spoznavanje razlike (onoga što jest) između povijesne tendencije, to jest svrhe koju pretpostavlja um, i tendencija koje se njoj suprotstavljaju, nego insistiranje, u ozbiljavanju onoga što bi trebalo biti, na prevladavanju te razlike otkrivanjem mogućnosti uma i njegova svrhovitog realiziranja.“[732]

[729] Usp. Ilkka Niiniluoto, „Scientific Progress“, u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scientific-progress/ Pristupljeno: 15. prosinca 2021.

[730] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 406. i dalje.

[731] Vidi Nenad Miščević, „Filozofija ne treba mijenjati svijet“, *Danas* 316 (8. 3. 1988.), str. 31. - 33.; Nenad Miščević, „Jedan mit filozofije prakse: svijet kao čovjekovo djelo“ *Pitanja* 18 (1988) 3 - 4, str. 89. - 96.

[732] Vinko Grgurev, „Povijesnost i sloboda. O filozofiji Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 757. - 780., ovdje str. 769.

Iako Miščević propituje sama polazišta Kangrgina mišljenja, polemika, kako primjećuje Mislav Kukoč, ne prelazi u konstruktivan dijalog zbog disparatnih teorijskih pretpostavki autora.[733]

Drugi prigovor oblikuje Mislav Kukoč u analizi Petrovićeve (ali se primjenjuje i na Kangrgu) kritike filozofije. Kukoč primjećuje da je svaka filozofija, u određenom smislu i mjeri, mijenjanje svijeta,[734] a što je pozicija koju u prvoj fazi svoga djela zastupa i Gajo Petrović.[735] Stoga je izdvajanje posebne varijante *mišljenja* koje će imati funkciju angažiranog kritičara u društvu – suvišno. Pritom ova kritika nije nužno u neskladu s Miščevićevom objekcijom jer ne uzima mijenjanje svijeta kao primarnu *svrhu* filozofije nego kao eventualnu *posljedicu*.

U kritičkoj pak recepciji Kangrgine kritike (filozofije kao) teorije Borislav Mikulić ističe ne samo značaj nego i nužnost razvoja teorije (koje je posljedica odvajanja teorije i prakse) da bi se do prakse uopće stiglo, a pri čemu svaki pokušaj vraćanja u *nevinost pred-teorijskog* predstavlja regres.[736] Čini se da je s tim stavom suglasan i Kangrga koji priznaje granice stanja u kojemu je još nerazlučeno djelovanje, djelo i znanje. Samosvijest uključuje i znanje o djelovanju i znanje o djelu kao rezultatu djelovanja kao neodvojive, ali ipak razlikovne elemente.[737]

Kritiku dometa spekulativne pozicije koja se oblikuje u filozofiji prakse donosi Alen Sućeska. Temeljno je ograničenje ovoga pristupa što, prema uvidu autora, prenaglašava kritičku funkciju marksizma i zanemaruje značaj razvijanja teorijskih alata koji mogu poslužiti razumijevanju zbilje uz otvorenu mogućnost iskorištavanja spoznaja u svrhu specifičnih društvenih

---

[733] Vidi M. Kukoč, „Hrvatska marksistička filozofija i krah socijalizma. Filozofija prakse kao dio hrvatske filozofije“, str. 387.

[734] Vidi M. Kukoč, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije“, str. 26.

[735] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 215.

[736] Usp. „Hegelova *Wissenschaft* je premašivanje [...] produžetak-nastavak-sistematizacija Fichteova projekta *Wissenschaftslehre*, a to znači: spekulativno znanje koje je praktički zbiljsko, tj. praktički karakter povijesno samoosviještenog subjekta koji dolazi do svoga vlastitog spoznavanja-proizvođenja; *Wissenschaft* je dakle spekulativno zadobiveno, proizvedeno znanje o samome sebi koje je ujedno i proces povijesnog samoproizvođenje, uključujući znanje historijskog procesa znanja, kroz epohe. A teorija se morala implicitno, kroz historijski proces, odvojiti od prakse, bolje rečeno iz prakse, da bismo ponovo – ali sad eksplicitno i kao da je po prvi puta – uopće došli do pojma prakse.“ (B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 227. Potcrtao autor.).

[737] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 32.

promjena.[738] Ostajanjem na razini opće kritike postojećega kao postojećega, praksisovska kritika, prema autoru, ostaje *u okvirima ideološke borbe* i praktično *impotentna*.[739] No, iz rakursa pretpostavljenih ciljeva Kangrgine i Petrovićeve filozofije, nije riječ o nedostatku nego nužnoj posljedici teza o pozitivizmu i teze o mogućnosti radikalno novog.

Uz navedene objekcije, vrijedi istaknuti i iluziju mogućnosti ozbiljenja filozofije. Iako je moguće uvjetno govoriti o *ozbiljenju* određene *ideje* (kao konkretnog poželjnog sadržaja, npr. ljudska prava) u smislu njenog inkorporiranja u institucije (npr. pravna zaštita ljudskih prava), nije moguće govoriti o *ozbiljenju* u smislu dokidanja smislenosti njenog postavljanja kao predmeta filozofije i mišljenja. Stoga, s ranim Petrovićem, ako zadržavamo taj koncept, držimo da je adekvatnije govoriti o *ozbiljavanju* nego *ozbiljenju*,[740] a što je u skladu i s tezom o procesualnosti. Osim toga, treba imati u vidu i uskost sadržaja na koje se ovaj zahtjev ozbiljenja može odnositi, u razlici spram širine i bogatstva filozofskog mišljenja.

Razumijevanje kritičkih objekcija o filozofiji i znanosti ključno je kako bismo adekvatno sagledali i vrednovali radikalno postavljanje izbora *ili metafizika ili etika*, kritiku mogućnosti etike kao znanosti, teorije i filozofije. Tim kritikama otvaramo naredno poglavlje.

[738] Vidi A. Sućeska, „Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike", str. 140. - 145.

[739] Vidi ibid., str. 144. - 145.

[740] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 67.

3.3. Aspekti kritike etike i morala

Zahtjev dokidanja etike kojeg razvija Milan Kangrga, a podržava Gajo Petrović, oblikuje se na temeljima gore iznesenih pozicija. Moderni koncept prakse (v. potpoglavlje 3.1.8.) kritički se pozicionira naspram Aristotelova i Kantova razumijevanja praktičkog. Razumijevanje *svijeta* kao ljudskoga djela i revidirani koncept *trebanja* (v. potpoglavlja 3.1.1. i 3.1.3.) oslonac je oblikovanju alternative diskrepanciji bitka i *trebanja* (Kant). Kritika filozofije (v. potpoglavlja 3.2.1. – 3.2.4.) osnova je za kritiku etike kao filozofske discipline i kao teorije, a kritika znanosti (v. potpoglavlje 3.2.8.) stoji u vezi s tezama o nemogućnosti etike kao znanosti. Zahtjev za ozbiljenjem etike izvodi se po istoj liniji kao zahtjev ozbiljenja filozofije i pod istom pretpostavkom njena supstitucijskog karaktera, odnosno diskrepancije bitka i *trebanja* kao njene nužne pretpostavke. Dakako, i *pozitivne* se teze oslanjaju na gore izložene pozicije: afirmiranje etike u odnosu na metafiziku svojevrsni je *odgovor* na kritiku *filozofije kao metafizike*, a pozitivni značaj indignacije fundiranje je aktiviteta subjekta.

Temeljno je ograničenje etike, prema Kangrgi, to što je ograničena na *trebanje* u odnosu na zbilju, odnosno što ne uračunava proizvodni odnos čovjeka i *svijeta* ili, alternativno, što se ekskluzivno kreće u polju sadašnjosti. Drugo je ograničenje, vezano uz ovo prvo, partikularnost rakursa iz kojeg se pristupa moralnim aspektima određenih problema ili stanja (v. potpoglavlje 3.1.8.). Treće je ograničenje, također bitno neodvojivo od prethodnih, (pret)postavljanje odnosa bitka i *trebanja* kao apsolutne suprotstavljenosti. Ovu opću kritiku etike (koja utoliko ne pogađa samo pokušaje zasnivanja marksističke etike nego svaku moguću etiku nakon Kanta) možemo čitati kao niz kritičkih objekcija koje sukonstituiraju ovu kritiku i na nju se oslanjaju, ali se daju razmatrati i neovisno. Upravo tu strategiju čitanja ovdje poduzimamo.

Tako čitana kritika etike uključuje: kritiku tradicionalnog teorijskog gledišta, kritiku normativne *fiksiranosti* moralnoga zahtjeva ili kritiku diskrepancije bitka i *trebanja,* kritiku djelatne nemoći etike, kritiku etike kao kompenzacije za ljudski život kojeg se nema, kritiku etike kao previđanja cjeline prakse, tezu o nemogućnosti znanstvene etike i, konačno, zahtjev za ozbiljenjem etike. Osnovne linije kritike etike sažima Danko Grlić zaključnim pasusom u natuknici o etici u *Filozofijskom rječniku* Nakladnog zavoda Matice hrvatske:

> „Kao negacija građanske etike, čitave spekulativne etičke pozicije uopće i osnovnih moralnih postulata koji su na njima izgrađeni, marksizam ukazuje na društvenu i povijesnu uvjetovanost

> moralnih normi, težeći istovremeno izgradnji novog humanističkog društva, lišenog ograničenosti i protivrječnosti klasnog građanskog morala. Marksizam stoga nije nikakva etička koncepcija koja postoji uz druge etičke doktrine, već je zahtjev za zbiljsko dokinuće čitavog jednog svijeta kao prve pretpostavke opće dezalijenacije (v.) čovjeka".[741]

Iako Grlićev navod ne uključuje sve aspekte Kangrgine i Petrovićeve kritike etike, predstavlja koristan šlagvort za otvaranje ove problematike, ali i već sugerira važne probleme koje implicira zahtjev za dokidanjem etike: problem utemeljenja težnje za izgradnjom humanističkog društva *dokinutog* građanskog morala i problem mogućnosti (odnosno kriterija) razlikovanja društava.

Iako iznosi kritiku etike koja se kreće u polju sadašnjosti (odnosno postavlja kao pitanje *moralnog suodnošenja* u horizontu što se uzima kao dan i nepromjenjiv, usp. potpoglavlja 3.1.1. i 3.1.8.), Kangrga smatra poželjnima slobodu, dostojanstvo, prava, autonomiju ili samodjelatnost, a čovjek se razumijeva kao biće usmjereno ka budućnosti. Naime, unatoč nizu kritičkih osvrta na mogućnost etike, ipak zadržava i *trebanje* (čovjek kao biće usmjereno u budućnost) i vrijednosti koje kvalificiraju poželjno stanje. Kangrga iznosi kritiku moralne svijesti ne s ciljem afimiranja amoralizma nego s ciljem afirmiranja mogućnosti i poželjnosti sveobuhvatnih promjena koje se iskazuju kao uspostava čovjeka i *svijeta*. Temeljni je pritom domet i problem klasične etike, prema Kangrgi, postavljanje čovjeka u horizont slobode, ali uz pretpostavljenu trajnu diskrepanciju bitka i *trebanja*. Najkraće rečeno, Kangrgi je stalo do ozbiljenja *trebanja*. S obzirom na to, a na temelju teza o *svijetu*, praksi, mogućnosti i revoluciji (v. potpoglavlja 3.1.1. – 3.1.8.), Kangrga postavlja tezu o odgovornosti čovjeka za sebe i svoj *svijet*, pri čemu se odgovornost postavlja kao pandan dužnosti.

U kritici morala, a koju razlikujemo od etike (v. potpoglavlje 1.3.), nalazimo da Kangrga polazi s jedne strane od razumijevanja morala kao oznake za moralna uvjerenja i moralno relevantne prakse neke zajednice, a s druge strane od razumijevanja morala kao individualnog moralnog stava. Pritom uglavnom slijedi uobičajene marksističke prigovore moralu zbog legitimacijskog karaktera (a s čim je vezana teza o kontigentnosti morala i kritika morala kao ideologije) i zbog apstraktnosti (a s čim je vezana teza o ograničenoj *djelatnoj moći* moralnih apela i kritika

[741] Danko Grlić, „Etika", u: Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989, str. 97. - 98., ovdje str. 98. Stav o potrebi izgradnje novoga svijeta na novim osnovama u skladu je s Marxovim nacrtom analize pokušaja ukidanja tzv. filistarske države na njenim temeljima, vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 49.

morala kao moraliziranja). Ipak, Kangrga i proširuje tradicionalno razumijevanje sugeriranjem dvaju *načina javljanja* (ili, dviju mogućih posljedica) indignacije: kao *moraliziranja* i kao *koraka ka revolucionarnom mijenjanju* postojećeg. Mogućnost radikalnog mijenjanja postojećeg *osigurana* je konceptom *svijeta* (v. potpoglavlje 3.1.1.) i konceptom *prakse* (v. potpoglavlje 3.1.8.), ali i tezom o izvoru mogućnosti u čovjeku (v. potpoglavlje 3.1.9.). Dok prvi *uglavljuje* mogućnost *svijeta* kao ljudskog djela (odnosno, *ljudskog svijeta*), drugi osigurava mogućnost radikalnog čina koji je ozbiljeno jedinstvo bitka i *trebanja*. Izvor takvog čina, odnosno izvor mogućnosti njegova začimanja i osmišljavanja jest ono *utopijsko* (v. potpoglavlje 3.1.3.).

Iako svoje temeljne filozofske poticaje ne nalazi na istim mjestima, a pitanjima etike i morala se bavi znatno manje od Kangrge, Kangrginoj je kritici etike izrazito blizak Gajo Petrović. Štoviše, Petrović eksplicitno izražava njihovu srodnost po ovom pitanju.[742] Iz toga razloga, u ovom poglavlju uzimamo u obzir i Petrovićeve pozicije, a kako bismo adekvatnije sagledali i eventualno bolje razumjeli razloge praksisovke kritike etike i morala, kao i odgovorili na ključno, jednostavno oblikovano pitanje: radi li se tu o pukom odbacivanju etike i, ako jest, zašto.

U potpoglavlju redom razmatramo: tumačenje odnosa etike i metafizike; kritiku etike kao teorije, posebne discipline i znanosti; kritiku nužne normativnosti etike i kritike diskrepancije bitka i *trebanja*; mogućnost osmišljavanja ozbiljenja etike; razumijevanje odnosa etike i revolucije; razumijevanje morala i moralnih stavova; način pristupa povijesti etike; odgovore na pitanje o mogućnosti marksističke etike.

3.3.1. Kritika metafizike kao afirmacija trebanja?

Temeljna je odrednica metafizike, prema Kangrgi, ostajanje u okviru *bitka* (v. potpoglavlje 3.2.2.). To ostajanje sugerira *statički život*[743] i *završen svijet* u kojemu *trebanje* gubi legitimitet

[742] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 415.

[743] Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 132.

i proglašava se apstrakcijom. Upravo je iz tog razloga Hegel *gurnuo trebanje* na margine svoga završenog sustava.[744] I upravo će iz tog razloga Kangrga napustiti Hegela.[745]

Preciznije, Kangrga napušta metafiziku – i *Hegela kao metafizičara* – da bi afirmirao *trebanje*. Afirmacija *trebanja*, naime, prema Kangrgi, stoji u isključujućem odnosu s metafizičkom pretpostavkom o statičnosti bitka. Drugim riječima, metafizičko mišljenje treba biti napušteno jer ne dospijeva do smisla *trebanja*. A poželjnost *trebanja* je u tome što može izraziti nedostatnost postojećega i fundirati mogućnost novoga.

Na ovim temeljima (suprotstavljanja metafizike i *trebanja*) Kangrga konfrontira metafiziku i etiku (kao teorijsku eksplikaciju *trebanja*). Tako u *Etici* navodi da se metafizika i etika nalaze u *odnosu uzajamna negiranja* jer etika otvara pitanje o *trebanju* koje dovodi u pitanje statičnost bitka na kojem inzistira metafizika.[746] U predavanjima o klasičnom njemačkom idealizmu pak navodi:

> „ako nešto dobro već jest, ili kao dobro jest, onda ne možete reći 'treba da...', onda ukidate sâmu dimenziju mogućnosti moralnog fenomena. Zato je metafizika u sâmom startu ona pozicija realiziranoga dobra koja onemogućuje bilo kakvo 'treba da...': ako je svijet već gotov, onda ne treba nikakvo treba da...“[747]

U skladu s ovim postavljanjem problema, autor etiku – i to Kantovu etiku s elaboriranom razlikom bitka i *trebanja* – razumijeva kao „prvi 'napad' u smjeru ukidanja i prevladavanja metafizike“.[748] Kako autor objašnjava tu tezu o *napadu*? Pogledajmo autorovo objašnjenje:

> „gotovost, nepromjenljivost i dovršenost (a to implicitno znači: savršenost) života ne ide zajedno s bilo kakvim 'treba da' što smjera upravo na [...] *promjenu* postojećega, koje se u tom etičko-moralnom fokusu već uzima i tretira kao nešto – blago rečeno – *nedostatno,* [...] još-ne-ljudsko, pa onda i *anti-ljudsko* kao nepodnošljivo, što treba da bude promijenjeno *na bolje*. Ono etičko-

[744] Vidi G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 35. (§ 6 Primjedba); G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 153.

[745] Za autorovo napuštanje Hegela vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 23., 67., 212., 218. Za kritiku ovog napuštanja vidi B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 17., 252. - 254.

[746] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 133.

[747] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 280.

[748] M. Kangrga, *Etika*, str. 133.

> moralno već 'starta' s pretpostavkom postojećega kao *još-ne-moralnoga*, što onim 'treba da' ima biti ili *bitno* promijenjeno, ili *ukinuto*“.[749]

Dakle, za razliku od metafizike što kreće od gotovog svijeta, etika otkriva njegovu nesavršenost i zahtijeva njegovo ukidanje, a što izražava onim *treba da*. S obzirom na ovo razumijevanje autor postavlja metafiziku i etiku u odnos uzajamne isključivosti, a što sažeto izražava radikalno postavljenom disjunkcijom: ***ili metafizika ili etika***.[750]

Iako metafizika *odnosi prevagu* kad se *svijet* hipostazira kao od čovjeka nezavisna objektivnost, a uvjeti života se predočavaju kao nužni, Kangrga pokazuje svojevrsni optimizam. Naime, kako u čovjeku vječno tinja nastojanje oko poboljšanja *svijeta* i vlastitog života, drži da metafizika nikada neće *odnijeti prevagu* nad etikom jer je „životnost svagda jača od metafizičkog istrajavanja na *umrtvljivanju života* i *njegovoj smrti* za volju 'vječno postojećega'“.[751] U skladu s time autor navodi:

> „raspon između *bitka i trebanja* izražava najdublji patos *promjene* (postojećega), dakle bitno *drugačijega* nego što jest, dakle *boljega*, te taj početno etički mišljeni (u srži nepomirljivi) raspon i suprotnost, postaje najdublji borbeni poklič (obezvrijeđena i ponižena) čovjeka današnjice, koji se poput lavine kreće u pravcu uspostavljanja ne samo 'moralno boljega', nego u svemu ljudskijeg čovjekova života. Taj *ferment smisla* u čovjekovim grudima ne može se ugasiti u iskonskoj borbi *protiv besmisla života* kao 'startne osnove', na kojoj i zbog koje čovjek, dokle god postoji, traga za boljim životom i njegovim smislom, kako ne bi doslovno 'svisnuo' u postojećem i uvijek iznova prijetećem – *besmislu*“.[752]

Prema navodu, život kojeg *trebanje* – prvotno mišljeno u etici, a potom postalo *borbenim pokličem – traži* nije samo *moralno bolji* (u smislu *moralnog suodnošenja* pojedinaca ili karaktera ili nastrojstva volje pojedinca) nego *u svemu ljudskiji*, a što znači da uključuje poboljšanja na polju cjeline čovjekova života. *Trebanje* se, dakle, u Kangrginu čitanju, ne odnosi samo na *postupak pojedinca* nego i na ustrojstvo *svijeta*. Pritom je izraz *neugasive borbe*

---

[749] Ibid., str. 133. - 134. Potcrtao autor.

[750] Usp. „Etika i metafizika su inkompatibilne, protivurječne. Na stanovištu metafizike nije moguća bilo kakva etičko moralna zgrada. Evo, upravo to: srž ili bît etičko-moralnog fenomena jest treba da.“ (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 281.).

[751] M. Kangrga, *Etika*, str. 137.

[752] Ibid., str. 136. - 137. Potcrtao autor. Autor *mogućnost drugačijega* poistovjećuje sa slobodom, vidi ibid., str. 137.

za smislom, korijeni se u *utopijskom* (v. potpoglavlje 3.1.3.), a *metafizičkom mišljenju* ostaje strano jer ono ne doseže do nedostatnosti postojećega i mogućnosti novog kao osnove *trebanja*. *Trebanje*, naime, prema Kangrgi, uvijek podrazumijeva i kritiku postojećeg i *trebanje drugačijega*.[753]

Teorijski ovu distinkciju *metafizika – etika* autor oslanja na Kantovo postavljanje pitanja o uvjetima spoznaje (što razumijeva kao kritiku metafizike koja ne pita za porijeklo i proizvedenost bitka), Kantovo postavljanje odnosa *bitak – trebanje* (što tumači kao prvu eksplikaciju *trebanja*) i tezu da *etičko-moralni fenomen* sugerira da je postojeće – neprimjereno čovjeku.[754] Naime, kako slijedi iz gornjih navoda, samo postavljanje *trebanja* Kangrga razumijeva kao dokaz da postojeće nije, kako je to mislio Leibniz, *najbolji od svih mogućih svjetova*.[755] No, nije ni najgori kako je mislio Schopenhauer[756] niti je Leibnizov optimizam zaslužio voltaireovsko ismijavanje:[757] Kangrgin *svijet* otvoreno je polje mogućnosti, a ne stanje što nam je – u svojoj savršenosti ili nesavršenosti – nužan i vječan usud (v. potpoglavlje 3.1.1.).

No, kako je metafizika autoru oznaka za filozofsku misao od Platona ili Aristotela do klasičnog njemačkog idealizma (v. potpoglavlje 3.2.3.), to je potrebno objasniti kako se metafizika i etika *uzajamno isključuju* i kako je etika *napad na metafiziku*, a nalazimo notornu činjenicu normativnih zahtjeva (dakle, iskaza o *trebanju*) i ranije, *u* (prema Kangrginu čitanju) *epohi metafizike*? Da bi doskočio ovoj proturječnosti Kangrga suprotstavlja *etiku vrlina* (koja je, prema autoru, za cilj imala isključivo poboljšavanje pojedinca) i *etiku savjesti*. Dok etiku vrlina razumijeva kao ostajanje na razini postojećeg svijeta (a karakterizira je: konformizam, perpetuiranje postojećeg sustava vrijednosti, moralni uzori i navika kao elementi mehanizma moralnog učenja), Kantovim okretom etici savjesti i postavljanjem odnosa bitka i *trebanja* tek se, prema Kangrgi, otkriva postojeći svijet kao kontekst u kojem je moguće, u pravom smislu

[753] Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 74.

[754] U kritici Schelerove materijalne etike Kangrga određuje bitak kao stanje „što ga kao još-ne-ljudskoga živimo“, a *trebanje* kao „kakav bi taj život tek trebao da bude i kakvoga bismo tek trebali uspostaviti da bismo bili istinska ljudska, moralna bića“ (M. Kangrga, *Etika*, str. 411.). Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 279.

[755] Usp. ibid., str. 280. Za Leibnizovu poziciju vidi Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Bibliobazaar, Charleston 2007., str. 232. i dalje.

[756] Vidi Arthur Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, Dover Publications, New York 1969., sv. 1, str. 583. - 584.

[757] Vidi Voltaire, *Candide*, Slovo, Zagreb 2005.

riječi, postavljanje moralnih zahtjeva (a što se iskazuje kao nezadovoljstvo *lošim svijetom* ili indignacija).[758]

Ovdje je iznesena značajna Kangrgina teza koju treba imati u vidu i kasnije: *trebanje* se izmješta iz polja individualnog moralno relevantnog djelovanja u polje (mogućnosti drugačijeg) *svijeta*, a što je korak koji se oslanja na Hegelovo dokidanje moraliteta običajnošću i Marxove uvide o socioekonomskoj ukotvljenosti moralno relevantnog ponašanja (v. potpoglavlje 2.1.). Mogućnost ovog tumačenja *trebanja* otvorena je novim razumijevanjem *svijeta* (v. potpoglavlja 3.1.1. i 3.1.3) i čovjeka. Za razliku od čovjeka kao *metafizičkog bića* (biće *stopljeno s postojećim*),[759] etikom se otvara razumijevanje čovjeka kao *moralnog bića* (prema Kangrgi, biće *trebanja drugačijega*).[760] No, kako će etika zastati na polju teorijske elaboracije, Kangrga će postaviti zahtjev daljnjeg napredovanja, od etike do djelovanja ili prakse. U tome će smislu *moralno biće* u Kangrginoj teoriji smijeniti *povijesno biće* ili *biće prakse*, a gornju disjunkciju *ili metafizika ili etika* disjunkcija ***ili metafizika ili revolucija***.

Dakle, etika je – razumljena kao *izraz nezadovoljstva s postojećim stanjem – stavljanje u pitanje metafizike i bitka*. Isključna disjunkcija *ili metafizika ili etika* postavljena je na pretpostavci da se iskazi o *trebanju* – odnosno, normativni ili moralni iskazi – smisleno postavljaju ili izriču u odnosu na nesavršenost postojećega (postojeće kao *još-ne-ljudsko*) kao iskazi o mogućnosti drugačijeg, dok metafizika misli postojeće kao zaključeno i završeno (i u tom smislu *savršeno*). Ovo postavljanje problema funkcionira kao indirektno izricanje kritike konformizma, a oslanja se na autorovo razumijevanje metafizike (v. potpoglavlje 3.2.2.) i tezu da etika *hoće* promjenu na bolje ili ukidanje neprihvatljivog stanja kojeg *vidi* kao nedostatno. No, ujedno se, u drugom koraku, implicira i nedostatnost etike, a radi čega se apelira na praksu. U skladu s tim, etiku u gornjoj disjunkciji smjenjuje revolucija. Plauzibilnost ovog konfrontiranja etike i metafizike u prvom koraku te revolucije i metafizike u drugom koraku, ovisi o prihvaćanju autorova razumijevanja metafizike (v. potpoglavlje 3.2.2.) i tumačenja

[758] Usp. „Ali ta moralnost, iskazivanje tim pojmom vrline, to je značilo zapravo pokušaj poboljšavanja mene kao pojedinca, u životu, ali nije — i to je čudno — nije postavljao pitanje lošeg svijeta, nego: od mene se zahtijeva da budem dobar, bolji! Vrlina je taj smisao. Zato pazite, ja sam onda napravio razliku — etika vrline i etika savjesti.“ (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 281.).

[759] Za tezu o čovjeku kao metafizičkom biću kao i za njegove značajke vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 392. i dalje.

[760] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 285.

granica etike. No, ni jedno nije nužno da bi se očuvala temeljna, implicitna teza: *uvjet promjenjivosti svijeta je napuštanje uvjerenja o nužnosti ovakvog svijeta*. Izdvajanje *trebanja* iz etike pritom je razumljivo s obzirom na autorovo inzistiranje na obuhvatnim promjenama (a ne tek promjenama glede *moralnog savršenstva* pojedinca). No, ako govorimo o *ukidanju* kod Kangrge onda, prema izvodu ovog potpoglavlja, treba radije govoriti o tendenciji *ukidanja* (nesavršenog) *bitka* – a ne *trebanja*.

Kritika metafizike u bliskoj je vezi s kritikom teorije, a koja pogađa i etiku. Tu liniju kritike izlažemo u narednom potpoglavlju.

3.3.2. Granice etike kao teorije

Jedna od temeljnih linija Kangrgine kritike etike tiče se (pretpostavljenih ograničenja) njenog *teorijskog* karaktera. Osnovna je teza ovog prigovora da etika, pošto ostaje u *čisto teorijskom* postavljanju pitanja, ne može adekvatno odgovoriti na zahtjev razrješenja moralnih dilema.[761] U podlozi ove kritike dvije su teze:

i. da se **s pozicija teorije *ne može otkriti* ni *otvoriti* ono što *treba biti***, a čime bi se etika trebala baviti: „dakle sa stanovišta postojećega ili takozvane teorijski utvrđene činjenice, nikada se neće dospjeti (a isto tako nikada neće moći biti ni vidljivo) do onoga što još nije, a možda treba i da bude“.[762]
ii. da se **problemi etike ne mogu *rješavati* teorijski**, nego isključivo djelovanjem: „zbiljsko povijesno djelo [...] izmjenu postojećeg svijeta [...] njegovo djelatno

[761] Usp. M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 21.

[762] M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije“, str. 29. Dalje autor nastavlja: „Ali se obrnuto tek sa stanovišta onoga što još nije (na pretpostavci revolucionarne promjene) može tačno vidjeti i utvrditi (dakle i odrediti) ono što tu jest i što je bilo, budući da je to postojeće proizišlo i uvijek iznova proizlazi iz onoga što još nije, dakle iz svoga revolucionarnog – praktičkog temelja, ili – ako hoćemo – iz stvaralaštva.“ (Ibid.). Usp. M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 122.; M. Kangrga, *Etika*, str. 42.

> osmišljavanje i humaniziranje [...] *ne može da nadomjesti nikakva etika* kao puka refleksija o svom moralnom (= sadašnjem, otuđenom) opstanku“[763]

S obzirom na ograničenja koja slijede iz njenog teorijskog karaktera, etika je, zbog zapriječena uvida u *trebanje* i njegovo ostvarenje (prema i.) smatrana tek za *refleksiju o moralnom opstanku* i neadekvatnu supstituciju djelovanja (prema ii.). Etika kao *teorija*, prema autoru, – upravo kao *filozofija kao metafizika* – ostaje „u dimenziji onoga što jest.”[764] Štoviše, *filozofsko-teorijska svijest* se, navodi Kangrga, „rasplinjava u pozitivizmu [...] kojemu u osnovi leži [...] razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije u nedogled“, a što Marx, ali i Kangrga „naziva priznavanjem, potvrđivanjem i prihvaćanjem postojećega, samo u različitim i tobože uvijek 'novim' teorijskim interpretacijama.“[765] Pritom „priznavanje postojećega u vidu teorijskog znanja i razmatranja ne znači ništa drugo nego *pristajanje* na nj, *suglašavanje* s njim, a onda se još zaista može biti samo teoretičar ili filozof kao ideolog postojećeg stanja.“[766]

Ovo tumačenje teorijskog pristupa može se *čitati* i iz rakursa razlike teorijskog i praktičkog uma. Dok je teorijski um *fokusiran* na znanje, praktički um u središtu ima pitanja vrijednosti. Ta se razlika može iskazati dvama pitanjima: dok praktički um pita *što treba činiti*, teorijski pita *što treba (ili, opravdano je) vjerovati*; u okviru prvoga postavljaju se norme za djelovanje, a drugoga norme za vjerovanje.[767] Opravdano vjerovanje uvijek ima u vidu činjenice, a što, prema Kangrgi, priječi uvid u procesualnost i mogućnost promjene. Kangrginim riječima, „teorijski um je ograničen bitkom (Ne-Ja) što proizlazi iz praktičkog uma koji je sloboda ili samodjelatnost.“[768] U tom je smislu kritika dometa teorije u vezi s nastojanjem oko otvaranja prostora pristupu koji će omogućiti izlaz izvan okvira danog stanja. Taj izlaz autor nalazi u

---

[763] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 32. - 33.

[764] M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije“, str. 29. Usp. „Da li je pak nešto bitno moguće ili nemoguće, o tome se ne može raspravljati ostajući u okviru postojećega kao takvoga, što znači da *čisto teorijska svijest* ovdje zastaje na svojoj vlastitoj granici.“ (M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 171. Potcrtao autor.).

[765] M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije“, str. 30.

[766] Ibid.

[767] Vidi R. Jay Wallace, „Practical Reason“, u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/practical-reason/>. Pristupljeno: 17. siječnja 2022.

[768] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 202.

praksi čija se jedina mjera sastoji „u izmjeni svijeta ili revoluciji budući da je ovo svijet permanentne revolucije kao istinskog oblika čovjekova opstanka.“[769]

Zahtijevanje prakse, naspram teoriji, u alternativnom je autorovu izvodu odgovor na ono što locira kao unutrašnju proturječnost moralnosti kao „čiste svijesti o dužnosti“ koja „ne dopušta da iz djelatnosti u misli pomoću osjetilnosti prijeđe u djelatnost u svijetu, koji bi tek tako mogao postati njezin svijet, a ona osvijetljena djelatnost i osmišljenje tog svijeta.“[770] Drugim riječima, kritika pogađa razdvojenost svijeta kao apstraktne objektivnosti na jednoj strani i čiste misli subjekta na drugoj strani. Ta je pozicija bliska Lukácsevoj tezi da ondje gdje se bitak otkriva kao društveno događanje, ujedno se otkriva kako je on ljudsko djelo, a ljudsko djelo način (daljnjeg) mijenjanja bitka; no, ondje gdje se bitak pojavljuje kao nepromjenjiva danost i činjenica (dakle, *bez svijesti* o svome izvoru u ljudskome djelu), premješta se „mogućnost prakse u individualnu svijest. Praksa se pretvara u oblik djelatnosti izoliranog individuuma: u etiku“[771]. Prema ovom razumijevanju, uzimanje postojećega kao nepromjenjive danosti stoji u vezi s okretanjem etici kao onoj koja se bavi djelatnošću izoliranog individuuma, bez uzimanja u obzir procesualnosti i promjenjivosti zbilje te cjeline ljudske produktivne moći koju Kangrga sažima u konceptu prakse (v. potpoglavlje 3.1.8.). Na tom tragu Kangrga zahtijeva teoriju *svjesnu* svoga praktičkog karaktera i praksu *oslobođenu* restrikcija teorije,[772] odnosno da se „teorijsko-kontemplativna praksa preobraća u medium zbiljske ljudske povijesne prakse, koja onoj prvoj, to jest etičkoj, stoji u osnovu i omogućuje ju“,[773] a što slijedi iz pretpostavke proizvedenosti postojećeg i sugerira mogućnost izlaska iz ograničenja teorijskog pristupa.

Ovo je tumačenje granica etike kao teorije pod utjecajem potrage za onim *trećim* što ne bi bilo ni teorijsko ni praktičko nego *oboje ujedno*, a za čime traga Schelling:

> „Jednom riječju: kraj teorijske izvjesnosti gubi se praktička, kraj praktičke, pak, teorijska; nemoguće je da istodobno bude u našoj spoznaji istina, a u našem htijenju realitet. [...] Lako je

[769] M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije“, str. 30. - 31.

[770] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa,* str. 67.

[771] G. Lukács, *Povijest i klasna svijest*, str. 75.

[772] Usp. M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 62.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 13. - 14.

[773] M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 25.

uvidjeti da se taj problem ne može riješiti ni u teorijskoj ni u praktičkoj filozofiji, nego u jednoj višoj koja je spojni srednji član obiju, pa nije ni teorijska ni praktička, nego *oboje* ujedno.“[774]

Razvijajući na tragu Schellinga dalje problem odnosa teorijskog i praktičkog, Hegel suprotstavlja teorijski i praktički aspekt u logici, filozofiji prirode i filozofiji duha. U sva tri slučaja, odnos teorijskog i praktičkog nalazi svoje razrješenje u trećem, ujedinjujućem i nadilazećem *elementu*. U slučaju logike to je spekulativna ideja, u slučaju filozofije prirode to je reprodukcija, u filozofiji duha to je slobodni duh. Na tragu tih rješenja, ali u skladu s marksističkim nastojanjem oko *izlaska iz teorije u zbilju* da bi se riješili *zadatci koje filozofija nije uspijevala riješiti* zbog ograničenja *teorijskog pristupa*, Kangrga nalazi odgovor u revolucionarnoj praksi kao *ozbiljenu jedinstvu teorije i prakse*.[775] U tom smislu Kangrgin razlog odbijanja etike kao teorije stoji u najužoj vezi s afirmacijom prakse: teorija naime, prema Kangrgi, pretpostavlja odvojivost teorije i prakse kao i bitka i *trebanja* dok je njemu stalo do afirmiranja mogućnosti ozbiljenja *trebanja*. Taj ćemo problem još razmotriti u potpoglavlju 3.3.6. No, glede pitanja *teorijskog* obuhvaćanja *trebanja*, mi doista – manje ili više uspješno – *obuhvaćamo* ili ekspliciramo razloge, principe, kriterije ili opravdanja djelovanja i normativnih zahtjeva koji funkcioniraju kao regulativ i korektiv djelovanja, uključujući i onog radikalno emancipacijskog kojeg autor nastoji afirmirati. Etika je polje hipoteza, osmišljavanja djelovanja, prijedloga razrješenja dilema i uspostave kriterija vrednovanja. Teorijski pristupi moralu ne ostaju na razini deskriptivne etike niti moralne psihologije, kao što ni ne pretpostavljaju neozbiljivost zahtjeva konkretnim činom i ne isključuju zahtjeve koji idu dalje od *moralnog suodnošenja* u danom (v. potpoglavlje 2.3.). Naravno, teorija nije ujedno i čin (koji u jedinstvu sabire i ono teorijsko, v. potpoglavlje 3.1.8.), ali *je* i *može biti* pripremno *sredstvo* čina i *mjesto* razumijevanja činjenja.

[774] F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 20. - 21. Potcrtao autor.

[775] Usp. „Vidimo kako subjektivizam i objektivizam, spiritualizam i materijalizam, djelatnost i trpljenje gube svoju suprotnost, a time i svoje postojanje kao takve suprotnosti tek u društvenom stanju; (vidi se, kako je rješenje *teorijskih* suprotnosti moguće *samo* na *praktičan* način, samo čovjekovom praktičkom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego *zbiljski* životni zadatak koji *filozofija* nije mogla riješiti upravo zato, što je isti zadatak shvatila *samo* kao teorijski zadatak.)“ (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 282. Potcrtao autor.). Usp. kritiku Feuerbacha u *Njemačkoj ideologiji*: K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 41. - 42.

Uz opću kritiku mogućnosti teorijskog zahvaćanja *trebanja*, Kangrga donosi i posebnu kritiku teorijskog artikuliranja osnovnih etičkih principa. Ta kritika polazi od teze o *vanetičkom* i *ateorijskom* (riječ je o oznakama koje donosi sam autor) karakteru (vrhovnih) etičkih principa.[776] Prema autoru, *ateorijski* karakter upućuje na nemogućnost teorijskog zahvaćanja principa, dok *vanetički* karakter upućuje na ograničenja etike čiji se i osnovni principi – nalaze izvan nje same.

Polazeći od Aristotelovih, Kantovih i Hartmannovih uvida o mogućnosti određenja osnovnih etičkih principa, Kangrga nalazi paradoks u njihovu postavljanju kao – autorovim riječima – *teorijskih činjenica*, iako su *ateorijskog karaktera*.[777] Problem je, prema Kangrgi, što se kao teorijska *činjenica* pretpostavlja princip koji je zamišljen kao ono što se „djelovanjem tek ima postići i realizirati“[778]. Ako ispravno razumijemo Kangrginu poziciju, problem je u tome što se *teorijski fiksira* npr. princip pravednosti (kao *teorijska činjenica*) iako nije ostvaren (nije *činjenica*, a u čemu leži smislenost postavljanja tog principa). No, postoji problem u Kangrginu postavljanju ovog problema, osim očitog pretpostavljanja da se *ne može* ono što se *čini* i reduktivnog razumijevanja teorije. Možemo ustvrditi *činjenice* o moralnim praksama (npr. činjenica je da većina osoba iz područja X smatra da je y moralno relevantna praksa koja je nemoralna), ali principi djelovanja se *ne postavljaju* kao činjenice (iako je *činjenica* da se neke konkretne etike i konkretna moralno relevantna ponašanja temelje na nekim konkretnim principima) nego upravo kao principi koji reguliraju ili bi trebali regulirati djelovanje. Da je moguće oblikovati principe unatoč njihovoj *ne-činjeničnoj* prirodi, potvrđuje tradicija normativne etike. Možemo problematizirati strategije njihova utemeljenja i funkciju, kao i vezu s aktualnim moralnim praksama, ali se time ne dovodi u pitanje sama mogućnost teorijskog ekspliciranja principa.[779]

[776] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 18., 22.; M. Kangrga, *Etika*, str. 41. - 42.

[777] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 22. - 26.

[778] Ibid., str. 26.

[779] U djelima *Etika* i *Etika i sloboda* navode se kao principi Bog, ideja dobrote, opći svjetski duh, život u vrlini ili sama vrlina, dužnost, jednakost, solidarnost, savršenstvo i tako dalje, bez jasnih kriterija, vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 41.; M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 21.

Ovoj je marksističkoj kritici teorije *pripremljena staza* uvidom „da na području povijesno-političkoga *nema čiste teorije*“.[780] Tu su stazu utabali autori koji razvijaju marksističke kritike pojedinih teorija, uključujući i Marxove.[781] Kangrgina kritika ***etike kao teorije*** kreće se na sličnoj liniji, a uključuje i kritiku mogućnosti teorijskog razrješenja *etičkog problema* i kritiku perpetuiranja postojećega koje slijedi iz *previđanja trebanja*. Ta kritika stoji u vezi s autorovim razumijevanjem teorije kao isključivog kretanja u polju činjenica i konceptom prakse. Autorova kritika sugerira varijantu *moralnog antirealizma*, a općenitost autorove kritike teorije nije izrazito analitički plodna. Pristup koji bi bio usmjeren na istraživanje (povijesti) teorija, značenja, interpretacija, institucija, odnosa moći i znanja – ili nuđenje alternative uspostavljenim konceptualnim i metodološkim okvirima – bio bi plodnijim. No, on je Kangrgi, iako i sam nudi jednu novu teoriju pod imenom *mišljenja* ili *spekulacije, zatvoren* zbog inzistiranja na praksi i zbog pretpostavke da se jezikom ne može *unaprijed* obuhvatiti povijesni čin (ili revolucija ili iskon nas samih ili ono Hegelovo *Ništa*) jer se jezik nužno kreće u polju bitka.[782] Iako se dublje ne bavi ovim pitanjem – što nas podsjeća na Schellingovo traganje za mogućnošću da ono što se *ne može izreći govorom* ipak *progovori*, a na osnovu čega razvija teze o nesvjesnom kao konstitutivnom elementu umjetničke genijalnosti i umjetničkom kao apsolutnoj sintezi slobode i nužnosti[783] – Kangrga nudi poticajne uvide o granicama jezika.

Kritika etike kao teorije u bliskoj je vezi s kritikom etike kao posebne discipline. Tu kritiku razmatramo u narednom potpoglavlju.

[780] K. Mannheim, *Ideologija i utopija*, str. 140. - 141. Dalje autor nastavlja: „Ovdje se shvaća kako iza svake teorije stoje aspekti koji imaju kolektivne nositelje. Taj fenomen mišljenja koje je društveno-životno uvjetovano interesima Marx zove *ideologija*.“ (Ibid., str. 141.).

[781] Vidi npr. Costas Panayotakis, „A Marxist Critique of Marx’s Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism“, *Sociological Theory* 22 (2004) 1, str. 123. - 139.

[782] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 28. - 30.

[783] Vidi Danko Grlić, *Estetika*, sv. 2. *Epoha estetike*, Naprijed, Zagreb 1976., str. 207. i dalje; Danko Grlić, *Estetika*, sv. 3. *Smrt estetskog*, Naprijed, Zagreb 1978., str. 143. i dalje.

3.3.3. Granice etike kao posebne discipline

Tezu o nemogućnosti adekvatnog sagledavanja moralnih problema s pozicija etike kao partikularne ili usko disciplinarne nalazimo već u Kangrginu djelu *Etički problem u djelu Karla Marxa*. Ondje autor umjesto *etike* koristi oznake koje su nastale kombiniranjem antropologije i ontologije sugerirajući nemogućnost adekvatnog razmatranja moralne problematike bez uzimanja u obzir šireg *ontologijsko-antropologijskog okvira*.[784]

Opravdanje te strategije – odnosno sintagme *ontologijsko-antropologijski* – autor nudi u predgovoru drugom izdanju *Etičkog problema u djelu Karla Marxa* (1980): i. te pojmove tako upotrebljava sam Marx; ii. etičko-moralna problematika se ne može razmatrati sama za sebe; iii. zbog „neophodnosti svagda prezentnog i za filozofiju konstitutivnog kontinuiteta njezine bitne problematike".[785] No, objašnjenje slijedi novi korak. U prvom izdanju korištena – a sada objašnjena – sintagma nastala spajanjem dviju etabliranih filozofskih disciplina se ipak ne pokazuje adekvatnom za ono što autor želi apostrofirati pa u istome predgovoru Kangrga sada – s ciljem finalnog nadilaženja disciplinarnih podjela – predlaže zamjenu sintagme „ontologijski-antropologijski" s oznakom „povijesni".[786]

Ovaj je prijedlog motiviran: (i) namjerom terminološkog napuštanja distinkcije subjekta i objekta izražene razlikom antropologije i ontologije, a što je u skladu s autorovim konceptom *svijeta* (v. potpoglavlje 3.1.1.); (ii.) izbjegavanjem oznake *ontologija* koju će izjednačiti s metafizikom,[787] a što znači i pripisivanje ograničenja glede mogućnosti govora o povijesnosti i prozvedenosti *bitka* (v. potpoglavlja 3.2.2. i 3.3.1.); (iii.) tezom o nemogućnosti adekvatnog razmatranja moralnih pitanja unutar rakursa pojedinih – makar i kombiniranih – disciplina, a što je u skladu s kritikom ranijih razumijevanja prakse i novim, modernim konceptom prakse (v. potpoglavlje 3.1.8.).

---

[784] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 18. - 19. Isti će okvir za adekvatnu analizu i razumijevanje stvarnosti (koje ujedno razumije i kao Marxovu pravu poziciju) zagovarati autor i na nizu drugih mjesta u istome djelu, vidi npr. ibid., str. 218., 233.

[785] Ibid., str. 18. - 19.

[786] Ibid., str. 20. Usp. M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 85.

[787] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 12.

Nadilaženje disciplina pritom ne slijedi marginaliziranje ili negiranje njihovih problema, nego pokušaj njihova obuhvatnijeg sagledavanja.[788] Partikularni pristupi, naime, prema Kangrgi, ne uspijevaju doći do srži i cjeline života čovjeka koji je horizont otvaranja moralnih problema. Konkretno, navodi autor, etičko-moralnim instrumentarijem se „ne zadire u najdublje slojeve (ne samo današnjeg) načina života čovjeka, jer je taj instrumentarij svojom apstraktnošću 'preuzak' i 'prekratak'".[789] Na to autor nastavlja:

> „Doista ne mogu shvatiti kako se ne može dospjeti bar do toga da pored moralnoga oblika odnošenja postoje i religijski, socijalni, politički, ekonomski, kulturni i općeduhovni oblici života, čemu bih dodao i ono što se nikakvim, doslovno nikakvim instrumentarijem ne da dokučiti i razriješiti, kao što je ljubav."[790]

Kritika ***disciplinarne zatvorenosti etike*** tako slijedi iz uvida o kompleksnosti života. Praktično se ova kritika pokazuje kao kritika pokušaja rješavanja moralnih problema bez uračunavanja ekonomskih, političkih i drugih faktora. Tako će za pobačaj autor istaknuti kako to nije „samo usko etičko (moralno) pitanje, nego i radikalno socijalno-ekonomsko pitanje, plus: zadiranje u intimu žene i njezinu odluku o smislu i mogućnosti vlastita života".[791] Na drugom mjestu, u kritici Hansa Jonasa, autor ističe da ekološki problem *nije etički* nego gospodarsko – politički.[792] Tu će poziciju naknadno ublažiti, razjašnjavajući u intervjuu kako ipak ne misli da je „etički apel u borbi za rješenje ekološkog problema današnjice suvišan, nepotreban ili čak nepoželjan. Dapače, treba i s te strane dizati glas", no ekološki problem se ne može riješiti „nekim moralnim apelom" nego samo borbom protiv sustava kojemu je ekološko zagađivanje srž.[793]

Ova teza o nemogućnosti razrješenja moralnih problema u uskom etičkom rakursu sugerira granice etike glede mogućnosti adekvatnog adresiranja izvora problema i njegova uspješnog rješavanja. Kao alternativu, Kangrga postavlja ***nad-moralni apel*** koji se tiče izmjene općeg

[788] Vidi npr. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 84.

[789] Milan Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio".

[790] Ibid.

[791] Ibid.

[792] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 447.

[793] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio"

stanja, a koja bi trebala osigurati *dolazak moralnog impulsa do vlastitog smisla*. Raspravljajući o funkciji apela u vezi s pobačajem autor kaže:

> „ukinimo takvu vlast koja svima nama, uključujući i žene, ne omogućuje da živimo kao ljudi! To bi bio 'apel' koji nadmašuje moralnu dimenziju, jer pledira za temeljito novo ustrojstvo života po svim linijama, u kojem bi onda i moralni impuls mogao doći do svojeg prava i punog smisla. Zato smatram da su i etika i bioetika upravo 'prekratke' za rješenje tih problema koji su mnogo dublji, a pred kojima neprekidno stojimo s pukim apelima. Apelima na koga?!“[794]

Ovdje nalazimo dva elementa: (i.) umjesto moralnih apela, Kangrga apelira na mijenjanje uvjeta koji čine kontekst tog apela (*kontekstualizacija apela*); (ii.) sugerira se, iako jasno ne eksplicira, ograničenost apela (*zahtjev djela*). Primjerom, apelirati da se ne krade u uvjetima umiranja od gladi promašuje, prema Kangrgi, poantu. Ali, isto tako, promašuje i apeliranje da se svima osiguraju prikladni uvjeti života. Jedino je rješenje - izmijeniti uvjete koji *proizvode* potrebu za apelom. Dakle, Heinzovu bi dilemu Kangrga rješavao tako što bi *ukidao* uvjete u kojima lijek može biti nedostupan.[795] Na istom je tragu u *Razmišljanjima o etici* autor isticao neadekvatnost rješavanja problema *birokratskog morala* u *moralnoj raspravi i misli*, umjesto da se rješenje nalazi u ukidanju uvjeta koji omogućavaju tu nemoralnu praksu.[796] Problem je, prema tome, (i.) pretpostavka da se problemi mogu razriješiti bez uzimanja u obzir šireg konteksta, kao i (ii.) da se mogu riješiti apeliranjem.

No, apeli su ipak važni. Apelima se eksplicira kritika i poželjnost nekog (alternativnog) stanja. Primjerom, apeliranjem na ukidanje ropstva iskazujemo protivljenje i iznosimo u kojem smjeru smatramo da promjena treba ići (*preskripcija*). Štoviše, značajan su faktor u procesu osiguravanja zbiljskih promjena kojima Kangrga teži. Osim toga, ne mogu se sva pitanja razriješiti izmjenom materijalnih uvjeta života (npr. pitanje opravdanosti laži u uvjetima koji nisu opterećeni materijalnim faktorima). Čini se da je toga svjestan i Kangrga. Naime, kako

[794] Ibid.

[795] Heinzova je dilema moralna dilema koju je u svojim istraživanjima o stupnjevima moralnog razvoja koristio Lawrence Kohlberg, vidi Anne Colby, Lawrence Kohlberg, John Gibbs, Marcus Lieberman, Kurt Fischer i Herbert D. Saltzstein, „A Longitudinal Study of Moral Judgment“, *Monographs of the Society for Research in Child Development* 48 (1983) 1-2, str. 1. - 124.

[796] Usp. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 56. i dalje.

pokazuje gornji navod o pobačaju, unatoč prioretiziranju *nadmoralnog apela, moralni* se *implus* ne isključuje nego mu se, pače, želi osigurati kontekst u kojem *tek može doći do svog smisla*.

Da etika *ima svoje mjesto*, unatoč kritici njene disciplinarne zatvorenosti, potvrđuje autor i kad ističe da bioetika – a po paraleli i etika – *ipak* „mora biti sastavni i bitni dio akcije" protiv postojećeg stanja.[797] Što se htjelo kritikom, ako se bioetika i dalje zadržava, otkriva u nastavku: „ne negiram potrebu bioetike kao takve, nego samo plediram na samorefleksiju, samoosvještavanje dosega te bioetičke akcije!"[798] Isto vrijedi i za etiku.

Osnovne su teze ove autorove kritike: (i.) disciplinarni su rakursi uski za uspješno rješavanje problema; (ii.) moralni apel nije dostatan. Prva se teza oslanja na kritiku etičkog što se izdvaja iz cjeline praktičkog (v. potpoglavlje 3.1.8.). Druga se teza oslanja na marksističku kritiku morala kao *moraliziranja* (v. potpoglavlje 2.2.).

Nastojanje oko nadilaženja *uskosti disciplinarnog rakursa* nalazimo i kod Gaje Petrovića. Petrović, slično Kangrgi, zagovara tezu o nemogućnost odvajanja ontologije i antropologije jer su *problemi jednoga* ujedno i *problemi drugoga*.[799] U podlozi te teze stoji razumijevanje čovjeka kao bića koje proizvodi i sebe i svoj *svijet* (čovjek kao samostvaralačko i svjetostvaralačko biće), čime se objašnjava povezanost pitanja o čovjeku (antropologija) s pitanjem o smislu bivstvovanja (ontologija).[800] Nadilaženjem dualizma subjekta i objekta, autor nastoji oko proširivanja pitanja o čovjeku na pitanje „o smislu bivstvovanja, o odnosu prirode i čovjeka, o prirodi vremena, o odnosu mogućnosti, stvarnosti i nužnosti itd".[801] Štoviše, Petrović ističe kako se razdvajanjem na discipline dovodi u pitanje *revolucionarni karakter* filozofije, a odmak od zbilje odvodi je u *prazno mudrovanje*.[802] Sukladno tome, postavlja tezu o ***nemogućnosti etike kao samostalne filozofske discipline***.[803] No, kritika disciplinarnosti „ne znači da su problemi o kojima se u navedenim disciplinama (i napose u etici) tradicionalno

[797] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio"

[798] Ibid. Za čitanje paralela etičke i bioetičke misli u Hrvatskoj vidi Slobodan Sadžakov, „Labirinti etike. Od Kangrge do bioetike", *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 3, str. 589. - 600.

[799] Vidi G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 74.

[800] Vidi npr. G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 78.

[801] G. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 25.

[802] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 372.

[803] Vidi ibid., str. 413.

raspravljalo besmisleni“ niti da se etika “omalovažava u odnosu na druge filozofske 'discipline'.”[804] Naprotiv, prema autorovu uvjerenju, „tek u toj novoj perspektivi može se adekvatno pristupiti i problemima tradicionalne etike.”[805] Cilj je prekoračiti „usko etičko stanovište“ kako bi spoznali „moralno u njegovoj biti“,[806] odnosno kako bi ga prepoznali kao *oblik čovjekova bivstvovanja* koji stoji u vezi s čovjekovim (otuđenim) bivstvovanjem. Petrovićev je primarni razlog za napuštanje disciplinarnosti ukazivanje na nemogućnost obuhvaćanja (koncepta) otuđenja iz rakursa parcijalnih pristupa. Taj se razlog potvrđuje tvrdnjom da bismo, autorovim riječima, *promašili* smisao etičkih normi ako „ne bismo vidjeli njihovu 'ontološko-antropološku' bit, ako ih ne bismo pokušali shvatiti kao oblike čovjekovog bivstvovanja“, ali i ako ne bismo analizirali „samootuđeni oblik čovjekova bivstvovanja u kojem se ostvaruju čovjekove životinjsko-neljudske mogućnosti, dok njegove ljudske mogućnosti poprimaju oblik nemoćnih želja i moralnih normi.”[807] Tek ukoliko se prekorači rakurs etike može se razumijeti, prema ovoj poziciji, bit morala i smisao normi, u odnosu na ljudsku bit i njegovu samootuđenu egzistenciju u kojoj se moralne norme javljaju samo kao izraz otuđenih ljudskih mogućnosti. Utoliko je kritika disciplinarnosti varijanta kritike partikularnog promatranja čovjeka, odnosno odijeljenosti čovjeka na zasebne sfere. Pritom Petrović sugerira da su ljudske mogućnosti izražene kao moralne norme – neostvarene. Drugim riječima, moral se pokazuje kao *supstitucija* u uvjetima otuđenja.

I ova kritika, kao i Kangrgina, povijesnofilozofijski poticaj ima u Marxovom izbjegavanju disciplinarne fokusiranosti.[808] Općenito, kritika etike kao posebne discipline oblikuje se s obzirom na opći zahtjev za nadilaženjem disciplinarnih podjela i uvjerenje da se moralni problemi ne mogu adekvatno sagledati (*kritika izdvajanja moralnih pitanja*) i riješiti unutar etike (*kritika dometa partikularnih pristupa; kritika apstraktnosti i dometa moralnog apela*), odnosno bez šireg rakursa i *uvjeta razvoja* moralnih apela i dilema, a što sugerira *tendenciju holizma*. Time se približavaju autorima koji na Hegelovu i Marxovu tragu kritiziraju pristupanje moralnim pitanjima isključivo u sferi individualnog, onkraj pitanja konteksta i društvenih institucija, bez uvažavanja značaja kojeg materijalni uvjeti imaju na naše mogućnosti i

[804] Ibid.

[805] Ibid. Usp. G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 8.

[806] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 413.

[807] Ibid., str. 414.

[808] Vidi G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 71. Usp. potpoglavlje 3.2.7.

artikuliranje moralnih zahtjeva.[809] Prijedlog uvažavanja šireg rakursa je općenito prihvatljiv,[810] ali valja imati u vidu opasnost deplasiranja moralnog *aspekta* određenih pitanja i problema (npr. u Kangrginoj kritici Jonasa), a što može povlačiti i deplasiranje moralnog obzira (npr. kad se pitanje migracijske politike razumijeva samo kao ekonomsko ili demografsko pitanje). No, točno je da navedena pitanja nisu *samo* etička.

3.3.4. Granice etike kao znanosti

Kritike upućene znanosti općenito (v. potpoglavlje 3.2.8.), pogađaju i pokušaje zasnivanja znanstvene etike. Znanstveni pristup moralu ima, prema Kangrgi, dva moguća puta:

i. otkrivanje principa koji adekvatno *objašnjavaju* moralnu praksu
ii. otkrivanje principa koji *bi bili* pogodan orijentir u djelovanju[811]

Dok prvi pristup odgovara rekonstruktivnoj etici,[812] drugi otvara prostor *reformi* moralne svijesti i poboljšanju u smislu izmjene dominantnih obrazaca moralno relevantnog ponašanja. No, oba pristupa naginju ka uzimanju postojećeg kao neupitnog polazišta, odnosno njegovu *zadržavanju* (u i. slučaju uzima se kao neupitna postojeća praksa, a u ii. slučaju kontekst).

Upravo tu je, prema Kangrgi, ograničenje ovih pristupa: zastaju na razini pitanja o adekvatnim principima *unutar* unaprijed danih gabarita bez kritičkoga sagledavanja njihove opravdanosti (u prvom slučaju postojećih praksi, a u drugom konteksta, npr. sustava koji podrazumijeva

[809] Vidi Matthew C. Altman, *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011., str. 194. i dalje.

[810] Uvid o nužnosti šireg rakursa temelj je bioetičke tradicije u Hrvatskoj, vidi Ivana Zagorac i Hrvoje Jurić, „Bioetika u Hrvatskoj", *Filozofska istraživanja*, 28 (2008) 3, str. 601. - 611.

[811] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 284. - 285.

[812] Vidi Dragan Jakovljević, „Društvene transformacije, moral i etika. Razmatranje o potencijalima tradicije praxis-filozofije danas, s osvrtom na dekonstrukciju etike M. Kangrge", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 707. - 729.

privatno vlasništvo i dopušta Heinzovu dilemu i pitanje krađe).[813] Drugim riječima, zbog fiksiranosti *postojećega* (bilo djelovanje bilo kontekst), znanstveni pristup moralu ne dospijeva do smisla *trebanja*. Polazište ove teze minimalno je određenje znanosti kao istraživanja postojećega (a ne onoga što *može biti* ili *treba biti*), a koja se najkraće izražava tvrdnjom: znanost istražuje *danost*.[814] S obzirom na tu pretpostavljenu inherentnu granicu znanosti, svaki pokušaj znanstvenog pristupa moralnosti završava u otkrivanju predmeta etike u *danosti*.[815] Preciznije, moralni principi i objašnjenja moralnih praksi ne *uračunavaju* kontigentnost konteksta.

No, *predmet* etike, ističe Kangrga, *nije* u danosti (*bitku*) nego u *trebanju*.[816] A *trebanje* se, pošto cilja na, poslužimo se Blochovim aparatom, *još-ne-bitak* (njem. *noch-nicht-Sein*), ne može obuhvatiti znanošću koja isključivo barata iskazima o činjenicama. Jednostavno rečeno, pokušaji zasnivanja znanstvene etike ili zanemaruju *smisao etike* (*trebanje*) ili osnovnu granicu svake znanosti (*fokusiranje na činjenice*). Time se *znanstvena etika* otkriva kao oksimoron. Kangrginim riječima:

> „Etika nije i ne može biti *znanosti* (njem. Wissenschaft), jer bi to tada negiralo samu njezinu *bit*, tj. *mogućnost*, budući da svaka etika naučava (zahtijeva, postulira) ne ono što *jest*, nego ono što (čovjek tek) *treba da bude*, tj. da *postane*, a još nije, moralan ili dobar u tom postulatornom smislu. Ne postoji i ne može postojati *znanost* o onome što treba da bude".[817]

Na tragu uvida o granicama znanstvenog pristupa *trebanju* Kangrga postavlja tezu da je *dubina* znanstvenog pristupa moralnosti obrnuto proporcionalna praktičkoj borbi za izmjenom svijeta.[818] Na razini fraze: ***što više znanosti, to manje promjene***. Ova fraza ne sugerira samo to da (što je nekontroverzna teza) normativni iskazi nisu svodivi na deskriptivne iskaze i da (što je također nekontroverzna teza) *trebanje* ne može biti objekt znanosti, nego i da inzistiranje na znanstvenom pristupu – koji se kreće u polju činjenica – supresira *promjenu*. Razlog je tome

[813] Dok prvi slučaj sugerira deskriptivnu etiku, drugi je na tragu Hegelove kritike Kanta, vidi David Couzens Hoy, „Hegel's Critique of Kantian Morality", *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 2, str. 207. - 232., ovdje 216. - 220.

[814] Usp. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 50.

[815] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 16.

[816] Vidi ibid., str. 17. - 18.

[817] M. Kangrga, *Etika*, str. 24.

[818] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 284.

upravo specifičnost znanstvenog rakursa koji se kreće u polju uspostavljenog konteksta moralne dileme. Time se, prema Kangrgi, supresira temeljna intencija etike, a koja je *trebanje drugačijega* (v. potpoglavlje 3.3.1.), odnosno negira se usmjerenost etike ka *prekoračavanju* postojećeg.[819] Isticanje *prekoračavanja* posljedica je uvjerenja da se iskazi o *trebanju* smisleno izriču samo kao zahtjevi mijenjanja ili ukidanja postojećega, a na osnovu čega se nespojivost etike i znanosti zaoštrava:

> „znanost ima, kako kaže Marx, 'drugu bazu' nego život, i utoliko je njoj pitanje istine života *indiferentno* ili *neutralno* pitanje, pa ona ne pita za predmetnu istinu ili za istinitost predmetnog odnosa, nego za tačnost spoznajno-kontemplativnog odnosa same svijesti. Na toj se liniji pitanje istine i nužnosti, dakle smislenosti i umnosti onoga što jest pretvara u prihvaćanje i shvaćanje onoga što već jest kao istine, te se pitanje istinitosti svoje vlastite povijesne pretpostavke pretvara u znanstvenu *'činjenicu'* (u ovom slučaju u 'moralnu činjenicu'), čime je u biti implicitno izrečeno to da ono što jest i kakvo jest treba i da bude tako kako jest i što jest! [...] Nasuprot ovome znanstvenom znanju o opstojećem kao 'istini' opstojećega i danoga, ili nasuprot ovoj, kako kaže Marx, 'pravoj svijesti o jednoj opstojećoj činjenici', *etičko* sa svoje strane postavlja zahtjev (postulat) za prevladavanjem ili ukidanjem opstojećega, pa ne govori i ne želi da govori samo o onome što jest nego primarno o onome *što treba da bude*. Budući pak da znanost ne može da govori o onome što treba da bude, jer to još nije, a njezin se objekt postavlja, daje i kreće samo u horizontu danoga, onoga što jest i što je bilo, pa ostaje na 'čvrstu tlu' opstojećega, to je onda u aspektu znanosti samo po sebi razumljivo da se ono 'treba da' ne može znanstveno zasnovati, te je stoga etika - *nemoguća*! Ili, drugim riječima, etika *jest moguća*, ali ne kao znanost nego nekako drugačije, pa ona mora da svoju zasnovanost pa i samo svoje područje traži ili nađe - *izvan znanosti*.“[820]

Dakle, etika, prema Kangrgi, ne može biti znanost, ali, kako otkriva kraj navoda, svoje područje možda može naći – izvan znanosti. Kao alternativu nastojanju oko razvoja *etike kao znanosti*, Kangrga predlaže *etiku kao nauku* pri čemu je izbor oznake, dakako, inspiriran Fichteom. Ona, za razliku od znanosti koja ostaje na razini onoga što *jest*, omogućava pristup i onome što *treba biti*.[821] Autorovim riječima:

> „etika ne može biti *znanost* (njem. Wissenschaft), nego *nauk* (njem. Lehre), dakle latinski: *doctrina*, a ne *scientia*. Etika se tako može naučavati kao određeni *način djelovanja*, prakse ili

[819] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 14. - 15.

[820] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 276. - 277. Potcrtao autor.

[821] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 122. - 123.

> života uopće u odnosu na druge i prema samome sebi. Riječ je, dakle, o tome – i tu i samom formulacijom leži *sama bit* etičko-moralnog fenomena – kakvo to djelovanje (praksa) ili taj zajednički ljudski život *treba* da bude, a još nije. Etička nauka bavi se dakle – obično rečeno – životom kakvim ga *tek treba* uspostaviti i realizirati.“[822]

Ovo razumijevanje etike kao *nauke* autor objašnjava paralelom s vjero*naukom* koji također predstavlja jedno *naučavanje načina života*.[823] No, ni ova mogućnost *etike kao nauke* ne izbjegava kritiku. Tako u *Etici ili revoluciji* autor navodi da etika upravo kao *nauka* „ima do kraja refleksivno osvijetliti i objasniti, dakle, upravo 'predmetnopojmovno fiksirati'“ ljudsko isključivo kao moralno, a u čemu su njene granice.[824] Na drugim će mjestima navesti da doseže samo do moralnog zahtjeva, ne mijenjajući zbilju.[825] Drugim riječima, parcijalnost rakursa i teorijski karakter ostaju razlogom kritike (v. potpoglavlja 3.2.3. i 3.3.3.).

Iako se etika *ne može* uspješno (dakle, uz zadržavanje smisla *trebanja* kao usmjerenosti ka *prekoračivanju* postojećega) uspostaviti kao znanost, ipak se, prema Kangrgi, uspostavlja i funkcionira kao *supstitucija* znanstvenog zahvaćanja *trebanja*, jer je znanost:

> „na to primorana na osnovu svoje vlastite teorijske (metafizičke) pretpostavke, iz koje je svjesno eliminirano 'trebanje' (Sollen), dakle onaj 'moment' mogućnosti da bude i drugačije nego što jest, pa se onda to 'nadoknađuje' isto tako po teorijskoj liniji time, što se tom 'momentu' dodjeljuje posebno teorijsko ('praktičko') područje u obliku jedne etike, koja ima da bude filozofijska ili znanstvena disciplina, koja bi za svoj 'predmet' imala ono 'ljudsko', što je u čisto teorijskom aspektu moralo 'ispasti' kao 'smetnja' dokučivanju objektivne istine!“[826]

U temelju ovog objašnjenja leži uvid o granicama parcijalnih znanosti koje zbog nemoći vlastitog obuhvaćanja cjeline razmatrana fenomena nužno ukazuju na – i zahtijevaju – druga područja znanja.[827]

---

[822] Ibid., str. 32. - 33. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 24., 397.

[823] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 35.

[824] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 25. Potcrtao autor.

[825] Usp. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 200. - 201.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 70. - 71.

[826] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 49.

[827] Vidi Milan Polić, „Čovjek na djelu“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 731. - 739., ovdje str. 735.

Dakle, *kritika etike kao znanosti* počiva na pretpostavljenim granicama znanosti (v. potpoglavlje 3.2.8.) i uvidu o normativnom *karakteru* etike. Uključuje uvide o mogućnosti uspostave *etike kao nauke*. U tom slučaju etika može izraziti *trebanje*, ali podliježe prigovorima zbog uskosti rakursa i teorijskog karaktera (v. potpoglavlja 3.3.2. i 3.3.3.).

Pitanje o mogućnosti znanstvenog pristupa etici i specifičnostima etike u odnosu na znanost otvoreno je već Aristotelovim djelom. Od tada pa do danas, iznalaženje proceduralnih rješenja za utemeljenje principa djelovanja, ostaje stalnom preokupacijom filozofa morala. U široj raspravi o ovom pitanju, Kangrgu možemo svrstati među zagovornike *teze o diskontinuitetu* (Rawls, Blackburn, Rialton, Gibbard itd.).[828] Prema ovoj tezi, etika i znanost pripadaju nesvodivim područjima.[829] Iako imamo mogućnost znanstvenog istraživanja moralnih uvjerenja, moralnih praksi, moralnog diskursa itsl., a što *jesu* činjenice, ono što izostaje, mogućnost je znanstvenog otkrivanja *sadržaja trebanja*.[830] Kangrgina tvrdnja o nemogućnosti znanstvene etike pritom počiva na (i) tezi o *ograničenosti* znanstvenog pristupa na kretanje u polju činjenica (ili: postojećega, danog, zbilje), što povlači (ii) nemogućnost znanstvenog obuhvaćanja *trebanja,* a završava u (iii) tezi da znanstveni pristup implicira pasivnost glede izmjene postojećega. Ovim se postavljanjem problema sugerira kako autor pretpostavlja *moralni antirealizam*.

U vezi s ograničenjima *etike kao znanosti* valja istaknuti i autorovo razumijevanje *etičke istine*. U skladu s kritikom znanosti i zrelim razumijevanjem ideologije kao *istinite svijesti* o *neistinitoj zbilji* (v. potpoglavlje 3.2.8.), istina nije razumljena kao *znanstvena istina* nego kao ona „koja se *neposredno potvrđuje djelom*“.[831] Istina *pripada djelatnom životu*. Autorovim riječima:

> „Istina, pa prema tome i ta takozvana etička istina ne iscrpljuje se u *pukom znanju* kako i što nešto *jest* (filozofijski rečeno: *bitak*), nego se potvrđuje u *istinskom opstanku* kao konkretnom

[828] O tezi o diskontinuitetu usp. Massimo Pigliucci, „On the Relationship between Science and Ethics“ *Zygon* 38 (2003), str. 871. - 894., ovdje str. 878. - 879.

[829] Zanimljivo je da Sam Harris kao varijantu znanstveno utemeljene etike istražuje onu evolucijsku, vidi Sam Harris, *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, Free Press, New York, London, Toronto, Sydney 2010., str. 147. i dalje. Imajući u vidu Kangrginu kritiku znanosti i razlikovanje životinje i čovjeka po liniji razlike evolucije i re-evolucije, zasigurno bi odbacio takvu etiku kao *drveno željezo*.

[830] Usp. Dž. E. Mur, *Principi etike*, Nolit, Beograd 1963., str. 14. - 15.

[831] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 32. Potcrtao autor. Ova je pozicija na tragu Marxova razumijevanja istine, vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 91., 337., 340. - 341.

djelatnom *načinu života* i odnosa sa svijetom kao svojim vlastitim horizontom ljudske mogućnosti, dakle u naporu ozbiljenja smisla života zajedno s drugima.“[832]

Istina, dakle, nije sadržaj koji se iscrpljuje u znanju nego se treba *proizvoditi* kao *istinit život*, kao osiguravanje mogućnosti smislenog života. Jednostavno rečeno, bitak/danost je neistina, dok istina leži u polju djelovanja/prakse koji se otvaraju *trebanjem*. Istinito egzistiranje, navest će autor na drugom mjestu, mora biti *s onu stranu postojećega*.[833] *Borba za istinu* utoliko nije *borba* što se odvija na polju potrage za adekvatnom metodologijom i utemeljenom spoznajom (npr. Descartes) nego borba za „slobodu i socijalnu pravdu, a to znači za dostojan život svakog čovjeka.“[834] U istini je, navodi Kangrga, implicirano da „ako oko sebe *širiš mogućnost* (života), a to znači borbu za taj istinski i istinski vrijedan život sam po sebi“ ta će ti se mogućnost višestruko „vratiti kao *tvoja vlastita mogućnost* da živiš kao čovjek, tj. kao aktivni sudionik u kreiranju tog zajedničkog kvalitetnijeg života“.[835] Böhmer će u osvrtu na Kangrginu koncepciju budućnosti zabilježiti: „istina čovjeka u njegovoj subjektivnosti jest sloboda stvaralačkog započinjanja djelovanja i budućnosti.“[836] Ovo je razumijevanje istine hegelijansko-marksističkog karaktera jer vezuje istinu uz zbilju, odnosno postavlja zahtjev dokazivanja istinitosti u zbilji[837] i u skladu je s tezom da je istina onoga što jest njegova (*već prekoračena*) granica (v. potpoglavlje 3.1.6). Kangrga je ovim razumijevanjem blizak Blochovoj tezi da *ono jest ne može biti istinito* i Marcuseu koji u raspravi o *bitnim mogućnostima* postavlja tezu da je „mišljenje u skladu s istinom [...] obaveza na egzistiranje u skladu s istinom“.[838]

[832] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 33. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 40.

[833] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 39.

[834] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 43.

[835] Ibid. Potcrtao autor.

[836] Anselm Böhmer, „Re-evolutivna budućnost. O izlasku čovjeka iz samoskrivljenog gubitka smisla“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 679. - 699., ovdje str. 693.

[837] Vidi drugu tezu o Feuerbachu u: K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 337.

[838] H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 130. - 131.

3.3.5. Paradoks nužne normativnosti

Etika je, navodi Kangrga u *Etičkom problemu u djelu Karla Marxa,* po svojoj biti „svagda normativna“, inače „ili nije konsekventna, ili nije domišljena njezina vlastita bit, ili nije etika“.[839] Drugim riječima, „nema etike koja ne bi bila - normativna!“[840] Ovaj stav implicira da, prema Kangrgi, metaetika i deskriptivna etika nisu etika *u pravom smislu riječi*. One omogućavaju uvid u značajke moralnog fenomena ili moralnu praksu, ali ne dosežu do odgovora na pitanje, da se poslužimo Kantovim trima pitanjima, *što trebam činiti*,[841] a kojeg kao središnju preokupaciju etike detektira već Aristotel svojim uvidom o djelovanju kao cilju praktičkog istraživanja.[842] Štoviše, čak i kada se nastoji oko deskriptivne etike, normativna se iz nje, piše Kangrga, neopazice *izleže*.[843] U povijesti moralne filozofije često nailazimo na takve situacije, tj. na prelaske s iskaza o činjenicama na iskaze o *trebanju*. Tako, primjerice, Eudokso polazeći od stava kako mnogi smatraju užitak dobrim, zaključuje kako užitak mora biti dobro. No, kako Hume primjećuje, problem s ovim prelascima je što se uglavnom odvijaju bez *opravdanja* tog prelaska (tzv. *is-ought problem*; *Humeova giljotina*).[844] A opravdanje je potrebno jer, kako Hare precizira, univerzalni pristanak na neko moralno načelo ne potvrđuje to načelo, odnosno ne čini ga istinitim.[845] Štoviše, pitanje je može li argument koji izvlači moralne zaključke iz ne-moralnih (ili moralno ne-relevantnih) pretpostavki uopće biti valjan i krši li opći princip da valjana konkluzija ne može slijediti iz premisa u kojima nije ni na kakav način sadržana.[846] Prema Hareu, odgovor ovisi o ispravnosti teze da moralne prosudbe u svome značenju sadrže element koji nije ni implicitno ekvivalentan ničemu iz zajedništva premisa.[847] Jedno rješenje ovog problema nudi Immanuel Kant. Uviđajući ograničenja empirijskog zasnivanja moralnih zahtjeva (s jedne strane nalazimo problem kontekstualne uvjetovanosti, a

[839] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 11.

[840] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 75.

[841] Vidi I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 354.

[842] Vidi Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 1095a15 i dalje.

[843] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 17.

[844] Vidi David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Calderon Press, Oxford 1960., str. 469. - 470.

[845] Vidi Richard Mervyn Hare, *Essays on the Moral Concepts*, Macmillan, London 1972., str. 41.

[846] Vidi ibid., str. 43.

[847] Vidi ibid., str. 44.

s druge problem nemogućnosti univerzalnih zaključaka na temelju osjetilne spoznaje koja dobacuje najdalje do poopćenog), utemeljuje autonomnu etiku.[848] U okviru marksizma pak nalazimo dva osnovna načina odnošenja prema problemu opravdanosti i utemeljenja normativnih iskaza. Ili se prihvaća relevantnost ovog problema ili se napuštaju – ili žele napustiti – normativni iskazi, čime gornji problem postaje irelevantan. Prvu skupinu čine autori koji prihvaćaju i etiku i rješenja koja se neovisno od marksističke misli artikuliraju u metaetici. Među autorima koji spadaju u drugu skupinu, nalazimo dvije teze koje dovode do specifično marksističke zadrške prema normativnim iskazima:

i. tezu o *bespotrebnosti* normativnih iskaza
ii. tezu o *besplodnosti* normativnih iskaza

Bespotrebnost slijedi iz pretpostavke o svodivosti normativnih iskaza na znanstvene iskaze, a što je stav kojeg nalazimo u *znanstvenom marksizmu*. *Besplodnost* slijedi iz teze o (motivacijskoj) nemoći moralnog apela, a koju izražava Marxova kritika utopističkog socijalizma čiji je temeljni krimen upravo pretjerano polaganje nade u moralne zahtjeve i strategiju prokazivanja nemoralnosti određenih praksi.[849] Prvi je razlog Kangrgi irelevantan zbog odbijanja *znanstvenog marksizma* u okviru kojeg se zagovara svodivost moralnih iskaza na iskaze o činjenicama, dok drugog prihvaća, ali i zaoštrava. Normativne iskaze prepoznaje ne samo kao *besplodne*, nego i kao izvor ***paradoksa normativnosti***. Moralna svijest, autorovim riječima, „kao djelatnost ne može i ne smije, a da pri tom ne bi protivurječila samom svom bitnom određenju, postići ono za što je postavljena“.[850] Etika, prema Kangrgi, s obzirom na svoj normativni karakter, nužno pretpostavlja nemogućnost ostvarenja onoga što zahtijeva – inače se ukida. *Problem* leži u neostvarenosti normativnog sadržaja (drugačije izraženo, diskrepanciji bitka i *trebanja*) kao uvjetu etike.[851] Kangrginu kritiku etike zbog nužno

[848] Vidi I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 67. i dalje; Imanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008., str. 92. - 94.

[849] Usp. George Burgher, „Marxism and Normative Judgments“, *Science & Society* 23 (1959) 3, str. 253. - 262.; Otto Neurath, „Worldview and Marxism“, *Sociologica* 14 (2020) 1, str. 243. - 248.

[850] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 62. Usp. ibid., str. 62. - 63.; 67. - 68.

[851] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 414. - 415. Usp. „realizacija morala ili dobra, protivurječna je jer ti moraš onda ukinuti ono 'treba da...' Ako, recimo, mi idemo za time da je svijet moralna kategorija, dobro, recimo da smo to postigli da kažemo, 'svijet je dobar', zar i dalje trebamo to 'treba da...'? Ne trebamo. Znači, s tim treba da... ukidaš realizirano dobro. I tu [...] leži protivurječje [...], ne smiješ ići, ako si na moralnoj poziciji, za realizacijom dobra

normativnog karaktera i podrazumijevanja diskrepancije bitka i *trebanja*, možemo skicirati ovako:

1. etika je normativna
2. normativnost podrazumijeva diskrepanciju bitka i *trebanja*
3. etika zahtijeva djelovanje u skladu s *trebanjem*
4. izvršenjem *trebanje* postaje *bitak*
5. ako *trebanje* postaje bitak, ukida se diskrepancija bitka i *trebanja*
6. ukinuta diskrepancija bitka i *trebanja* znači ukidanje normativnosti (zbog 2)
7. ukidanje normativnosti znači ukidanje etike (zbog 1)
8. dakle, da bi etike bilo, nužna je nerealiziranost zahtjeva kojeg zahtijeva (ne-4)
9. etika *neće* ono što *hoće*[852]

Polazište je ovog izvoda Kantovo postavljanje odnosa bitka i *trebanja*, a u čijoj je interpretaciji Kangrga pod snažnim utjecajem Hegelove kritike moralnosti i diskrepancije bitka i *trebanja*. Preciznije, pod utjecajem Hegelova objašnjenja da se *savršenost moralnosti* mora premjestiti u beskonačnost „jer, kada bi ona stvarno nastala, onda bi se moralna svijest ugasila" zato što je ona samo „negativna suština, za čiju dužnost čulnost predstavlja samo jedno negativno značenje"; u pretpostavljenoj harmoniji iščezavala bi ili moralna svijest ili njena stvarnost, iz kog razloga Hegel zaključuje da se „savršenstvo ne može stvarno dostići, već se mora zamisliti jedino kao neki apsolutni zadatak, to jest kao neki takav zadatak koji prosto – naprosto ostaje *zadatak*."[853] Kasnije će u istome fonu Hegel istaknuti:

> „Da svijest ne uzima ozbiljno moralno savršenstvo, ona to izražava neposredno u tome što ga prenosi van, u beskonačnost, to jest tvrdi da ono nikada nije dovršeno. Naprotiv, za svijest je, prema tome, samo ovo međustanje nesavršenosti ono što vrijedi; jedno stanje koje, međutim, treba ipak bar da predstavlja neko napredovanje ka savršenstvu. Ali, to stanje ne može ni to da predstavlja; jer napredovanje u moralnosti predstavljalo bi naprotiv neko prilaženje njenoj

u svijetu jer onda si nemoralan poslije toga! Razumijete? Ili moraš prestati biti moralan." (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 286.).

[852] Usp. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 62. - 63., 81. - 82., 91.

[853] Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1986., str. 353. Prijevod prilagodila A.L.

propasti. Cilj, naime, bio bi ono gornje ništa ili ukidanje moralnosti i same svijesti; međutim, prilaziti ničemu sve bliže i bliže, znači opadati.“[854]

Na ovome tragu Kangrga navodi kako:

„i dovršena i nedovršena moralnost sadrži u sebi protivrječje kao moralnost. Jer kao dovršena ona se ukida kao moralnost, budući da prestaje da bude čista svijest, pa priznaje svoju suprotnost (koja je nemoralnost) kao medijum u kojem ona ipak može nešto da izvrši, a na taj način prestaje da se suprostavlja onome što joj je u biti različito kao čistoj svijesti, te se tako moralnost dodiruje i poistovjećuje s nemoralnošću ili se utapa u njoj, dakle ukida. Kao nedovršena, moralnost pak protivrječi onome za što je postavljena, a to je da realizira harmoniju sebe i zbilje, dakle protivrječi sebi samoj“.[855]

Drugom linijom razmišljanja inspirirano promišljanje o *paradoksu dovršenja moralnosti* nalazimo u *Etici*:

„Ukoliko bi se ta moralna sloboda odjelovila u zbilji, i moralnost realizirala, one bi se *ukinule* kao takve i postale bi suvišne, pa čak i ne-moralne, jer bi se negativno (onim 'treba da') usmjerile protiv *realizirana dobra* onim svojim apstraktnim pojmom trebanja, koje je bit moralnosti. Tako moralnost dakle po svojoj biti, kao i ova samo moralno mišljena sloboda, proturječe onome za što su postavljene: *da postojeći svijet postane dobar!*“[856]

Dakle, *paradoks normativnosti* sastoji se, prema Kangrgi, u tome što *trebanje*, ako postane zbiljom, ili ukida samo sebe kao *trebanje* ili se dalje apstraktno suprotstavlja zbilji koja je već uređena prema zahtjevu *trebanja* (zbilja koja je *dobra* = ozbiljeno *trebanje*). U oba slučaja proturječi svom smislu. Ali proturječi mu i ako ne postane zbiljom, upravo zato što se ne ozbiljuje. Slično rezoniranje nalazimo u članku Josipa Hercega koji također tvrdi da „moral, da bi se održao, ne smije da se ozbilji, odnosno da se moral suprotstavlja i istovremeno nadopunjuje s nehumanom praksom, praksom nehumanosti“, u skladu s čim moral proglašava *utočištem nehumane prakse* pošto „u praksi ne-moralnosti ogleda se ne-praktički moral, ili bolje rečeno, praksa ne-moralnosti je materijalizam ne-praktičkog morala kao što je moral

[854] Ibid., str. 362. Prijevod prilagodila A.L.

[855] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 68.

[856] M. Kangrga, *Etika*, str. 89. - 90. Potcrtao autor.

spiritualizam nehumane prakse.“[857] No, paradoksa zapravo nema jer su moralni zahtjevi tek opći načini reguliranja djelovanja koji se u konkretnom činu ostvaruju ili ne ostvaruju. I u slučaju djelovanja u skladu s moralnim zahtjevima ostaje smisleno postavljanje zahtjeva dok god imamo slobodu volje (možemo djelovati slobodno) i dok god imamo *nesavršeno* nastrojstvo volje (mogućnost nedjelovanja u skladu s moralnim zakonom s obzirom na nesavršenost vlastite naravi). U suprotnom, da parafraziramo Aristotela, čovjek bi bio *ili zvijer ili bog*.

Ovaj je način razumijevanja diskrepancije bitka i *trebanja*, a radi kojeg će Kangrga postaviti zahtjev za revizijom *trebanja* i napuštanjem etike, sama srž Kangrgine kritike etike. Stoga ćemo se još zadržati na tom problemu. Preciznije, *kod njega* ćemo *boraviti* sve do potpoglavlja 3.3.9. U narednim potpoglavljima ukazujemo na autorovo postavljanje pitanja o *biti etičkog fenomena*, a koja se sastoji upravo u suprotstavljenosti bitka i *trebanja* (potpoglavlje 3.3.6.), kao i na autorovo tumačenje bitka i *trebanja* iz rakursa razlike dobra i zla (potpoglavlje 3.3.7.). Potom razmatramo zahtjev ukidanja uvjeta morala.

3.3.6. Istraživanje granica biti etičkog fenomena

Istraživanje granica *biti etičkog fenomena* središnja je Kangrgina preokupacija. Iako je problem već naznačen u prošlom potpoglavlju, ovdje ga podubljenije razmatramo. Zbog kompleksnosti teme, izlažemo je u nizu potpoglavlja. Nadamo se time osigurati jasnoću.

3.3.6.1. Pristup istraživanju biti etičkog fenomena

Istraživanje *biti etičkog fenomena* rano se potvrđuje kao temeljna Kangrgina problemska preokupacija. U pregledu mogućih pristupa etici u djelu *Etika i sloboda* (1966), autor razlikuje četiri puta: (i.) historijsko-kronološki; (ii.) put prikaza osnovnih etičkih problema; (iii.)

[857] Josip Herceg, „Alijenacija i moral (Nekoliko napomena o socijalizmu i moralu)“, *Revija za sociologiju* 8 (1978) 1-2, str. 62. - 66., ovdje str. 62. - 63.

normativni pristup koji je određen intencijom „da stvorimo jednu novu više ili manje originalnu etiku u smislu zaokružena etičkog sistema“[858]; (iv.) istraživanje biti etičkog fenomena.[859]

Prvi pristup autor prepoznaje kao oblik povijesti etike koja bi slijedila liniju razvoja znanja o *biti etičkog fenomena* (uz izlaganje značajki pojedinih etičkih teorija). Drugi pristup se odnosi na prikaz povijesti rješenja određenih etičkih problema. Oba su ova pristupa, prema autoru, bitno deskriptivnog karaktera jer *pozitivno* izlažu „ono što je relevantno i značajno za pojedinu etičku teoriju s jedne strane i za određeni problem s druge strane“.[860] Takvo određenje ne odgovara uobičajenom razumijevanju deskriptivne etike. Prvi pristup zapravo podrazumijeva povijest ili prikaz normativne etike, a drugi povijest etičkih problema (pri čemu se argumentacija oslanja na normativnu etiku). Ove pristupe (*deskriptivne* utoliko što opisuju povijest svog predmeta) normativnoj etici ne treba miješati s deskriptivnom etikom. Ovdje je riječ o opisu ili prikazu (*deskripciji*) povijesti normativne etike: u prvom slučaju u smislu opće povijesti normativne etike, a u drugom slučaju u smislu povijesti etičkih problema. Kako je rješenje etičkih problema nužno poduzimano s pozicija (ili u okviru) određene normativne etičke teorije, to je u oba slučaja riječ o varijantama povijesti normativne etike.

U trećem slučaju, riječ je, prema Kangrgi, o izgradnji normativne etike, odnosno etičkog sistema „u kojem bi filozofijski ili znanstveno argumentirano bile izložene nove ili možda već stare 'tablice vrijednosti' koje bi [...] pretendirale na to da se po njima živi i djeluje. To bi dakle bila naša vlastita etička koncepcija kao normativna disciplina.“[861]

[858] M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 10.

[859] Ovaj prikaz kombinira dva puta: put razlikovanja pristupa istraživanju moralnosti (deskriptivni, normativni, metaetički) i put razlikovanja opsega (opća, posebna i primijenjena etika). Usp. Vojko Strahovnik, *Moralna teorija. O prirodi moralnosti*, Lara, Zagreb 2018., str. 21.

[860] M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 10.

[861] Ibid.

Pored ovih triju pristupa istraživanju (i razvoju) etike, Kangrga se odlučuje za četvrti put: istraživanje *biti* etičkog fenomena.[862] Govoreći u kategorijama uvriježenog razlikovanja pristupâ istraživanju moralnosti, Kangrga kreće od metaetičkih pitanja.[863]

3.3.6.2. Formuliranje problema

Prema Kangrgi, etički se fenomen javlja dvojako:

> „Etički se fenomen javlja naime s jedne strane kao fakticitet jednog realnog društvenog i ljudskog, dakle povijesnog zbivanja, ili bolje kao njegov misaoni izraz, i s druge strane istovremeno, a tu je i samo težište problema, kao transcendiranje, i to idealno transcendiranje ovog faktičnog zbivanja".[864]

Drugim riječima, *etički fenomen* s jedne strane *izražava* (i) postojeće *društvene* odnose (bitak), a s druge strane (ii) one *ljudske* odnose koji tek trebaju biti (*trebanje*).[865] *Etički fenomen* utoliko ujedno *potvrđuje i učvršćuje*, odnosno *perpetuira status quo* i izražava njegovo *idealno nadilaženje*: funkcionira (i) kao legitimiranje aktualnog stanja i (ii) kao moraliziranje koje, unatoč artikuliranju kritike, ne povlači promjenu stvarnih odnosa nego ostaje na razini *moralnog suda*.[866]

Ovako postavljena *bit etičkog fenomena* usporediva je s dvama razumijevanjima morala: (1) moral kao skup postojećih moralno relevantnih praksi i uvjerenja (kojem korespondira *konformizam* kao moralni stav) te (2) moral kao skup moralnih zahtjeva što idealno transcendiraju postojeće (kojem korespondira *moraliziranje* kao moralni stav). U skladu s ovom temeljnom dvostrukošću, u intervjuu iz 1995. godine Kangrga razlikuje (1) *etičko-moralnu poziciju* koja artikulira, opravdava postojeće i (2) *etiku kao nauku* koja je usmjerena na

---

[862] Vidi ibid., str. 11. Namjeru bavljenja *etičkim fenomenom* nalazimo već u autorovu prvom članku „O etici" u kojem autor istražuje što znači sociološki tretirati etički fenomen, a pri čemu poseže za materijalističkim tezama, vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 89. - 90.; M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 73. - 74.

[863] Tome unatoč, Kangrga ima izrazito negativan stav prema metaetici, vidi npr. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 272. - 274., 284. bilj. 86.; B. Mikulić, *Nauk neznanja*, str. 168.

[864] M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 11.

[865] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 82., 85. - 86.

[866] Vidi ibid., str. 86.

prekoračivanje postojećeg stanja, ali doseže samo do moralnog zahtjeva koji ne mijenja zbilju.[867] Konkretno, ta će se podvojenost preslikati na Kangrgino suprotstavljanje Aristotela i Kanta: s jedne će strane Aristotelovu etiku vrlina prepoznati kao teorijsku eksplikaciju vrijednosnog sustava društva u kojem se artikulira, odnosno kao adekvatan izraz starogrčkog duha, a s druge će strane u Kantovoj moralnoj filozofiji naći artikuliranje *trebanja drugačijega*, ali u varijanti moraliziranja koje ne *doseže* do promjene materijalnih uvjeta *nad* ili *u* kojima se artikulira.

Također, ovo je razumijevanje *etičkog fenomena* kao (i) izraza postojećih odnosa (*bitak*) i kao (ii) idealnog transcendiranja (*trebanje*) paralelno osnovnim linijama kritike morala u marksističkoj teoriji: (i.) kritici morala kao ideologije i (ii.) kritici morala zbog nemoći normativnog diskursa (izraženoj u kritici utopijskog socijalizma; v. potpoglavlje 2.2.). U nepreciziranom obliku, ove dvije kritike stoje u napetosti.

No, moguće je tumačenje koje ih uspijeva pomiriti: može se tvrditi da je moralna kritika doduše usmjerena na *kritiziranje* postojećih odnosa (*trebanje*), ali uvijek pod pretpostavkom prihvaćanja njihovih temelja (*bitak*). Primjerom, u javnim apeliranjima na izmjene zakona (gotovo) uvijek se krećemo u polju prethodno prihvaćenih temeljnih pravnih propisa i pravnog diskursa te prethodno prihvaćenih procedura donošenja zakonskih akata kao i jednog predrazumijevanja funkcije i smisla zakona. Iako možemo nedvosmisleno kritizirati pojedine prijedloge zakona, ta kritika još ne pogađa same temelje sustava unutar kojega se artikulira. Dapače, kritika se uglavnom poziva na neke od temeljnih vrijednosti ili prava društva u kojem se artikulira, primjerice na jednakost, ljudska prava i slično (pa se u argumentaciji pozivamo na druge zakone, konvencije i Ustav). Na tom tragu može se tvrditi da, slično, ni moralna kritika ne ide do samih temelja društva unutar kojeg se – u svojim osnovnim postavkama i (izabranim) principima – kreće – pa funkcionira kao indirektno legitimiranje postojećega jer pretpostavlja sustave vrijednosti, razlikovanja moralno relevantnog od moralno nerelevantnog itd. Na sličnom tragu Leiter razvija kritiku utilitarista (konkretno, tzv. *Singerites*) kojima zamjera fokus na dobrotvorne akcije kojima dijelom korigiraju postojeću nepravdu, ali istodobno uopće ne dovode u pitanje osnovnu strukturu društva koja sistemski proizvodi tu nepravdu.[868]

---

[867] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 200. - 201. Usp. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 70. - 71.

[868] Vidi B. Leiter, „Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory“, str. 34. - 35.

Varijanta je ovog tumačenja i tumačenje da pitanje o mogućnosti univerzaliziranja konkretnih moralnih pravila ne uključuje propitivanje pretpostavki (konkretno, sustava vrijednosti i načina organizacije života) tih pravila pa ih utoliko – indirektno legitimira. Primjerom, pitanje o mogućnosti univerzaliziranja pravila *Ne smije se krasti* već pretpostavlja privatno vlasništvo (čija održivost sankcionira mogućnost poopćivosti pravila).[869]

Prema drugoj pak liniji tumačenja, moralna kritika indirektno *utvrđuje* postojeće stanje jer iscrpljuje njegovu kritiku samo u verbalnoj osudi ili *mislima*, u polju moraliziranja ili svijesti.[870] Kod Kangrge nalazimo elemente obaju tumačenja, ali se u kontekstu pitanja *o biti etičkog fenomena* primarno slijedi drugo: *trebanje* ostaje samo na razini zahtjeva, a što se prepoznaje kao nužan *uvjet postojanja* – ali i granica – *etičkog fenomena*.[871]

Naime, tragom oblikovanja problema diskrepancije bitka i *trebanja* na liniji Kant – Hegel, Kangrga je *bit etičkog fenomena* odredio upravo kao *apsolutnu suprotnost* bitka i *trebanja* čije je nadilaženje onemogućeno uglavljivanjem *trebanja* u subjektivnost koja ne uspijeva odjeloviti moralni zahtjev i realizirati *trebanje*.[872] *Trebanje*, prema uvodnom citatu razumljeno kao *idealno transcendiranje bitka*, ne ispunjava zahtjev zbiljske promjene i upravo tu leži i njegova mogućnost i njegovo temeljno ograničenje.[873]

---

[869] Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 446.

[870] Usp. „Stoga je bitni paradoks [...] moralne pozicije u tome što ono 'treba da' (trebanje, Sollen) kao bit moralnosti postavlja zahtjeve, postulate, principe i kriterije za djelovanje koje zapravo *treba da* ozbilji, ostvari, postigne ili dokuči ono što *već jest ili što je bilo*, čime je svaka radnja unaprijed određena, ili pak da se uopće ne djeluje, nego da se samo raspravlja (teoretizira) o mogućnosti subjekta za djelovanje, čime se opet ostaje na istome. [...] U tome i jest sva *apstraktnost* ove pozicije, jer se na kraju krajeva čitavo pitanje svodi na pitanje *promjene svijesti* (kriterija, mjerila) o djelovanju, a ne na pitanje samoga svjesnog djelovanja što mijenja opstojeće u predmetnom odnosu u kojemu se mijenja i sam kriterij djelovanja (dakle njegova osviještenost ili smisao).“ (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 107. - 108. Potcrtao autor.).

[871] Usp. ibid., str. 105. - 106.

[872] Vidi M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 31.; M. Kangrga, *Etika*, str. 42., 85., 264.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 115. Usp. „U aspektu moralnosti kao apstraktne suprotnosti (onoga što jest i onoga što bi samo trebalo da bude) *dualizam je bitna i nužna pretpostavka*, a u pretpostavci dualizma svako je zbiljsko i istinsko *djelo nemoguće*. Isključivo moralna djelatnost [...] samo je djelatnost misli i u mislima, samo je idealna aktivnost, dakle pasivnost i kontemplacija opstojećega, kakvo ono ne bi trebalo da bude, pa *ostaje* ono što i kako jest.“ (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 252. Potcrtao autor.).

[873] Usp. M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 119.

3.3.6.3. Izvorište problema kao temelj rješenja

Unatoč kritici klasičnog postavljanja odnosa bitka i *trebanja* (v. i potpoglavlje 3.3.5.),[874] kantovski koncept *trebanja* je od odlučujuće važnosti za izgradnju Kangrgine kritičke pozicije.

Prema Kangrginu čitanju, u Kantovoj je filozofiji već „samom bitnom etičko-moralnom formulacijom *trebanja* (Sollen) implicitno iskazano da taj postojeći (prirodno-socijalni) *bitak* još nije čovjekov svijet".[875] Čovjek tek treba u zatečenoj okolini (njem. *vorgefundene Umwelt*) raskrčiti i uspostaviti vlastiti *svijet* (njem. *Welt*) kao specifično ljudsko obitavalište (grč. *ethos*). Prema ovom razumijevanju, „bitak ili ono puko 'jest' temelj je postojećeg svijeta, koji se živi, uzima i misli u svojoj zaključenosti."[876] A *trebanje* otvara rakurs sagledavanja produktivne moći čovjeka, proizvedenosti *svijeta* i mogućnosti novoga.[877] Tako, u Kangrginoj interpretaciji, *trebanje* postaje – po svom prešutnom impliciranju mogućnosti drugačijega i, dapače, *zahtjevu za drugačijim* – mjestom utemeljenja revolucionarne potrebe i mogućnosti *novoga*.[878]

---

[874] Kangrga slijedi Hegelovu kritiku Kanta zbog loše beskonačnosti (njem. *die schlechte Unendlichkeit*) i kritiku besplodnosti ideja koje *uzdižu srce* bez čina (vidi G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 211. - 214.). Autorovim riječima: „bitna proturječnost Kantove (i svake druge) pozicije moralnosti (je – A.L.), da se svetost, savršenstvo – koje se ne može postići – ipak istodobno postulira kao praktički-moralno nužno" (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 51.). U skladu s tim je sam koncept moralnosti kritiziran jer postavljanjem *trebanja* koje podrazumijeva nemogućnost vlastita ostvarenja krije – prema Kangrgi – i *misaonu revoluciju* i *put u revoluciju*, uz što se „pokazuje u svojoj *izdvojenosti* iz totaliteta povijesnog procesa i upućenosti samo na međuljudske ('intersubjektivne') odnose 'prekratak' za onaj *moderni pojam prakse*" koji „prakticira doslovno i temeljno poduzeto *uspostavljanje* čovjeka i njegova svijeta (djelovanje kao revolutionare Tätigkeit, Selbsttätigkeit, Herstellen), kao *proizvođenje* sebe, prirode i svijeta u jedinstvenom procesu povijesnog događanja kao svom vlastitom vremenovanju" (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 13.).

[875] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 68. Potcrtao autor.

[876] Ibid., str. 76.

[877] Vidi ibid., str. 96. - 97.

[878] Vidi ibid., str. 99., 63 - 65. Isticanje veze između *trebanja* i *mogućnosti novoga* na tragu je autora koji Kantu pripisuju začimanje principa prema kojemu *trebanje* implicira mogućnost (eng. *„Ought implies Can" principle*). Prema Kohlu, Kantu se mogu pripisati dva razumijevanja ovoga principa: (i) razumijevanje odnosa *trebanja* i mogućnosti vezano za fizičke kapacitete; (ii) razumijevanje odnosa *trebanja* i mogućnosti u kontekstu moralnog djelovanja, odnosno odnosa moralne obaveze i voljnog izbora, vidi Markus Kohl, „Kant and 'Ought Implies Can'", *The Philosophical Quarterly* 65 (2015) 261, str. 690. - 710.

Preciznije, u Kangrginoj interpretaciji, Kant je konceptom *trebanja* uglavio zahtjev za *stajanjem čovjeka na svoje noge* i zahtjev za proizvodnjom boljeg svijeta, pri čemu se čovjek priznaje kao „kreator i subjekt vlastite sudbine i smisla svog života“.[879] Kant svojom autonomnom etikom, prema Kangrgi, konačno „nadilazi i prekoračuje horizont empirijsko-psihološke svijesti, vezane uz neposrednu danost i fakticitet“ (a u kojem polju ostaju znanost i *filozofija kao metafizika*) i iz sebe „izvlači svoju vlastitu *neuvjetovanost* ili *bezuvjetnost,* koja je dotada bila pripisavana bitku kao apsolutu.“[880] Izraženo Kangrginim konceptualnim aparatom, *trebanje* je *usidreno,* neovisno o bitku, u *budućnosti*.[881]

Iako Kant ne povlači zaključke koje izvlači Kangrga, autor upravo u njegovu postavljanju problema odnosa bitka i *trebanja* nalazi „utiranje puta za shvaćanje povijesnosti kao istinske utopijske dimenzije i horizonta čovjekova bitka, tj. prakse koja je moguća samo po principu budućnosti,“[882] odnosno otvaranje razumijevanja *trebanja* kao mogućnosti prekoračivanja *postojećeg pozitiviteta* ili mogućnosti drugačijega.[883] Naime, prema Kangrgi, u samom „pojmu trebanja dakle već leži *ono moguće kao buduće*“ koje smjera „na *djelo* koje će ga ozbiljiti“, odnosno koje će se nametnuti „kao ono *bolje,* ili bar kao – *dobro*, koje u tom bitku još nije“ – u tome leži revolucionarni značaj *trebanja.*[884]

Odatle slijedi zaključak o ključnom značaju Kantove etike: „taj artikulirani etičko-moralni pathos uvod (je – A.L.) i moguća pretpostavka za re-evoluciju kao put u bolji, smisleniji, upravo čovjekov čovječniji život“[885]. Upravo stoga Kangrga Kantovu misao razumijeva kao *istinsku*

[879] M. Kangrga, *Etika*, str. 223.

[880] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 96. Potcrtao autor.

[881] Vidi ibid., str. 118. - 119.

[882] Ibid., str. 119.

[883] Vidi ibid., str. 123., 143. Usp. M. Kangrga, „Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji“, u: Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 7. - 28., ovdje str. 23.; M. Kangrga, *Etika*, str. 399.

[884] Ibid., str. 399. - 400. Za djelomičnu kritiku Kangrgina interpretiranja Kanta vidi Josip Guć, „Moralitet i legalitet u Kantovoj etici”, *Theoria* 63 (2020) 2, str. 17. - 40.

[885] M. Kangrga, *Etika*, str. 223.

revolucionarnu misao.[886] A Kant, u Kangrginu aktivističkom čitanju iz rakursa vlastite pozicije, postaje doslovno „prvi i pravi – *teoretičar revolucije*“[887].

No, unatoč – za Kangrgu – plodnim i ključnim poticajima gornjeg iščitavanja Kantova koncepta, zadržana diskrepancija još uvijek ne jamči – samu revoluciju. Stoga Kangrga traga za pokušajima rješenja diskrepancije bitka i *trebanja*. Prema Kangrgi, rješenje je moguće tek ukoliko se napusti apsolutno suprotstavljanje bitka kao prirode i *trebanja* kao slobode, odnosno tek ako se nađe način za *usidrenje* ozbiljenja *trebanja* u *svijetu*. Drugim riječima, ako se odbaci koncept prirode kao suprotstavljene moralitetu i pokaže mogućnost materijalnog izraza – ili, *ozbiljenja* – moraliteta. Prvi korak u tom smjeru nalazi u Fichteovu djelu, u kojem se rečeni problem nastoji adresirati pojmom nagona.[888] No, i to rješenje još uvijek ostaje u polju etike.

3.3.6.4. Prijedlog rješenja

Na poticajima Schellinga[889] i posebice Hegela koji *premošćivanje jaza* između bitka i *trebanja* nalazi u djelu što konstituira povijest kao napredovanje svijesti o slobodi čime sloboda dobiva društveno-povijesni karakter, a *trebanje* se razumijeva kao povijesna dimenzija *svijeta*, Kangrga nalazi mogućnost izlaza iz „apstraktne sfere moraliteta“ u reinterpretiranju prirode kao *ljudske, očovječene* ili *humanizirane* prirode, kako u čovjeku tako i izvan njega „u horizontu i

[886] Vidi npr. M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 45; Milan Kangrga, „Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji“, str. 28.; M. Kangrga, *Etika*, str. 41.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 95. i dalje. Za tvrdnju da je Kant autonomnim zasnivanjem morala, postavljanjem problema bitka i *trebanja* te principom spontanosti izrazio samu *bit etičkoga fenomena*, ali i otvorio put u revoluciju vidi npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 43.

[887] Ibid., str. 223.

[888] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 292. - 296.

[889] Usp. „No sada i samo od sebe udara u oči da takvo rješenje pitanja ne može više biti teorijsko, nego da nužno postaje *praktičkim*. Jer, da bi se moglo odgovoriti na nj, moram napustiti čak područje iskustva, tj. ja za sebe moram ukinuti granice iskustvenog svijeta, moram prestati biti konačno biće. Tako od onog *teorijskog pitanja* nastaje nužno *praktički postulat*, a problem svake filozofije vodi nas nužno do zahtjeva koji se dade ispuniti samo izvan svakog iskustva. No upravo zbog toga vodi me on nužno i preko svih granica *znanja*, u regiju gdje ne nalazim već čvrsto tlo, nego ga sam tek moram *proizvesti* da bih na njemu čvrsto stajao.“ (F.W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 307. Potcrtao autor.).

na pretpostavkama *povijesne prakse*“.[890] Time se napušta „etički okvir“ i „prelazi najprije na ontologijsko-antropologijsko područje, a zatim na nivo povijesnog mišljenja“.[891]

Pritom nije riječ o zanemarivanju predmeta etike – štoviše, autor postavlja „zahtjev za ulaženjem u zbiljsku borbu sa postojećim ne-moralnim i nehumanim odnosima“.[892] Taj je zahtjev konkretnog djelovanja (*zbiljske borbe*) svojevrsna alternativa Hegelovu rješenju čije je ograničenje s jedne strane u tome što ostaje teorijsko, a s druge što ostaje u okviru ideje moderne države. No, on je ujedno i na liniji Hegelove teze o čovjekovu bitku kao njegovu djelu i izvršenom djelu kao ukidanju loše beskonačnosti.[893] Ipak, ključni poticaj Kangrga nalazi u Marxovu djelu:

> „Jedinstvo bitka i trebanja za Marxa je upravo epohalno-kritička pozicija koja sabire rasutost povijesno-ljudski bitnoga u homogeni svijet čovjekova smisla i mogućnosti, pri čemu ovo trebanje svojim djelatnim vraćanjem k bitku iz apstraktne i od njega odvojene, posebne etičko-moralne teorijske sfere sačinjava zajedno s njime onu istinsku i iskonsku povijesnu mogućnost drugačijeg nego što jest ili slobodu.“[894]

Dakle, djelatno ***vraćanje trebanja bitku*** iz apstraktne teorijske sfere, smisao je traganja za jedinstvom (ne identitetom) bitka i *trebanja*. Iako Kangrga iznosi Marxovu poziciju, ujedno je riječ i o njegovu stavu. Naime, kada je riječ o Marxu, a izostaje neslaganje, izlaganje interpretacije uglavnom je ujedno i zauzimanje pozicije. Da pritom nije riječ o negiranju ili anuliranju *trebanja* pokazuje autorov navod u nastavku:

> „Stoga je upravo to trebanje, sjedinjeno s bitkom, onaj eminentno ljudski kvasac povijesti, ona negatorska, dijalektička snaga, pokretač i nemirni, nikad sa sobom i sa drugim zadovoljni duh, ona otvorenost k svemu i za sve koja neprekidno djeluje u najdubljoj dubini čovjekova bitka i njegova svijeta kao prostora-vremena ljudske proizvodnje novoga. To je istovremeno 'vraćanje' u iskon svega što jest koji je prava mjera čovječnosti.“[895]

---

[890] M. Kangrga, *Etika*, str. 296. Potcrtao autor.

[891] Ibid. Potcrtao autor.

[892] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 41. Usp. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 71.

[893] Vidi G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 192.

[894] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 81.

[895] Ibid., str. 81. - 82.

Dakle, naspram postavljanja *trebanja* u diskrepanciji (i pače *apsolutnoj suprotnosti*) spram bitka u moralnoj svijesti, afirmira se razumijevanje *trebanja* koje je: „neposredno povezano s bitkom, što znači da mu je iskon [...] svagda u samoj povijesnosti kao mogućnosti drugačijeg nego što jest, a nosilac i ostvaritelj mu je sam čovjek kao stvaralačka ličnost".[896]

U Kangrginoj se koncepciji *trebanje* tako „javlja i realizira u samom bitku kao princip negativiteta, kao negacija negativnoga, kao revolucionarno-kritičko mijenjanje postojećega, dakle kao sama povijesna dijalektika".[897] Sažeto izraženo: „*trebanje omogućuje* (otvara) *bitak*"[898]. Time je uspostavljen identitet *čovjek = povijesno događanje = svijet*.[899]

Ovo povezivanje bitka i *trebanja* Kangrgi je značajno jer predstavlja konceptualno polazište za uglavljivanje mogućnosti radikalne promjene bitka u odnosu na zahtjev *trebanja*. Naime, ako *trebanje* omogućuje ili *otvara* bitak, temeljem je i izvorom i moguće daljnje promjene (*novog stanja bitka*).[900] Tako je *trebanje* u Kangrginoj interpretaciji dovedeno u vezu s otkrivanjem temelja bitka, propitivanjem sadržaja bitka i novim osmišljavanjem bitka. Taj uvid otkriva spekulacija, a čemu teorijski poticaj leži u Fichteovu priznavanju ljudskog djela kao oživljavajućeg principa[901] i Hegelovu otkrivanju onoga *nedostajećega* kao onoga što bi trebalo biti.[902]

Dakle, jednostavno rečeno, bitak je mišljen kao sadržaj oblikovan (ranijom) praksom i *trebanjem,* ali i – upravo zato – otvoren za daljnja modeliranja. Autorovim riječima, „pred nama

---

[896] Ibid., str. 149.

[897] Ibid. Ta je dijalektika, Marxovim riječima, kritička i revolucionarna te u postojeće unosi razumijevanje njegove nužne propasti, vidi K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 25.

[898] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 14. Potcrtao autor.

[899] M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 13. Usp. Zvonko Šundov, „Bitni momenti mišljenja Milana Kangrge", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 763. - 765., ovdje str. 764.

[900] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 14.

[901] Vidi J. G. Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, str. 114. Za Fichteovu poziciju o mogućnosti uspostavljanja stanja u kojemu će *upotreba slobode za zlo biti ukinuta*, vidi ibid., str. 122. - 123.

[902] Usp. „Ono što nedostaje (životu, a misli se na čovjekov historijski život, op. M. K.) spoznaje se kao njegov dio, kao ono što bi u njemu trebalo da bude, a nije u njemu; taj nedostatak (Lücke, šupljina, rupa, još-nepostojeće) nije neki ne-bitak, nego život koji se spoznaje i osjeća kao ne-postojeći." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften, Werke 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1971., str. 344. Navodimo prema: M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 16. - 17.).

stoji [...] *novi ili osebujni način bitka*, koji nije bitak onoga što jest, nego upravo bitak onoga što treba da bude. [...] '*bitak trebanja*'".[903]

Pritom taj bitak (kao ono već uspostavljeno), iako proizlazi iz povijesne svjesne djelatnosti, postaje „'materijalni otpor' na koji nailazi (novo – A.L.) svjesno i svrhovito ljudsko *djelo,* da bi, pošto ga je ono savladalo, znali i za taj otpor kao nužnu granicu, i za sebe samo kao mogućnost".[904] Dakle, bitak (kao ono ranije proizvedeno *po mogućnosti novoga*) postaje izvor otpora pred budućom promjenom. Na taj način tumači se tendencija konzerviranja postojećih odnosa, ali uz jasno napuštanje pozicija koje bi tvrdile da je postojeće općenito nepromjenjivo. Emancipacijski potencijal i marksistički karakter ovog spekulativnog razumijevanja pokazuje se tako u autorovoj predanosti osmišljavanju *odnosa* čovjeka i *svijeta* kako bi se zajamčila mogućnost radikalno novog, usprkos *otporu bitka*.

S obzirom na rečeno ne iznenađuje što se, prema Kangrgi, u *u-toposu* kao izvoru mogućnosti *novoga* (v. potpoglavlje 3.1.4.) nalazimo u stanju otvorenosti u kojemu je na djelu upravo

> „ono 'treba da' kao sam život u punoći svoje životnosti. Tu je vitalitet neposredno suočen s onim iskonskim i istinskim Ništa kao potvrđenjem vlastite mogućnosti ili nemogućnosti, odakle proistječe velika avantura ili riziko onoga: biti čovjek ili usuditi se to pokušati"[905]

Na drugome će mjestu autor navesti: „ono *utopijsko* (ovdje etičko-moralno) 'treba da', kao topos (mjesto) *kojega još nema* neizdrživo smjera na realizaciju *boljega života*, nego što jest, i to ostaje najdublji *patos* u čovjekovoj (najdubljoj) unutrašnjosti."[906] Upravo tu je Kangrga našao „*pozitivni* moment čitave ove etičko-moralne sfere, koji u moderno doba, ako ništa drugo, ostaje bar iz pokoljenja na pokoljenje prenošen 'kvasac re-evolucije', kao neugasiva čežnja za boljim, humanijim, i osmišljenijim životom čovječanstva".[907]

Kangrga tako proširuje *trebanje,* razumijeva ga kao *princip negativiteta neposredno povezan s bitkom,* a temelj mu nalazi u *povijesnosti i utopijskom kao izvoru mogućnosti drugačijeg nego što jest* (izraženo tezom da sloboda i *trebanje* omogućuju bitak);[908] i postavlja tezu o

[903] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, 118. Potcrtao autor.

[904] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 83. Potcrtao autor.

[905] Ibid., str. 121. Potcrtao autor.

[906] M. Kangrga, *Etika*, str. 32.

[907] Ibid., str. 40.

[908] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 82.

mogućnosti ozbiljenja *trebanja* – sada mišljenog kao stalan i konkretan zahtjev reorganizacije života – u, kako Kukoč bilježi, *zbiljsko-povijesnoj praksi*.[909] Praksa je, naime, prema Kangrgi, *mjesto* na kojem *trebanje mijenja* bitak. Primjerom, mi biramo organiziramo li društvo prema jednom ili drugom razumijevanju prava, morala, čovjeka, značaja ljudskog i neljudskog života i tako dalje. Marcusevim riječima: „Možemo danas svijet učiniti paklom; kako znate, na najboljem smo putu k tomu. Možemo ga također preobraziti u suprotnost."“[910] Mi *konstruiramo* postojeće i možemo uspostaviti *čovjeku primjeren svijet* prevodeći *trebanje* u bitak – to je ono *rađanje svijeta* kao ljudskog djela čiju mogućnost ne vidi još samo, prema Kangrgi, *metafizički duh*. To je srž Kangrgina promišljanja bitka i *trebanja* – kojim se autor doduše ponešto odmiče od klasičnog polja etike, ali i ne tvrdi drugačije – a u kojem se krije zahtjev emancipacije i boljeg života i *svijeta*.

Kangrga, dakle, ne ukida *trebanje*, nego prokušava granice moralne svijesti i nastoji oko utemeljenja mogućnosti *stvarne* promjene uvjeta ljudskog života,[911] a za što *nadu* čuva upravo *trebanje što omogućuje bitak*. Ako se što ukida ili želi ukinuti, onda je to – *čovjeku neprimjereni bitak*.

Ovim osmišljavanjem odnosa bitka i *trebanja* Kangrga smjera osiguravanju mogućnosti ozbiljenja onoga što za moralnu svijest, prema autorovu razumijevanju, ostaje *apstraktum*. Nastojanje oko utemeljenja jedinstva bitka i *trebanja* ostaje konstanta sve do *Spekulacije i filozofije*, posljednjeg Kangrgina djela u kojemu se pravi smisao mudrosti otkriva upravo u tom jedinstvu.[912]

[909] Vidi M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 121.

[910] Herbert Marcuse, *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*, Stvarnost, Zagreb 1972., str. 9.

[911] Za razliku od moralne djelatnosti o kojoj zapisuje: „Moralna djelatnost ostaje tako *izvan zbilje*. Jer njezin je odnos čisto trebanje, koje se na zbilju odnosi samo tako i toliko što joj se apsolutno suprotstavlja i od nje odvaja da bi se konstituiralo kao takvo, pa se odnosi samo na sebe sama. Ukoliko je tu riječ o djelatnosti, to je samo djelatnost *subjekta mišljenja* koji nema i ne može imati svog realnog sadržaja i predmeta, djelatnost subjekta koji postulira jednu zbilju što ostaje samo pomišljena, pa se iscrpljuje u pukom *predstavljanju* (Vorstellen)." (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 68.).

[912] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 13.

3.3.6.5. Petrovićev pristup problemu

Uz Milana Kangrgu, kritiku *diskrepancije* bitka i *trebanja* nalazimo i kod Gaje Petrovića. Petrovićev je pristup srodan Kangrgi, kako pokazuje navod:

> „Ostali bismo na pola puta i tada kada bismo rascjep realnog čovjeka na sferu 'fakticiteta' i na sferu 'trebanja' samo konstatirali ne odvažujući se da postavimo pitanje o njihovu prevazilaženju. No odvažiti se na takvo pitanje znači prekoračiti granice etičkog postavljanja pitanja i staviti se na stanovište revolucionarnog mijenjanja postojećega“[913].

Ovom sugeriranju prekoračivanja etičkog postavljanja problema, Petrović će pridodati i *optužbu* etike da, u svojoj analizi podvojenog čovjeka bitka i *trebanja*, onemogućava njegovo cjelovito razumijevanje jer ga promatra isključivo *pod vidom moralnosti*.[914] Uzrok tome autor nalazi u *pristupu* opterećenom pretpostavkom o odvojenosti područja normi i područja činjenica:

> „Riječ je o shvaćanju prema kojem moralne vrijednosti, norme i sudovi čine odvojeno područje, nasuprot kojem postoji drugo, principijelno različito područje empirijski utvrdljivih činjenica i činjeničkih sudova, zakona i spoznaja. Osjeća se da bi ova dva principijelno različita 'carstva' trebalo nekako pomiriti, no polazno određenje njihove biti čini takvo pomirenje unaprijed nemogućim. Tako nastaje nerješiv problem za pozitiviste koji polaze od empirijskih nauka, kao i za moraliste koji zagovaraju čistu etiku.“[915]

U skladu s tim, normativni se iskazi – kao i deskriptivni iskazi znanosti - razumijevaju kao parcijalni, nedostatni izrazi *bitnih iskaza* koji tek adekvatno *pogađaju* istinu.[916] Naime, Petrović smatra da pored deskriptivnih i normativnih *imamo* i *bitne iskaze* koji *prethode* odvajanju

---

[913] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 414.

[914] Vidi ibid., str. 413. - 415.

[915] Ibid., str. 414.

[916] U kritici Svetozara Stojanovića autor navodi: „Korijen je ovog neuspjeha u tome što se i on kao i drugi koji su željeli zasnovati marksističku etiku kreće u dualizmu između činjenica i vrijednosti, odnosno izmedu činjeničnih i vrijednosnih sudova. On doduše pokušava da ublaži taj dualizam tvrdeći da Marx nije pravio nepremostivu razliku 'između saznajnih i vrednosnih iskaza'. Pa ipak on ne dolazi do hipoteze da bi pored i ispred 'saznajnih' i 'vrednosnih' iskaza mogli da stoje *bitni* 'iskazi', koji ne izriču ni postojeći fakticitet, ni samo zamišljene ideale, nego bitne mogućnosti ljudskog bivstvovanja. Također ne dolazi na pomisao da su deskriptivni iskazi nauke i normativni iskazi etike možda samo izvedeni i otuđeni oblik onih sudova koji adekvatno pogađaju istinu“ (Ibid., str. 415.). Usp. Gajo Petrović, *Praksa Istina*, Kulturni radnik, Zagreb 1986., str. 151.

normativnog s jedne i deskriptivnog s druge strane, a *bitni* su jer se odnose na *carstvo biti*. Ti su iskazi *i* deskriptivni *i* evalutivni *i* preskriptivni; nude s jedne strane opis stanja, s druge njegovo vrednovanje i s treće zahtjev djelovanja. Tip takvih iskaza su iskazi o čovjeku kojeg i Petrović i Kangrga određuju kao biće koje je *ne samo ono što jest*, nego i ono što *može i treba biti*.[917]

O tim će iskazima Petrović zapisati: „čovjek nije suma od 'jest' i 'treba. Prije nego što ga raščlanimo na 'jest' i 'treba' on je već netko u biti i upravo za to carstvo 'biti' (koje prethodi rascjepu na carstvo činjenica i carstvo vrijednosti) upotrebljavaju se pojmovi otuđenja i neotuđenja.“[918] Pritom označiti nekoga otuđenim „ne znači ni samo spomenuti neka od njegovih empirijskih utvrdljivih svojstava ni samo izraziti svoju moralnu indignaciju u vezi s njim“.[919] Naime, ta se karakterizacija, kako navodi Petrović, „ne kreće niti na nivou pukog faktičnog 'jest' niti na nivou čistog moralnog 'treba'“ već „pripada 'trećem' carstvu koje je doista 'prvo'.“[920]

Prema ovoj poziciji, iskaz *Subjekt je otuđen* je deskriptivan (govori o objektivnom stanju subjekta), vrijednosni (vrednuje stanje subjekta kao *neadekvatno*) i preskriptivan (sugerira poželjnost ukidanja stanja koje je označeno kao *neadekvatno*). U skladu s tim, shvaćanje nekoga stanja kao otuđenog ili neljudskog znači i razumjeti ga (poznavati činjenice) i imati razloge za njegovo mijenjanje, a što ukazuje barem na blagi motivacijski internalizam.[921]

Unatoč uvođenju *bitnih iskaza*, Petrović se ne odmiče previše u odnosu na klasično razumijevanje normativnih iskaza – do ovog trenutka. U finalu razrade pozicije, autor iskaze o otuđenju tumači kao istodobno i poziv „da se izmijene postojeći čovjek i društvo“, no, kako je to „u osnovi nehumano, samootuđeno društvo,“ nikakva „postepena promjena ne može

[917] Vidi npr. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 87. - 88.; G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 63., 56.

[918] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 61. Usp. G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 58. - 59., 130.

[919] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 61.

[920] Ibid.

[921] Motivacijski internalizam u slaboj varijanti označava poziciju prema kojoj procjena mogućeg djelovanja kao ispravnog implicira određenu motivaciju u smjeru realiziranja tog djelovanja, vidi Richard Joyce, „Expressivism and Motivation Internalism“, *Analysis* 62 (2002) 4, str. 336. - 344., ovdje str. 337.; Christian Basil Miller, „Motivational Internalism“, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 139 (2008) 2, str. 233. - 255., ovdje str. 236.

pomoći“ već je potrebna „radikalna revolucionarna promjena“.[922] *Bitni pojmovi* i *bitni iskazi* su, dakle, specifični po tome što *upućuju* na revoluciju, naspram teorijskih rješenja: „Iz ovog teorijskog kruga nema teorijskog izlaza. Jedini je izlaz revolucionarna društvena praksa kojom ljudi, mijenjajući društvene odnose, mijenjaju i vlastitu prirodu“.[923]

Petrovićevo razmatranje granica diskrepancije bitka i *trebanja*, dakle, kreće od problema razlikovanja iskaza o bitku i iskaza o *trebanju* (deskriptivnih i normativnih iskaza), ali završava u – Kangrgi bliskom – zahtjevu revolucionarne prakse. Taj je izlaz iz polja teorije motiviran uvidom da se promjenom statusa iskaza još ništa u polju postojećega ne bi promijenilo, kao što Kangrga drži da se ništa ne mijenja zadržavanjem u moralnoj svijesti.

3.3.6.6. Zaključna crtica

I Petrovićevo i Kangrgino razumijevanje *problema* bitka i *trebanja* polazi od pretpostavke kako je riječ o (i) eksplanatornom modelu koji (ii) pretpostavlja apsolutnu suprotnost *bitka* (neadekvatnog postojećeg stanja) i *trebanja*.[924] Time se (iii) *utvrđuje* postojeće (sugeriranjem nemogućnosti *skoka* iz *trebanja* u bitak) i (iv) dočarava nemoć pristupa koji se zadržavaju samo na jednom polu (isključivo bitka ili isključivo *trebanja*), odnosno otkrivaju temelji za kritiku i *pozitivizma* (ili: metafizike i znanosti) i etike.

Mogućnost negiranja neprihvatljivih stanja i za(po)činjanja *novoga*, osnovna je motivacija kritika koje rješenje diskrepancije bitka i *trebanja* traže u *bitnim iskazima* i revolucionarnoj praksi (Petrović), odnosno *vraćanju trebanja* u bitak (Kangrga).[925] Pritom postavljanje konceptualnog jedinstva bitka i *trebanja*, kao i pozicioniranje *trebanja* u temelj bitka ne implicira niti podrazumijeva dokidanje *trebanja*. U tom smislu nije riječ o *identitetu* nego o *jedinstvu* bitka i *trebanja*. *Trebanje* se eventualno dokida tek pod uvjetom ozbiljenja *punog* zahtjeva *trebanja*, a što ne dopušta niti praksisovska procesualna otvorenost *svijeta* ni

[922] G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 69.

[923] Ibid., str. 70. Usp. Slobodan Sadžakov, „Prevladavanje otuđenja“, *Metodički ogledi* 20 (2013) 2, str. 51. - 64., ovdje str. 62.

[924] Usp. „A i samo 'trebanje' (Sollen) *misaona* je 'izvedenica', dakle rezultat mišljenja, dobiven kao očita suprotnost bitku (onome što već jest).“ (M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 292. Potcrtao autor.).

[925] Vidi ibid., str. 292. - 293.

nesavršenost ljudske prirode, a ne odgovara ni intenciji postavljanja ovoga problema kod analiziranih autora. Dakle, nije riječ o *kraju trebanja*; ovim je osmišljavanjem teorijski fundirana tek mogućnost obuhvatne društvene promjene koja je konkretan čin ozbiljenja *trebanja*. Pritom je ozbiljenje mišljeno dijalektički.[926]

U kritičkom komentaru Raunić navodi kako Kangrga „jednostavno ne uzima u obzir druge etičke tradicije, prije i poslije Kanta, koje moralno djelovanje ne svode na pitanje neempirijski bezuvjetne čistoće poopćivih motiva, nego u moralnom prosuđivanju uzimaju u obzir upravo djelovanje sâmo i njegove posljedice.“[927] Raunić je u pravu. Razlog tome je razumijevanje Kantove pozicije kao klasičnog izraza etike, dok se Hegelova kritika Kanta uzima za kritiku svake moguće etike. Oslanjanje na druge pristupe povlačilo bi, prema standardima Kangrgine teorije, kritiku morala kao ideologije.

Pritom u Kangrginu pristupu, prema Raunićevu uvidu, dominiraju tri teze. Prva je teza da je etičko stajalište „proturječno jer počiva na apsolutnoj i nepomirljivoj suprotnosti između bitka i trebanja što vodi k nedjelatnom moraliziranju i, zapravo, ideologijskom potvrđivanju predmeta svoje kritike.“[928] Druga je teza da je Hegel etičku refleksiju ukinuo i podignuo na razinu povijesnog mišljenja, a radi čega u Hegelovu sistemu etike ne samo da nema nego nije *ni moguća ni potrebna*. Treća je teza:

> „Marx prevladava Hegelovo svođenje biti čovjeka na konkretni duh ili djelatnu samosvijest koja je u mišljenju obuhvatila i apsolvirala svaku predmetnost, te suprotno tome, ljudsku bit vidi u praktičkom, stvaralačkom i samostvaralačkom, zbiljskom djelovanju kao povijesnom događanju okrenutom budućnosti u kojemu se tek uspostavlja čovjek i po njemu stvoreni svijet.“[929]

Ove su teze, kojima se Kangrgin prijedlog razrješenja *problema* bitka i *trebanja* pokazuje kao bitno vezan uz teze o čovjeku i *svijetu* (v. posebno potpoglavlje 3.1.1. i 3.1.8.), točne. Upravo ćemo posljedice ovih teza zorno vidjeti u narednim potpoglavljima.

---

[926] Oslanjanje na dijalektičko jedinstvo normativnih i deskriptivnih iskaza, slično Petroviću, nalazimo kod Thompsona, vidi Michael J. Thompson, „Philosophical Foundations for a Marxian Ethics“, u: Michael J. Thompson (ur.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 235. - 265. No, Thompsonu to oslanjanje služi za rekonstrukciju etičke strukture Marxove teorije.

[927] R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 170. - 171.

[928] Ibid., str. 171.

[929] Ibid.

U raspravi o dometima kritike etike u zagrebačkoj filozofiji prakse Kukoč uočava kako se nemogućnost identiteta koji bi dokinuo smislenost *trebanja,* prenosi se i u Kangrginu i u Petrovićevu teoriju.[930] To je točno. U prilog tome svjedoči što *utopijska krtica* što korijeni *trebanje* – ne prestaje nikada *rovariti,*[931] odnosno teza o bitnoj nedovršenosti ili nesavršenosti čovjeka i *svijeta*. Kangrgin je pokušaj *pomirenja* bitka i *trebanja* izražen u tezi da *trebanje otvara* bitak i stoji u temelju *uspostavljena* bitka, a što trajno dopušta mogućnost daljnjeg poboljšanja danog stanja. Preciznije, iako želi uglaviti mogućnost da konkretno *trebanje postane* – ili konstituira – konkretni bitak, otvorena procesualnost obvezuje na izostajanje apsolutnog identiteta bitka i *trebanja* koji bi značio *kraj povijesti*. Stoga možemo govoriti o revidiranju odnosa bitka i *trebanja* na osnovu razumijevanja aktiviteta subjekta i uglavljenosti bitka na poticaju *trebanja*, ali ne možemo govoriti – prema samim postavkama Kangrgine filozofije – o kraju *trebanja*. Točnije, autor revidira *apsolutnu suprotnost*, ali ne i samu *razliku* bitak – *trebanje*. Štoviše, *trebanje* ima jasan prioritet.

U skladu s tim, ozbiljenje *trebanja* je moguće zamisliti samo kao konkretan čin koji *materijalizira* konkretno *trebanje*. Za razliku od klasičnog razumijevanja, u ovoj se interpretaciji *trebanje* proširuje na *više od moralno relevantnog odnošenja*, a tumači kao impuls zbog kojeg – i prema kojem – se uspostavlja ili modelira postojeće. *Vraćanjem trebanja* bitku (naravno, ne u smislu određivanja *trebanja* u odnosu na bitak, nego u smislu mogućnosti *korigiranja* bitka prema *trebanju*) naglašava se mogućnost njegova – uvijek konkretnog – korjenitog mijenjanja.

3.3.7. Bitak i trebanje: u dobru i zlu

U razvoju razumijevanja dobra i zla Kangrga se oslanja na teze i koncepte klasičnog njemačkog idealizma, posebice na koncept radikalnog zla. Prema Kantu, radikalno zlo pretpostavlja samoljublje kao odredbeni razlog volje. Pritom je na djelu ili sklonost izboru *zlih* maksima, ili

[930] Vidi M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 121. i dalje.

[931] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 42.

mještovita motivacija ili slabost u pridržavanju maksima.[932] Radikalno zlo podrazumijevanja uzimanje iznimke za vlastito djelovanje,[933] a radikalno je jer

> „kvari osnovu svih maksima, a ujedno se, kao prirodno nagnuće, ne može izbrisati ljudskim snagama, jer to bi se moglo postići samo dobrim maksimama, a to se, pretpostavlja li se vrhovna subjektivna osnova svih maksima kao iskvarena, ne može dogoditi. No svejedno mora biti moguće nadvladati to nagnuće jer se ono nalazi u čovjeku kao biću koje slobodno djeluje.“[934]

Prema Kangrgi, radikalno je zlo „izigravanje posebnosti i pojedinačnosti na račun ili protiv općosti“, odnosno „miješanje *generalnosti* [...] s *unverzalnosti*“.[935] Konkretan primjer nalazi u nacionalizmu.[936] Izlaz iz *stanja* radikalnog zla moguć je, navodi Kangrga, tek sa sokratovskim individualiziranjem što predstavlja početak samosvijesti „koja na sebe samu preuzima odgovornost za svoje čine, a nasuprot nekadašnjoj zajednici kao *polisu,* koji je dotada bio jedini pravi kriterij za sve odnose u tako oblikovanoj prvobitnoj zajednici.“[937] U skladu s ovim konceptualnim osmišljavanjem, odbija se mogućnost *dobrog nacionalizma*.[938]

Uz Kantove poticaje, na formiranje Kangrgine pozicije posebno utječe Fichteovo vezivanje radikalnog zla uz pasivnost. Fichte, naime, *tromost* (lat. *vis inertiae*) ili *zadržavajuću snagu* razumijeva upravo kao radikalno zlo.[939] Preciznije, zlo nalazi – na poticaj i na tragu Kanta – u prevagi prirode nad slobodom, duhom i umom, a koje se pokazuje, u obliku „kukavičluka, slabosti, laži, neborbenosti, popuštanja, puka mirovanja, kao i nedavanja otpora svemu negativnome u svijetu oko nas“.[940] Slično će vezivanje nedjelatnosti uz zlo Kangrga locirati i kod Hegela koji je treći autor na čijim poticajima oblikuje vlastitu poziciju:

> „Zato i onaj tko se ispričava da *nije ništa učinio* (i tu nalazi argument ili izgovor za svoju tobožnju nevinost ili nekrivnju) za Hegela *zao*, i to upravo zato što *nije* ništa učinio, da bi svojim djelom ili tim činjenjem pridonio ukidanju postojećeg zla [...] U tom smislu onda onaj koji 'ništa ne čini'

[932] Vidi Immanuel Kant, *Religija unutar granica pukoga uma*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 32.

[933] Vidi ibid., str. 40.

[934] Ibid., str. 39.

[935] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija,* str. 9. Potcrtao autor.

[936] Vidi ibid., str. 10. Usp. Hrvoje Jurić, „Kangrgina riječ o zavičaju“.

[937] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija,* str. 14. Potcrtao autor. Vidi ibid., str. 14., 36. - 37.

[938] Vidi ibid., str. 10. - 11., 21.

[939] Vidi Fridrih Jodl, *Istorija etike*, sv. 2, Veselin Masleža, Sarajevo 1975., str. 56. - 57.

[940] M. Kangrga, *Etika*, str. 275. Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 297. - 306.

snosi krivnju za to, jer – jednostavno i kratko rečeno – nije još ili neće da bude na nivou ljudskosti kao svoje prave biti (= samosvijesti = samodjelatnosti kao *slobode*)“[941]

Izraslo na poticajima klasičnog njemačkog idealizma, u Kangrginom je razumijevanju (radikalno) zlo vezano općenito uz ostajanje na nivou postojećega, a koje se na individualnoj razini prepoznaje kao negiranje *vlastite ljudskosti* (čovjekove praktičke prirode), odnosno mogućnosti *samodjelatnosti kao slobode* (aktivnog osmišljavanja sebe i svog *svijeta*).[942] Korijen je zla, prema Kangrgi, u „anti-civilizacijskom, anti-povijesnom i anti-duhovnom karakteru, kao ono što 'vuče natrag', pa se isprsava svojom golom prirodnošću i pukom narođenošću“.[943]

No, prema Kangrgi, zlo nije *samo* oznaka specifičnog načina ljudskog odnošenja u danom kontekstu, nego i adekvatna oznaka tog konteksta, a što je u vezi s autorovim razumijevanjem moralnih zahtjeva (iskaza o *trebanju*) kao zahtjeva za *prekoračivanjem postojećega*, a koji podrazumijevaju *mogućnost drugačijega*. Autorovim riječima:

„zlo kao postojeće (je – A.L.) poticaj za svaku etičko-moralnu misao i način života [...]. U samom pojmu etike leži, dakle, *zahtjev* (Kant to naziva *postulatom*) za bitnim *prekoračenjem* (transcendiranjem) postojećega načina života koji se doživljava i živi kao bitno nedostatan ili kao što se etički kvalificira – zao, tj. kakav on već po svojoj danoj prirodi *jest*.“[944]

[941] Ibid., str. 316. - 317. Potcrtao autor. Kangrga se ne bavi analizom plauzibilnosti Hegelovih teza o zajedničkom izvoru dobra i zla i tezom da ono prirodno nije po sebi ni dobro ni zlo, vidi G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 244. - 266. (§ 139 - § 140); G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 291. - 293., 382. - 387., 443. - 447.

[942] Kangrga lociranje radikalnog zla u čovjeku u Kantovoj i Fichteovoj filozofiji ocjenjuje kao sekularizaciju problema zla i okretanje ka traženju zla u čovjeku (vidi npr. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 16. - 17.). Ta ocjena previđa paralelnost razvoja *teodiceje privacije* i *teodiceje slobodne volje* (Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija zla*, Geopolitika, Beograd 2006., str. 44. - 49.). Lociranje izvora moralnog zla u slobodnoj volji subjekta nalazimo kod Augustina i Tome Akvinskoga, ali i kod Platona (*Politeia* II, X). Razumijevanje zla kao *ljudske stvari* potaknuto je pak već Heraklitovim uvidom da su pojmovi dobra i zla relevantni samo za ljude (fragment 102., vidi Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, sv. 1, Naprijed, Zagreb 1983., str. 158.).

[943] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 65. Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 324.

[944] M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 36. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 70. - 71.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 174.

Dakle, Kangrga drži zlo postojećega poticajem za etiku kojoj se pripisuje *zahtijevanje prekoračenja* postojećega (jer je zlo). Moralni su zahtjevi, utoliko, zahtjevi mijenjanja postojećega:

> „Kad bi ono što *jest* (bitak) bilo *istinito*, a to znači i *moralno*, dakle čovjeku *kao* čovjeku *primjereno*, odnosno, kad bi to bio istinski realizirani ljudski život, svaka bi etika kao plediranje za moralom bila ne samo *suvišna*, nego i *nemoguća*. A time je ujedno rečeno da je *zlo* kao već *postojeće* (ili postojeće *kao* zlo!) 'startna' osnova za moralnost *kao takvu*, jer se tek i samo za dobro treba *izboriti*."[945]

Ova pretpostavka da je postojeće zlo nužan uvjet moralne pozicije, odnosno razumijevanje etike kao *posljedice* nesavršenosti svijeta,[946] ukazuje na napuštanje pristupa koji uvjete morala nalazi isključivo u specifičnostima čovjeka (sloboda volje, nastrojstvo volje, umnost). Ako imamo u vidu ovu reviziju, teza da je moguće *napustiti* etiku sugerira vjeru u ozbiljenje stanja u kojemu ne postoji osnova (zlo) za postavljanje moralnog zahtjeva, odnosno sugerira *eshatologizam* i *optimizam*. No, ako imamo u vidu autorove teze o *nedovršenosti* čovjeka (čovjek je mišljen kao biće nedostatka i trajno otvorene mogućnosti njegova prekoračivanja, a u čemu se sastoji povijesno događanje)[947] i procesualnosti (v. potpoglavlje 3.1.), onda je takvo stanje nezamislivo pa i tezu o ozbiljenju ili prevladavanju etike u smislu dolaska do stanja bespotrebnosti postavljanja moralnih zahtjeva treba odbaciti. Isti zaključak slijedi i iz *en gros* određivanja svakoga bitka kao završena stanja *zlom*, a što sugerira trajnu potrebu njegova prekoračivanja.

Uvjet mogućnosti mijenjanja postojećeg, nesavršenog (*zlog*) stanja, pritom je pristajanje uz tezu o *trebanju* kao onome *omogućavajućem* bitka (v. potpoglavlje 3.3.6.4.). No, ako zbilju doživljavamo kao od nas neovisni *kozmos* ili *fysis*, tada nam izmiče mogućnost promjene, a „i život i sebe same" smo „pretvorili u *stvar*, koja već po definiciji potječe od nečega *drugoga*, a ne od nas samih."[948] Zaborav odnosa *trebanja* i bitka rezultira zastajanjem u postojećem *zlu*.

---

[945] M. Kangrga, *Etika*, str. 221. Potcrtao autor. Prema autoru, kad bitak ne bi bio *zlo* ili *još-ne-dobro*, „onda bi svaka moralna pozicija kao zahtjev kako bi trebalo da bude drugačije, bila ne samo suvišna, nego i bitno besmislena i nemoguća." (Ibid., str. 324.).

[946] Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 286.

[947] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 305.

[948] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 82. Potcrtao autor.

Kao što zlo ne vezuje samo uz čovjeka, tako i otuđenje kao oznaku za izostanak čovjekova samoostvarenja Kangrga vezuje i uz bitak. Bitak je, prema autoru, naprosto time što *jest*, otuđen od procesualnosti i povijesnosti kao vlastite *istine* i izvora:

> „Bitak je dakle – povijesno gledano, a on se jedino povijesno i dade misliti – svagda *otuđeni* bitak, ili bolje reći: otuđenje povijesnosti povijesnoga u ono historijski faktičko, ili kako bi Hegel rekao: Bitak je zlo. On je to već samim time što *naprosto* jest i što se od toga 'jest' (kao konačnog što istraje u svojoj konačnosti) polazi, a da se ne vidi ono drugo i drugačije koje ga (kao beskonačno) omogućuje i uvodi u svijet kao već nešto moguće.“[949]

Tim vezivanjem bitka uz zlo i otuđenje, Kangrga, kako uočava Veljak, odbija bilo kakve afirmativne konotacije bitka „koji nužno ostaje negativno određen“.[950]

No, koliko je bitak, kao oznaka nesavršenog stanja (koje se uglavnom razumijeva pozitivistički ili *metafizički* kao *činjenica*, a ne, poslužimo se kangrgijanskom igrom riječima, *u-činjenica*[951] koja je mogla i može biti i drugačijom), općenito negativno shvaćen, toliko je *trebanje* dobilo pozitivnu konotaciju. Za razliku od bitka, *trebanje* ukazuje na nedovršenost i nedostatnost postojećeg, izvire iz uvida o ograničenjima danog stanja sugerirajući mogućnost drugačijega, tj. onoga kako *treba* biti. Upravo se u *trebanju* locira izvor svijesti o *granici* i mogućnosti njena prekoračivanja (v. potpoglavlje 3.1.6.), a čime se otvara prostor i za Kangrgino pozitivno vrednovanje doprinosa i važnosti etike. Preciznije, pozitivno vrednovanje etičke refleksije koja, prema autoru

> „čuva i pronosi u buduće – onu s mukom osvojenu (bolje rečeno: onu što se neprekidno osvaja) – *konstantu ljudskoga*, kako ne bi 'usahla' ili 'odumrla' u svagda neljudskim uvjetima života čovjeka u mukotrpnom probijanju kroz svoju historiju (koja ipak ostaje ono čime je i započela: *njegovo vlastito djelo*). Etika tako po onom najboljem u sebi nastoji fiksirati samom sobom određene visoke punktove čovjekova samooblikovanja i samoosvješćivanja na tome mukotrpnom čovjekovu putu do samoga sebe (a to mu je, ako se dobro promisli, svagda bio i ostao *bitni zadatak*) i svoje ljudske samostalnosti, slobode, vlastitosti i ljudskog dostojanstva“[952]

---

[949] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 24. - 25. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 240.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 62.

[950] L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge“, str. 701. - 702. Potcrtao autor.

[951] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 41.

[952] M. Kangrga, *Etika*, str. 83. Potcrtao autor.

U skladu s tim, Kantova *potraga* za čovjekom u sferi *trebanja* – a ne bitka – čini ga, u Kangrginu čitanju, *najdosljednijim misliocem čovjekova odjelovljenja*,[953] dok mu se etika razumije kao poticaj za „borbu za jedan smisleniji i bolji svijet".[954] No, Kangrga se ne zaustavlja na Kantovim tezama pa, iako je upoznat s tezom o *dobroj volji*,[955] pripisuje oznake dobra i zla i čovjeku i djelu i bitku. Preciznije, postavlja tezu – napuštajući Kanta[956] – da *dobro djelo* stvara *dobar svijet*.[957] Ta teza – da bi bilo operativna – implicira potrebu razlikovanja (kriterija) dobra i zla djela.[958] Kao kriterij se nameću opetovano isticane vrijednosti slobode, vlastitosti i ljudskog dostojanstva (v. navod gore). Ipak, autor eksplicitno odbija mogućnost kriterija, o čemu će kasnije biti govora (v. potpoglavlje 3.4.2.).

Općenito, Kangrgino razumijevanje dobra i zla možemo sažeto izraziti sklopovima *dobro – djelovanje – prekoračivanje postojećega – trebanje – znati da je trebanje ono omogućavajuće bitka* i *zlo - pasivnost - status quo – bitak – previđanje trebanja kao onog omogućavajućeg bitka*. Ovo postavljanje problema sugerira trajnu otvorenost *trebanja* (permanentno usavršavanje postojećega), dok se bitak određuje *neprecizirano* kao zlo. To je određenje u vezi s razumijevanjem etike kao posljedice ili odgovora na nesavršenosti postojećega, a čime Kangrga potvrđuje nasljedovanje Hegelove teze da je djelovanje moguće samo pod pretpostavkom nečega negativnog što se tim djelovanjem ima ili ukinuti ili prevladati.[959] Prikažimo to ovako:

---

[953] Vidi ibid., str. 82.

[954] Ibid., str. 226.

[955] Vidi posebno I. Kant, *Religija unutar granica pukoga uma*, str. 33. i dalje; I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 98.; I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 15., 17.

[956] Vidi Emil Kušan, „Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode", *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 1, str. 79. - 91., ovdje str. 86. - 87.

[957] Usp. „U mojoj radnji, u meni, u samom djelovanju i u rezultatu djelovanja, nalazi se ono što je dobro ili zlo. Ako, dakle, dobro djelujem, onda radnja izlazi kao dobra radnja. Pa bismo to mogli nastaviti ovako: kad bi svi ljudi stalno činili dobro, onda bi i ovaj naš svijet bio dobar. A mi stalno činimo zlo, pa je onda i svijet zao." (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 301.). Ovim se tumačenjem Kangrga udaljava od Kanta ka Aristotelu (vidi Jessica Moss, „'Virtue Makes the Goal Right' Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 56 (2011) 3, str. 204. - 261.), no autor to previđa.

[958] Usp. M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 127.

[959] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 133.

i. bitak = zlo
ii. *trebanje* se suprotstavlja bitku
iii. ozbiljeno *trebanje* = bitak*
iv. bitak* = zlo
v. *trebanje* se suprotstavlja bitku*
vi. (...)

Vezivanje bitka uz zlo također je u vezi s tezom da je svako stanje nedostatno u odnosu na svoju potencijalnu (višu) mogućnost (v. potpoglavlje 3.1.6.). U tom smislu pretpostavlja *procesualnost* i sugerira *progres*. Dok tezu da *uvijek može bolje* ne držimo spornom, radikalan način njenog oblikovanja općim izjednačavanjem bitka sa zlom otkriva probleme. Ako ga tumačimo u doslovnom smislu nalazimo na problem. Ako je sve što jest zlo, a poželjno mijenjanje postojećega uključuje samo radikalno (*korjenito*) mijenjanje osnovne strukture postojećega, previđaju se eventualne pozitivne značajke postojećeg stanja i *fetišizira promjena*. Drugim riječima, kritika je suviše snažna. Ako pak *dokidanje* bitka i poželjno djelovanje podrazumijeva svako autonomno pozicioniranje, kritika je suviše slaba. Pristup koji bi vrednovao *bitak* u odnosu na artikulirane zahtjeve *trebanja* – umjesto općeg izjednačavanja bitka i zla – bio bi adekvatnije rješenje. No, takvo bi razlikovanje povećalo pritisak za uspostavom kriterija, a čemu Kangrga uporno izmiče. Stoga možemo ponuditi drugo tumačenje: bitak je zlo utoliko što se postavlja kao previd procesualnosti, odnosno proizvedenosti i kontigentnosti zbilje (ili, uvida da je *svijet* ljudsko djelo). No, ako ovako tumačimo autorov stav, a što dopuštaju gornji navodi, samo ukazivanje da je *zlo* razumijevanje zbilje kao *neproizvedenog bitka* još ne pruža osnove za kritiku *sadržaja* zbilje. Eventualni izlaz iz ove situacije nudi odgovor da se kritika sadržaja zbilje oblikuje uvijek konkretno, u odnosu na potrebe konkretnog čovjeka. No, time se obvezuje na napuštanje objektivnih kriterija vrednovanja zbilje koji se ipak, u tumačenju otuđenja i smisla ljudskog života, pretpostavljaju (v. potpoglavlja 3.4.2. i 3.4.5.).

3.3.8. Pokušaj tumačenja ukidanja uvjeta morala

Etika, navodi Kangrga uz gore *ekstrahirane* prigovore, „čini *promašaj u bitnome*, budući da ne polazi od djela, pa nema pred sobom živog i djelatnog čovjeka, nego puki apstraktum postuliranog čovjeka [...] sveden isključivo na svoju *moralnu egzistenciju*“.[960] Drugačije iskazano, previđa se cjelina prakse (usp. potpoglavlja 3.1.8. i 3.3.3.). Pritom, ne samo da je karakterizirana problemom opsega, nego se pokazuje tek ***kao kompenzacija za život kojeg se nema***:

> „Etika se [...] ispostavlja kao puka moralna kompenzacija za ljudski dostojan život koji se nema [...] Kao da će se moralnim zahtjevima (pridikama i deklamiranjem uz okretanje pritom očima poput kokoši kad pije vodu, beskrvno i usidjelički, do neukusa plitko i pritvorno!) išta promijeniti u životu [...] Ovaj naš život vapi za bitnom, zbiljskom, a ne moralnom promjenom, i o tome je riječ. Jer, nema moralne (a to u dobrom smislu shvaćeno znači: ljudske) promjene bez revolucioniranja postojećih pretpostavki života i odnosa formiranih na njima i u njihovu duhu.“[961]

Ovdje primjećujemo kako se kritika etike oblikuje slično kritici filozofije: kritici etike kao oblika ***moralne kompenzacije*** paralelno je razumijevanje filozofije kao *duhovne kompenzacije života*. I filozofija općenito i etika kao filozofska disciplina označene su kao potreba u uvjetima diskrepancije zbilje i misli (filozofija), odnosno bitka i *trebanja* (etika).

S obzirom na ova dva prigovora (uskost rakursa, kompenzacijska funkcija) Kangrga – naspram etici – zahtijeva obuhvatnu (čime se adresira prvi prigovor), zbiljsku promjenu koja podrazumijeva mijenjanje uvjeta života (čime se adresira drugi prigovor). Drugim riječima, zahtijeva *izlazak na agoru*, odnosno postavlja „zahtjev za ulaženjem u zbiljsku borbu sa postojećim ne-moralnim i nehumanim odnosima i oblicima života“.[962] U nastojanju da izađe iz potrebe kompenziranja neljudskog života u moralnoj svijesti, oblikuje tezu o ***poželjnosti iščezavanja uvjeta morala***, dakle „onih uvjeta koji moral kao oblik apstraktne društvenosti i prividne ljudskosti čovjekove omogućuju kao takav“, ali pri čemu se ne želi *izbrisati*

> „svu onu pozitivnu etičku misao koja se kao crvena nit provlači kroz čitavu dosadašnju čovjekovu historiju u obliku *zahtjeva* (postulata) za ljudskim u čovjeku i njegovu odnosu spram drugog

[960] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 42. Potcrtao autor.

[961] M. Kangrga, *Filozofija i društveni život*, str. 129.

[962] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 41.

čovjeka i svoga svijeta u cjelini, nego upravo želi njezino *ozbiljenje* (ostvarenje), ali ne samo u mislima, u ideji, idealnom (na primjer opet pomoću nekog novog morala ili etičkog sistema) nego realno, zbiljski, u samim društvenim i ljudskim odnosima kojima bi jedina veza ili spona, to jest medijum bila sama čovječnost (dakle ljudski prisvojeni društveni odnosi koji su dosada uvijek bili njemu izvanjski i nadređeni)."[963]

Dakle, ne odbacuje se ***pozitivni značaj etičke misli*** niti se naprosto ukida. Cilj je, upravo suprotno, uspostava stanja koje je u skladu sa zahtjevima ljudskoga koje artikulira etika. Pritom se sadržaj onoga što se razumijeva pod *ljudskim* posebno ne raspravlja, kao ni pitanje kriterija razlikovanja *ljudskog* i *neljudskog*, kako u svojoj kritici uočava Mislav Kukoč.[964]

No, što se razumijeva pod ***iščezavanjem uvjeta morala***? Da bismo razumjeli tu sintagmu, važno je rasvijetliti što se misli pod *uvjetima morala*. Dva su moguća pristupa: da razmatramo koji su *uvjeti morala* iz rakursa subjekta ili iz rakursa *objekta*. Iz rakursa subjekta, ništa osim ukidanja slobodne volje ili *nesavršenog nastrojstva* volje ne može dovesti do *iščezavanja uvjeta morala*. Stoga tu opciju možemo odbaciti. Kangrga je po svoj prilici imao u vidu uvjete u smislu *objekta* moralnog zahtjeva, odnosno stanja u odnosu spram kojeg se moralni zahtjev artikulira (tako, naime, kako smo gore pokazali, Kangrga razumijeva moralne zahtjeve, usp. npr. potpoglavlje 3.3.7.). Ako ovako razumijemo Kangrgin stav, a što nam dopušta izvorni tekst,[965] postaje jasnijim zašto se traži *iščezavanje morala*, kao i zašto se moralni zahtjev razumijeva kao *negiranje danosti*, odnosno zašto se ističe da se takvi zahtjevi – kao oblik *kompenzacije* – artikuliraju u mjeri u kojoj je zbilja njihova suprotnost (usp. potpoglavlja 3.3.5., 3.3.6. i 3.3.7.).

No, kako *iščezavaju uvjeti morala*? I tu nalazimo dva moguća tumačenja: (i.) iščezavaju tako što se djeluje u skladu s moralnim zahtjevom; (ii.) iščezavaju tako što moral postaje *deplasiran* jer mu se ukidaju pretpostavke. U prvom slučaju, teza o iščezavanju podrazumijeva snažan optimizam u pogledu moralnog djelovanja. Takav optimizam nije podržan autorovim djelom (u kojem se čak i razmatranje o čovjeku kao *spekulativnom biću* u *Spekulaciji i filozofiji* konačno zaključuje tezom o čovjeku kao – ipak – *metafizičkom biću*). U drugom slučaju, teza o iščezavanju podrazumijevala bi mogućnost ukidanja *pretpostavki morala*. Razmotrimo to tumačenje na konkretnim primjerima. Prema tom tumačenju, iskazi poput

[963] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 82. Potcrtao autor.

[964] Vidi M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 122. - 127.

[965] Vidi npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 354. - 355.

Ta socijalna politika nije dobra.

Neprihvatljivo je što toliko ljudi umire od gladi dok se ostatak svijeta razbacuje (za vrijeme čitanja ove rečenice umrla je jedna osoba od gladi).

Jezična diskriminacija je loša.

smisleno se izriču unutar onih konteksta u kojima *znamo za,* ili i *imamo* lošu socijalnu politiku, velike dijelove svijeta zahvaćene siromaštvom i gladi te jezičnu diskriminaciju, a kojima se ovim iskazima ili na njima oblikovanim iskazima *trebanja* (*Treba mijenjati socijalnu politiku; Treba osigurati pravedniju raspodjelu/Osigurati hranu; Treba ukinuti jezičnu diskriminaciju*) suprotstavljamo. *Iščezavanje uvjeta* u ovim slučajevima podrazumijevalo bi ukidanje *problema* u odnosu na koje se iskazi *trebanja* izriču, a što znači konkretne promjene u društvenoj organizaciji. Istodobno bi bila riječ, *metaforički,* o *ozbiljenju morala* jer se uspostavlja ono stanje što ga moralni zahtjev zahtijeva (stanje bez loše socijalne politike, gladi i jezične diskriminacije). Prema ovom tumačenju, Heinzova se dilema, primjerice, razrješava uspostavom konteksta u kojem ne postoji mogućnost uskraćivanja lijeka (npr. činjenjem lijeka javno dostupnim, ili ograničavanjem cijene lijeka, ili podizanjem Heinzova ekonomskog statusa, ili uspostavom odnosa bez privatnog vlasništva).

Ponuđena je linija tumačenja na tragu zagovornika teze o suvišnosti koncepcije pravednosti u komunizmu kao društvu obilja koje ne proizvodi sukobe oko resursa (koji bi zahtijevali reguliranje i koncept pravednosti).[966] Da je to tumačenje sukladno Kangrgi sugeriraju mjesta na kojima autor odbacuje potrebu morala, kao „puke kompenzacije za ljudski dostojan život", u socijalizmu.[967] Prema toj poziciji, ako doista osiguramo *ljudski dostojan život, ne trebaju nam* moralni apeli ili zahtjevi osiguravanja ljudski dostojnog života. Petrovićevim riječima, iščezava potreba za moralnim normama kao izrazima *ljudskih mogućnosti* u uvjetima otuđenja (v. potpoglavlje 3.3.3.). Na tragu ove pozicije je i teza da princip ozbiljenja etike leži u praksi „koja smisleno i svrhovito mijenja i prekoračuje, dakle transcendira kako to stanje, tako i njegov, njemu primjeren moral".[968] To da se *prekoračuje moral* primjeren nekom stanju znači da se

[966] Usp. Allen E. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Rowman and Littlefield, New Jersey 1982., str. 62.

[967] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 175.

[968] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 83. Usp. G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 414.

deplasiraju moralne dileme i moralne pozicije karakteristične za to stanje: npr. dileme i principi koji podrazumijevaju ili uračunavaju socijalnu i ekonomsku nejednakost.

No, ponuđeno tumačenje funkcionira samo u odnosu na zahtjeve kojima je moguće *ukidanje* objektivne osnove postavljanja. U dijelu slučajeva nema te mogućnosti (npr. ubojstvo ili omalovažavanje drugoga). Uz to, neopravdano se pretpostavlja značajna veza između mogućnosti ili smislenosti moralnog zahtjeva i (ne)postojanja prakse ili stanja koje se zahtijeva. Doista, prisutnost određenih praksi i *opipljivost* moralnih dilema potencira relevantnost i značaj apela koji su s njima u vezi, ali moguće je postavljanje dilema i u formi misaonog eksperimenta s konačnim rezultatom zagovaranja ispravnosti određenog djelovanja ili stanja neovisno o *stvarnosti* te situacije. Konačno, smislenost postavljanja *konkretnog* zahtjeva ne implicira ništa o smislenosti postavljanja zahtjeva *uopće*. Čak i ako je moguće, metaforički rečeno, *dokidanje* uvjeta *nekog* zahtjeva, to ne znači da drugi zahtjevi nisu mogući. Nada u stanje bez osnove za postavljanje zahtjeva *trebanja* općenito predstavlja *beznadno utopističku* nadu, kao i teza o komunizmu kao društvu obilja koje deplasira koncepcije pravednosti.[969]

Moguća je i druga linija tumačenja iščezavanja uvjeta morala. Može se tvrditi da uvjeti iščezavaju kada se biva na razini jedinstva bitka i *trebanja*, odnosno kada se vlastitim činom proizvodi stanje koje je *ozbiljeno trebanje*. To je tumačenje sukladno Kangrginu konceptu prakse i Mannheimovoj općoj primjedbi da u marksizmu „ne postoji nikakva norma koja bi se trebala dosegnuti, a koja bi bila odvojiva od procesa“.[970] No, u tom bi slučaju bilo teško govoriti o iščezavanju *uvjeta*.

U svakom slučaju, poželjnost prekoračivanja danog stanja i njemu primjerena morala, prema Kangrgi, očito još ne znači nihilizam jer se kao princip postavlja *čovječnost*, a na mjesto dužnosti postavlja se ***odgovornost***. Odgovornost je pritom mišljena kao „obaveza spram sebe samoga kao ljudskog bića i svoje vlastite mogućnosti kao čovjeka; to je temelj humaniteta“[971]. Kako je čovjek određen kao izvor mogućnosti ili onaj koji *otvara mogućnost* predmeta, a ne ovisi o onome što predmet nosi kao nezavisnu, inherentnu mogućnost, to je moguće snažno postaviti odgovornost na svakog čovjeka, neovisno o eventualnim supresirajućim faktorima[972]

[969] Usp. Jon Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1994., str. 231.

[970] K. Mannheim, *Ideologija i utopija*, str. 142.

[971] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 23.

[972] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 20.

(iako će Kangrga za njih pokazati razumijevanje, v. potpoglavlje 3.4.2.). Pretpostavke su odgovornosti samosvijest[973] i uvid da individualno djelovanje utječe na iskustvo i stanje sviju: tu leži *etički značaj* prakse.[974] U tom se smislu uračunava i *interes* ili *stanje* sviju, za razliku od dužnosti koja se postavlja primarno u odnosu na čovjeka kao pojedinca. Autorovim riječima, sve što čovjek učini „postaje u djelu kao objektiviranom biću onim realno općim, što kao takvo ostavlja svoje tragove u svijetu, bilo kao omogućavalačko, bilo kao onemogućavalačko".[975] Osnova je tog čina *vraćanje trebanja* k bitku (v. potpoglavlje 3.3.6.):

> „Ako taj *svijet* svoju mogućnost, svoju bit ili svoje podrijetlo ima jedino u čovjekovoj praktičko-teorijskoj *proizvedenosti*, onda treba pitati što i kako iz nje proizlazi i treba da proizlazi da bi taj svijet bio bitno *homogen* sa samom čovjekovom *biti* kao čovječnosti. Ono 'jest' i ono 'treba da' ovdje je nerazlučivo i najunutrašnjije povezano, pa već u onome 'jest' (bitku) leži ono 'treba da' koje ga omogućuje. Ovo 'trebanje' isto tako treba biti u skladu s onim što i čovjeka i njegov svijet čini mogućim tako da se u njemu može *istinski živjeti* na nivou potvrđivanja *ljudskog dostojanstva*."[976]

Zadnja rečenica ovog navoda otkriva poželjnost življenja *na nivou potvrđivanja ljudskog dostojanstva*. Borbom za dostojanstvo – u kombinaciji s *borbom za vlastitu sreću* – čovjek, navodi autor u djelu *Praksa Vrijeme Svijet*, postaje samosvrhom.[977] Značenje dostojanstva će na drugome mjestu odrediti kao *socijalnu pravdu i slobodu*.[978] Sloboda je pritom mišljena kao stanje uspostavljeno *uzajamnim priznavanjem čovjeka kao čovjeka*: „kad priznaš čovjeka *kao čovjeka*, a što se zbiva već s modernim (građanskim) pojmom prava, u kojemu se taj 'drugi' priznaje kao *osoba*, onda se i ti i on nalazite u *dimenziji* ili *horizontu slobode*."[979] Dalje autor pojašnjava odnos slobode i dostojanstva:

---

[973] Usp. „samo biću koje je došlo do samosvijesti može odgovarati pitanje odgovornosti." (M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 75.).

[974] Vidi Borislav Mikulić, „Revolucija i intervencija. O utopijskom efektu 'praxis'" u: Veljak, Lino (ur.). *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, FF Press, Zagreb 2008., str. 159. - 174., ovdje str. 168. - 169.

[975] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 23.

[976] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 203. Potcrtao autor.

[977] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 491. - 492.

[978] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 43.

[979] Ibid., str. 50. Potcrtao autor.

> „Sloboda se tako pokazuje i realno prakticira kao sama *bit* čovjekova, a time je odmah utvrđeno i poštivano njegovo nepovredivo *ljudsko dostojanstvo*. Samo u onome općemu kao zajedničkome leži, dakle mogućnost priznanja i poštivanja *drugoga* kao različitoga, te je isključivo inzistiranje na posebnosti bilo koje vrste [...] čista negacija drugoga kao čovjeka.“[980]

Dakle, temeljno je načelo djelovanja priznavanje drugoga, njegova dostojanstva i slobode. Upravo iz tog razloga dužnost je smijenjena odgovornošću.[981]

Općenito, Kangrga pretpostavlja značajne veze između načina organizacije zajednice (ili *života*) i potrebe etike i morala. To izlazi na vidjelo i kad vladavinu prava navodi kao uvjet za postajanje moralnim,[982] ali i kada ograničenja Aristotelova pristupa nalazi u društvenoj stratifikaciji (v. potpoglavlje 3.1.8., 3.2.3.).

Važan je problem – ili pitanje – što zapravo znači dokidanje uvjeta morala. Skup moralno relevantnih praksi tradicionalno obuhvaćenih pod pojmom morala (zajednice) nije pogođen zahtjevom dokidanja. Sloboda volje, umnost i nesavršenost nastrojstva volje, također nisu pogođeni. Čak i ako pretpostavimo mogućnost *umanjivanja smislenosti*[983] *isticanja* pojedinih moralnih zahtjeva – npr. zahtjeva vezano za nepovoljni položaj pojedinih društvenih skupina sustavnim preveniranjem mogućnosti takvog nepovoljnog položaja – to ne čini ni konkretni moralni iskaz izlišnim, a kamoli moral općenito. Primjerom, i u uvjetima bez ropstva moguće je smisleno postavljanje teza o moralnoj neprihvatljivosti ropstva. Dovoljno je da znamo što ropstvo podrazumijeva. Kangrgina je teza o ozbiljenju etike motivirana nastojanjem oko hegelijanski inspiriranog ukazivanja na granice moralnog apela i moralnog diskursa, a u ime zagovaranja materijalne promjene stanja koje *zaslužuje* moralnu osudu. Dakle, nije riječ o pukom *odbacivanju morala* nego pokušaju ozbiljenja morala, odnosno osmišljavanja skoka iz

[980] Ibid., str. 51. Potcrtao autor.

[981] Dužnosti prema drugome (usp. Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb 1999., str. 233. i dalje) Kangrga posebno ne razmatra.

[982] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 42., 158., 187. - 188.

[983] Kažemo *umanjivanja smisla*, a ne *dokidanja smisla* jer ne držimo da materijalni izostanak nekoga stanja implicira nemogućnost ili besmislenost njegova razmatranja iz rakursa etike. U prilog te pozicije stoje misaoni eksperimenti i moralne dileme. Čak i ako uvažimo uvjet iskustva da bi se imalo neki moralno relevantan sadržaj za predmet, to ne povlači, pošto već imamo znanje o njemu, *iščezavanje* tog predmeta nakon *iščezavanja* moralno sporne prakse koja nam je sačinjavala iskustvo.

teorije u praksu.[984] Zahtjev za mijenjanjem stanja i odnosa koji proizvode oblike društvene nepravde bio bi jednako (ne)plodan i bez deplasiranja etike, a dopuštao bi i razvoj strategija utemeljenja zahtjeva u skladu s tradicijom normativne etike. No, autor to ne želi dopustiti zbog napuštanja uskosti rakursa etike, afirmiranja modernog koncepta prakse, teorije o *svijetu* i pretpostavki o odnosu etike i prakse.[985] Temelj kritičnosti spram etike možemo skicirati preko odnosa metafizike, etike i prakse: *metafizika izražava postojeće, etika izražava napetost* između postojećeg i (apstraktne) alternative, a *praksa je realizacija* te alternative.

Problem Kangrgine pozicije je i što nedostaje kriterij ocjene postojećeg stanja (pozivanje na transhistorijske standarde, historijske standarde ili na ne-moralne standarde).[986] Tumačenje uvjeta pod kojima se smisleno artikulira moralna kritika još uvijek ne objašnjava polazište te kritike i ne nudi opravdanje njenog sadržaja. Potreban je skup vrijednosti, pravila ili kriterija. Kako Kukoč navodi, „naravi čovjeka kao nesavršena bića" vazda je „potreban regulativ i uzor za vlastito djelovanje".[987] U slučaju njegova izostanka otvara se opasnost „nihilizma i voluntarizma. Nepostojanje moralne paradigme – [...] – otvara mogućnost za opravdavanje bilo kojih, pa i najneljudskijih postupaka."[988] Osim toga, bez standarda vrednovanja postojećeg stanja, samo pitanje potrebe njegova nadilaženja iščezava. U tom je smjeru moguća dopuna Kangrgine pozicije koja bi uračunavala zahtjev dokidanja uvjeta ili uzroka moralno spornih stanja (prema gornjem osmišljavanju i oprimjerenju), ali i koja bi uključivala standarde za procjenu samih tih stanja. Pritom prihvaćanje kriterija ne implicira odustajanje od promjene moralno neprihvatljivih stanja. Štoviše, i sam autor pretpostavlja kriterije ili vrijednosti kako

---

[984] Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 142.

[985] Usp. „Nikada, ni pod kojim uvjetima, pa prema tome ni u socijalizmu, ne postoji podudarnost između prakse i etike, jer je etičko kao takvo moguće upravo uz pretpostavku te i takve nepodudarnosti, odnosno rečenog raskoraka. Time se s druge strane dakako indirektno iskazalo kakvo određenje u tom odnosu dobiva sam pojam prakse: njime se naime ne misli ništa drugo do *fakticitet* jednog društvenog stanja, odnosno određen način života jedne društvene sredine, i dakako djelatnost pojedinaca u njoj." (M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 96. Potcrtao autor.).

[986] Sva tri tipa objašnjenja nalazimo u raspravama o Marxovu razumijevanju i kritici otuđenja i kapitalizma, vidi G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988., 298. i dalje; Allen E. Buchanan, *Marx and Justice*, str. 53. i dalje.

[987] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 126.

[988] Ibid., str. 127. Na ovoj je liniji kritike i Emil Kušan, v. Emil Kušan, „Milan Kangrga – misao i granice", *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 2, str. 219. - 226., ovdje 225. - 226.

zorno pokazuju pozivanja na slobodu, dostojanstvo, čovječnost itsl. Iako se Kangrga *skanjiva* od njihova otvorena isticanja kao kriterija ili vrijednosti, kako bilježi Kukoč, time ipak „dolazi u opasnu blizinu etičkog postuliranja stanovitih (moralnih) vrednota kao pretpostavki ljudskosti“.[989]

3.3.9. Etika ili revolucija

Kangrgino vraćanje klasičnom njemačkom idealizmu općenito je motivirano uvjerenjem o nemogućnosti razumijevanja Marxovih teza bez prethodnog razumijevanja mišljenja što se razvija na liniji Kant-Hegel, a konkretno uvidom da je socijalizam izgubio vezu s *najvišim dostignućima* građanskog svijeta, odnosno da je došlo do duhovnog pada.[990] Taj se pad sastoji u gubitku, ignoriranju i zanemarivanju subjektivnosti (kao *ljudske, općečovječanske, u budućnost okrenute, revolucionarne kvalitete*) i čovjekove unutrašnjosti (polja strasti, mašte, samosvijesti).[991] Povratak klasičnom njemačkom idealizmu tako je pokušaj afirmacije subjektivnosti, a što Kangrga vidi kao *jedini izvor i poticaj* za izlazak iz *agresivne i ugnjetačke socijalizacije* realnog socijalizma.[992] Uz subjektivnost je vezano i pravo koje je, prema Kangrgi, druga ključna nedostajuća karika realnog socijalizma. S – kako ljudskim tako i građanskim – pravom se, navodi Kangrga, postupalo tako da ga se „*ukidalo, a da se nije realiziralo*“.[993]

Samo „*punim izboravanjem i dosizanjem*“, navodi Kangrga, europskog oblika „formalne građanske demokracije i njezinim zbiljskim nadmašivanjem u svim porama društvenog života u cjelini moguć je prijelaz (ili: skok) u ono kretanje što se naziva *realnom (socijalističkom) demokracijom*.“[994] Riječima Rose Luxemburg na koju se Kangrga opetovano poziva: *Nema demokracije bez socijalizma, nema socijalizma bez demokracije*. Drugim riječima, *ponovno*

[989] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma,* str. 123.

[990] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 39., 42., 47., 55. - 56.

[991] Vidi ibid., str. 44. - 46.

[992] Vidi ibid., str. 46.

[993] Ibid., str. 49. Potcrtao autor.

[994] Ibid., str. 55.

zadobivanje izgubljenog ljudskog dostojanstva moguće je samo putem afirmiranja prava i subjektivnosti čime se omogućava *pretvaranje proletera u čovjeka*.[995]

Povratak klasičnom njemačkom idealizmu kako bi ispitao razvoj razumijevanja subjektivosti i prava autor poduzima u djelu *Etika ili revolucija,* podnaslovljenom *samoosvješćavanje komunističke revolucije*, a za kojeg se autor nada, u skladu s gornjim tezama, da će doprinijeti kretanju „u oslobođenje čovjeka koji živi na ovom tlu, za njegovo *dostojanstvo i sreću*, a time i bolji život ne samo u materijalnom, nego i u *ljudskom* smislu.“[996]

Konkretno, cilj je ukazati na važnost dosezanja građanskog načina života, a koji se razumijeva kao historijska pretpostavka za socijalizam,[997] odnosno novu ljudsku zajednicu koja je moguća tek ukidanjem i prevladavanjem najviših tekovina građanskog svijeta i u materijalnom i u duhovnom smislu.[998] Drugim riječima, bez prava subjektivne volje i beskonačne vrijednosti subjektiviteta (Hegel) kao pretpostavke – ništa od socijalizma.[999] Ovim određenjem praktičnih ciljeva analize ključnih teza klasičnog njemačkog idealizma, Kangrga jasno pokazuje tendenciju kritike autoritarnog jugoslavenskog socijalizma,[1000] kao i – suprotno eksplicitnim kritikama – implicitno uvjerenje o značaju teorijske kritike za praktičnu promjenu.

To postavljanje teme, kontekst je autorova razmatranja odnosa naslovnih koncepata djela: etike i revolucije. S obzirom na kompleksnost tog razmatranja, izlažemo ga u nizu narednih potpoglavlja. Fokus nam je na razmatranju autorova postavljanja odnosa etike, morala i revolucije.

---

[995] Vidi ibid., str. 52.

[996] Ibid., str. 59. Potcrtao autor.

[997] Vidi ibid.

[998] Vidi ibid., str. 34. - 35.

[999] Vidi ibid., str. 35.

[1000] Ovaj tip kritike aspekata jugoslavenskog socijalizma, prema Mikulićevoj ocjenu koju slijedi i Sućeska, smjenjuje prvu fazu praksisovskog romantičarskog inzistiranja na socijalizmu kao razotuđenom društvu, v. Borislav Mikulić, „Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst: Filozofija praxis u političkim, kulturnim i umjetničkim previranjima 60-ih“, u: Krešimir Mićanović (ur.), *Prostor u jeziku. Književnost i kultura šezdesetih*, Zagreb 2009., Filozofski fakultet, Zagrebačka slavistička škola, Hrvatski seminar za strane slaviste, str. 83. - 99., ovdje str. 91. i dalje.; A. Sućeska, “Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike”, str. 131. - 132.

3.3.9.1. Koncept revolucije

Temelj koncepta revolucije je, kako navodi Feenberg, „ideja da racionalni subjekt nije potpuno ostvaren ni u misli ni u privatnom moralu, nego također zahtijeva sferu javnog djelovanja“.[1001] Iako i ovo određenje, oblikovano na temelju istraživanja Marxa, Lukacsa i Frankfurtske škole adekvatno ukazuje na Kangrgino suprotstavljanje etike kao uskog rakursa moralnog suodnošenja i šireg rakursa revolucionarne promjene koja uključuje korjenitu izmjenu i cjelinu načina ljudskog (samo)ostvarivanja (a što sažima moderni koncept prakse), u razumijevanju Kangrgina tumačenja odnosa etike i revolucije važno je uočiti da autor polazi od sljedećeg razumijevanja etike:

> „Prethodno, na Kantovu moralnost suženi pojam etike, ograničen je na dimenziju trebanja u odnosu na postojeću zbilju, te kao takav ne može doprijeti do više razine zbiljnosti – do revolucije ili povijesnog događanja kao jedinstva bitka i trebanja koje prekoračuje postojeće.“[1002]

Koncept revolucije se pritom, kao nosivi koncept cijelog praksisovskog projekta, *izmješta* iz uskog okvira političke prakse. Pod revolucijom se, naime, ne misli samo kolektivni prevratnički čin, iako je „i on ovdje sumišljen“.[1003] Osnovu za ***odbijanje svođenja revolucije*** na političku

[1001] A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, str. 25.

[1002] R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 174.

[1003] M. Kangrga, *Etika*, str. 352. Usp. „Filozofskim rječnikom reklo bi se: Revolucija je dakle bitak po čemu jest i povijest i čovjekov svijet i sam čovjek. Ili obrnuto: ako se nešto istinski povijesno i za čovjeka u njegovu svijetu relevantno, dakle smisleno i moguće zbiva, onda je posrijedi revolucionarno zbivanje. [...] onda se može kazati da revolucija kao jedino istinsko povijesno zbivanje zadire u sam bitak čovjeka, i da se njome [...] postavlja u pitanje sama ljudska priroda, a ne tek politički, ekonomski, socijalni ili bilo koji drugi parcijalni okvir, sloj, horizont ili dimenzija njezina ispoljavanja.“ (M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije”, str. 27.). Usp. M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 127.; Esad Ćimić, *Dogma i sloboda. Otvoreno društvo i zatvorena svijest*, NIRO „Književne novine“, Beograd 1985., str. 28.; Anita Lunić, „Revolucija u horizontu filozofije prakse. Prilog razumijevanju revolucije u filozofiji Milana Kangrge i Gaje Petrovića“, *Filozofska istraživanja* 152 (2018) 4, str. 827. - 836., ovdje str. 830. - 835.; Lino Veljak, *Raspuća epohe*, Radna zajednica RK SSOH, Zagreb 1990., str. 39. U intervjuu „Etika jede revoluciju“ Kangrga će poslovično istaknuti: „Revolucija nije puki politički prevrat u stilu: *Sjaši Murta, da uzjaši Kurta*“ (M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 169. Potcrtao autor.). Usp. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 51., 88. i dalje.

revoluciju Kangrga nalazi u Marxovu inzistiranju na ljudskoj – a ne političkoj – empancipaciji, dok odbijanje svođenja na socijalnu revoluciju temelji na nesvodivosti pojedinca na društvo.[1004]

U razlici spram isključivog razumijevanja revolucije kao političkog prevrata, Kangrga je koristi kao oznaku za čovjekovu bit, mogućnost prekoračivanja postojećeg stanja, *stajanje na razini budućnosti* i slobodu kao samodjelatnost.[1005] Općenito, revolucija označava ***čin kojim čovjek osmišljava sebe i svoj svijet, a koji je jedinstvo bitka i trebanja***. U tom je smislu izjednačena s praksom (*praksa kao revolucija*) i povijesnošću.[1006] Kangrginim riječima, revolucija je „nepresušni i nezaustavljivi izvor stvaralaštva, poticaj na djelo, istinsko tlo duha, ostvarenje prostora za razmah ljudskih sposobnosti i mogućnosti, pravi ferment smisla, [...] povijesno-životna, stvaralačka i duhovna vertikala koja probija 'tvrdu koru prirodnoga' i ustajaloga".[1007] Dakle, revolucija je općenito samopotvrđivanje, uspostava novoga i ispoljavanje potencijala, a radi čega je treba razumijeti kao permanentnu.[1008] Revolucija nije stanje koje se može postići

[1004] Vidi M. Kangrga, "Marxovo shvaćanje revolucije", str. 25. Usp. M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 117.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 98.; Veselin Golubović, „Filozofija i mišljenje novog. Naznake o vodećem pitanju Gaje Petrovića" u: Gvozden Flego, (ur). *Zbilja i kritika*, Antibarbarus, Zagreb 2001., str. 41. - 57., ovdje str. 54.

[1005] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 352.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 98., 176.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 92. - 93. Usp. G. Petrović, *Mišljenje revolucije*, str. 7.

[1006] Kangrga će istaknuti kako su: „ [...] povijesnost, revolucionarnost i budućnost po svojoj biti zapravo identična određenja koja ukazuju na pravi iskon čovjekova svijeta i čovjeka samoga" (M. Kangrga, "Marxovo shvaćanje revolucije", str. 28.). Usp. M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 120.

[1007] M. Kangrga, "Marxovo shvaćanje revolucije", str. 27. - 28. Usp. Revolucija je „najintimniji ljudski poticaj i ono jezgro kojim je nužno nošeno svako ljudsko biće, ukoliko hoće da se u sebi i oko sebe othrva golemom i nepodnošljivom pritisku mehanizma jednog do kraja institucionaliziranog, shematiziranog i racionaliziranog svijeta, društva i načina života", odnosno izvor spontanosti koja znači „povijesno oblikovanu autentičnost ljudskoga u njegovoj samodjelatnosti", a kojoj se osigurava prostor u uvjetima *slobodne samoorganizacije*. (Ibid., str. 31. - 32.). Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 146. - 147.

[1008] Vidi M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 128. - 129., 133.; M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 123.; M, Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 34. U skladu s tim Kangrga nudi interpretaciju Marxova koncepta komunizma: „Marx je pod komunizmom mislio ne neko savršeno društveno uređenje [...], i isto tako niti nekakav ideal koji bi se imao postići i realizirati jednom zauvijek [...], u smislu nekog stanja koje će se time postići. On pod komunizmom shvaća nužni (a to znači praktičko-djelatni i smisleni) iskorak iz tog postojećeg (kapitalističko građanskog) ustroja života, i to pomoću radikalne kritike koja nas jedino odvodi s onu stranu tih (u prvom redu klasnih) protivurječja cjelokupnog života što ga svakodnevno živimo. Dakle, iskorak iz stanja (koje se želi petrificirati i ovjekovječiti),

jednom zasvagda (kao neka sposobnost ili jednokratan čin) nego se treba stalno iznova potvrđivati (u tom je smislu *stanje*, slično vrlini). S obzirom na ovo tumačenje, koncept revolucije prijeti da zbog širine sadržaja postane *neoperativan*.

Kao konkretan primjer revolucionarne promjene Kangrga navodi uspostavu vladavine prava,[1009] a kao revolucionarnu osobu Isusa Krista.[1010] Kako prozlazi iz ovih primjera, revolucija se odnosi na proširenje razumijevanja ili priznavanja ***prava i jednakosti***. Pritom ne podrazumijeva nužno institucionalnu promjenu i napredak u polju pravnog priznavanja prava ili jednakosti – a što stupa na povijesnu scenu tek nakon elaboracije ideje – nego uključuje i promjenu u čovjekovu (samo)razumijevanju koja može postati eventualnom osnovom institucionalne promjene. Ovo se uže razumijevanje revolucije pokazuje operativnijim od gornjega jer pretpostavlja (vrijednosne) kriterije.

Uz pojam *revolucija*, Kangrga koristi i pojam *re-evolucija* kojeg smo ranije susreli (v. potpoglavlja 3.1.4., 3.1.5., 3.1.6.). Razlika između ovih pojmova nije dosljedno provođena. Ponekad se re-evolucija koristi kao istoznačnica revoluciji, a ponekad u širem značenju čovjekove proizvodne mogućnosti, odnosno prinuđenosti čovjeka da proizvodi uvjete svoga života i samoga sebe, a koja eventualno može prijeći u revoluciju kao korjenitu izmjenu „pervertirana i nepodnošljiva života“.[1011] Ako zanemarimo povremena poistovjećivanja, možemo razlikovati *re-evoluciju* kao izvor autonomnog čina i sam taj čin, odnosno

u kojemu je čovjek otuđeno i poniženo biće [...]“ (M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 190. - 191. Potcrtao autor.).

[1009] Vidi ibid., str. 87. Vladavina prava je, prema Kangrgi, nužna pretpostavka demokracije i garant slobode pojedinca, ali i osnova uzdizanja pravne osobe na razinu moralnog subjekta, vidi ibid., str. 54. - 55., 76.

[1010] Pritom su dva zahtjeva Isusa Krista ključna za ovu Kangrginu ocjenu: (i) zahtjev da se *pusti mrtvace da zakapaju svoje mrtve, ostavi sve i krene u život vječni*; (ii) zahtjev da se *ljubi drugoga kao samoga sebe*. Prvi zahtjev Kangrga iščitava kao zahtjev da se ostavi *prošlost prošlosti*, konkretno da se napusti rodovsko-plemensko samorazumijevanje koje je „sasvim *preusko za ljudski način života*“ (Ibid., str. 26. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 53. - 54.), a drugi kao napuštanje posebnosti „za volju čovječnosti čovjekove kao općosti, dakle ljudske *univerzalnosti*, čime se upravo misli rodna, *generička* bit čovjekova“, odnosno priznaje jednakost ljudi. (M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 26. Potcrtao autor. Tu univerzalnost *iskazuje* i sam pojam *katolikos*, usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 53. - 54.)

[1011] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 89. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 318. - 319., 377. Usp. za izjednačavanje ibid., str. 113.; M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 186.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 98.

osmišljavanje sebe i svog života u prekidu istrajavanja (*evolucija*) i *revoluciju* kao čin proširenja prava i jednakosti koji uključuje snažnije suprotstavljanje postojećemu ili njegovo potresanje. Tom razlikovanju ide u prilog navod da je „u pojmu re-evolucije implicirana – ako je neophodna – i revolucija kao, u tom slučaju, nasilno svrgavanje tlačitelja koji se neće dobrovoljno odreći svog eksploatatorskog i lagodnog života“.[1012] Pritom, navodi Kangrga, valja naglašavati „Kristovo 'Tko tebe kamenom, ti njega hljebom'“, ali i imati u vidu „suprotne Kristove izreke u kojima se on radikalno buni protiv ugnjetača svih vrsta“ i „traži pobunu i borbu protiv svega neljudskoga i nedostojnoga“.[1013] Ljudskost i dostojanstvo tako se i ovdje potvrđuju kao poželjni i implicirani kriteriji djela.

3.3.9.2. Teorijski temelj koncepta revolucije

Korijen *koncepta revolucije* je, prema Kangrgi, u klasičnom njemačkom idealizmu. Preciznije, u njegovoj etičkoj misli koja je upravo „mišljenje (samoosvješćivanje) revolucije“.[1014] Temeljni poticaj pritom nalazi u Kantovu djelu, točnije u *osamostaljivanju* etike.[1015] Smisao tog *osamostaljenja* Kangrga nalazi u

> „naporu za primjerenim artikuliranjem jednog povijesno-revolucionarnog čina koji je primarno usmjeren na pitanje o *mogućnosti* jednog eminentno *ljudskog 'područja' života*, u kojem bi čovjek, odnosno njegov *ljudski način života*, bio primjeren njegovu vlastitom *samoodređenju* (ono neuvjetovano ili bez-uvjetno = slobodno = spontanost).“[1016]

Kantovom se autonomnom etikom, prema ovom tumačenju, otvara mogućnost čina koji uspostavlja *svijet* kao ljudski *ethos*.[1017] Iako ograničeno na polje moralnosti, Kangrga smatra da Kantovo postavljanje *trebanja* u konačnici ukazuje na mogućnost novog svijeta – koji *još nije*,

[1012] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“.

[1013] Ibid.

[1014] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 23. Upravo stoga Kangrga *mišljenje revolucije* smješta dublje od Petrovića, u temelje klasičnog njemačkog idealizma (v. potpoglavlje 3.1.).

[1015] Vidi ibid., str. 63.

[1016] Ibid., str. 64. Potcrtao autor.

[1017] Vidi ibid., str. 65.

ali *treba biti* – u kojem će čovjek u cjelini svoje egzistencije nastupati kao autonomno biće.[1018] Kraće rečeno, *osamostaljenje etike*, prema Kangrgi, već implicira mogućnost *osamostaljenja čovjeka*.[1019]

Pritom će, u razvoju do koncepta revolucije, *trebanje* proći reviziju koju smo izložili u razmatranju *biti etičkog fenomena* (v. potpoglavlje 3.3.6): *trebanje* prestaje biti mišljeno u diskrepanciji spram bitka te postaje izvor mogućnosti njegove promjene.[1020] A ta se promjena – kao *prekid* u polju bitka – imenuje upravo revolucijom. Tako se susreću koncepti *trebanja* i revolucije: *trebanje* kao sugeriranje potrebe drugačijeg otvara svijest o mogućnosti radikalne promjene koja je ozbiljeno *trebanje* (jedinstvo bitka i *trebanja*) i označava prekoračivanje postojećega te je izraz moći čovjeka da otvori mogućnost nekog bića (npr. nekog novog djela iz starog materijala). Teorijska je osnova te mogućnosti, uz *trebanje*, koncept spontanosti koji označava moć započinjanja novog niza događanja u *apsolutnom* prekidu s kauzalitetom prirode.[1021]

Na osnovu iznesenog, Kangrga može ustvrditi kako je Kant postavio temelje za zagovaranje novog, „istinski ljudskog čovjekova svijeta".[1022] To sam Kant, dakako, nije razumijevao kao posljedicu svoje etike, kao što nije slijedio ni gornju interpretaciju *trebanja*. Kangrga, naime, čita Kanta kroz vizuru Fichtea, Hegela i Marxa, autore na koje se također oslanja u svome osmišljavanju revolucije.[1023]

[1018] Vidi ibid. Usp. ibid., str. 28.

[1019] Vidi ibid., str. 65. Potcrtao autor.

[1020] Usp. „'treba da' konstituira samu mogućnost da biće jest." (Ibid., str. 30.). Usp. potpoglavlja 3.3.5., 3.3.6.

[1021] Vidi M. Kangrga, „Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji", str. 8. Spontanost je „započinjanje onog ljudskog događanja koje nije unaprijed podvrgnuto bitku, onome jest, onome što je već dano i zatečeno (bilo to prirodno ili socijalno), nego je negacija, ukidanje i prevladavanje te prirodno-socijalne danosti jednog uhodanog svijeta, koji nam se javlja u vidu onostranosti, gotovosti i nepromjenjivosti" (Ibid., str. 10.). Alternativno, spontanost je, izjednačena s inteligencijom i slobodom kao „*apsolutni početak* svega što jest (što znači i bitka samoga)" (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 27. Potcrtao autor.). Usp. ibid., str. 27., 168.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 50. - 51. Usp. tumačenje R. Pippina u: Robert Pippin, „Kant on the Spontaneity of Mind", *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), str. 449. - 475.

[1022] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 149.

[1023] Autor izričito priznaje da je, da bi se dokraja shvatio Kant, potrebno *proći školu* njegovih *nasljednika*, vidi ibid., str. 162. Taj stav, proizlazi iz teze da se „samo s višeg stupnja dade shvatiti niži, a ne obratno" (Ibid. Usp. potpoglavlje 3.1.6.) No, čak i pod pretpostavkom uvažavanja činjenice da se radi o čitanju Kanta iz rakursa Fichtea,

Pritom su od središnjeg značaja fichteovsko *Ja* kao neponovljiva samodjelatnost koja ima mogućnost iskušavanja ljudskih mogućnosti, odnosno – u Kangrginoj interpretaciji – ispoljavanja permanentne revolucije; i, s druge strane, hegelovsko *Ništa* koje je temelj mogućnosti negiranja potojećega, a što je pretpostavka revolucije kao radikalne promjene u temelju *svijeta*.[1024]

3.3.9.3. Revolucija kao značajka čovjeka

Uvjet je revolucije nesavršenost čovjeka i zbilje. U suprotnom, ne bi bilo ni potrebe ni mogućnosti promjene. No, izostaje determinizam: sama činjenica nesavršenosti još uvijek ne implicira revoluciju.

Revolucija nastupa tek ukoliko čovjek voljno *stvaralački mijenja* postojeće nadomještajući svoje nedostatke i osmišljavajući svoj život.[1025] Pritom on *istupa* (element negacije) iz (vrijednosnog, diskursnog i *materijalnog* poretka) danog stanja i donosi promjenu ili uvodi prakse kojima se potvrđuje kao autonomno biće djelatno u smjeru povećavanja vlastitih potencijala i potvrđivanja svog stvaralačkog karaktera.

Ako to ne čini, ostaje u zaboravu svoje revolucionarnosti.[1026] U tom slučaju je „na putu nepostajanja", „zatajio u svojoj *biti*", ostao „u horizontu *zla*", odnosno na stajalištu „bitka kao bitnog nedostatka ili onoga konačnog".[1027]

Hegela i Marxa, pojedine interpretacije Kantovih koncepata i dalje ostaju *neobjašnjive*. Jedna od takvih je interpretiranje *a priori* kao izraza za slobodu kojem je korijen u „započimanju istinskog ljudskog svijeta, u kojemu je čovjek subjekt svoje sudbine na djelu." (Ibid., str. 100. - 101.), a druga je da se kao formalni razumijevaju oni principi koji se ne odnose na nešto *dano* nego na nešto *zadano*, a čime se praktično izjednačuje formalnost i normativnost (vidi ibid., str. 144. - 145.).

[1024] Vidi ibid., str. 28., 181.

[1025] Vidi M. Polić, „Čovjek na djelu", str. 733.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 98.

[1026] Vidi ibid., str. 33. - 34. Usp. D. Jakovljević, „Društvene transformacije, moral i etika. Razmatranje o potencijalima tradicije praxis-filozofije danas, s osvrtom na dekonstrukciju etike M. Kangrge", str. 716.

[1027] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 31. Potcrtao autor.

Tako je revolucija mišljena *kao specifična mogućnost čovjeka kojom se potvrđuje kao neponovljiva samodjelatnost*, odnosno kao specifični način samoostvarivanja koji je s obzirom na učinak na zbilju moguće odrediti kao *demontiranje bitka metafizike* (Adorno).

3.3.9.4. Etika i revolucija: između isključivosti i prerastanja

Kako smo gore ukazali, koncept *trebanja* je od ključnog značaja za Kangrgino teorijsko uglavljivanje revolucije. No, kako se novoosmišljeni koncept *trebanja* (v. potpoglavlje 3.3.6.) javlja kao odgovor na etičko postavljanje odnosa bitka i *trebanja*, Kangrga postavlja – naizgled paradoksalno s obzirom na uglavljivanje revolucije u *trebanju* – disjunkciju ***ili etika ili revolucija***.

Ova se disjunkcija tumači dvojako. S jedne je strane riječ o *obrnuto proporcionalnom odnosu* kojeg izražava fraza: *što više etike, to manje revolucije*. Ili, što više *etike,* to manje *promjene.* Preciznije, temelj je ovog stava teza da je etika kompenzacija za *ljudski dostojan život kojeg se nema,*[1028] dok revolucija negira i prekoračuje postojeće; ozbiljuje novi život; *odjelovljenje* je *istinske ljudske mogućnosti.*[1029] Prema ovom tumačenju, zadržavanje etike implicira izostanak revolucije, odnosno, zadržavanje *besmislenog života* kojemu je etika potrebna.[1030]

[1028] Usp. „revolucija (revolucioniranje života) jest onaj otvoreni horizont, u kojemu je moguće postajanje čovjeka čovjekom u ispoljavanju svih njegovih (individualnih, društvenih i povijesno plodotvornih) snaga, stvaralaštva, sposobnosti, kvaliteta, vrijednosti, umijeća itd., dakle, otvoreno polje za samopotvrđenje i samoodjelovljenje ljudskoga kao takvoga. [...] Kada pak revolucija nije na djelu, onda to nije samo stanje ili razdoblje krize, nego truljenje života u svim njegovim porama, na svim područjima. Etika se tada za tu svakidašnjicu ispostavlja kao puka moralna kompenzacija za ljudski dostojan život koji se nema (gotovo kao 'melem na ranu') pa kad se ništa bitno ljudsko ne događa u realitetu, onda se pliva na površini s moralnim palijativima. Kao da će se moralnim zahtjevima [...] išta promijeniti u životu“ (M. Kangrga, *Filozofija i društveni život*, str. 129.). Usp. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 35. - 36.; M. Kangrga, *Etika*, str. 352.

[1029] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 87. - 88.

[1030] Usp. „Ako *etika*, i to etika u svom klasičnom i najkonsekventnijem obliku kao što je to *Kantova* [...] ne preraste u zbiljsko i najdublje *revolucionarno događanje* [...] onda s jedne strane etika biva ne samo hipostazirana, i to svagda po svojim najlošijim momentima, nego i u liku puke kompenzacije ljudskoga, što iščezava iz srži samoga života, biva sve 'potrebnija' i 'urgentnija' poput slamke za koju se želimo uhvatiti, kako ne bismo sasvim potonuli. S druge pak strane, što onda postaje vrlo simptomatično, život koji sve više 'treba' tu i takvu etiku, postaje ujedno sve besmisleniji i odvija se u posvemašnjem vacuumu ljudskoga i duhovnoga (idejnoga) i obratno, jer njegovo

Nalazimo sljedeći problem s ovim tumačenjem: etika ne implicira izostanak djelovanja na izmjeni predmeta kritike, kao što ni *status* nekog moralnog zahtjeva u društvu (njegova samorazumljivost, njegovo odbijanje, *implementacija* u socijalne institucije itd.) ne stoji u kauzalnoj vezi s mogućnošću njegova sagledavanja unutar etike. Eventualno bi se autorovu tezu moglo interpretirati: što je više *vjerovanja* da se *trebanje* ne može prevesti u bitak (tj. pristajanja na *trebanje* kako je mišljeno u etici) ili *trebanja* pod pretpostavkom neupitnosti zbilje (koja se uzima kao danost), to je manje promjene. No, u tom se slučaju previđa da diskrepancija bitka i *trebanja* ne implicira specifičan odnos prema djelovanju u skladu sa zahtjevom *trebanja*, kao ni prema kontekstu ili objektu tog zahtjeva.

S druge strane, odnos etike i revolucije se razumijeva kao *prerastanje etike u revoluciju*, a što konkretno znači njeno *ozbiljenje*.[1031] U revoluciji se, navodi Kangrga, „moralni patos pretvara u istinski ljudski, dakle, revolucionarni patos odgovornog života svakog pojedinca kao člana *svoje* zajednice, koja je postala ono *istinski njegovo opće*.“[1032] Upravo tu Kangrga nalazi „smisao Hegelova 'ukidanja etike' za volju očuvanja (i podizanja na viši, povijesni nivo) izborena moralnog sadržaja, tj. pravog smisla moralne egzistencije čovjekove.“[1033] U suprotnom, ostaje se na razini etike koja podrazumijeva neozbiljenost usko mišljena *trebanja*.

Jednostavnije rečeno, revolucija realizira *trebanje*.[1034] Konkretno, to znači da revolucija uspostavlja stanje koje integrira zahtjeve ili adresira probleme koji su predmet kritike izražene iskazima o *trebanju*. Primjerom, ako iskaz o *trebanju* izriče zahtjev osiguravanja jednakosti diskriminiranih skupina ili elaborira kritiku postojećih nejednakosti, revolucija uspostavlja stanje u kojem je jednakost standard (npr. implementacijom pravnih i edukacijskih mehanizama koji će osiguravati kako pravnu jednakost tako i razumijevanje poželjnosti jednakosti – do njene

bitno revolucioniranje nije na djelu.“ (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 14. Potcrtao autor.). Usp. ibid., str. 23.; M. Kangrga, *Etika*, str. 104.

[1031] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 23.

[1032] Ibid., str. 26. Potcrtao autor.

[1033] Ibid. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 71. - 72.

[1034] Ovo je tumačenje odnosa revolucije i *trebanja* u skladu s detektiranjem svrhe etike u „očuvanju istinski povijesne baštine kao nezaobilazne pretpostavke i osnove za svaki daljnji čovjekov korak u očovječenje (humaniziranje) svoje prirode i okolne prirode“ te „osvajanje i proširenje horizonta svoje subjektivne i objektivne slobode“, a što sugerira da svako stanje karakteriziraju određene značajke na čijim je temeljima (ili, na temeljima čije je kritike; na temeljima nadilaženja čijih je proturječnosti) moguć daljnji razvoj (M. Kangrga, *Etika*, str. 83.).

samorazumljivosti – u društvu). Kao ozbiljeno, *trebanje* (npr. jednakosti) u revoluciji „gubi karakter svoje puke *postulatornosti*“.[1035] Osim toga, kako je to već tvrdio i Bloch, tek se revolucijom uspostavlja kontekst u kojem moralni zahtjevi mogu *imati smisla* (v. potpoglavlje 2.1.). Kangrginim žargonom, kritika etike ne implicira odbacivanje svake vrijednosti nego zahtjev uspostave konteksta u kojem je moguće da *etičko-moralno* postane *zbiljski oblik* života i suživota. Upravo na tom tragu, kao konkretno *mjesto* ozbiljenja etike Kangrga nalazi besklasno društvo.[1036] U besklasnom društvu, navodi Kangrga,

> „ono etičko-moralno postajući zbiljskim oblikom života i ljudskog odnošenja, gubi karakter svoje puke *postulatornosti*, tj. apstraktne *kompenzacije* ljudskoga koje bi samo trebalo da bude djelotvorno (a bitno, ili pak nikako nije), i pretvara se u istinsko ljudsko događanje na osnovi – kako bi to rekao Marx – prozirnosti čovjekovih društvenih i ljudskih odnosa. A to i jest *proces događanja bitne revolucije života*.“[1037]

Odatle radikalan stav: inzistiranje na etici zapravo je zahtijevanje ostajanja „u okvirima klasnog društva, tako da se onda na tim pretpostavkama ono *etičko-moralno* stalno iznova pojavljuje i potvrđuje, i tako obnavlja kao puko *ideološko*.“[1038] Temelje ove teze već smo susreli: riječ je o pretpostavci o sponi klasnog društva i teorije, etici kao teoriji suprotstavljenoj praksi (v. potpoglavlje 3.1.8.) i kao nužno normativnoj u smislu izostajanja ozbiljenja sadržaja *trebanja* (v. potpoglavlje 3.3.5.). Istodobno, riječ je o priznavanju *utopijskog* smisla *etičko – moralnog* fenomena koji, prema Kangrgi, uključuje uvid o neljudskom stanju zbilje (ono je *još-ne-moralno*) i zahtjev njegova nadilaženja. U tom je smislu određen kao *neugasiva čežnja* za *boljim, humanijim i osmišljenijim* svijetom, odnosno *životom čovječanstva*.[1039] Etika, drugim riječima, čuva impuls kojeg se hoće ozbiljiti revolucijom mišljenom ne kao jedan, izdvojivi čin političkog ili nekog drugog prevrata nego kao bitno određenje čovjeka koje stalno treba biti na djelu (v. potpoglavlje 3.3.1.).

Glede konzistentnosti autorove pozicije, ova su dva objašnjenja odnosa etike i revolucije pomiriva jer je riječ o ***dijalektičkom razumijevanju***. To razumijevanje može *ukomponirati* tezu

[1035] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 24. Potcrtao autor.

[1036] Vidi ibid., str. 23.

[1037] Ibid., str. 24.

[1038] Ibid., str. 23.

[1039] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 40.

o obrnuto proporcionalnom odnosu, ali i opetovano ekspliciranu potrebu „revolucionarne realizacije svih bitnih etičko-moralnih zasada i postulata relevantnih za ljudski dostojan život čovjekov“.[1040] No, u autorovu djelu nalazimo i eksplicitno odbacivanje dijalektike i ideju o revoluciji kao *radikalno novom* (v. potpoglavlja 1.2., 3.1.4., 3.1.6). Inzistiranje na *novom* u funkciji je afirmiranja mogućnosti izlaska iz razvojnog slijeda determiniranog zadanim koordinatama bitka (preciznije, iz gradualizma i *evolucionizma*). U suprotnom se, prema Kangrgi, dovodi u pitanje sama mogućnost revolucije.[1041] Time se, uz napuštanje onoga što je autor označio *metafizikom* i *dijalektikom* (tj. istrajavanjem u prošlom i njegovim produživanjem u sadašnjost), napuštaju i marksističke interpretacije koje uvjete čovjekove proizvodne funkcije svode na materijalne uvjete, uz marginaliziranje ili isključenje značaja volje.[1042] Ipak, autorovo je tumačenje odnosa etike i revolucije dijalektičko u smislu očuvanja i ozbiljenja sadržaja koji se prevladava (usp. potpoglavlje 1.2.).

Posebno je pitanje je li dijalektičko tumačenje proturječno zahtjevu radikalno novoga. Naizgled, ako je revolucija razrješenje postojećih proturječnosti i etika *prerasta* u revoluciju, napuštamo radikalno razumijevanje *novoga*. Ako je revolucija radikalno *novo*, ne možemo govoriti o realiziranju *trebanja* artikuliranog na osnovu nedostataka ranijeg stanja. No, moguće je i pomiriti ove dvije teze ako se uvaži mekše tumačenje novoga kao značajne promjene u polju cjeline ljudskog *obitavališta* (*ethos, svijet*), ali koje je ujedno ispunjenje ili ozbiljenje ili iščezavanje (konkretnih) zahtjeva morala. U tom slučaju napuštamo samo Kangrgino reduktivno tumačenje dijalektike, ali se zadržava konzistentnost autorove pozicije.

Poseban je problem pritom što je etika mišljena kao ograničena na *trebanje* u odnosu na postojeću zbilju.[1043] Rješenje nudi tumačenje koje bi radikalno novo razumijevalo kao rješenje postojećeg proturječja, u skladu s prijedlogom u potpoglavlju 3.3.8. i koje bi uračunavalo da se

[1040] M. Kangrga, *Filozofija i društveni život*, str. 129.

[1041] Razumijevanjem revolucije kao skoka koji *prekida prošlost*, ne slijedi iz postojećega stanja i nije oznaka za sadržaj što nastupa po zakonima postojećega (kao u majeutičkom modelu povijesti) nego činom subjekta, Kangrga se približava Walteru Benjaminu, vidi Walter Benjamin, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974., str. 86. - 87.

[1042] Usp. „Ljudi prave svoju vlastitu historiju, ali je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su date i naslijeđene.“ (Karl Marx, *Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850. Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Naprijed, Zagreb 1973., str. 145.).

[1043] Usp. R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 174.

opsežnije mišljenim *trebanjem* (u skladu s Kangrginom revizijom izloženom u potpoglavlju 3.3.6.) može razrješavati i uže (tradicionalno) mišljeno *trebanje*.

3.3.9.5. Metafizika ne može misliti revoluciju

Početak revolucije, kako navodi Bloch u analizi Marxovih teza o Feuerbachu, „to jest, izmjenjivosti u nešto dobro, nalazi se, najzad, na *horizontu* i u *horizontu* budućnosti; sa naukom novoga i snagom da se njime upravlja.“[1044] Isto razumijevanje slijedi i Kangrga: revolucija ima izvor u budućnosti ili utopijskom. Što, dakako, ne treba miješati s moralnim *poticajem*.

Ako bismo upotrijebili Hegelovu shemu *bitak – ništa – postajanje* (njem. *Sein – Nichts – Werden*), revolucija je ono *ništa*, moć ništenja kao pretpostavka uspostave novog *bitka* koji – tek potom – može biti objektom metafizike i znanosti. Iz tog razloga, ona je nemisliva s pozicija znanosti i *filozofije kao metafizike* (koje se, prema Kangrgi, *kreću* po *površini* bitka).[1045]

Revoluciju je moguće misliti tek s pozicija spekulativnog, utopijskog ili povijesnog mišljenja ili mišljenja revolucije. Tu je spona Kangrgine kritike znanosti i filozofije s jedne strane te pokušaja afirmacije mišljenja koje može misliti revoluciju s druge strane, kao i korijen postavljanja zaoštrenih disjunkcija: ***ili metafizika ili revolucija,*** odnosno, ***ili marksizam ili pozitivizam***.[1046] Alternativno, te se disjunkcije u proširenom obliku izražavaju ovako: „*ili* revolucija, *ili* historija, *Ili* budućnost, *ili* prošlost *u sadašnjosti*“[1047]. Dakle, ili zastajanje na razini postojećega (metafizika, pozitivizam, historija, sadašnjost), ili njegova radikalna promjena (revolucija, marksizam, povijest, budućnost).

[1044] E. Bloh, *Marksove teze o Fojerbahu*, str. 70. Prijevod prilagodila A. L.

[1045] Vidi M. Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije”, str. 29. - 30.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 32. - 33. Usp. potpoglavlja 3.2.1., 3.2.8., 3.3.1.,3.3.4.

[1046] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 106., 112.; M. Kangrga, “Marxovo shvaćanje revolucije”, str. 30. - 31.

[1047] M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 140.

3.3.9.6. Revolucija izmiče etičkoj refleksiji

Kao što ne može biti mišljena s pozicija *metafizike*, tako revolucija ne može biti predmetom ni etičke refleksije. *Etičko-moralna valorizacija* je, navodi Kangrga, *prekratka* u odnosu na revoluciju pošto

> „revolucija *bitno prekoračuje* horizont, u kojem se etika i moral jedino mogu pojaviti: njihov je horizont i mogućnost pojavljivanja svagda postojeća zbilja (doduše: kako i kakva bi ona *trebala da bude*, ali na *njezinim* vlastitim bitnim pretpostavkama i u njezinu, *njoj pripadnom* okviru, i tu je posljednji *zbiljski* domašaj etičko-moralnog fenomena u njegovoj biti!); revolucija pak smjera ni više ni manje nego na *destrukciju* i bitnu, temeljitu, iz temelja mišljenu *promjenu* postojeće zbilje (čitava jednog svijeta u cjelini).“[1048]

Prema ovom navodu, ***horizont pojavljivanja etike*** je ***postojeća zbilja***; moralne rasprave i argumenti artikuliraju se uz prešutno prihvaćanje postojećih odnosa. Primjerom, postavljanje Heinzove dileme pretpostavlja prihvaćanje koncepta vlasništva. S druge strane, revolucija – kao *radikalno kritička – hoće destrukciju* zbilje i krčenje *djelatnih puteva mogućeg smisla* pri čemu ne prihvaća osnovne postavke zbilje kao nužne ili utemeljene.[1049] Revolucija krši *pravila igre* „*postojećeg stanja, koje želi da se u sebi zatvori i konzervira*“ i prekoračuje „horizont ustajalosti i mirnog moralnog opstanka na osnovama i za volju danog i uhodanog *pozitiviteta*“.[1050]

Dakle, i etika i revolucija, prema ovom razumijevanju, stoje u odnosu prema zbilji, ali dok etika traži kako *treba* djelovati *u nekom stanju*, revolucija ga destruira i stvara iz temelja *novo stanje*. Etika *izvire* iz *onoga što jest*, a revolucija iz onog *utopijskog*. Upravo stoga Kangrga može, na liniji Hegelova izuzimanja svjetske povijesti od moralnosti[1051] i koncepta granice,[1052] ustvrditi kako etika ne može obuhvatiti revoluciju kao svoj predmet.

[1048] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 15. Ni povijesni čin ne može biti predmet etičke refleksije i moralnog prosuđivanja, vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 191.

[1049] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 57. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 309.

[1050] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 94. Potcrtao autor. Iako na ovome mjestu autor razmatra Hegelove teze, Kangrgina je interpretacija u funkciji izlaganja vlastite pozicije.

[1051] Vidi G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951., str. 76.

[1052] Vidi G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 83. (§ 60 Primjedba).

Štoviše, s tih pozicija Kangrga može odbaciti Marcuseovo izjednačavanje „*etički-moralno mišljena pojma trebanja*“ i „*revolucionarna čina*“ s jedne strane te tezu da je revoluciju moguće etički opravdati s druge strane.[1053] Naime, prema Kangrgi, ne postoji mogućnost uspostave etičkih kriterija za revoluciju u sadašnjosti jer „etički kriteriji [...] pristižu tek – *post festum*“.[1054] Ta teza, utemeljena u tezi o nemogućnosti vrednovanja budućega s aktualne pozicije (v. potpoglavlje 3.1.6.), sugerira da se sve revolucije moraju *a priori* ili odbaciti ili prihvatiti.[1055]

3.3.9.7. Revolucija je nužno nemoralna

No, ne samo da revolucija ne može biti etički opravdana i da izmiče etičkoj refleksiji, nego je, prema Kangrgi, revolucija upravo – ***nužno nemoralna***.[1056] Ta se teza oslanja na razumijevanje morala kao skupa moralno relevantnih praksi i uvjerenja neke zajednice.

Ako je moral skup (moralno relevantnih) uvjerenja zajednice, a revolucija je suprotstavljanje postojećem (a što uključuje i uspostavljeni sustav vrijednosti i ustaljene norme), onda je revolucija (s pozicija aktualnog morala) nužno nemoralna. Kangrginim riječima, *novum* kojeg donosi revolucija pokazuje se

> „kao prestup, kao prekid, kao prelom, kao ukidanje i negiranje postojećih oblika života, kao pobuna protiv starih institucija, društvenog stanja i onih općeprihvaćenih normi, koje sankcioniraju, to jest posvećuju to stanje, a u koje spadaju *i moralne norme* [...] što po njima živi [...] *dobar čovjek*“[1057].

Dakle, revolucija se suprotstavlja svemu postojećem, pa i razumijevanju *dobrog čovjeka*, odnosno razumijevanju primjerenoga čovjekova djelovanja i samorazumijevanja. Utoliko je – *nemoralna*. Naime, „obaranje postojećeg stanja sa stanovišta tog istog etabliranog stanja mora dobiti atribut nemoralnog, tj. etički neopravdanog“ zato što „zadire u same osnove postojećeg morala, koji je po svoj biti svagda samo svojevrsno duhovno-idejno-ideološko sankcioniranje

[1053] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 19. Potcrtao autor.

[1054] Ibid., str. 21. Potcrtao autor.

[1055] Vidi ibid.

[1056] Vidi ibid., str. 22.

[1057] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 93. Potcrtao autor.

ili 'posvećenje' vladajućeg (dakle: klasnog) poretka.“[1058] Ovdje treba primijetiti citirano razumijevanje morala kao ideologije. To razumijevanje stoji u napetosti s tezom o revolucionarnom ozbiljenju etike.[1059] Ako je moral skup implementiranih obrazaca i uvjerenja, nije ga potrebno *ozbiljavati*. Štoviše, ako ga se želi izmijeniti ili nadići, zahtjev ozbiljenja je besmislen.

Razrješenje ovog nesuglasja moguće je razlikovanjem dvaju značenja morala: u prvom značenju moral je oznaka za skup praksi i uvjerenja nekog društva u nekom trenutku, a u drugom obuhvaća skup zahtjeva koji nisu dio zbilje (nisu implementirani, pretpostavljeni u organizaciji života i institucija). Ako ovako postavimo stvari, moguće je pomiriti gornje autorove teze. Uzmimo primjer. Rušenje robovlasničkog društva s ciljem uspostave sustava koji počiva na principima jednakosti i ljudskih prava je *nemoralno* iz rakursa morala robovlasničkog društva (uzmimo da krši određena preduvjerenja o tome tko može biti moralni subjekt, koji je standard moralnosti, koji je tip postupanja moralno prihvatljiv itd.), ali je i *realiziranje* onog morala na osnovu kojega se artikulira kritika. Revolucija, dakle, ruši postojeći moral i sustav vrijednosti, ali i *na njegovim razvalinama* uspostavlja novi. U tom smislu, Kangrga može reći da je nemoralna (u odnosu na aktualni moral), ali i da je *novi* moral *ozbiljen* (putem, primjerice, jamčenja jednakosti, pravnog reguliranja prava, univerzalnog prihvaćanja ljudskih prava kao temeljnog standarda itd.). Ovo tumačenje, osim što pomiruje dvije gore navedene autorove teze, pruža i osnovu za prihvatljivo tumačenje ozbiljenja morala kao postajanja standardom (ili, moralom u prvom značenju, kako je gore navedeno) neke zajednice, a što je na tragu Hegelova razumijevanja običajnosti. U prilog ovog tumačenja stoji Kangrgino isticanje da je indignacija poticaj za revoluciju, odnosno da ono moralno

> „ostaje i dalje onaj osnovni 'ferment ljudskoga', dakle, neugasiva indignacija nad postojećim kao još-ne-ljudskim, ili značajna instancija očuvanja istinske ljudske subjektivnosti i unutrašnjosti. Ali – svagda već djelatno, objektivirano, odjelovljeno, ljudski osmišljeno.“[1060]

Dakle, nije samo *etički koncept trebanja* osnova *koncepta revolucije*, nego se i konkretna revolucija događa *na poticaj* konkretnog moralnog stava. Naime, poticaj je za revoluciju, prema Kangrgi, moralni apel: „kao indignacija nad postojećim, samo uvod i predvorje, neophodan

[1058] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 22.

[1059] Vidi M. Kangrga, *Filozofija i društveni život*, str. 129.

[1060] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 26. Potcrtao autor.

poticaj za re-evoluciju ili revoluciju u pravcu svladavanja svega ljudski nedostojnoga“.[1061] Prema tome, iako je etiku postavio u konstrastav u odnosu na revoluciju koja je pritom nužno nemoralna, ne možemo govoriti o *defenstranciji morala* iz Kangrgine teorije.

Kangrga se suzdržava od problematiziranja eventualnih standarda revolucionarnog djelovanja, a što je posljedica teze o procesualnosti, teze o nemogućnosti vrednovanja budućeg s pozicija postojećeg i teze o kontigentnosti etičkih principa i kriterija (v. potpoglavlja 3.1.9., 3.3.4. i 3.3.6.). No, to suzdržavanje nije dosljedno provedeno. Naime, autor ipak pretpostavlja određene standarde. Primjerice, kad navodi da se kontrarevolucija prepoznaje kao „negacija i likvidacija mogućeg, otvorenog i budućeg, dakle ispadanje iz povijesnosti povijesnoga, po kojoj je ovaj svijet uopće moguć“[1062], autor se kreće u dihotomijama povijesno – nepovijesno, otvoreno – zatvoreno, mogućnost – nužnost, utopijsko – metafizičko, dinamičko – statičko, buduće – prošlo. Iako izbjegava karakteristične moralno obojene standarde (*moralno*, *dobro*), ipak nalazimo jednu varijantu razlikovanja dobrog i lošeg u čijem je temelju implicirana teza o poželjnosti *novoga* i *djelovanja*, a što se *sabire* u revolucionarnom činu. Osim toga, revolucija nije mišljena kao događanje koje nastupa po nužni povijesnog determinizma, nego kao događanje koje je, kao ispoljavanje stvaralačke naravi i najviši oblik prakse, *poželjno*. Konačno, gore smo već susreli upućivanja na vrijednosti slobode, dostojanstva itsl. O uspješnosti Kangrginih rješenja pitanja kriterija bit će posebno govora u potpoglavlju 3.4.2.

3.3.9.8. Zaključna crtica

Nekoliko je prepreka za lako razumijevanje Kangrgina tumačenja odnosa etike i revolucije. Prva je prepreka što, iako se autor suzdržava od kriterija koje deplasira kao kontigentni sadržaj etike, ipak nalazimo implicitne kriterije, a i sam smisao revolucije je – uz čovjekovo samopotvrđivanje, ozbiljenje *trebanja* (mišljenog kao *trebanje* novoga ili drugačijega, ali koje, dakako, ima i etički značaj koji se snažno poentiranja naglašavanjem odgovornosti). Druga je prepreka nedosljedno diferenciranje revolucije i re-evolucije, a radi čega postoji opasnost od svođenja revolucije – u interpretaciji – na socijalnu i ekonomsku reprodukciju. Treća je

[1061] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“.

[1062] M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 128.

prepreka operiranje s dvama razumijevanjima morala: s jedne se strane misli na moral nekog društva – u odnosu na kojeg je revolucija nužno nemoralna, a s druge se misli sadržaj *trebanja* koji se postavlja u razlici – i kritici – spram postojećeg stanja, a koji može postati standardom novog društva. Zagovaranje ovog drugog morala karakterizirano je *indignacijom* spram postojećega. Četvrta se prepreka tiče izostajanja konkretnog opisa načina prelaska etike u revoluciju.

U Kangrginu razumijevanju revolucije Raunić nalazi tri ključna problema: (1) prizvuk mehaničkog odnosa etike i revolucije; (2) prenaglašenost aspekta ukidanja u odnosu na aspekt očuvanja etike; (3) *pomalo zastrašujući* karakter realiziranog jedinstva bitka i *trebanja* kojim se ukida potreba za etikom.[1063] Glede trećeg problema, valja dodati i da je teza o ukidanju potrebe za etikom – neplauzibilna. Kako smo više puta istaknuli, *ozbiljenje* (ni u jednoj interpretaciji) *nekog* zahtjeva ne implicira ni nemogućnost etičke refleksije ni besmislenost zahtjeva. Glede drugog problema, Kangrga jasno ukazuje na element očuvanja u ozbiljenju, ali doista prenaglašava ukidanje, a čemu svjedoči radikalno oblikovana disjunkcija *etika ili revolucija* koja se pojavljuje u naslovu jednog od ključnih Kangrginih djela. Glede prvog problema, možemo reći kako je odnos kompleksan, iako možda ima prizvuk mehaničkog.

Taj je odnos kompleksan zbog opterećenosti navedene disjunkcije značenjima. Gledano iz rakursa Kangrgina čitanja povijesti filozofije, izraz *etika ili revolucija*[1064] ukazuje na mjesto na kojem se oblikuje etička misao u svojem *epohalnom* obliku, dakle na Kantovu etiku, i na mjesto na kojem se oblikuje mogućnost revolucije, dakle na Marxovu misao. Sintagma se utoliko da izraziti i ovako: ili Kant ili Marx; ili zastajanje kod Kanta ili prihvaćanje Marxa.

No, Kantova je etika ujedno mišljena kao *priprema za revoluciju* i *revolucioniranje* građanskog svijeta iz temelja.[1065] Zašto? Zato što elaborira *trebanje*, otvara zahtjev dostojanstva i uglavljuje

[1063] Vidi R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 175.

[1064] Ovako tu praksu ocjenjuje Buden: „Zauzeti stav znači strasno se zauzeti za nešto, a protiv nečega. I to je ono što sam naučio od Kangrge: antagonističnost, isključivost, beskompromisna radikalnost stava. Svaki autentični stav nije ništa drugo nego racionalan, pribran, samosvjestan, argumentiran, ukratko sasvim zdravi i normalni amok. Kako u praksi, tako i u teoriji. Radikalizam je osim toga dobar za stil. Nedvosmislenost u stavu uvjetuje jasnoću izraza.“ (Boris Buden, „Učiti od Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 829. - 830., ovdje str. 829.).

[1065] Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 13.; M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 16., 30.

teze o aktivitetu subjekta. U tom je smislu etika *podloga* revolucije. Štoviše, upravo indignacija služi kao konkretan podstrek revolucionarnom činu.

Nadalje, Kangrga smatra da su etika i revolucija *obrnuto proporcionalne* (*što više jednoga, to manje drugoga*).[1066] Etika *stoji* u obrnuto proporcionalnom odnosu prema revoluciji jer je potonja mišljena kao izvor smislenog ljudskog života u kojem je *trebanje* postalo bitkom,[1067] a etika podrazumijeva diskrepanciju bitka i *trebanja*.

No, Kangrga smatra i da se etika *ozbiljuje putem revolucije*.[1068] Konkretno, to bi značilo da je revolucija ostvarenje *trebanja* kojeg izražava etika. A ako etika izražava *trebanje* koje revolucija ozbiljuje, onda se dovodi u pitanje odbacivanje mogućnosti tumačenja disjunkcije *etika ili revolucija* kao uključne disjunkcije.

Obzirom na navedeno, ne iznenađuje da je ta disjunkcija, koja je točka sabiranja Kangrgine kritike etike, ujedno i točka oko koje se sabiru kritike Kangrge. Kontroverzno i radikalno oblikovana, u skladu s autorovom izrazitom sklonošću dihotomijama, ova je disjunkcija vjerojatno najsnažnije odjeknula od svih praksisovskih teza.

Kangrga, kako smo gore vidjeli, *operira* s dva razumijevanja morala: (1) moral kao skup moralno relevantnih praksi i uvjerenja neke skupine (s pozicije kojega je revolucija nužno

[1066] Vidi npr. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 11.

[1067] Kangrginim riječima, što je manje „istinskoga ljudskog života i praktičke borbe za njegovu smislenost, koja se postiže samo neprekidnom negacijom, ukidanjem i prevladavanjem opstojeće besmislenosti, to je više teorija (u ovom slučaju moralnih teorija) o ovom *opstojećem životu*" (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 284. Potcrtao autor.). Jedno tumačenje odnosa etike i morala nudi Agneš Heller. Prema Hellerinoj tezi, nedostatak etike ne implicira izostanak morala ili ćudorednog kodeksa. Štoviše, upravo taj kodeks ili moral bi nam mogao otkriti razloge izostanka etike. Naime, Heller pretpostavlja kako odnos etike i morala može biti i obrnuto proporcionalan u smislu da čvrstoća i raširenost određenog kodeksa ponašanja (moral) umanjuje relevantnost individualnih razloga za djelovanje, a što za posljedicu ima bespotrebnost etike kao analize standarda djelovanja. Etika se tako rađa kao potreba tek u onim okolnostima koje zahtijevaju propitivanje djelovanja i karakterizirane su općenito nižim stupnjem sigurnosti djelovanja. Pritom etika ne daje savjete nego tek osvještava alternativne mogućnosti i relativnost individualnog izbora (A. Heller, „Mjesto etike u marksizmu", str. 453. - 454.). Iako su teze izložene u *Praxisu*, izostaje rasprava i Kangrgin komentar.

[1068] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 13.; Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 14.

nemoralna); i (2) moral kao moralni stav indignacije.[1069] Njih razmatramo, u okviru šire analize Kangrgina razumijevanja morala, u narednom potpoglavlju.

3.3.10. Razumijevanje morala i moralnih stavova

Pri objašnjavanju razlike etike i morala Kangrga u uvodu *Etike ili revolucije* navodi kako je etika forma, a moral sadržaj, dalje nastavljajući: „Etika se tu naime svagda javlja kao samorefleksija moralnog fenomena, tj, kao (ideološko) samoosvješćivanje njegova smisla i (društveno-ljudskog, pa i klasno-političkog) značenja i uloge.“[1070] Kangrga uz pojmove etika i moral koristi termin *moraliziranje*, sintagmu *etičko-moralni,*[1071] piše o moralnoj indignaciji, a etičko ili moralno određuje kao stav, opredjeljenje, zahtjev, obvezivanje ili pozivanje na određene dužnosti ili konvencije.[1072] U razradi pozicija i varijantama kritika morala oslanja se na jedno opće određenje morala i nekoliko tipova moralnih stavova. U tekstu „Nema morala u bespravnom društvu“ Kangrga navodi da se moral „može najopćenitije odrediti kao jedan od historijski specifičnih društvenih i ljudskih oblika i načina čovjekova opstanka“ koji se tiče „primarno njegova su-odnošenja s ostalim članovima neke zajednice [...], a onda i moralnoga tj. ljudskoga karakternog habitusa individuuma kao takvoga“.[1073] Moral sadrži: „običaje, pravila ponašanja, propise, zabrane, zahtjeve, smjernice, norme, kategorije su-odnošenja pojedinaca, ideale itd. kao nepisana pravila ili regulative u obliku specifičnih obveza i dužnosti“, ali je riječ i o

> „određenom načinu života, vladanja, ponašanja, postupanja, slobodna prosuđivanja i procjenjivanja, vrednovanja, opredjeljivanja ili zauzimanja stavova od strane pojedinaca po slobodnoj odluci, koji svojim moralnim odnošenjem spram drugih oblikuju i realiziraju (žele da

[1069] Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 309.

[1070] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 24. Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 81. Na vezu etike i ideologije Kangrga upućuje već u svom prvom članku „O etici“, vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 90.

[1071] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 142.

[1072] Vidi ibid., str. 109.

[1073] M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 271. - 272.

realiziraju!) specifičan način života dostojan čovjeka, njegov određeni smisao i kvalitetu ljudskoga.“[1074]

Moral se, dakle, koristi kao oznaka za skup moralno-relevantnih uvjerenja zajednice ili društva (običaji, pravila ponašanja itd.), ali i za slobodno opredjeljenje unutar zajednice ili društva (*zauzimanje stavova*).[1075] U skladu s tim, predlažemo sljedeće razlikovanje:

i. Razumijevanje morala kao skupa (moralno relevantnih) praksi, vrijednosti ili običaja (dalje ga navodimo kao „razumijevanje morala (i)“)
ii. Razumijevanje morala kao moralnog stava (dalje ga navodimo kao „razumijevanje morala (ii)“)[1076]

Prvo se razumijevanje odnosi na moral kao „*određeni oblik i način života* u postojećoj zajednici ili društvu u cjelini.“[1077] Tako shvaćen moral je oznaka za skup moralnih praksi i moralnih uvjerenja u nekom kontekstu, a radi čega Kangrga govori o jednoj etici, ali *mnoštvu morala*.[1078] Autor pristaje uz deskriptivni moralni relativizam, odnosno nekontroverzni uvid o razlikovanju moralnih praksi i uvjerenja zajednica ili društava.[1079] Za razumijevanje Kangrgina tumačenja promjenjivosti *morala*, dva su nam *momenta* instruktivna: i. opetovano se značajke antičkog grčkog razumijevanja morala vezuju uz društvenu stratifikaciju (konkretno, objašnjenja zašto Aristotel unatoč Sokratovu *daimonionu* ne afirmira savjest i previđa jednakost); ii. prihvaća se Marxovo tumačenje altruizma i egoizma s obzirom na materijalnu osnovu.[1080] Ova nam dva momenta sugeriraju da je Kangrga slijedio tezu da svako vrijeme/stanje nosi *svoj ili sebi*

[1074] Ibid., str. 272. - 273.

[1075] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 84. Usp. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 271. - 273.

[1076] Odnos između (i) i (ii) razumijevanja morala možemo dovesti u vezu s razlikovanjem *ethosa* i *etosa* u Aristotelovom djelu (vidi Arthur B. Miller, „Aristotle on habit (εθō) and character (ηθō): Implications for the rhetoric“, u: *Speech Monographs* 41(1974) 4, str. 309. - 316.) i Bergsonovom razlikom zatvorenog morala kohezije i otvorenog morala aspiracije pri čemu bi razumijevanja morala B2 i C bila najbliža potonjemu zbog izražena aspekta progresa (fr. *le sentiment d'un progrès*) i usmjerenosti na čovjeka, a (A) i (B1) prvome zbog funkcije prezerviranja i usmjerenosti na društvo (vidi Henri Bergson, *The two sources of Morality and Religion*, Greenwood Press, Westport 1974., str. 27. i dalje.).

[1077] M. Kangrga, *Etika*, str. 57. Potcrtao autor.

[1078] Vidi ibid., str. 81.

[1079] Općenito, uvidi kulturnog relativizma ili deskriptivnog moralnog relativizma sukladni su normativnom moralnom relativizmu, ali ne pružaju dovoljnu osnovu za zaključivanje na normativni moralni relativizam.

[1080] Usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 95.

primjereni moral,[1081] a pri čemu se moral uspostavlja u korelaciji s ekonomskim odnosima i/ili političkom organizacijom zajednice. Na tim je temeljima uglavljeno razumijevanje morala kao izraza i mehanizma konzerviranja postojećeg poretka.

Moral, prema tom razumijevanju, funkcionira kao izraz stvarnih interesa i privilegija, a njegov je karakter ideološki.[1082] Kangrga u tom smislu slijedi klasično marksističko razumijevanje morala kao mehanizma legitimiranja postojećih odnosa (moći), odnosno, autorovim riječima, moral je „način života primjeren postojećemu i njegovo *posvećenje*".[1083] Pojam ideologije se koristi kao oznaka za svjetonazor ili *cjelokupni misaoni život* jednog vremena. Ideologija je za Kangrgu, samorazumijevanje, interpretacija ili diskurs koji zamagljuje činjenicu o proizvedenosti bitka i *svijetu* kao ljudskom djelu, odnosno oznaka je *povijesne istine* koja prelazi u *historijsku svijest*.[1084] Autorovim riječima, ideologija je oblik otuđenja „koje se manifestira *na planu* [...] *svijesti i spoznaje*", a odvija se „u dva smjera: s jedne strane ono se manifestira u teoriji" i „s druge strane kao svakodnevno otuđenje prosječne ljudske svijesti".[1085] Slično razumijevanje morala, kao oblika otuđenja od istine o zbilji koju je moguće doseći samo nadilaženjem isključivosti normativnog diskursa etike i deskriptivnog diskursa znanosti, nalazimo i kod Petrovića.[1086] Petrović smatra moral *dijelom* determiniranim kontekstom, a što potvrđuje u raspravi o teoriji faktora.[1087] No, isključivo promatranje morala kroz analizu odnosa baze i nadgradnje, smatra promašenim.[1088]

Ovo razumijevanje morala kao ideologije adekvatno sažima Lukes: „moralnost je oblik ideologije, prema tome društvena po porijeklu, iluzorna po sadržaju, i služi klasnim interesima".[1089] Pritom joj je domet determiniran ideološkim karakterom jer od „ideologije ne

[1081] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 142.

[1082] Vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 94. - 97. Usp. Luj Altiser, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, 2009., str. 48. i dalje.

[1083] M. Kangrga, *Etika*, str. 36. Potcrtao autor.

[1084] Vidi npr. M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 139.

[1085] Ibid., str. 170. Potcrtao autor.

[1086] Vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 415.

[1087] Vidi ibid., str. 129. - 130.

[1088] Vidi ibid., str. 33.

[1089] S. Lukes, *Marxism and Morality*, str. 3. Usp. Mehmet Tabak, *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2012., str. 108.

preostaje ništa drugo do priznavanje onog što postoji, tj. modela ponašanja koji se nameću ispred odnosa“.[1090] No, teza o ideološkom karakteru morala ne implicira nemogućnost nesklada s osobnim uvjerenjima, a čime se otvara problem razgraničenja *osobnog* i *ideološkog* morala.[1091] Ovo razumijevanje morala slijedi Marxovo klasično određenje iz *Njemačke ideologije*:

> „Nezadovoljstvo sa sobom jest ili nezadovoljstvo sa sobom unutar izvjesnog stanja kojim je uvjetovana čitava ličnost [...] – ili moralno nezadovoljstvo. U prvom slučaju, dakle, nezadovoljstvo istovremeno i naročito s postojećim odnosima, a u drugom slučaju ideologijski izraz samih ovih odnosa koji nikako ne prelazi preko njih, nego sasvim pripada njima“[1092].

Srodno razumijevanje i srodnu liniju kritike morala nalazimo kod Emme Goldman koja kritizira moral kao rušitelja života[1093] i Petra Kropotkina koji navodi kako je „ono što je smatrano moralom“ zapravo „duboko nemoralno“ jer je „moral sazdan radi čuvanja interesa samo jedne klase.“ pa kliče „'Dolje moral!'“ [1094] Temeljna značajka ovoga tumačenja morala je da se razumijeva historicistički i relativistički, odnosno kao:

> „*historijski relativan*, čvrsto vezan i podvrgnut mijenama realnog ekonomsko-socijalno-političkog života, nastavljajući se razvijati na osnovi čitave prethodne tradicije specifičnog prvobitnog oblika života, tj. pojavljuje se svagda kao direktni ili indirektni (ideologijski) izraz i odraz određenih interesa plemena, naroda, klasa, slojeva, grupa, kolektiva, profesija itd“[1095]

Relativnost morala upućuje na pluralnost *sustava* moralnih pravila i moralno relevantnih praksi u perspektivi vremena i/ili u istome vremenu. No, prema Kangrginom razumijevanju, ne leži samo u tome relativni karakter morala – njega Kangrga locira i u promijenjivoj *funkciji* morala kroz povijest, odnosno u promjeni značaja morala za društvo,[1096] kao i u promjenama u pripisivanju moralnog statusa unutar zajednice, a koje stoji u bliskoj vezi s društvenom

---

[1090] Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb 1980., str. 184.

[1091] Vidi Ivo Kuvačić, *Sjećanja*, Razlog, Zagreb 2008., str. 30.

[1092] K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 309. Prijevod prilagodila A.L.

[1093] Emma Goldman, „Victims of Morality“, *Mother Earth* 8 (1), dostupno na: https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-victims-of-morality

[1094] P. Kropotkin, *Anarhizam i moral*, str. 157. - 158. Prijevod prilagodila A.L.

[1095] M. Kangrga, *Etika*, str. 56. Potcrtao autor.

[1096] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 272.

stratifikacijom.[1097] Kmetovi i robovi su *isključeni* iz morala i moralnog odnosa,[1098] dok se kao zbiljski subjekt i nosilac moralnosti pojavljuje vladajući sloj.[1099] Osim toga, mijenja se i percepcija moralne relevantnosti nekog problema ili prakse. Društva nisu homogena i najčešće ne dijele svi članovi društva iste sustave vrijednosti niti dijele uvjerenja o tome što je moralno relevantno. Primjerice, vegetarijanska zajednica može stavljati snažan naglasak na moralne zahtjeve u vezi s konzumacijom hrane životinjskog podrijetla, ekološka aktivistička skupina može stavljati naglasak na pravo na pitku vodu i poticati konzumaciju lokalno proizvedene hrane, poljoprivrednici mogu smatrati nemoralnim porez na hranu i uvoz dobara koja se lokalno proizvode u zadovoljavajućoj količini, a ostatak društva pitanje prehrane može smatrati moralno irelevantnim. Raspon razlika unutar društva ovisi o njegovoj homogenosti, kako u osnovnim uvjerenjima tako i u standardima razlikovanja moralno relevantnog od moralno irelevantnog. Deskriptivni relativizam pritom općenito ne povlači da kao „standard moramo uzeti pravila kulture u kojoj živimo".[1100] Štoviše, ta se strategija smatra promašenom. Dva su temeljna razloga: i. nepreciznost normi, njihova suprotstavljenost i dopuštanje iznimki; ii. konzervativnost i negativnost normi.[1101] Praksisovska je kritika ostajanja na razini morala društva stasala na Marxovu pozivu na izbjegavanje fiksiranja društva kao apstrakcije nasuprot individuumu,[1102] a teza o promjenjivosti *uloge* morala općenito fundira mogućnost govora o *iščezavanju* morala.

Prema Heller, moral se pokazuje isključivo kao klasni ili ideološki tek iz rakursa one pozicije koja ignorira motivaciju, individualnu odluku i heterogenost vrijednosnih sustava u određenom kontekstu.[1103] Kangrga ne razmatra posebno heterogenost vrijednosnih sustava, ali uvažava spektar mogućih moralnih stavova u odnosu na homogeno razumljeni moral i općenito stanje nekog društva (što sugerira ipak da se moral društva ne razumijeva monolitno). Taj spektar, koji potvrđuje ne-simplificirano razumijevanje morala, razmatramo u okviru drugog (ii) određenja morala.

[1097] Usp. M. Kangrga, *Etika,* str. 101.

[1098] Vidi ibid.

[1099] Vidi ibid., str. 111.

[1100] W. K. Frankena, *Etika,* str. 12.

[1101] Vidi ibid.

[1102] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi,* str. 278.

[1103] Vidi A. Heller, „Mjesto etike u marksizmu", str. 455.

Kangrginim određenjima morala koja svrstavamo u drugu skupinu zajedničko je to što se odnose na moralni stav ili moralno pozicioniranje pojedinca, bilo prema (i) općenito, bilo prema konkretnom činu ili stanju unutar (i), a uključuju:

A) pristajanje uz (i);

B) indignaciju prema (i)

C) mijenjanje (i),

U slučaju (A) moralni stav je izraz pristajanja uz postojeći sustav vrijednosti i postojeće odnose. Označava se *konformizmom*. Konformizam označava *legitimacijski* odnos spram morala društva i društvenih odnosa, odnosno oblik je reproduciranja vrijednosnog sustava zajednice. Konformist ne zadire u pitanja opravdanja ili postojanja alternative sustavu vrijednosti, nego ga naprosto prihvaća i perpetuira. Iz tog razloga Kangrga ističe da konformist ostaje „na površini, a zapravo izvan povijesnog zbivanja".[1104] Konformist je onaj tko se *udomaćio u otuđenju*.[1105] U *Razmišljanjima o etici* Kangrga donosi ekstenzivan opis konformista. Određuje ga kao onoga tko je ono ljudsko:

> „poistovjetio s onim što već jest i što se već zbiva, [...] Njegov je posljednji i vrhunski idejno-životni domet 'zakrpavanje' postojećeg [...] a sadržaj njegove moralnosti iscrpljuje se *u malim popravkama ili reformama* unutar danoga i na njegovim vlastitim osnovama. [...] Kad bi pitao za te osnove, morao bi pitati i za tu svoju moralnost, dakle za smisao i održivost svoga konformizma, odnosno za svoj vlastiti život, i čitava bi mu se pozicija srušila kao kula od karata, te bi se našao na ničemu, u jednoj praznini koja tada zahtijeva takvu ljudsku odluku, što prekoračuje horizont puke danosti i uhodanosti. To je pak obično za njega takav riziko, kojega on sebi ne želi i ne može priuštiti, jer bi time prestao da bude moralni konformist ili samo dobar čovjek. Nije naime jednostavno biti ne-dobar, ne-moralan čovjek, jer to iziskuje velik ljudski napor, nemir, nesigurnost, put u još nepoznato, otvoreno svemu."[1106]

Dakle, konformist se kreće po površini uspostavljenog stanja, eventualno reformirajući postojeće odnose.[1107] No takvim se reformama ništa ne mijenja jer se ostaje unutar postojećeg

[1104] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 108. - 109. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 392. i dalje.

[1105] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 160.

[1106] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 157. - 158. Potcrtao autor.

[1107] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 88.

sustava vrijednosti ili odnosa: „Reformama bilo koje vrste i karaktera *ništa* ne možemo promijeniti, jer to su onda uvijek – 'zakrpavanja rupa'“[1108]. U tom je smislu konformist blizak *metafizičaru*: ni jedan ni drugi ne dolaze, prema Kangrgi, do korijena postojećega.[1109] Granica tog moralnog stava prema Kangrgi je jasna: izostaje akt negiranja postojećega koji se prepoznaje kao specifična mogućnost čovjeka. Alternativno se konformizam može označiti kao *oportunizam*, a kojeg Kangrga, s obzirom na pretpostavku o njihovu zadržavanju samo u polju teorije bez da se dovodi u pitanje ili mijenja postojeće nemoralno stanje, pripisuje filozofima.[1110]

No, iako je izrazito kritičan prema konformizmu, Kangrga pokazuje stanovito razumijevanje za uzroke ostajanja na ovoj razini:

> „Čovjek je [...] ne samo jedino konačno i ograničeno biće, koje jedino od svih ostalih bića, to što po svojemu pojmu tek treba da postaje, nego je i najdublje *krhko* biće, pa vrlo lako zaluta na svojem životnom putu, jer su pred njim otvorene sve mogućnosti njegova odjelovljenja i potvrđenja kao čovjeka, pri čemu to 'lutanje' katkada osjeća mnogo lakšim i komotnijim od napora da se iz sebe nešto učini svojim vlastitim djelom. Tako je i uklapanje u 'čopor' ugodnije, lakše i jednostavnije nego postati i biti *izuzetak* kojim se postavlja na samoga sebe, što je svagda i osebujni rizik koji traži određenu smjelost.“[1111]

Ovim se Kangrga upisuje u drugu tradiciju kritike konformizma. Prema Erichu Frommu, konformizam je jedan od oblika bijega od slobode,[1112] uz autoritarnost i destruktivnost. *Automaton konformizam* (eng. *automaton conformity*) podrazumijeva prihvaćanje kulturne modificiranosti vlastitoga bića i tuđih očekivanja, odnosno odustajanje od osobnosti i individualnosti. Konformizam je oznaka za dokidanje kritičkog mišljenja s radikalnom posljedicom gubitka *osobnog ja*.[1113] Općenito je obilježen svojevrsnom indiferentnošću kojom se čovjek transformira u *pseudo ja* koje se pokazuje kao sjecište vanjskih utjecaja koji mu oblikuju misli, osjećaje i želje, slično Heideggerovu *das Man*. Javno mnijenje i tzv. *zdravi*

[1108] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 176. Potcrtao autor. Osim što su ograničene u svom djelatnom učinku, reforme se najčešće niti ne realiziraju, nego tek najavljuju, vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 167.

[1109] Vidi npr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 86.

[1110] Vidi ibid., str. 393.

[1111] Ibid., str. 20. Potcrtao autor.

[1112] Vidi Erich Fromm, *Bijeg od slobode*, Naprijed, Nolit, Zagreb 1986., str. 131. - 144.

[1113] Vidi ibid., str. 131., 136. - 137.

razum pritom funkcioniraju kao anonimni autoriteti čije je poštovanje praćeno spremnošću na prilagođavanje očekivanjima i strahovanjem od vlastite različitosti.[1114] Konformist, zgodno sažima Fromm, „ne zna tko je, (ali – A.L.) bar će to drugi znati – ako bude postupao po njihovim očekivanjima; ako oni to znaju, znat će i on, samo ako im povjeruje na riječ".[1115] Na istoj je liniji razumijevanja i Kangrga. Osim u kontekstu analize tipova negacije ili bijega od slobode, Fromm razmatra konformizam i kao jedan od oblika nadilaženja osamljenosti, uz orgijastička stanja i stvaralačku aktivnost.[1116] Upravo stvaralačka aktivnost integriranog *vlastitog ja* – a koju Fromm konfrontira oblicima bijega od slobode (među koje spada i konformizam), odnosno jezikom praksisovaca, otuđenja – odgovarat će pojmu prakse.

Kelman pak razlikuje tri tipa konformizma: internalizaciju, identifikaciju i povinovnost. Internalizacija podrazumijeva promjenu osobnih uvjerenja i ponašanja. Pretpostavlja prihvaćanje novih normi i vrijednosti te djelovanje u skladu s njima neovisno o izloženosti vanjskih pritiscima ili promatranjima. Identifikacija podrazumijeva prihvaćanje uvjerenja i ponašanja s ciljem poistovjećivanja s drugom osobom. Ne mora nužno značiti promjenu vlastitih, *privatnih* uvjerenja. Povinovnost je najslabiji oblik konformizma koji se očituje u promjeni uvjerenja i ponašanja u određenom kontekstu u kojem se takav postupak prepoznaje kao oportun ili nužan. Ne dolazi do promjene u osobnim uvjerenjima i ponašanja se ponovno korigiraju nakon prestanka socijalnog nadzora ili socijalnog pritiska.[1117] Ovaj je posljednji oblik konformizma blizak *moralu mimikrije* Teognida iz Megare.[1118] Kad Kangrga piše o konformizmu onda ima u vidu u prvom redu internalizaciju, eventualno primarno potaknutu povinovnošću.

Istraživanje utjecaja društvenoga pritiska na revidiranje vlastitih pozicija i razvoj sklonosti ka konformizmu predmet je istraživanja Kundu i Cummins. Polazeći od paradigmi Solomona Ascha u istraživanju socijalno usklađenog ponašanja,[1119] autori su pokazali jasan utjecaj

[1114] Vidi ibid., str. 79.

[1115] Ibid., str. 144.

[1116] Vidi Erich Fromm, *Umijeće ljubavi*, Naprijed, Zagreb 1985., str. 23. - 31.

[1117] Vidi Herbert C. Kelman, „Compliance, identification, and internalization: Three processes of attitude change", *Journal of Conflict Resolution 2* (1958) 1, str. 51. - 60.

[1118] Vidi Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976., str. 67.

[1119] Vidi Solomon E. Asch, „Studies of independence and conformity", *Psychological Monographs: General and Applied* 70 (1956) 9, str. 1. - 70.

kontekstualnih čimbenika na percepciju moralne ispravnosti određenog djelovanja.[1120] Točnije, pokazali su snažan efekt konformizma (eng. *conformity effect*). Za razumijevanje konformizma plodan je Bourdieuov, po svom korijenu antički grčki,[1121] koncept *habitusa* kao oznake za *društveno informirano tijelo*, odnosno za dispozicije karaktera koje su kontekstualnog karaktera, socijalno uvjetovane i internalizirane, a po porijeklu hibridne.[1122] Etika vrlina, koja se oslanja na koncept *habitusa*, bit će u Kangrginom pregledu povijesti etike asocirana upravo s konformizmom (v. potpoglavlje 3.3.11.).

U protustav spram konformizma, Kangrga postavlja *indignaciju* (moralni stav (B)). Indignacija označava emotivno nabijeni kritički stav spram postojećeg stanja i vrijednosti. Istraživanje osjećaja koji prate moralno (ne)prihvatljiva ponašanja i njihova utjecaja na prosuđivanje i djelovanje, uglavnom je novijeg datuma. No, ne treba zanemariti ni ranije doprinose, od kirenskog hedonizma preko teorije moralnog osjećaja A. Shaftesburyja i F. Hutchensona do moralne teorije Davida Humea (s tezom o razumu kao robu strasti).[1123] Ovu temu omeđuju s jedne strane empiristička epistemologija koja informira hedonističke moralne teorije i Humeova teorija simpatije, a s druge strane *rasprava* o subjektivnom koja se razvija na liniji Kant-Hegel. Poseban doprinos istraživanju indignacije dao je Strawson raspravom o razlici između indignacije, ljutnje i resentimana,[1124] a uz koga valja istaknuti Breadsleyja, Haidta, Drummonda i Scarantina s motivacijskom teorijom emocija.[1125] Doprinos razumijevanju

[1120] Vidi Payel Kundu i Denise Dellarosa Cummins, „Morality and conformity: The Asch paradigm applied to moral decisions“, *Social Influence* 8 (2013) 4, str. 268. - 279.

[1121] Vidi Aristotel, *Nikomahova etika*, 1105b25–6, 1106a10-15.

[1122] Vidi Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2013., str. 78. i dalje.

[1123] Vidi D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 415.

[1124] Vidi P. F. Strawson, „Freedom and Resentment“ u: P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, New York 2008., str. 1. - 28.

[1125] Vidi Elizabeth Lane Beardsley, „Moral Disapproval and Moral Indignation“, *Philosophy and Phenomenological Research* 31 (1970), str. 161. - 176.; Jonathan Haidt, „The moral emotions“ u: Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer i H. Hill Goldsmith (ur.), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, str. 852. - 870.; John J. Drummond, „Anger and Indignation“, u: John J. Drummond i Sonja Rinofner-Kreidl (ur.), *Emotional Experiences: Ethical and Social Significance*, Rowman & Littlefield, London, New York 2017., str. 15. - 30; Andrea Scarantino, „The Motivational Theory of Emotions“, u: Justin D'Arms i Daniel Jacobson (ur.), *Moral Psychology and Human Agency*, Oxford University Press, Oxford 2014., str. 156. - 185.

indignacije unutar geneaologije pobune dali su Hardt i Negri, a interpretacijom Spinozina koncepta indignacije osigurali su i vjetar u leđa njegovoj afirmaciji i istraživanju unutar tzv. spinozističkog marksizma.[1126] Utjecaj indignacije – doduše ne kao samostalne i izolirane varijable - na političke pokrete i prakse, pa čak i na razvoj kaznenoga prava, također je predmet istraživanja.[1127] Indignacija je našla mjesta i u teoriji Gaje Petrovića koji moralne iskaze razumijeva upravo kao indignaciju spram neadekvatnog postojećeg stanja (koje će obilježiti *otuđenjem*). No, indignacija je još nedostatna za zbiljsku promjenu pa se, kao alternativa, traži artikuliranje kritike postojećega s ontološko-antropoloških pozicija koje nadilaze ograničenost moralnog pristupa (v. potpoglavlje 3.3.6.5.).[1128]

Prema Kangrgi, pak, indignacija općenito podrazumijeva neodobravanje postojećih odnosa, čina i/ili vrijednosti i konstituira se na polju razlike između onoga što *jest* i onoga što *treba biti*.[1129] Moral kao indignacija, *po definiciji* je *protivstav*.[1130] Ovako ga Kangrga preciznije opisuje:

> „Moralno kao indignacija nad postojećim, nošena onim „treba da" kao neugasivom ljudskom slutnjom, težnjom i nadom u mogućnost drugačijega nego što jest, može da bude i svagda jest samo prvi i neophodni *poticaj za čin i na djelo* što iz njega ima da uslijedi. U protivnom se ono srozava samo na puki moralizam (vrednovanja procjenivanja ili prosuđivanja) pa čak i na čisto pretvaranje, licemjerstvo, ljeporječivost, zavaravanje i samozavaravanje [...] iživljavanje".[1131]

Prema navodu, indignacija se pojavljuje dvojako:

B1) kao indignacija koja završava u moraliziranju

B2) kao indignacija koja je poticaj na djelo

[1126] Vidi Ted Stolze, *Becoming Marxist,* Brill, Leiden 2019., str. 112. - 138. Lukes uočava kako se indignacija u Marxovu djelu otkriva kako u tretmanu servilnosti i otuđenja (*Pariški rukopisi, Njemačka ideologija*) tako i u prikazu eksploatacije i uvjeta tvorničkog rada (*Kapital*), vidi S. Lukes, *Marxism and Morality*, str. 3.

[1127] Vidi Michael Woods, „A Theory of Moral Outrage: Indignation and Eighteenth-century British Abolitionism", *Slavery & Abolition* 36 (2015) 4, str. 662. - 683.; Jack M. Barbalet, „Moral indignation, class inequality and justice: An exploration and revision of Ranulf", *Theoretical Criminology* 6 (2002) 3, str. 279. - 297.

[1128] Vidi G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 61.

[1129] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 73., 115., 142.

[1130] Vidi ibid., str. 86.

[1131] Ibid., str. 83. Potcrtao autor.

U pozitivnom obliku se pokazuje kao poticaj i izvor čina (B2), a u negativnom kao *moralizam* koji zastaje u polju verbalne osude (B1). *Moral kao moralizam* (B1) iscrpljuje se, prema Kangrgi, u „moraliziranju (ili 'zgražanju' nad nečijim djelom), tj. u tzv. moralnim prodikama“[1132]. Moralisti promatraju svijet i sebe kroz prizmu morala, oni su osjetljivi na goruće probleme svoga vremena, ali ih ne rješavaju.[1133] Njihova je moć rješavanja problema ograničena ekskluzivnošću moralnog pogleda. Moralizam ima tendenciju popravljanja postojećeg stanja, ali samo na razini svijesti.[1134] Temeljno je ograničenje moralizma zastajanje na polju apela, odnosno *ograničeni doseg* u pogledu mogućnosti realizacije elaboriranog *trebanja*. Naime, moralnom se kritikom i apelom, prema Kangrgi, ništa ne mijenja:

> „Marksistima i komunistima [...] mora već da bude jasno [...] da se samim moralnim apelom, pa bio on ne znam koliko 'visok', 'human', 'vrijedan' [...] nikada, nigdje i ništa nije izmijenilo u opstojećoj, bilo kojoj zbilji, pa se to [...] neće moći postići ni sa 'socijalističkim' moralnim apelom“.[1135]

Moralizirajuća indignacija se stoga, pošto ne doseže do razrješavanja postojećih proturječnosti, u svojim efektima izjednačava s konformizmom (moralni stav A). Pritom se, ističe Kangrga, u kritici moralizma ne radi „o anuliranju moralnog stava i opredjeljenja u konkretnim uvjetima našeg života i ovoga svijeta u cjelini nego o njegovoj – *nedovoljnosti*, čak i uz pretpostavku najčišće *moralne* čežnje i najdosljednijeg *moralnog* karaktera.“[1136] S obzirom na isticanje *ostajanja na razini svijesti* i *granice u pogledu realiziranja trebanja* ne čudi što će Kangrga kao središnju figuru moralizma istaknuti upravo Kanta.[1137]

Moralizam, dakle, zastaje na razini zahtjeva. Ukoliko ne postane zbiljom, *lijepa duša*, ostajanjem u apstraktnosti djelatno nerealiziranog zahtjeva, može još samo *uvenuti*.[1138] Izlaz se nalazi u prelasku apstraktnog apela u konkretan čin. Unatoč općoj kritici morala kao izraza

---

[1132] M. Kangrga, *Etika*, str. 91. Vezu apstraktnosti i moralizma nalazimo i na drugim mjestima, vidi npr. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 251.

[1133] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 92.

[1134] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 268. - 269.

[1135] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 62.

[1136] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 85. Slično će i Petrović ukazivati na *oblik nemogućih želja i moralnih normi* koje poprimaju ljudske mogućnosti u samootuđenom stanju, vidi G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 414.

[1137] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 111., 268.

[1138] Vidi G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 380. - 382.

postojećih odnosa (i) te posebnoj kritici morala kao konformizma (A) i moralizma (B1), razumijevanja moralnog stava koja smo u gornjim skicama označili kao (B2) i (C) upućuju na *djelatni* potencijal indignacije i pozitivno vrednovanje morala. Osnova za izdvajanje moralnog stava (B2) autorovo je razumijevanje indignacije kao potencijalnog poticaja na djelo (v. potpoglavlje 3.3.9.3.):

> „Moralno kao indignacija nad postojećim, nošena onim 'treba da' kao neugasivom ljudskom slutnjom, težnjom i nadom u mogućnost drugačijega nego što jest, može da bude i svagda jest samo prvi i neophodni *poticaj za čin i na djelo* što iz njega ima da uslijedi.[1139]

Odnos prakse i morala, djela i indignacije utoliko ne treba razumijevati isključivo kao suprotstavljanje.[1140] S druge strane, osnova za izdvajanje moralnog stava (C) autorovo je određenje *istinske moralnosti*. Pod njom se misli moralnost na tragu *Marxova revolucionarnog htijenja*, a koja je karakterizirana time što se *ne kreće* „po površini ljudskih ili društvenih odnosa [...], kao apstraktno-moralizatorski *dodatak* jednom otuđenom stanju, nego je ona kao istinska moralnost najneposrednije usmjerena na njegovu izmjenu.“[1141] Drugačije iskazano, u razlici spram gornjih moralizatorsko-reformističkih stavova, ona je „revolucionarno-kritička (= usmjerena na izmjenu bitka, kako društvenog, tako i ljudskog)“.[1142] Uz to, ona nema „pretenzije da se odvoji od bitka i osamostali, kako bi se teorijski (ili filozofijski) konstruirala“.[1143] Njen je jedini motiv – zbiljski čin.[1144] Tu je jasno ponovljena kritika etike kao teorije odvojene od života.

Kako je ovo mjesto krucijalno za naše istraživanje, navodimo i ostatak objašnjenja:

> „S druge strane ona isto tako nije puki refleks (ili reakcija, bunt, pobuna, trenutno negodovanje, suprotstavljanje itd.) u odnosu na aktualni trenutak, nego je sve to zajedno (kao impuls, ljudski poticaj i indignacija opstojećim), ali i nešto još mnogo više toga, budući da je istovremeno i

[1139] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 83.

[1140] Ta suprotnost stoji između konformizma i prakse. U tom smislu Danko Grlić kritizira moral na osnovu suprotnosti između prakse i slijeđenja postojećega, vidi Danko Grlić, *Zašto*, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1988., str. 31. - 34.

[1141] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 57. Potcrtao autor.

[1142] Ibid., str. 58.

[1143] Ibid., str. 57. - 58.

[1144] O razumijevanju odnosa zbilje i stvarnosti vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 170., posebno bilj. 28.

djelatna. Ona je naime sama ta (osviještena) praksa koja ide na izmjenu opstojećeg *kao takvog*, što znači na njegovu izmjenu u korijenu, a ne zadržava se na njegovu moralnom odslikavanju i moralizatorskom popravljanju."[1145]

Dakle, ova *istinska moralnost* označava prelazak u *djelatnu moralnu svijest* koja mijenja postojeće. A nositelj te *istinske moralnosti* može biti samo samosvjesni individuum koji u sebi njeguje univerzalnu vrijednost ljudskog.[1146] *Djelatnu moralnu svijest*, koju naziva i *sviješću prakse*,[1147] Kangrga će u svom opusu, odmah po napuštanju govora o *istinskoj moralnosti* i odbacivanju zahtjeva za *socijalističkim moralom* u istome djelu, dosljedno označavati *revolucijom*.[1148]

Sadržajna bliskost *istinske moralnosti* s razumijevanjem revolucije sugerira da je potonji koncept autorov pokušaj razrješanja *dvostruke biti etičkog fenomena* i alternativa *paradoksu normativnosti*, ali i odgovor na nedjelatnost u koju upadaju nastojanja oko teorijskog rješavanja praktičkih etičkih pitanja (ujedno i *suženih*, prema Kangrgi, u njihovu partikularnom sagledavanju samo pod prizmom moralnosti). I ovaj fragment ide u prilog hipotezi da ne možemo govoriti o olakom odbacivanju morala.

U svojoj je općoj ocjeni morala Kangrga izrazito ambivalentan. Kao što se etika i filozofija razumijevaju kao kompenzacije za neljudski život, tako se moral, kao i kod Petrovića, općenito

---

[1145] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 58. Potcrtao autor. Primjetimo kako se i u ovome navodu spominje indignacija. Točnije, navodi se kako socijalistička moralnost uključuje i indignaciju. S obzirom na to, možemo precizirati odnos između (B2) i (C): B2 je moral kao indignacija koja funkcionira kao poticaj na djelo; C je *istinska* moralnost = samo djelo.

[1146] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 81. - 82. Usp. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 273.

[1147] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 57. Odatle i Kangrgino nazivanje svojih prvih djela *kritikom moralne svijesti*, vidi Milan Kangrga, *Odabrana djela, sv. 1. Kritika moralne svijesti*, Naprijed, Zagreb 1989.

[1148] Tako će u intervjuu „Etika jede revoluciju" iz 1987. godine, a kasnije pretiskanom u *Filozofskim raspravama*, autor navesti: „Umjesto, dakle, da *radikalno* mijenjamo postojeće [...] stanje i postojeće odnose, mi raspravljamo o tome, kako nam je 'popustio moral' i kako bismo ga morali 'ponovno uvesti' ili 'dignuti na viši nivo', pa onda, naravno, deklamiramo i fraziramo i o potrebi da stvorimo 'pravi socijalistički moral', itd. A to su ne samo (i filozofijski i povijesno) promašeni, nego i beživotni zahtjevi koji 'plivaju po površini' i koji ne rješavaju ama baš ništa! Sve je manje revolucioniranja, dakle *bitnog mijenjanja* cjelokupnog života, a to znači ne samo stagnaciju i krizu, jer iz krize bi još moglo proizići nešto pozitivno [...], nego *truljenje* u samom temelju života i u postojećim, već posve pervertiranim odnosima, što onda sa svoje strane izaziva – tako ću sad nazvati ovo apeliranje za 'više morala' – 'glas vapijućega u pustinji' [...]" (M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 166. - 167.).

određuje kao idealna dopuna nerealiziranog čovjeka[1149] i „*nadomjestak* prave društvenosti i ljudskosti“.[1150] Moral funkcionira u najboljem slučaju kao strategija otkrivanja proturječnosti zbilje i implicitni poziv na njihovo ukidanje. No, u slučaju njihova ukidanja – moral postaje izlišan. To je i srž i granica Kangrgine kritike. Razumijevanje mogućnosti napuštanja morala pritom je u skladu s autorovom tezom o javljanju morala „tek sa klasnim momentom“, odnosno s podjelom rada.[1151] No, unatoč naglašavanju granica morala i eksplicitnom navođenju da ljudska praksa ide upravo u smjeru *ukidanja* i *prevladavanja* „moralnog habitusa i postojanja u pravo ljudsko postojanje“,[1152] Kangrga opetovano ističe da upravo moral „može biti zbilja jedan ferment borbe za smisao života.“[1153] Sličan smo stav susreli i ranije (v. potpoglavlje 3.3.9.8.). Također, kako smo gore već naznačili, autor opetovano upućuje na vrijednosti dostojanstva, ljudskosti i slobode (v. potpoglavlje 3.3.8.).

Općenito, autor razlikuje moral kao skup običaja i moralno relevantnih praksi i moral kao individualni moralni stav. Potonji uključuje lepezu (što pomalo asocira na teorije moralnog razvoja Lawrencea Kohlberga i Jeana Piageta) mogućih stavova, od konformizma preko moraliziranja do prakse kao revolucije.[1154] Ta lepeza grubo odgovara Kangrginom linearnom čitanju povijesti etike, od areteičke etike (konformizam) preko Kantova afirmiranja subjektivnosti i savjesti (moraliziranje) i Hegelove kritike Kanta do marksističkog zahtjeva za materijalnom promjenom društvenih odnosa (indignacija usmjerena na djelo).

[1149] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 85.; M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 103.

[1150] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 174. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 283.

[1151] Vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 90. - 91. Kangrga će jasno istaknuti: „U toj relaciji: klasni pojedinac – društvo nastaje etički fenomen“ (M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 91.).

[1152] Ibid., str. 103.

[1153] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 282.

[1154] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 84.

3.3.11. Povijest etike u Prokrustovoj postelji

Kangrga ne promatra etiku kao skup paralelnih teorija i osmišljavanja moralnih smjernica, nego kao – u neekspliciranoj analogiji s Hegelovom filozofijom – *samoosvješćivanje moralnog problema*.[1155]

Preciznije, Kangrga *čita* povijest etike kao povijest jednog *istraživanja* u kojemu spoznaje obvezuju sve buduće istraživače, otprilike onako kako čitamo povijest neke znanosti. Iz takvog linearnog čitanja slijedi (ponekad neukusno) pozivanje na red onih koji, prema Kangrginu uvjerenju, *ignoriraju* dosege svojih predšasnika koji su već *razrješili* pitanja koja postavljaju. Ako imamo ovaj detalj u vidu, olakšano je čitanje Kangrgine interpretacije povijesti etike.

Drugi važan detalj je da autor svoje čitanje povijesti etike, nakon početnog izrazitijeg kritičkog stava, korigira i omekšava. Razvoj Kangrginog pristupa sažima Mislav Kukoč koji primjećuje da, unatoč prvotnom prevladavanju

> „Kantove etike s Hegelove filozofijske pozicije, a Hegelove filozofije s Marxove revolucionarne povijesno-praktičke pozicije, u kasnijim svojim djelima Kangrga naglašuje povijesno-epohalnu i revolucionarnu dimenziju koju, počev s Kantom, nalazi u čitavoj klasičnoj njemačkoj filozofiji, pa je interpretira u stanovitom kontinuitetu zasnivanja epohalnog novuma kao teorijske priprave za revolucionarnu preinaku čovjeka i svijeta.“[1156]

Ako imamo ovaj detalj u vidu, olakšava se snalaženje u paralelnom čitanju djela koja ne slijede uvijek isto vrednovanje i pristup povijesti etike. U ovom prikazu Kangrgina čitanja povijesti etike oslanjamo se na kasnija autorova djela jer u njima nalazimo cjelovitije prikaze povijesti etike. Kako smo već ranije ukazali na autorovo linearno razumijevanje povijesti nadilaženja metafizike (potpoglavlje 3.2.3.) i linearno čitanje razvoja razumijevanja praktičkog (potpoglavlje 3.1.8.), ovdje kratko skiciramo tek, prema autoru, ključne momente rasvjetljavanja *etičkog fenomena*.

Prvi korak ka kritičkom razmatranju morala izvršio je, prema Kangrgi, Sokrat uvođenjem pojma[1157] i otkrivanjem *daimoniona* kao *vlastitog* – naspram onog delfskog – *proročišta*, a

[1155] Vidi ibid., str. 25.

[1156] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 120.

[1157] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 19. Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1078b17–19.

kojeg Kangrga na Hegelovu tragu definira kao „*moralnu refleksiju sebe sama* ili *samorefleksiju*“.[1158] Sa Sokratom *začeta* samosvijest, koja se kasnije afirmira u Descartesovoj filozofiji na spoznajnom planu, vrhunac – u Kangrginu čitanju – doseže poistovjećivanjem sa samodjelatnošću i slobodom (Fichte). Na putu toga razvoja, Kangrga posebno markira značaj Leibnizova razlikovanja percepcije i apercepcije.[1159] Iako slijedi linearno čitanje povijesti etike, ne izostavlja upućivanja na mjesta na kojima, još u predsokratovskoj misli, nalazi poticaje za kasnije spoznaje. Tako u pitagorejskoj misli nalazi poticaj za konfrontiranje *ravnanja prema navici* i *samospoznaje*,[1160] a što će se u Kangrginu razumijevanju morala pokazati ka razlika između konformizma i revolucionarnog djelovanja samoostvarivanja. Pored toga, autor uočava da se uvid o konvencionalnosti morala nalazi još kod prvih filozofa i pjesnika, a iz čega slijedi moralni relativizam i razvoj moralnog subjektivizma.[1161]

Uz ovo ukazivanje na određene teorijske poticaje u antičkoj misli (ali bez, recimo, osvrtanja na značaj misterija na razvoj morala, koncept dužnosti kojeg nalazimo kao pretpostavku Demokritove *eutimije* i bez osvrtanja na atenske sofiste kod kojih nalazimo i Kangrgi bliske *lijeve teze*),[1162] Kangrga posvećuje pažnju i *polisu* kao kontekstu unutar kojeg se etika razvija. *Polis* je, prema Kangrgi, mjesto rođenja etike kao okvir postavljanja pitanja o mogućnosti drugačijega.[1163] *Topos polisa*, u Kangrginu čitanju, otvara *u-topos* u okviru traganja za primjerenijim, boljim, a koje se postavlja u formi idealnog društva ili onostranosti (ali što se, dodajmo, iskušava i u zbiljskoj organizaciji *polisa*, kako nalazimo primjerice u Solonovoj reformi). To će pitanje o mogućnosti drugačijega svoj vrhunac naći, prema Kangrgi, u konceptu *svijeta* u marksističkoj filozofiji. Rođenje etičke problematike tako je zapravo rođenje *pitanja o smislu* (svijeta, života, čovjeka, *polisa*) što ga Kangrga, u konačnici, tumači kao zahtijevanje

[1158] M. Kangrga, *Etika*, str. 429. Potcrtao autor. Usp. Brady Bowman, „Hegel on Socrates and the Historical Advent of Moral Self-Consciousness“, u: Christopher Moore (ur.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden, Brill 2019., str. 749. - 792.

[1159] Vidi Wilhelm Gottfried Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., str. 259. - 260.

[1160] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 15. - 16.

[1161] Vidi ibid., str. 45. - 46.

[1162] Usp. M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, str. 3. i dalje.

[1163] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 30. - 31.

ljudskog svijeta u ime samoostvarenja svakog čovjeka, a koje će se artikulirati tek u modernoj filozofiji.[1164]

Kao *mjesto* sabiranja specifičnosti antičkoga duha Kangrga prepoznaje etiku vrlina, koju u razrađenom obliku donosi Aristotel. Vrlinu pritom razumijeva kao vanjski i unutarnji orijentir za zajednički život u zajednici.[1165] Pritom su vrline „svagda 'specifične', a ne univerzalne, jer subjekt nije ni shvaćen ni određen primarno kao *čovjek*, nego kao pripadnik ili član jednog *posebnog*, historijski nastalog *društva*".[1166] Vrlina je u tom smislu bitno *okrenutost izvanjskom*, odnosno životu u *polisu*. Ustaljenost *polisa*, ističe Kangrga, odnosi prevagu na pojedincem, a postojeće se ne dovodi u pitanje.[1167] U tom smislu, etika vrline zastaje na *metafizičkoj razini* (kako je misli Kangrga) jer ne ide *mimo* ni *ispod* postojećega niti, unatoč Sokratovu poticaju, uračunava savjest.[1168] Preciznije, ona – iako već podrazumijeva *trebanje* u moralnom iskazu – ne uspijeva, prema Kangrginu sudu, uspješno utemeljiti *zahtjev da se bude drugačiji* (= bolji) s obzirom na metafizičko razumijevanje svijeta i biologijsko razumijevanje čovjeka, ali i s obzirom na razumijevanje vrlina u korelaciji s postojećom praksom.[1169] Antička se moralnost tako oblikuje bez otkrivanja bitnog smisla *trebanja* koji je, prema Kangrgi, „radikalan zahtjev za prekoračivanjem *horizonta postojećega* i njegove uhodanosti".[1170] Ipak, ona ima pozitivan značaj, navodi Kangrga, na putu čovjekova samoosvješćavanja jer čuva „da se ne izgubi u bespuću neodređenosti i besmisla".[1171]

Ako uzmemo u obzir gornju klasifikaciju načina razumijevanja morala u Kangrginu djelu, etika je vrlina, prema Kangrginu čitanju, snažno vezana uz razumijevanje morala kao skupa moralno relevantnih uvjerenja nekog društva ili zajednice (razumijevanje morala (i)), dok na razini moralnog stava sugerira konformizam, odnosno suglasnost s vrijednostima zajednice (prema gornjoj klasifikaciji, moralni stav (A)). Ti su zaključci u prvom redu posljedica teorije moralnog učenja koju nalazimo u etici vrlina, odnosno uviđanja uloge koju u razvoju moralnosti imaju

[1164] Vidi ibid., str. 32.

[1165] Vidi ibid., str. 25.

[1166] Ibid., str. 103. Potcrtao autor.

[1167] Vidi ibid., str. 36.

[1168] Vidi ibid., str. 77.

[1169] Vidi ibid., str. 60., 64. - 66., 69. - 70., 77., 219. - 220.

[1170] Ibid., str. 220. Potcrtao autor.

[1171] Ibid., str. 77.

navika (grč. *ethismos*), običaj (grč. *ethos*) i zakon (grč. *nomos*),[1172] a što se u Kangrginu linearnom čitanju prepoznaje sukladnim razumijevanju moralnosti kao perpetuiranja i potvrđivanja *statusa quo* posredstvom internalizacije pretpostavljenog prihvatljivog ponašanja i sustava vrijednosti. Internalizacija se događa uspostavom tzv. *druge prirode* (postajanjem *unutarnjim vlasništvom duha*)[1173] koja povezuje članove jedne zajednice,[1174] a oznaka je za skup naučenih kontekstualno značajnih i karakterističnih navika i običaja koje se u formi tradicije prenose s generacije na generaciju i uvjet su čovjekova postajanja biće zajednice.[1175] Tu interpretaciju potvrđuje autorov navod kako je vrlina:

> „*puko odslikavanje već postojećeg* i njegovo neposredno podizanje na nivo – *etičkog principa*. Nije time [...] na djelu zahtjev za *bitnom promjenom* postojećeg (zlog) života, u pravcu i smislu njegova *poboljšavanja* (ono dobro kao napor za ukidanjem postojećeg zla!), nego naprotiv teorijsko-etičko potvrđenje i posvećenje *postojećeg* za volju njega samoga. Na taj način – rečeno današnjim jezikom – *sama moralnost* u svojoj biti postaje i ostaje tek oblik *konformizma*, iako tobože djeluje kao *non*-konformistički princip.“[1176]

To je razumijevanje pod utjecajem Hegelova čitanja povijesti filozofije, a napose teze da Grcima i Rimljanima savjest *nije trebala* jer je *polis* bio i orijentir i mjerilo običajnosnog života.[1177] Također, ono je i na liniji Hegelova razumijevanja navike i običajnosti:

> „No u jednostavnom *identitetu* sa zbiljnošću individua pojavljuje se ono običajnosno kao njihov opći način postupanja - kao *običaj* - njihova *navika* kao *druga priroda,* koja je postavljena na mjesto prve prosto prirodne volje pa je duša koja prožima njihov opstanak, značenje i zbiljnost, duh čija je supstancija tek tako duh koji živi i opstoji kao svijet.“[1178]

Iz ostajanja na polju navike proizlazi ograničenje utoliko što čovjek:

> „umire i iz navike, to znači, ako se u životu posve navikao, ako je duhovno i fizički otupio a suprotnost subjektivne svijesti i duhovne djelatnosti iščezla, jer, čovjek je djelatan samo ukoliko

[1172] Vidi Aristotel, *Nikomahova etika*, 1099b10; R. Polansky (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, str. 375. i dalje.

[1173] Vidi G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 93. (§43).

[1174] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 448.

[1175] Vidi ibid., str. 453.

[1176] M. Kangrga, *Etika*, str. 169. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 93.

[1177] Vidi G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 76., 238. i dalje.

[1178] Ibid., str. 281. (§ 151).

> nešto nije postigao i hoće sebe producirati i učiniti važećim u odnosu na to. Ako je ovo postignuto, iščezava djelatnost i životnost, a odsustvo interesa koje tada nastupa, jest duhovna ili fizička smrt.“[1179]

Upravo je to ograničenje, a kojeg će Kangrga preuzeti i dalje povezati s fichteovskim radikalnim zlom kao tromošću, osnovom Kangrgine kritike etike vrlina i konformizma kao prihvaćanja skupa funkcionirajućih standarda djelovanja kojima se reproduciraju postojeći odnosi, a etablirane se vrijednosti uzimaju kao samorazumljive. U ovom je čitanju etike vrlina pretpostavljeno autorovo, već ranije navođeno, razumijevanje *trebanja* kao *trebanja drugačijega svijeta*, a što stoji u vezi s autorovim kritiziranjem pristupanja moralnosti samo kao *ljudskom su-odnošenju* u danom horizontu.[1180] Ono što Kangrga previđa u etici vrlina, značaj je praktične mudrosti i veza etike i razumijevanja ljudske biti.[1181] Naime, u osnovi je etike vrlina razumijevanje čovjeka kao bića *logosa* (grč. ζῷον λόγον ἔχον) i bića *polisa* (grč. ζῷον πολιτικόν), a što je praćeno razlikovanjem *bios theoretikos* (grč. βίος θεωρητικός) i *bios politikos* (grč. βίος πολιτικός).[1182] U skladu s tim, čovjek se *potvrđuje*, nimalo proizvoljno, razvojem etičkih (čija je pretpostavka *polis*) i dijanoetičkih (čija je pretpostavka *logos*) vrlina, unutar političke zajednice i pod pretpostavkom zadovoljenja potreba (izraženo u materijalnim uvjetima vrlina i konceptu *shole* (grč. σχολή)).[1183] Upravo će se na ovoj podlozi oblikovati varijante revolucionarnog aristotelizma (Macintyre).

Za razliku od areteičke etike kojoj locira navedena ograničenje, Kantova *etika savjesti*, prema Kangrgi, otvara prostor za kritiku postojećega i svijest o mogućnosti drugačijega, a što prati otkrivanje povijesti i *svijeta* kao čovjekova proizvoda[1184] i nadilaženje partikularnosti kao uvjet *istinskog moralnog* stava (u skladu s čijom kritikom Kangrga odbija mogućnost zasnivanja

---

[1179] Ibid., str. 282. (§ 151).

[1180] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 34.

[1181] Usp. raspravu s Marcuseom u: M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 16. - 17.

[1182] Aristotel navodi i *život užitaka*, vidi Aristotel, *Nikomahova etika*, 1095b10-20.

[1183] Vidi Robert J. McShea, „Human Nature Ethical Theory“, *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1979) 3, str. 386. - 401.

[1184] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 60. - 61., 219. Ovo *čitanje* odnosa etike vrlina i etike savjesti odgovara Frommovom razlikovanju socijalno imanentne i univerzalne etike. Socijalno imamentna etika uključuje skupove moralno relevantnih praksi koje su u službi opstanka neke zajednice i/ili kulture, a univerzalna etika one kojima je cilj razvoj čovjeka, vidi Erich Fromm, *Čovjek za sebe. Istraživanje o psihologiji etike.* Naprijed, Zagreb 1977., str. 169. - 178.

morala u kontekstu koji apostrofira pojedinačne značajke ljudi).[1185] Tek se s Kantom, smatra autor, etika *oslobađa* „tisućugodišnje čvrste zgrade dotadašnje metafizike (kako aristotelovske, tako i one novovjekovne: Spinozine, Leibnizove, Wolfove) u kojoj zapravo i nije bilo mjesta za ono u punom smislu etičko-moralno".[1186] To se oslobođenje od metafizike zbiva „po liniji bitnog *problematiziranja moralne svijesti* koja se iskazuje kao *samosvijest*, ili još točnije: kao *moralno samoosvješćivanje* (u liku savjesti)."[1187] Kant, navodi Kangrga, nadilazi „horizont empirijsko-psihološke svijesti, vezane uz neposrednu danost i fakticitet"[1188] čime dolazi do onog neuvjetovanog ili slobodnog i moralnog zakona kao *fakta uma*. Sada se *smjenjuje* fakticitet s *trebanjem* (a čemu Kangrga dokaz vidi u Kantovu odvajanju praktičkog uma od *empirije*),[1189] spoznavanje i *potvrđenje* s *proizvođenjem*, odnosno otvaranjem problema kauzaliteta slobode.[1190] Odatle:

> „započinje tek istinska problematika povijesno artikuliranog pojma *slobode koja prethodi nužnosti*, da bi uopće zaslužila to ime. To da sloboda *uopće može imati neki kauzalitet* [...] jest jedna teza koja iskazuje više od svoje vlastite formulacije. Ona svoj izvor ima u revoluciji [...] i sama je najdublje revolucionarna."[1191]

Njenu revolucionarnost Kangrga prepoznaje u artikuliranju *novog poretka u svijetu*, ali i mogućnosti *novog svijeta*.[1192] Dok su vrline, u Kangrginu tumačenju, oznake za poželjne značajke unutar neke zajednice i u funkciji su njena očuvanja (u postojećem stanju), Kant zahtjev moralnost postavlja univerzalno. Iako i Kant zadržava koncept vrline – i Kangrga to zna – kantovski mišljena vrlina kao moralna snaga u pridržavanju dužnosti nije, prema Kangrgi, svodiva na vrlinu kao *puku naviku* nego – uvijek slijedi iz *promišljanja* i *odluke*, a pri čemu se previđa značaj izbora i razboritosti u Aristotelovoj etici.[1193] U svakom slučaju, u skladu s rečenim karakteriziranjem Kangrga suprotstavlja Aristotelovu etiku koja *završava u politici* i

[1185] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 82. Usp. ibid., str. 220.

[1186] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 95. Potcrtao autor.

[1187] Ibid. Potcrtao autor.

[1188] Ibid., str. 96.

[1189] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 231.

[1190] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 96. - 97.

[1191] Ibid., str. 97. Potcrtao autor.

[1192] Vidi ibid.

[1193] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 51. Usp. Reeve, C. D. C., *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*, Harvard University Press, Cambridge, London 2013.

Kantovu etiku koja *završava u revoluciji* (Kant).[1194] Izvor je ovog suprotstavljanja teza da se Aristotelova etika kreće u polju podržavanja konkretne zajednice, a Kantova etika svojim univerzalnim zasnivanjem omogućuje iskorak iz konkretnosti.

Angažirano čitanje Kanta kojeg se u konačnici proglašava revolucionarnim misliocem, prati predrazumijevanje da je *trebanje* „apsolutni protustav, suprotnost i negacija pojma *bitka*" te je radikalni izraz zahtjeva „za praktičko mijenjanje postojećega, shvaćeno kao bitno još-ne-moralno, tj. još-ne-ljudsko stanje, nedostojno čovjeka", odnosno „zahtjev za realizaciju *čovječnosti* čovjekove, tj. njegove prave *biti*."[1195] Tim je *čitanjem trebanja* implicirano da čovjek nije *dan* nego to treba *postajati* čitavim životom.[1196] Stoga ne iznenađuje što kao ključan Kantov doprinos Kangrga ističe zasnivanje etičke pozicije u *trebanju,*[1197] odnosno izražavanje *biti etičkog fenomena* u rasponu bitka i *trebanja*, a što Kangrga čita kao razliku onoga kakve stvari jesu i onoga kakve bi trebale biti te kao poticaj za novo osmišljavanje etike i oblikovanje *novog svijeta*.[1198] U skladu s tim (u)čita(va)njem, autor Kantu pripisuje „izrazito revolucionaran zahtjev za 'izmjenom postojećeg svijeta'".[1199] Radi toga Kangrga ističe da se u Kantovoj filozofiji nalazi prevladavanje i ukidanje cjelokupne dotadašnje etičke tradicije glede postavljanja moralnog problema, pri čemu Kantovo postavljanje problema dobra i zla tumači u odnosu na djelovanje – iz dobrog djelovanja slijedi dobro djelo, dobar subjekt i *dobar svijet*.[1200] Skicirano Kangrgino razumijevanje Kanta jasno ukazuje na specifičnost autorova čitanja povijesti etike: uvijek i samo u odnosu na mogućnost poboljšavanja ne samo pojedinca – što razumijeva kao fokus i *forte* antičke običajnosti, ali i Kantove moralnosti – nego i *svijeta* (u nerazdvojivu činu). Pritom se nerijetko zanemaruju *neuklopive* teze autora o kojima se raspravlja, npr. Kantovo određenje *dobre volje*, ali i nude tumačenja koja nisu podržana izvornim tekstom. U svakom slučaju, prema Kangrgi, Kant zastaje na postavljanju problema bitka i *trebanja* i ograničenu dometu etike, a koje će se problematizirati otvaranjem povijesnog pitanja zašto se „*ljudsko* u historiji javlja isključivo kao *moralno* (po svom sadržaju-smislu), i

[1194] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 36., 68.

[1195] Ibid., str. 220. Potcrtao autor.

[1196] Vidi ibid.

[1197] Vidi ibid., str. 24.

[1198] Vidi ibid., str. 41. - 42.

[1199] Ibid., str. 414. Usp. ibid., str. 21.

[1200] Vidi ibid., str. 23.

kao takvo u liku *predmeta etike* (koja ga kao nauka ima do kraja refleksivno osvijetliti i objasniti, dakle, upravo 'predmetnopojmovno fiksirati')?!“[1201] Ovaj će problem (ili čvor) razmrsiti Kantovi nastavljači podizanjem etičke samorefleksije na razinu povijesnog mišljenja, objektiviranjem ili odjelovljenjem apstraktnog moraliteta i *izvlačenjem* cjeline ljudskoga iz uske sfere moraliteta. A to odjelovljenje ili objektiviranje podrazumijeva, u skladu s gornjom pretpostavkom o *etici kao nauci* koja *fiksira ljudsko kao isključivo moralno*, „ukidanje etike (kao posebne nauke)“.[1202]

Kao prvi korak ka ukidanju etike Kangrga nalazi Fichteov koncept *Tathandlung* kao praktičko utemeljenje filozofije, u skladu s tezom da praktička moć utemeljuje teorijsku moć, odnosno u skladu sa stavom da je um po sebi praktički i da postaje teorijskim tek u odnosu na Ne-Ja koje ga ograničava,[1203] a što predstavlja spekulativno rješenje problema subjekt-objekt odnosa. Fichte, naime, izriče identitet djelovanja i djela, procesa i rezultata, a čemu je temelj izjednačavanje samosvijesti sa samodjelatnošću i slobodom.[1204] Ipak, i Fichte se vraća na uspostavljanje etike na Kantovu tragu, a radi čega Kangrga ističe da, unatoč postavljanju odnosa Ja i Ne-Ja, nije prevladao ograničenost odnosa bitka i *trebanja* u polju etike.[1205] Naime, prema Kangrginu čitanju, spekulativnom je pozicijom ispunjen preduvjet za proširenje praktičkog na cjelinu ljudske produktivne djelatnosti, a koje proširenje vidi kao nužan korak ka postavljanju zahtjeva za humaniziranjem cijele prirode, odnosno konteksta čovjekova života, a ne samo ljudskog suodnošenja, no Fichte ipak nije do kraja izveo taj korak.

Korak ka ovome proširenju Kangrga nalazi kod Schellinga koji je prvi izveo „*prodor* do pravog, modernog pojma praktičkog i prakse uopće“,[1206] otvarajući povijesnost (u razlici spram historije) i koncept svijeta.[1207] Za Kangrgin je zahtjev dokidanja etike pritom odlučujući

[1201] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 25. Potcrtao autor.

[1202] Ibid., str. 25.

[1203] Vidi J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 74.

[1204] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 379. O značaju samosvijesti vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 139. i dalje.

[1205] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 273.

[1206] Ibid., str. 278. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 294. - 295.; F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 304. - 309.

[1207] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 281. Za Schellingove pozicije vidi F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 234. - 235., 301. - 303. Za razumijevanje povijesnosti valja navesti Schellingov stav: „poput

Schellingov uvid o materijalnim pretpostavkama slobode, a što otvara put Hegelovu razumijevanju slobode i Kangrginu zahtjevu za djelovanjem u polju opće organizacije života i odnosa naspram uskom rakursu *moralnog suodnošenja*. Taj je uvid izražen Schellingovim stavom da je pravno uređenje uvjet slobode.[1208] Ovaj stav Kangrga, kao kritičar *moraliziranja* (ostajanja u polju moralne osude), ranijeg razumijevanja slobode (samo kao uvjeta moralno relevantnog djelovanja) i svijeta (teza o neovisnosti i danosti), prepoznaje kao jedan od poticaja za formuliranje zahtjeva za *očovječenjem* postojećega nasuprot inzistiranju na moralnosti pojedinca u danim okolnostima što se uzimaju kao nužne.[1209]

Sljedeći, i ključni, korak ka napuštanju rakursa moralnosti Kangrga nalazi u Hegelovu konceptu običajnosti koji uključuje materijalnu proizvodnju (ili: čovjekovu proizvodnu djelatnost),[1210] a odakle proizlazi „nastojanje na praktičkom ozbiljenju čovjekova života.“[1211] Hegel, uz to, *otkriva puki zahtjev* kao granicu moralnosti.[1212] Ako imamo u vidu gornje razlikovanje tipova moralnih stavova, Hegelova kritika Kanta u Kangrginu čitanju otkriva Kantovu poziciju kao *moralizam* (razumijevanje moralnog stava (B1)).

Hegel, naime, nalazi granicu moralnosti u apstraktnoj suprotstavljenosti zbilji, odnosno u tome što – ukoliko ne prelazi u običajnost – (p)ostaje puko *naklapanje o dužnosti radi dužnosti*.[1213] Na tragu tog će uvida Hegel izvršiti napuštanje morala u ime nastojanja oko ozbiljenja čovjekova života.[1214] Horizont tog ozbiljenja je običajnost kao polje ozbiljene slobode i

---

najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao zgoljnog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti. Prema tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko koliko je dosada dalje djelovalo, ali upravo to je i ono jedino što pripada u povijest i što je bilo u povijesti.“ (Ibid., str. 237.).

[1208] Vidi ibid., str. 239.

[1209] Usp. Schellingov stav „Vrijeme je da se *boljem* čovječanstvu navijesti sloboda duhova i da se dalje ne trpi da oplakuje gubitak svojih okova.“ (Ibid., str. 288. Potcrtao autor.).

[1210] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 308.

[1211] Ibid., str. 326.

[1212] Vidi ibid., str. 313.

[1213] Vidi G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 236. (§ 135), 272. (§ 142).

[1214] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 326.

objektivno tlo za zbiljsko manifestiranje dužnosti i prava (što samostalno funkcioniraju isključivo apstraktno i formalno). Hegel pritom razlikuje antičku i modernu običajnost pri čemu je potonja *oblagotvorena* Kantovim moralitetom, odnosno njime pretpostavljenom beskonačnom vrijednošću subjektiviteta. Upravo na tragu Kanta Hegel afirmira beskonačnu vrijednost subjektiviteta i pravo slobodne volje da u svojoj radnji nađe zadovoljenje, a čime diskreditira *objektivna proročišta* antičke običajnosti za volju savjesti pojedinca koja nalazi mjesta u modernoj običajnosti.[1215] Čovjek ima mogućnost osamljenja i potvrđenja isključivo u zajednici kao kontekstu svestranog razvoja, a čime se običajnost pokazuje kao horizont mogućeg identiteta opće i posebne volje. No, društvo je također karakterizirano nejednakošću:

> „Opadanje velike mase ispod mjere izvjesnog načina subzistencije, koji se za jednog člana društva sam po sebi regulira kao nuždan - i time do gubitka osjećaja prava, čestitosti i časti da se opstoji vlastitom djelatnošću i radom - dovodi do stvaranja ološa, što opet ujedno donosi sa sobom da se na lakši način u malo ruku koncentriraju nesrazmjerna bogatstva.“ [1216]

Jednostavno rečeno, zbilja se pokazuje *de facto* bezumnom. No, to nije proturječno klasičnom Hegelovu postavljanju odnosa zbilje i uma jer um zbilju zahvaća kao umnu, asptrahirajući od bezumnih *fragmenata* zbilje. Stoga Hegel može kao najviši izraz običajnosti postaviti državu, kao i postaviti tezu da tek u bivanju građaninom dobre države individuum dolazi do svojega prava.[1217] U tome je, prema Kangrgi, Hegelova filozofska i povijesna granica: iako nije apologet postojećega koji bi previđao bezumnost zbilje, nije prekoračio *građanski horizont*.[1218]

Konačno, Kangrga locira *finale* osvještavanja i razrješenja ograničenja morala u Marxovom djelu. Unatoč Marxovoj kritičnosti spram etike (v. potpoglavlje 2.2.), Kangrga odbija tezu da su *marksisti* – pa pod tim misli i sebe i Marxa (a pitanje je bi li Marx i na to odgovorio, kao onomad, da *nije marksist*) – *antimoralni, nemoralni* ili da *ukidaju moral*.[1219] Štoviše, Marxa razumijeva kao mislioca na tragu Hegela koji tek slijedi liniju *prizemljavanja* morala (izraženu kod Hegela u konceptu običajnosti)[1220] i koji je usmjeren na istraživanje *historijsko-socijalnih*

[1215] Vidi M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 227., 232.

[1216] G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 362. (§ 244).

[1217] Vidi ibid., str. 284. (§ 153).

[1218] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 479. - 480.

[1219] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 332.

[1220] Vidi ibid., str. 333. - 334.

uvjeta na kojima se n*užno uzdižu oblici duhovnog života* kao „nadomjestak ili kompenzacija istinskog čovjekova života, koji mu se u tim ideologijskim oblicima pojavljuju kao iluzorni, u biti izokrenuti i 'na glavu postavljeni' momenti njegove neposredno društveno-ljudske zajednice, dakle iskonskog i istinskog *zajedništva*.“[1221] No, time Marx, tvrdi Kangrga, „ne ide za negiranjem [...] pozitivne etičko-moralne misli [...] koja se provlači kroz čitavu historiju u obliku *zahtjeva* (postulata) za ljudskim u čovjeku i njegovu odnosu prema drugom čovjeku i društvu u cjelini, nego upravo želi njezino ozbiljenje (realizaciju i konkretizaciju)“.[1222] Pritom pod *ozbiljenjem* misli da ne bude „samo u mislima, u ideji, onostrano, idealno u liku pukog nadomjestka za istinski život koji se nema u zbilji“ nego da postoji „realno, zbiljski, *u samim društvenim i ljudskim odnosima, neposredno u životu samom*, u kojem bi jedina veza [...] među ljudima bila *sama čovječnost* dakle ljudski prisvojeni društveni odnosi koji su svagda bili i ostali njemu izvanjski i ideologijski nadređeni.“[1223] Dakle, nasuprot zahtjevu za *boljim čovjekom unutar* postojećega, cilj je uspostava *boljeg – i drugačijeg* – postojećega *zbog čovjeka*. Pritom je moralnost za Marxa, prema Kangrgi, kao indignacija nošena *čežnjom, težnjom i nadom* u *bolje i drugačije* od (*zlog*) postojećega, no u slučaju izostanka djela *srozava se na moralizam* i ostaje na razini *postojećega*, iako je moralnost usmjerena upravo *protiv* njega.[1224] Štoviše, pojavljuje se i u obliku ideologije kao istiniti izraz neistinite, lažne ili *zle* zbilje (u skladu s Kangrginim, ranije izloženim, razumijevanjem ideologije).[1225] U Kangrginu čitanju Marxove kritike morala tako nalazimo tezu o moralu kao indignaciji, osudu moralizma, zahtjev za djelom, pretpostavku o moralu kao izrazu neslaganja s postojećim stanjem i zahtjev ozbiljenja morala: dakle, sve ključne aspekte Kangrgine vlastite pozicije (v. potpoglavlje 3.3.10.). Praktično, Kangrgina interpretacija Marxove pozicije upravo je – Kangrgina pozicija. Promatrano iz rakursa gornjeg razlikovanja tipova morala, u Marxovu djelu Kangrga nalazi i temelje izvedenih tipologija, ali i elaborirani zahtjev za konkretnim djelom (razumijevanje moralnog stava kao B2). Kangrginim spekulativnim diskursom, kako zahtijeva i djelo, a ne samo moralnu analizu što ne doseže *preko* postojećih odnosa, to Marx stoji na „stanovištvu

[1221] Ibid., str. 334. Potcrtao autor.

[1222] Ibid., str. 335. Potcrtao autor.

[1223] Ibid. Potcrtao autor.

[1224] Vidi ibid., str. 336.

[1225] Vidi ibid., str. 336. i dalje.

jedinstva bitka i trebanja“.[1226] To se pak jedinstvo ostvaruje kao praksa ili revolucija (v. potpoglavlja 3.1.8. i 3.3.9.).

Odavde postaje jasan izvor teze o ozbiljenju etike koju nalazimo već u autorovoj prvoj monografiji *Etički problem u djelu Karla Marxa*. Ondje autor navodi da se *praktička filozofija* ima pretvoriti u „filozofiju *prakse*, u revolucionarnu *svijest prakse* [...] u svjesno mijenjanje svijeta“[1227]. Naime, prema Kangrgi, „ljudska praksa ide upravo u smjeru ukidanja i prevladavanja, pored ostaloga, i njegova moralnog habitusa i postojanja u pravo ljudsko postojanje“[1228]. No, to što *ide* ne znači da je riječ o nužnom koraku. Moguće je da etika i ne ispuni taj korak. U tome slučaju Kangrga joj (i nam) ovako određuje *usud*:

> „Ako *etika* [...] ne preraste u zbiljsko i najdublje *revolucionarno događanje*, a tu leži granična linija i za bitno samorazumijevanje i pronalaženje bitnog smisla našeg opstanka (pa čak i njegova golog samoodržanja u dogledno vrijeme), onda s jedne strane etika biva ne samo hipostazirana, i to svagda po svojim najlošijim momentima, nego i u liku puke kompenzacije ljudskoga, što iščezava iz srži samoga života, biva sve 'potrebnija' i 'urgentnija' poput slamke za koju se želimo uhvatiti, kako ne bismo sasvim potonuli. S druge pak strane, što onda postaje vrlo simptomatično, život koji sve više 'treba' tu i takvu etiku, postaje ujedno sve besmisleniji i odvija se u posvemašnjem vacuumu ljudskoga i duhovnoga (idejnoga) i obratno, jer njegovo bitno revolucioniranje nije na djelu.“[1229]

[1226] Ibid., str. 337. Potcrtao autor. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 30. - 31., 309.

[1227] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 169. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja,* str. 31.

[1228] M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 103. Potcrtao autor. (iz teksta „Jedan pokušaj da se 'materijalističko shvaćanje historije' etički tumači“, zapravo kritike predgovora knjige Maximiliena Rubela *Karl Marx - Pages Choisies pour une Ethique Socialiste* (Paris 1948). Ova je recenzija ili kritika prvoobjavljena u *Pogledima* 1 (1952)). Usp. ibid., str. 104. - 105.

[1229] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 14. Već će u članku „O etici“ Kangrga slično ustvrditi: „Okviri klasnih podvojenosti sprečavaju mu pravilnu i potpunu spoznaju svijeta i vladanje nad njim, i dopuštaju mu samo ideološko unakazivanje stvarnosti, ili bolje reći, s te svoje pozicije poludruštvenosti, dakle nedruštvenosti, tek postulira sebe kao društveno biće, tj. preko i pomoću svoje svijesti nadoknađuje ono što neposredno nije, što neposredno nema. Etika je izraz tog njegova postulata i njezina je vrijednost upravo i jedino u tome, što tretira čovjeka kao društveno biće. Etičko kao postulat izražava raspon između onoga što čovjek jest i onoga što bi on trebao da bude, tj. između pripadanja jednoj klasi i direktno društvena čovjeka. A taj jaz između egzistencijalnog i postuliranog, kao izvor i supstrat svake ideologije, ima svoj korijen s jedne strane u niskom stupnju razvitka proizvodnih snaga i slijedstveno tome nezrelosti samog čovjeka i društva u međusobnim odnosima, a s druge

Upravo na ovoj liniji Kangrga odbija mogućnost marksističke etike napose, ali i potrebu etike općenito.[1230] Samom mu nije stalo do uspostavljanja etike nego do „uspostavljanja jednog *humanijeg svijeta* u samoj zbilji".[1231] Pritom odbija ideju o *defenstraciji morala*:

> „moralno ostaje i dalje onaj osnovni 'ferment ljudskoga', dakle, neugasiva indignacija nad postojećim kao još-ne-ljudskim, ili značajna instancija očuvanja istinske ljudske subjektivnosti i unutrašnjosti. Ali – svagda već djelatno, objektivirano, odjelovljeno, ljudski osmišljeno."[1232]

Dakle, moral ne treba biti izbačen nego *realiziran* u „bitnim tokovima čovjekova zajedničkog života, a etika kao posebna nauka postaje i suvišna, i nemoguća, jer gubi svoj vlastiti predmet refleksije."[1233] To da etika gubi predmet posljedica je teze da je uvjet mogućnosti etike diskrepancija bitka i *trebanja*, pozicija koja se dovodi u pitanje već samom mogućnošću postavljanja zahtjeva *trebanja* i u kontekstu djelovanja u skladu s njime. To da moralno ostaje kao indignacija je razumljivo, ali način objektiviranja i odjelovljenja nije jasno opisan: po svoj prilici radi se o tome da se indignacija prevodi u djelo (promjena objekta ili izvora indignacije, usp. potpoglavlja 3.3.10. i 3.3.8.).

Ovdje, dakle, Kangrga nalazi „smisao Hegelova 'ukidanja etike' za volju očuvanja (i podizanja na viši, povijesni nivo) izborena moralnog sadržaja, tj. pravog smisla moralne egzistencije čovjekove."[1234] Prema ovdje iznesenim tezama, ukidanje etike još ne znači *poništenje* morala, a što povlači odbijanje teze da je Kangrga zagovarao amoralizam. No, tu autor previđa jednu gotovo banalnu stvar s pozicija svoje vlastite teorije: ako moral *ostaje*, onda i etika kao teorijska refleksija o tom moralu – ima itekakav zadatak i smisao. Naravno, ako napustimo reduktivno razumijevanje etike.

---

strane u vlastitoj čovjekovoj klasnoj podvojenosti i rasparčanosti, što mu ne dopušta da se afurmira kao slobodno, puno, cjelovito biće, kao harmoničan čovjek." (M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 92.). Usp. ibid., str. 94.

[1230] Kao što Marxovu kritiku Hegelova razumijevanja filozofije Kangrga tumači kao *raščišćavanje* sa svim mogućim filozofskim pristupima (vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 128. - 129; 172. - 174.), Kantovu je etiku proglasio klasičnim oblikom etike uopće (M. Kangrga, *Etika*, str. 41) i njenu kritiku uzeo za implicitnu kritiku svake druge (čak svake moguće) etike.

[1231] M. Kangrga, *Etika*, str. 351. Potcrtao autor.

[1232] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 26. Potcrtao autor.

[1233] Ibid., str. 25. - 26.

[1234] Ibid., str. 26. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 71. - 72.

U svakom slučaju, na tragu ovoga izvoda Kangrga kritizira pokušaje uspostave i razvoja etike nakon Kanta.[1235] Kritizira filozofiju života, Husserla, Heideggera, novokantovce, Schelera, Finka, Rickerta, Hartmanna i općenito *renesansu etike*. Pritom najčešće ne ulazi u (detaljnu) analizu pozicija autora koje kritizira, a čemu je prešutni alibi uvjerenje o suvišnosti (analize) pozicija koje adresiraju ono što je, prema autoru, *već* ranije *riješeno* na liniji Kant – Marx. Oštro odbacivanje pojedinih pozicija kao *neznanja* ili *manjka razumijevanja*[1236] bez rasprave na razini argumenta nije filozofski plodno, a ponekad je i izrazito neukusno. Tako kod Nietzschea, s kojim inače nalazi bliskost u zahtjevu prevrednovanja svih vrijednosti, kritici morala, antropocentrizmu, deplasiranju autoriteta, kritici filozofije svedene na spoznajnu teoriju, razumijevanju budućnosti i kritici *historije*, pa čak natčovjeka izjednačuje s *čovjekom klasičnog njemačkog idealizma* koji je mišljen kao *samosvijest = samodjelatnost = sloboda*, kritiku Sokrata i Kanta oštro odbacuje kao *misaoni pad ispod zdravog razuma* i/ili kao dokaz da Nietzsche *nije dorastao* filozofskom mišljenju.[1237]

Kangrgino često izbjegavanje dijaloga sa suvremenim autorima koji ne ispunjavaju uvjet temeljne suglasnosti s gornjim tezama o etici rezultira previđanjem potencijalno plodnih rješenja za otvorene probleme Kangrgine pozicije. Primjerice Rawls, koji se kritizira s obzirom na razumijevanje pravednosti,[1238] u svojim *Lectures on the History of Political Philosophy* donosi analizu Marxove sumnjičavosti prema moralu zbog previđanja značaja proizvodnih odnosa.[1239] Analizirajući komunizam kao stanje ukinutog otuđenja i eksploatacije, Rawls nudi tumačenje u kojem povezuje radikalni egalitarizam s pravednošću, ali uz tezu da je komunističko društvo *izvan pravednosti* u smislu pozivanja na osjećaj prava i pravednosti u

[1235] Kao što Marxovu kritiku Hegelova razumijevanja filozofije tumači kao *raščišćavanje* sa svim filozofskim pristupima (vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 128. - 129.; 172. - 174.), Kantovu je etiku Kangrga proglasio klasičnim oblikom etike uopće (M. Kangrga, *Etika*, str. 41.) i njenu kritiku uzeo za implicitnu kritiku svake druge (čak svake moguće) etike.

[1236] Vidi ibid., str. 374., 389., 395., 446., 450., 451., 452., 454.

[1237] Vidi ibid., str. 382., 386. - 389.

[1238] Vidi ibid., str. 447. - 451.

[1239] Vidi John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, London 2007., str. 358. Usp. Sean Sayers, „Marx as a Critic of Liberalism", u: Michael J. Thompson (ur.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 144. - 164., ovdje str. 159.

djelovanju.[1240] No, Kangrga ne ulazi u raspravu o tome, kao ni u opću raspravu o pravednosti u marksizmu (Kain, Lukes, Buchanan, Wood, van de Veer, McBride, Geras, McCarthy).[1241]

Unatoč kritičnosti, Kangrga predkantovske etike smatra nužnima ili primjerenima svome vremenu.[1242] No, postkantovske su etike izvukle deblji kraj i vrednuju se u odnosu na pretpostavljenu točnost uvida o etici koji se artikuliraju na liniji Kant – Fichte – Schelling – Hegel – Marx. Iz tog se razloga opetovano ističe da su sve kasnije etike ili *na razini* Kanta – ili *ispod njegove razine*. Kangrga nudi linearno čitanje povijesti etike pri čemu napuštanje etike na liniji Hegel – Marx smatra krajnjom posljedicom otkrivene *biti etičkog fenomena* (Kant). To linearno čitanje *legitimira* izostavljanje dubljeg, teorijskog utemeljenja autorovih teza u konfrontaciji s alternativnim teorijskim rješenjima, a radi čega ih je gotovo nemoguće svesti i analizirati na razini argumenta. Uz to, Kangrgina povijest etike nije *neutralna* povijest etike nego naracija vlastite pozicije kroz prizmu teorijskih poticaja iz povijesti filozofije.

3.3.12. Kangrga i Petrović o mogućnosti marksističke etike

U drugom smo poglavlju ponudili ocrt pristupa etici u marksizmu. Na osnovu izloženih kritika etike i razumijevanja morala, možemo sada pogledati kako se prema tom pitanju odnose Kangrga i Petrović. Oba autora pitanju o mogućnosti marksističke etike pristupaju polazeći od kritike ranijih pristupa unutar marksističke tradicije, a pri čemu se oslanjaju na gore izložene

[1240] Vidi J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, str. 362. - 371.

[1241] Za raspravu o pravednosti u marksizmu vidi Norman Geras, „The Controversy about Marx and Justice“, *New Left Review* (1985) 150, str. 47. - 85.; Steven Lukes, „Marxism, Morality and Justice“, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* 14 (1982), str. 177. - 205.; Allen W. Wood, „Review of Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, by A. E. Buchanan“, *Law and Philosophy* 3 (1984) 1, str. 147. - 153.; Philip J. Kain, „Marx, Justice, and the Dialectic Method“, *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), str. 523. - 546.; Donald van de Veer, „Marx's View of Justice“, *Philosophy and Phenomenological Research* 33 (1973) 3, str. 366. - 386.; George E. McCarthy, *Marx and Social Justice*, Brill, Leiden 2017.; William Leon McBride, „The concept of justice in Marx, Engels, and others“, *Ethics* 85 (1975) 3, str. 204. - 218.; Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980.; Allen E. Buchanan, *Marx and Justice*.

[1242] Vidi A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 673.

prigovore etici. Upoznati su s nastojanjima oko dopunjavanja Marxove teorije Kantovom etikom i nastojanjima oko (re)konstruiranja normativne etike na osnovu Marxova djela,[1243] ali i s Althusserovim,[1244] Rubelovim,[1245] Stojanovićevim[1246] i Fritzhandovim[1247] pozicijama.

Prema Kangrgi, svi pokušaji nadopune marksizma etikom i sve strategije tumačenja marksizma kao etike zastaju *ispod* ili *na razini* Kanta, u *moralizmu*.[1248] Kao temeljni problem Kangrga ističe da etika ne dolazi „*u medijum same izmjene opstojećeg*".[1249] Etika ostaje, drugačije iskazano, isključivo *teorija o praksi*.[1250] Autorovim riječima, pitanje o mogućnosti marksističke etike se

> „uopće više ne odnosi na samo predmetno djelovanje koje mijenja opstojeće, u kojem bi etička svijest prerasla u *humanu svijest prakse* što ukida i prevladava nehumano opstojeće – nego se to pitanje odnosi upravo na samu znanost koja, kao puka teorija ili kontemplacija, po sebi samoj kao svom vlastitom mjerilu želi da raspravi koliko i da li uopće ta moralna praksa *izvan nje* može da podnese njene znanstveno iskonstruirane apstraktne principe i kriterije"[1251]

Preciznije, prema Kangrgi, previđa se da je etika determinirana vlastitim granicama i vlastitom znanstvenom ili teorijskom *tendencijom*.[1252] Teorija i znanost imaju eksplanatornu moć, ali ne i snagu materijalne promjene. Općenito, *građanski* pristup moralu koji stavlja fokus na problem statusa moralnih iskaza,[1253] a pitanje o etici svodi na pitanje o mogućnosti znanstvene etike,[1254] ostaje prekratak s obzirom na intenciju izmjene postojećega.[1255] Dakle, prvi je problem

[1243] Vidi npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 349.; G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 401.

[1244] Vidi npr. ibid., str. 269. - 275.

[1245] Vidi npr. M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 107.

[1246] Vidi npr. G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 414. - 415.

[1247] Vidi npr. ibid., str. 405. - 410.; M. Kangrga, *Etika*, str. 351.

[1248] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 268.

[1249] Ibid., str. 274.

[1250] Vidi ibid., str. 274.

[1251] Ibid., str. 273.

[1252] Vidi ibid., str. 274.; M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 123. (iz Kangrgine recenzije Fritzhandova djela objavljene pod naslovom „Etička misao mladoga Marxa" u 1-2 broju *Praxisa* 1967., a koja je pretiskana u *Filozofskim raspravama*, vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 112. - 123.).

[1253] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 273.

[1254] Vidi ibid., str. 272. - 273.

[1255] Usp. ibid., str. 272. - 276.

izostanak djelovanja, odnosno ostajanje na razini *moraliziranja*. No, Kangrga previđa da je i njegova pozicija *teorija* koju pogađaju isti prigovori, ali i da etički principi *fundiraju* ili (su)oblikuju djelovanje. Drugi je pak, prema Kangrgi, problem što se *praksa* „pretvara u jednu moralnu djelatnost pojedinca u postojećem društvu i svijetu kakav već 'kao takav' jest“ čime taj svijet „ostaje – *neupitan* (a onda valjda i – dobar?).“[1256] Dakle, problem je što izostaje dovođenje u pitanje stanja unutar kojega se postavljaju pitanja o moralnom djelovanju. Kraće izraženo, problem je *legitimacija* postojećeg stanja. Tu autor previđa da se moralni zahtjevi mogu postavljati neovisno o socioekonomskom kontekstu (Kant), ali i dovoditi u pitanje same temelje postojećeg stanja (npr. socijalisti utopisti). Opravdano je pitanje o motivacijskoj moći i utjecaju tih zahtjeva, ali ne i njihovo artikuliranje. U svakom slučaju, autor smatra da na osnovu iznesenih prigovora pokušaje zasnivanja marksističke etike valja *en general* napustiti jer svi ti pokušaji, unatoč kritičkom pozicioniranju u odnosu na ranije normativne etike i unatoč isticanju novih principa djelovanja, ostaju na razini *građanskog* pristupa moralnosti i pate od istih teškoća: imaju legitimacijski karakter i zastaju na razini *moraliziranja*.[1257] Kangrga tako marksističkim etikama *odbija novost* (ostaje *građanska*) i *djelatni značaj* ili *relevantnost* (jer je *legitimiranje postojećeg* i/ili *moraliziranje*). U skladu s tim, odbija tezu da je zahtjev za mijenjanjem postojećega *etički postulat*.[1258]

Autor kojeg Kangrga posebno kritizira je Marek Fritzhand. Fritzhand je postavio tezu o mogućnosti razlikovanja činjeničnog i vrijednosnog, deskriptivnog i normativnog upotrebljavanja pojedinih temeljnih pojmova i koncepata u Marxovu djelu. Time mu se otvorila mogućnost (re)konstrukcije Marxove etike u čijem su središtu principi samoostvarenja i podruštvljenja. Uz njih, Fritzhand navodi i niz drugih principa sekundarnog značaja, pri čemu se svi zajedno vrednuju s obzirom na sadržaj najvišeg dobra u Marxovoj filozofiji. Taj sadržaj Fritzhand prepoznaje kao *ljudsko dobro*, odnosno samog čovjeka koji je shvaćen dinamički, u skladu s procesualnom, historicističkom koncepcijom čovjeka.[1259] Najviše dobro ostvaruje se djelovanjem u skladu s vlastitom biti, odnosno djelovanjem dostojnim čovjeka. Konkretnije,

[1256] M. Kangrga, *Filozofske rasprave,* str. 118. Potcrtao autor.

[1257] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 282. - 286.

[1258] Usp. „(Marxov) zahtjev za izmjenom postojećega (svijeta) nije (više, kao u čitavoj dosadašnjoj filozofiji i etici!) neki *etički postulat*, koji kao takav kroz cijelu dosadašnju (klasnu!) historiju ostaje – 'glas vapijućega u pustinji' kao što je bio i ostao Kristov vapaj u pustinji“ (M. Kangrga, *Filozofske rasprave,* str. 123. Potcrtao autor.).

[1259] Vidi M. Frichand, *Etička misao mladog Marksa*, str. 54.

riječ je o djelovanju kojim se ostvaruju potencijali i sposobnosti te zadovoljavaju potrebe čovjeka (princip samorealizacije), a koje ujedno mora biti solidarno, suradničko i bez negativnih posljedica po mogućnost samorealizacije bilo koga drugoga (princip podruštvljenja).[1260] Kako su ova dva principa apstraktna, Fritzhand ih konkretizira uz pomoć principa klasne borbe i revolucionarnog djelovanja koji su *de facto* zahtjevi za sudjelovanjem u onom djelovanju koje dokida otuđeno i omogućava prelazak u razotuđeno, socijalističko društvo.[1261] Inzistiranje na aktivnom sudjelovanju i naglašavanje socijalnog aspekta, kao i upućivanje na dostojanstvo i vrijednost samorealizacije, ove Fritzhandove pozicije čini bliskima praksisovskim pozicijama. Ipak, i Kangrga i Petrović kritiziraju i odbacuju Fritzhandove teze.[1262]

Iako će i sam Kangrga priznati ***princip samoodređenja*** kao uvjet razrješenja temeljnih proturječnosti te kao osnovu za „univerzalni razvitak i istinsko oslobađanje čovjekovih stvaralačkih snaga“,[1263] odriče mu moralni značaj. Kritika moralnih principa tako ne znači odbacivanje sadržaja principa, nego njihovo odbacivanje upravo kao *moralnih principa*. Na sličan se način odbija i uobičajeni diskurs o vrijednostima:

> „Čudno je [...] insistiranje na utvrđivanju 'vrijednosti' jednog stanja, kojega je bitna karakteristika i [...] jedini smisao neprekidna borba za ukidanje otuđenih oblika života i faktičkog stanja, koji [...] ne mogu nikada [...] da imaju neku stalnu, čvrstu ('vječnu'?) vrijednost, nego im se uvijek iznova mora pristupati baš kritički! Socijalizam nije nikakva 'vrijednost' [...] A ako je već riječ o vrijednosti, onda je njegova jedina 'vrijednost' u tome da ukida svaku pozitivnu i postignutu vrijednost i teži k boljemu nego što već jest.“[1264]

U ovom navodu otkrivamo previđanje da mogućnost govora o nekom stanju kao *boljem nego što već jest* (ne moramo reći čak ni zahtjev ni težnja za njim) već pretpostavlja kriterije ili vrijednosti kao osnovu za procjenu nekog sadržaja ili stanja kao *boljeg* ili *lošijeg* od drugoga

[1260] Vidi ibid., str. 75. - 81.

[1261] Vidi ibid., str. 155.

[1262] Uz kritiku koja proizlazi iz Fritzhandova razumijevanja problema etike u marksizmu, Kangrga kritizira i Fritzhandovu sklonost dijamatu (s obzirom na razlikovanje materijalističkog shvaćanja historije kao teorije, materijalističke dijalektike kao metode i etike kao normativne discipline) te pozitivistički pristup, vidi M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 116., 120.

[1263] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 61.

[1264] Ibid., str. 61. - 62.

(usp. potpoglavlje 2.3.). Sukus Kangrgine kritičnosti spram prijedlogâ razvoja marksističke etike otkriva navod:

> „Zato bi [...] valjalo svim tim i sličnim 'tragačima' za jednom Marxovom ('marksističkom', socijalističkom) *etikom*, s Marxom i u njegovo ime poručiti: Marxu [...] nije bilo stalo do uspostavljanja jedne ('bolje', tzv. socijalističke ili čak komunističke) *etike*, tobože u ime nekog 'novog humanizma', nego do uspostavljanja jednog *humanijeg svijeta* u samoj zbilji!“.[1265]

Dakle, osnova je odbacivanja mogućnosti marksističke etike zagovaranje stanja za čiju je uspostavu – pretpostavljeno – etika (kao moraliziranje i legitimacija) nemoćna. Ovom rezoniranju, uz gornje prigovore, proturječi tradicija pozivanja nositelja društvenih promjena na moralne razloge, kao i sam autor pozivanjem na vrijednost *humanijeg svijeta* što je upravo implicitna moralna pozicija.

I Gajo Petrović kritizira Fritzhandovu (re)konstrukciju Marxove varijante etike samoostvarenja (koju sam Fritzhand označava kao *egalitarni perfekcionizam*, u skladu s dvama temeljnim principima).[1266] Iako priznaje ključni značaj principa samoostvarenja i podruštvljenja u Marxovoj filozofiji, i Petrović im – poput Kangrge – odbija moralni, odnosno normativni karakter. Teze o njima nisu, tvrdi Petrović, „*ni deskriptivni iskazi* koji registriraju činjenice, ni *normativni zahtjevi* koji propisuju ideale, *nego bitni sudovi*, *koji izriču bitne mogućnosti čovjeka*“.[1267] Dakle, nije problem u *sadržaju* Fritzhandove analize nego u njegovu svođenju na normativne iskaze. Budući Petrović – opet srodno Kangrgi – razumijeva normativne iskaze kao *trajno nedostižan regulativni princip*, odbija tezu o normativnom karakteru principa koje drži *realnim formama ljudskog bivstvovanja*.[1268] Inzistiranje na *bitnim iskazima* kao alternativi

[1265] M. Kangrga, *Etika*, str. 351. Potcrtao autor. U tekstu „Jedan pokušaj da se 'materijalističko shvaćanje historije' etički tumači“, zapravo recenzije i kritike predgovora Maximiliena Rubela u djelu *Karl Marx - Pages Choisies pour une Ethique Socialiste* (Paris 1948), Kangrga ističe: „rješenje problema čovjeka i bitnih momenata uvjeta njegova ljudskog egzistiranja u društvu ne možemo tražiti, jer je to bitni promašaj, na *etičkom* području (već ovo: 'području' ukazuje na suženost postavljanja problema!), to jest na području njegova moralno obojenoga – ustvari klasnog – djelovanja i postojanja, jer čovjekova historijska, ljudska, revolucionarna praksa ide upravo u smjeru ukidanja i prevladavanja, pored ostaloga, i njegova moralnog habitusa u postojanja u pravo ljudsko postojanje.“ (M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 103. Potcrtao autor.).

[1266] Vidi M. Frichand, *Etička misao mladog Marksa*, str. 190.

[1267] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 410. Potcrtao autor.

[1268] Vidi ibid., str. 408.

distinkcije normativnih (vrijednosnih, preskriptivnih) i deskriptivnih (činjeničnih, eksplikativnih) iskaza proizlazi upravo iz nastojanja oko nadilaženja te apstraktnosti, odnosno iz nastojanja oko jedinstva bitka i *trebanja* (v. potpoglavlje 3.3.6.5.). No, previđa se da se uvođenjem nove kategorije iskaza ne utječe na mogućnost ozbiljenja ili *zbiljnost* sadržaja iskaza, kao i da normativni iskazi ne impliciraju nemogućnost svoga sadržaja u konkretnom činu. Primjerom, kako je se moguće samoostvarivati tako je moguće i – ne krasti.

No, unatoč kritičkom odnosu spram moralnog diskursa i etike, Petrović pokazuje stanovito razumijevanje za povratak marksista etici i smatra da su zagovaratelji marksističke etike bliži Marxu od sljedbenika historijskog i dijalektičkog materijalizma.[1269] Ipak, ističe i kako se etički sistem „ne može ni naći kod Marxa, ni izvesti iz njegovih osnovnih shvaćanja“[1270] te kako inzistiranje na etici: nije u skladu s Marxovom intencijom ukidanja apstraktne suprotnosti antropologije i ontologije; negira isključivu mogućnost otkrivanja *bitnoga* samo putem analize *bivstvujućeg koje predstavlja najviši oblik bivstvovanja*; previđa razumijevanje čovjeka kao onoga koji nije samo *nešto*, nego je i ono što *može i treba* biti; previđa da razmatranje čovjeka ostaje na pola puta ako ne pita o samootuđenju i mogućnostima razotuđenja; previđa neiskrenost kritike otuđenja ako se ujedno ne zalaže za njegovo ukidanje.[1271] No, uz iznimku prvog razloga, svi su drugi razlozi kompatibilni s etikom i to posebice s etikama samoostvarenja. Štoviše, upravo bi se Fritzhandova strategija kombiniranog čitanja pojedinih iskaza i izraza mogla uspješno primijeniti na praksisovski diskurs (npr. u tumačenju prakse ili revolucije). No, dok Fritzhandova strategija čitanja promatra iskaze i koncepte kao deskriptivne *ili* normativne, Kangrga i Petrović plediraju na njihovu unutarnju nedvojivost.

Općenito, oba autora možemo, u kontekstu općih rasprava o marksističkoj etici, smjestiti u onu skupinu autora koji odbijaju tezu o postojanju Marxove etike, kao i mogućnost nadopune Marxa jednom etikom (ne-Me1). Njihova je pozicija motivirana strateškim razlozima afirmiranja djelovanja, a proizlazi iz ranije iznesenih teza o karakteru etike (apstraktnost, legitimacijska funkcija). Pritom, kako bilježi Čović, odbijanje mogućnosti marksističke etike nije primarni zadatak niti primarno pitanje nego posljedica istraživanja granica etike općenito.[1272] U tom je

[1269] Vidi ibid., str. 411. - 412.

[1270] Ibid., str. 408.

[1271] Navodimo prema ibid., str. 412.

[1272] Vidi A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 674.

smislu riječ o poziciji koja se primarno postavlja iz teorijskih razloga, unatoč egzegetskim elementima u argumentaciji.

S obzirom na kritike etike i normativnosti, pitanje je može li se uspješno osmisliti razlika prakse i otuđenja. Da bismo odgovorili to pitanje, u narednom poglavlju razmatramo Kangrginu teoriju o ljudskoj prirodi i otuđenju. Prije toga, *sabiremo* spoznaje ovog potpoglavlja.

3.3.13. Sabiranja: Aspekti i dometi kritike etike i morala

Hegelova je kritičnost spram beskonačnog progresa i neposredovanog dualizma bitka i *trebanja*,[1273] primjećuje Bloch, „posljednje uputstvo za diskreditiranje teženja i trebanja“.[1274] Kangrga prihvaća kritiku neposredovanosti, no *trebanje* locira u trajno otvorenom povijesnom procesu uspostavljanja *bitka* u kojem se „filozofija pretvara u povijest, mišljenje u volju, a teorija u praksu“.[1275] Na taj način Kangrga osmišljava nadilaženje jaza bitka i *trebanja.*[1276]

No, kao što kod Hegela stav da je umno zbiljsko „sadrži protiv onoga u zbiljskom, što nije umno, naprotiv jedno nastavljajuće trebanje (Sollen)“,[1277] tako i kod Kangrge možemo govoriti o *nastavljajućem trebanju*. Inzistiranje na potrebi napuštanja teze o apsolutnoj suprotnosti bitka i *trebanja* ne povlači anuliranje *trebanja*. Naime, ono ostaje konstanta, u skladu s autorovom procesualnom pozicijom i tezom o nedovršenosti čovjeka i postojećega. Ako je Marxovo *trebanje* komunizam,[1278] Kangrgino je *trebanje* revolucija kao čin jedinstva bitka i *trebanja*, identitet subjekt-objekta, uspostava *boljeg života* i povijesni čin: „Ono 'treba da', kao nosilac i inicijator mogućeg drži otvorenom povijesnost procesa, u kojemu se ono što 'faktički jest'

[1273] Usp. G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 353. - 354., 362.; Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Nauka logike. Treći deo*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979., str. 143.

[1274] E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 341. Hegel još samo priznaje *trebanje* u postojećim etičkim i pravnim normama, reći će Bloch, vidi ibid., str. 342.

[1275] M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 60.

[1276] Vidi ibid., str. 61.

[1277] E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 339.

[1278] Vidi Agneš Heler, *Filozofija levog radikalizma*, NIRO Mladost, Beograd 1985., str. 201.

pojavljuje kao *povijesna* danost."[1279] *Trebanje* je pritom – u na Fichtea oslonjenom rekonceptualiziranju – smješteno u temelj bitka i utoliko postaje – u konkretnom obliku – *ozbiljivim* sadržajem. Time Kangrga uspostavlja veznu liniju između bitka i *trebanja*, ne zapadajući u deterministično tumačenje koje nalazimo u nerazrađenim varijantama teze o bazi i nadgradnji. Naime, *trebanje* se ne razumijeva kao izraz postojećeg stanja nego – u proširenom značenju – kao *korijen bitka* (ili – *baza*) koji ukazuje na mogućnost drugačijega, a čime autor ukazuje na ontološki prioritet aktiviteta subjekta. Taj se prioritet izražava i u odnosu na znanje tezom da se ono što se spoznaje prethodno trebalo proizvesti. Kažemo da sadržaj *trebanja* postaje *ozbiljiv* jer izostaje osnova za mogućnost totalnog *zaključavanja* u smislu jednog zasvagda dovršenog *trebanja*. U skladu s ovom trajnom otvorenošću, Kangrgin zahtjev *ozbiljenja* etike bi u nešto prikladnijoj varijanti bio zahtjev za *ozbiljavanjem*. Tome u prilog stoji i autorova teze o trajnoj otvorenosti mogućnosti otuđenja.

Kangrga, dakle, nije *ukinuo* iskaze *trebanja* nego je nastojao oko teorijskog utemeljivanja i aktivističkog zagovaranja *mogućnosti ozbiljenja trebanja*. To se ozbiljenje označava jedinstvom bitka i *trebanja*, odnosno kraće (praksom kao) revolucijom ili spekulativnim činom. Naravno, i klasično razumijevanje normativnih iskaza pretpostavlja mogućnost djelovanja u skladu sa zahtjevom (maksima; moralni zakon), a čime se *trebanje* općenito ne dokida. *Trebanje* se dokida ili postaje irelevantno tek kad se više ne može smisleno postavljati, odnosno kad subjekt djeluje nužno u skladu s njim (*svetost*) ili kad nema subjekta koji ima mogućnost djelovanja u skladu s njim (izostanak slobodne volje).[1280] Posebnost je Kangrgine pozicije u odnosu na klasično postavljanje ovog problema u tome što Kangrga nastoji oko afirmiranja šireg razumijevanja sadržaja *trebanja* – proširenjem zahtjeva u skladu s modernim konceptom prakse i mogućnošću drugačijega – što prati apostrofiranje kontigentnosti i izmjenjivosti okvira unutar kojeg se smisleno artikuliraju kritički intonirani zahtjevi kojima se općenito smatraju iskazi o *trebanju*. Jednostavno govoreći, cilj je afirmirati mogućnost revolucionarnog mijenjanja zbilje kao ozbiljenja *trebanja* u više-nego-moralnom činu (u smislu da ne obuhvaća samo djelo u sferi tradicionalnog polja moralno relevantnog, nego može uključivati i izmjene u načinu određenja te sfere ili njenim temeljima; npr. umjesto rješavanja Heinzove dileme kao moralne dileme, ukidanje uvjeta u kojima je uopće moguća nedostupnost prijeko potrebnog

[1279] M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 34.

[1280] Usp. Philip J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York 1991., str. 179. i dalje.

lijeka). U tome je i specifičnost i granica Kangrgine pozicije. Kangrgina je strategija primjenjiva samo na slučajeve gdje promjenom (dijela) strukture društvenih, ekonomskih ili političkih odnosa može doći do umanjivanja praktične relevantnosti zahtjeva. No, ni tada sam zahtjev ne *iščezava*, a promjena pretpostavlja neki razlog poželjnosti promjene.

Kangrgina kritičnost spram etike ne zastaje u polju rasprave o *trebanju* nego uključuje i niz drugih, više ili manje na ovu raspravu oslonjenih, teza. Ona koja je zasigurno najjače odjeknula je teza *što je manje revolucije, to je više etike*, a koja se pojavljuje kao lajtmotiv autorove studije *Etika ili revolucija*.[1281] Tu sintagmu u intervjuu iz 2006. godine autor ovako pojašnjava:

> „re-evolucija je impuls, poriv, motiv, htijenje i mišljenje nečega što prekoračuje i prevladava puko postojeće, koliko god ono bilo 'dobro' u danome momentu historijskoga kretanja i u bilo kojim već postojećim oblicima života. A to proizlazi upravo iz rečene utopične čovjekove biti koja je svagda 'okrenuta u buduće kao moguće i smislenije'. Zato je ovdje etici i suprotstavljena revolucija kao re-evolucija. Time se želi naglasiti totalitet čovjekova ovladavanja svijetom i vlastitim životom, pri čemu mu ono etičko-moralno čini samo jedan od oblika njegova samoosvješćivanja i ljudskog samopotrđivanja. [...] Konsekvencije iz toga i takvoga stava za samu etiku sežu dotle da se (ističem: tek i samo s Hegelom!) mora naglasiti kako se to moralno 'treba da' mora i ozbiljiti, tj. realizirati i biti na djelu u društvu i životu.“[1282]

Kako smo gore pokazali, odnos etike i revolucije razumijeva se dijalektički: etika je temelj revolucije, ali i njena suprotnost ako se prihvaća teza o plošno razumljenoj apsolutnoj suprotnosti bitka i *trebanja* kao nužnoj pretpostavci etike. Pritom se sugerira *poželjnost* revolucije kao načina čovjekova potvrđivanja, a koja se definira kao jedinstvo bitka i *trebanja* kojim se prekoračuje postojeće. U tom je smislu *problem* tradicionalne etike zadržan, a autorova se pozicija pokazuje – s obzirom na razumijevanje revolucije kao ljudske biti – bliska etikama samoostvarenja. Nažalost, s obzirom na kritički stav prema etici, izostaje teorijsko suočavanje s autorima koji su upravo na temelju Marxa razvijali varijante etika samoostvarenja, a među kojima nalazimo i autore koji su izbjegavali prigovor o socijalnoj uvjetovanosti morala tezom o samoostvarenju kao *ne-moralnom dobru* (Wood, Lukes). Dijalog bi s ovim pozicijama bio

[1281] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 11.

[1282] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“.

potencijalno plodan s obzirom na Kangrgino opetovano tretiranje ljudskog dostojanstva, slobode, ljudskosti i istinskog ljudskog života kao neupitnih i samorazumljivih vrijednosti.[1283]

Kangrga je proveo proširenja ili revizije klasičnih koncepata moralne filozofije, a koji su ključni za razumijevanje autorove kritike etike. Koncept (moralne) prakse proširen je na moderni koncept prakse, *trebanje* je postalo onim *omogućavalačkim* bitka, pretpostavka iskaza o *trebanju* je mogućnost drugačijega, a *svijet* je čovjekov proizvod. Uz to, riječ je o pomicanju fokusa s dužnosti u polju moralno relevantnog djelovanja na *odgovornost* koja se razumijeva kao odgovornost prema samom sebi i svom *svijetu* koji, dakako, uključuje i druge. Naime, procesualna teza implicira radikalnu odgovornost čovjeka jer ga otkriva kao uzrok i sebe i svog *svijeta*. Naposljetku, revidira se i uloga uma: Kant afirmira praktički um, Hegel ga *socijalizira* (Pinkard), Marx ga *komunizira* (Critchley),[1284] a Kangrga ga čini realizatorom mašte i proizvođačem *svijeta*, a koji je skup čina što su ozbiljeno jedinstvo bitka i *trebanja*.[1285] Ovim strategijama proširenja, Kangrga dodaje i *proširenje razumijevanja čovjeka* kojeg određuje kao stvaralačko povijesno biće ili biće prakse.[1286] Time su izvršena alteriranja Kantovih središnjih koncepata (*trebanja*, dužnosti, *svijeta*, čovjeka, praktičkog, uma). Unatoč tome, Kant predstavlja ključnu figuru u razvoju Kangrgine pozicije.[1287] Naime, kako bilježi Čović,

> „Kangrga Marxov misaoni pothvat u cjelini razumije kao filozofsko i povijesno razrješavanje upravo onog problema koji je postavljen Kantovim artikuliranjem moralne sfere kao apsolutne suprotnosti bitka i trebanja i koji je potom kritički rasvijetljen, ali tek kontemplativno prevladan u obzorju Hegelove filozofije.“[1288]

Općenito je autorovo čitanje povijesti etike izrazito linearno. Prema Kangrginom tumačenju, povijest etike *kreće* od *rađanja* etike preko areteičke etike i Kantova doprinosa do prekoračivanja „horizonta kantovske etike uz pomoć Hegelove dijalektike, te u drugom koraku

---

[1283] Za razumijevanje odnosa dostojanstva i socijalizma vidi Georg Lohmann, „Human Dignity and Socialism“ u: Marcus Düwell et al. (ur.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 126. - 134.

[1284] Vidi S. Critchley, *Infinitely Demanding*, str. 35.

[1285] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 19.

[1286] Za tezu da se u etičkom ne iscrpljuje cjelina ljudskoga života vidi npr. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 37.

[1287] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 36. - 37. Potcrtao autor.

[1288] A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 672. - 673.

kontemplativne zaokruženosti Hegelova apsolutnog znanja uz pomoć Marxove ideje o ozbiljenju filozofije.“[1289] Naime, kako Kukoč bilježi, razrješenje „problema moraliteta i njegovih proturječja“, prema Kangrgi, „nije moguće u okviru same filozofije kao puke misaone djelatnosti“ već je potrebno „prijeći na područje realne povijesne prakse“.[1290]

U Kangrginoj misli nalazimo, uz navedene teze o diskrepanciji bitka i *trebanja* i teze o odnosu etike i revolucije, klaster kritičkih objekcija o etici: tezu o nemogućnost znanstvene etike; tezu o nemogućnosti teorijskog zahvaćanja *etičkog fenomena;* tezu o ograničenosti etike kao posebne discipline i tezu o paradoksalnosti nužne normativnosti etike. Kritika ***etike kao teorije*** temelji se na pretpostavkama o nemogućnosti teorijskog obuhvaćanja predmeta etike, nemogućnosti teorijskog razrješenja *etičkog problema* i perpetuiranju postojećega kao posljedici *previđanja trebanja*. Ta se kritika oslanja na Kangrginu opću kritiku odvajanja teorije i prakse, kao i na simplificirano razumijevanje teorije s jedne i smisla teorijskog postavljanja moralnih dilema s druge strane. Kritika ***disciplinarne zatvorenosti etike*** kritika je rješavanja moralnih dilema u uskom rakursu etike. Ova kritika predstavlja prihvatljivo ukazivanje na potrebu uračunavanja konteksta i šireg rakursa u analizi i razrješavanju moralnih dilema. Kritika ***etike kao znanosti*** počiva na tezi o isključivoj fokusiranosti znanosti na činjenice i tezi da iskazi o *trebanju* nisu iskazi o činjenicama, a odakle slijedi da znanost ne može obuhvatiti *trebanje*. A kako ne može obuhvatiti *trebanje*, implicira pasivnost glede izmjene postojećega. Ova se kritika oslanja na opću kritiku znanosti, a – ako se isključe pretpostavke o implikacijama znanstvene *šutnje* o trebanju – predstavlja prihvatljivo polazište za ulazak u razmatranje specifičnosti moralnih iskaza i statusa etike u odnosu na znanost, a što je tema koja se već snažno etablirala u povijesti etike. U okviru kritike koju smo označili ***kritikom paradoksalnosti nužne normativnosti*** Kangrga iznosi varijantu hegelijanske kritike etike zbog navodne paradoksalnosti što slijedi iz normativnosti. Prema autoru, etika se postavljanjem normativnih zahtjeva dovodi do situacije biranja između *postajanja trebanja zbiljom* (čime se etika dovodi u pitanje jer se *trebanje* ili ukida ili suprotstavlja - sada moralnoj - zbilji) i *izostajanja postojanja zbiljom* (a čime etika i *trebanje* proturječne svom smislu). Ova je kritika, ako se interpretira strogo, bazirana na pretpostavci o *interesu etike* što se javlja dvojako: kao *interes za samoočuvanjem* i kao *interes* da *trebanje prijeđe u bitak*. Ta se dva interesa, pritom,

[1289] Ibid., str. 672.

[1290] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 119.

sukobljavaju. No, etici ne možemo pripisati interes, a ozbiljenje konkretnog iskaza o *trebanju* (bilo u smislu pojedinačnog djelovanja u skladu s njim, bilo u smislu institucionalizacije njegova sadržaja) ne dovodi u pitanje status toga zahtjeva kao zahtjeva jer se zahtjevi postavljaju u odnosu na otvorenost subjekta u djelovanju i ne dokidaju se upražnjavanjem odgovarajućeg djelovanja. U blažem čitanju, ova se kritika oslanja na pretpostavku da su iskazi o *trebanju* iskazi koji se mogu ozbiljiti. Iako autor kao mogućnost navodi ***etiku kao nauku***, ne valja previdjeti da je, s autorovih pozicija, pogađaju prigovori zbog parcijalnosti rakursa i teorijskog karaktera. Uz navedene prigovore, etici se i moralu upućuje prigovor da su tek potreba u uvjetima neumne zbilje, odnosno svojevrsna supstitucija za *ljudski život* kojeg se nema. Ova se teza ne čini uvjerljivom u prvom redu jer stanje bez morala ili bez etike nije zamislivo kao poželjno, čak ni u uvjetima blagostanja. Adekvatnije bi bilo uže korištenje autorove linije argumentacije za propitivanje mogućnosti deplasiranja stanja koja izazivaju snažan moralni prigovor (npr. glad, siromaštvo, nejednakosti). U drugom redu, nije pokazana pretpostavljena značajna veza između etike i morala općenito i stanja društva. Eventualno deplasiranje dijela moralnih zahtjeva putem izmjene društvenih odnosa ne implicira sudbinu zahtjeva uopće.

Kangrgina koncepcija i kritika morala oslanja se na dva karakteristična marksistička prigovora moralu kao (1) ideologijskom izrazu postojećih odnosa i (2) moraliziranju ili neproduktivnoj verbalizaciji nedostataka aktualnog stanja (često uz previđanje mogućnosti mijenjanja toga stanja).[1291] Prema prvome prigovoru, moral je refleksija postojećih odnosa u funkciji čije legitimacije stoji.[1292] No, radikalno svođenje morala na izraz postojećih odnosa bez uvažavanja mogućnosti samozakonodavstva (autonomije) pojedinca, dovelo bi u pitanje temeljnu postavku o čovjeku kao samostvaralačkom i svjetotvornom biću. Takvo bi materijalističko učenje, u skladu s 3. tezom o Feuerbachu, dovelo u pitanje čovjeka kao autonomnog nositelja promjene i revolucionarne prakse.[1293] Stoga Kangrga ne može pristati *isključivo* na simplificiranu

[1291] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 68. - 84.

[1292] Ova pozicija otvara problem moralnog učenja, a koji je značajan za potencijalno produbljivanje Kangrgine pozicije. Taj se problem nalazi u sljedećemu: kako je moguće prijeći od navike kao načina učenja prihvatljivog i poželjnog (moralnog) ponašanja do kritičkog mišljenja te kako je moguće od heternomne moralnosti doći do razine autonomije. O ovome problemu vidi Kristján Kristjánsson, „Habituated Reason: Aristotle and the 'Paradox of Moral Education'", *Theory and Research in Education* 4 (2006) 1, str. 101. - 122.

[1293] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 338.

varijantu teze o moralu kao ideologiji. Općenito, Kangrga priznaje deskriptivni moralni relativizam. Pritom taj uvid ne implicira nemogućnost racionalnog argumenta u prilog jednog seta moralnih uvjerenja, odnosno ne implicira normativni relativizam.[1294] Čak i ako napustimo univerzalističku poziciju, možemo i dalje tvrditi da je jedan set moralnih uvjerenja bolji od drugoga, primjerice, ukoliko moralnost kao društveni artefakt procjenjujemo u odnosu na uspješnost u ispunjavanju određene funkcije. Kangrga ne slijedi tu opciju. Kritizira moral i odbija moralne iskaze jer ih razumijeva kao neproduktivne verbalizacije realnih ograničenja danog stanja. Temeljni je razlog toga napuštanja teza o motivacijskoj nemoći normativnog diskursa. Osim toga, potrebu artikuliranja moralnih zahtjeva Kangrga prepoznaje kao simptom neadekvatnosti stanja u kojem se javlja ta potreba. Iz tog razloga, umjesto moralne kritike zahtijeva – materijalnu promjenu. S obzirom na intenciju jezičnog izražavanja zbiljske mogućnosti te promjene – suprotno pretpostavci o trajnoj i nužnoj diskrepanciji bitka i *trebanja*, odnosno tzv. *lošoj beskonačnosti* – normativne iskaze dopunjuje iskazima o *mogućnosti*, a na što ćemo se još osvrnuti u narednom potpoglavlju. Isto čini i Petrović.

Iako se primarno oslanja na ova dva razumijevanje morala, u Kangrginoj se misli moral dalje diferencira. U prvom redu u autorovu djelu nalazimo razlikovanje morala kao *sustava vrijednosti određene zajednice* i morala kao *moralnog stava* koji se dalje dade raščlaniti na lepezu stavova. To nam je raščlanjivanje, iako ga autor ne iznosi sistematično, značajno jer omogućava preciznije razumijevanje Kangrgine kritike morala. Rasipajući niz objašnjenja, kritika i *definicija* morala u svojim djelima, Kangrga nudi tipologiju moralnih stavova koja evocira teorije o moralnom razvoju. Moral kao skup praksi (ili izraz vrijednosti) neke zajednice je shvaćen negativno. Jednako negativno je obojen i moralni stav koji se prepoznaje kao konformizam (moralni stav A). Moral kao protivstav ili indignacija izraz je neslaganja koji ima potencijal donošenja promjene i čuvar je onog *ljudskog*. Praktično se pokazuje ili pasivno (zadržavanje na razini moraliziranja, u obliku B1) ili aktivno (očituje se kao poticaj na djelo, u obliku B2). Konačno, *socijalistički* je *moral*, unatoč prisutnosti te kovanice u ranom autorovu

[1294] Vidi npr. George G. Brenkert, *Marx's ethics of freedom*, Routledge, London, New York 2012., str. 339. i dalje. Brenkert Marxu i Engelsu pripisuje deskriptivni relativizam i metaetički relativizam, ali ne i normativni relativizam, vidi George G. Brenkert, „Marx, Engels, and the Relativity of Morals", *Studies in Soviet Thought* 17 (Oct., 1977) 3, str. 201. - 224. Wilde Marxu pak pripisuje kvalificirani relativizam, vidi L. Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, str. 46. Usp. Charles W. Mills, „Marxism, 'Ideology' and Moral Objectivism", *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994) 3, str. 373. - 393.

djelu, sa zrelih Kangrginih pozicija – *nemoguć*. Naime, kako problem nije samo u pridjevu (npr. *socijalistički*, *građanski*) nego i u moralu općenito, to bi socijalistički moral podlijegao istoj kritici kao i moral općenito, a pogađale bi ga i kritike etike. Moralna praksa općenito nije prepoznata kao dostatna strategija ni za dokidanje moralno neprihvatljivih praksi, stanja i ponašanja ni za reviziju postojećih odnosa ni kao način čovjekova samopotvrđivanja. Stoga zaključujemo kako se određenje (C) javlja pod imenom morala samo ekscesno, a sadržajno se naknadno izjednačuje s praksom ili revolucijom, odnosno onime čime se *moral dokida*. Ipak, isticanje ovog Kangrgina *dopuštanja* kovanice *socijalistički moral* pomaže u razumijevanju odnosa između morala i revolucije i geneze autorove kritike morala.

Zbog iznesenih kritičkih objekcija o etici, kritike moralizma, kritike morala kao ideologije i potrebe u uvjetima nemoralnog stanja te nerijetkog izražavanja u radikalno postavljenim dihotomijama (*metafizika ili revolucija*, *etika ili revolucija*, *revolucija ili pozitivizam*, itd.) – unatoč intenciji *nadilaženja dualizama* u pogledu odnosa bitka i *trebanja*, teorije i prakse, subjekta i objekta, misli i zbilje – Kangrgina je pozicija karakterizirana kao *a-etička* i *antietička* pozicija, kao amoralizam i moralni nihilizam.[1295] Suočen s tim kritikama, Kangrga ih decidirano odbija.[1296] Prema autoru, afirmiranje *povijesne prakse* u okviru *dokidanja etike* razumijeva se kao kraj i moralizma i moralnog nihilizma kao apstraktnih suprotnosti. Kangrga, drugim riječima, hoće da „samu moralnu poziciju (u njenom pozitivnom i negativnom apstraktnom obliku (moralizmu i nihilizmu – A.L.)) stavi u pitanje i da joj pokaže pravu povijesnu i misaonu osnovu, podrijetlo, mjeru i granicu u otuđenom čovjekovom svijetu.“[1297]. Autorovim riječima:

> „Prema tome, moralitet je uvijek jedna fina ljudska kompenzacija za život koji nemamo. Tako da ne možete to odbaciti, a mene su upravo tako interpretirali — 'Kangrga baca moral u smeće!' — a ne vide u čemu je stvar. Ja sam samo govorio o granicama mogućnosti da pomoću moraliteta postignemo ljudski dostojan život.“[1298]

Dakle, temeljna je autorova motivacija ispitivanje granica morala. U tom je smislu adekvatno označavanje autorove pozicije kao *kritike moralne svijesti* ili *etičkog kriticizma,* a što kao

[1295] Vidi A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 672. - 677.

[1296] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 73. - 74.

[1297] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 75.

[1298] M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 283.

oznake predlažu Ante Čović i Hrvoje Jurić.[1299] Pritom je ta *kritika* karakterizirana nastojanjem oko sagledavanja ograničenja *etičkog pristupa moralnom fenomenu*, napuštanja okvira *moralnog fenomena* za volju obuhvatnijeg pristupa moralno-relevantnim situacijama (u skladu s tezom da se ljudskost ne *iscrpljuje* u njemu) i optimističnog tumačenja mogućnosti ozbiljenja moralnog zahtjeva (preciznije, zahtjeva *istinski ljudskog života*).

Kako je Kangrgi cilj nadići etiku, a što izražava zahtjevom za prekoračivanjem uvjeta morala na liniji Hegelova koncepta prevladavanja (njem. *Aufhebung*) i Marxova zahtjeva nadilaženja rada i filozofije, to je smisleno označavanje autorove pozicije i *transetičkom pozicijom.*[1300] No, autor nije uspio *zaći* s onu stranu etike i uspostaviti plauzibilnu *viziju svijeta* s onu stranu moralizma i moralnog nihilizma kao apstraktnih suprotnosti, iako je utemeljio poziciju kritike i fundirao zahtjev radikalne izmjene zbilje. Razlog tome je jednostavan: autor ni nema idealizirane vizije *svijeta* niti ideju kraja povijesti. Naime, srž i smisao autorove pozicije dovršava se u otkriću procesualnosti i proizvedenosti zbilje čime *svijet* postaje polje našeg prisvajanja i naše odgovornosti.

Kangrga se bavio pitanjima etika i morala više od pola stoljeća. Teze koje su oblikovane u bavljenju tim pitanjima najuže su isprepletene sa svim drugim ključnim autorovim konceptima i tezama. Iz tog razloga nije pretjerano ustvrditi da su „sve ključne kategorije njegove filozofije (praksa - vrijeme - svijet) izvedene misaonom linijom 'kritike moralne svijesti'.“[1301] Odnosno, iako Kangrga teži otvaranju povijesne prakse, ta praksa „u bitnome, jest etički fundirana“ iako se ne „smije ograničiti isključivo na etiku i moral.“[1302] Praksa je pritom *etički fundirana* i *materijalno* i *teorijski*. Teorijski utoliko što je koncept *trebanja* osnova teorijskog osmišljavanja prakse (*kao revolucije*), a materijalno utoliko što je indignacija poticaj na djelo. Štoviše, oštrina kritike etike i morala koja prati *kritiku moralne svijesti*, a sažima se u prigovoru da etika i moral ne uspijevaju u osiguravanju *ljudski dostojnog života*, etički je fundirana i na najelementarnijoj

[1299] Vidi A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 674.; H. Jurić, *Iskušenja humanizma*, str. 183. - 185. Kangrga podnaslovljuje svoju prvu studiju *Kritika moralne svijesti,* a isti naslov nosi i jedan od svezaka autorovih sabranih djela, vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*; M. Kangrga, *Kritika moralne svijesti.*

[1300] Vidi A. Čović, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, str. 672.

[1301] Ante Čović, „Mogućnosti i granice etike u djelu Milana Kangrge. Posvećeno Milanu Kangrgi povodom osamdesetog rođendana” *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 665. - 666., ovdje str. 666.

[1302] H. Jurić, *Iskušenja humanizma*, str. 185.

razini: autor, naime, sam pretpostavlja određene vrijednosti koje inače funkcioniraju kao smislene osnove normativne etike (sloboda, dostojanstvo, itd.). Te su vrijednosti potka i osnova same kritike granica etike i morala. Poticaj je Kangrgine kritike, naime, da se „živi i bolje i humanije i dostojnije."[1303] Parafrazirajući Kangrginu ocjenu Fromma, možemo reći da humanistička crta, bez obzira na stanovite promašaje i pretjerani optimizam u pogledu rješenja etičkog problema i ozbiljenja etike, prožima sav napor oko dokidanja etike.[1304]

Plodnost je Kangrgine kritike etike u širini i raznolikosti kritičkih objekcija koje se mogu razmatrati i zasebno te eventualno uključiti u opće rasprave o navedenim pitanjima (npr. o ograničenjima disciplinarnog rakursa).

U suvremenoj hrvatskoj filozofiji nalazimo usporediva tumačenja etike i morala kod Hrvoja Jurića i Lina Veljaka. U svojoj analizi smisla ili svrhe etike Jurić razlikuje smisao etike kao individualne duhovne vježbe, etike kao opravdanja morala kao ideologije, etike koja ima potencijal u revolucioniranju ljudskog (subjekta, odnosa i djelovanja) i etike kao kritike moralne svijesti.[1305] Svaki od ovih *smislova* uključuje pozitivni i negativni vid. Smisao etike kao *revolucioniranja ljudskog* u negativnom se vidu javlja kao moraliziranje, a u pozitivnom vidu pokazuje revolucionarni potencijal jer je kao indignacija nad postojećim polazište radikalnog prevrata, a čemu su pretpostavke osvještavanje vlastitih granica, odnosno – kritika moralne svijesti.[1306] Drugi i treći smisao etike odgovaraju onome što smo označili kao razumijevanje morala (i.) i moralni stav B (s diferencijacijom B1 i B2 koja odgovara negativnom i pozitivnom vidu indignacije), dok četvrti smisao etike odgovara temeljnoj intenciji autorova istraživanja granica etike i morala.

Lino Veljak pak u raspravi „(Ne)moć morala?" razlikuje moralno kao „puki ukras faktičkoga" i kao „pokušaj popravljanja stanja stvati".[1307] Iako u svojoj analizi ovih dvaju razumijevanja morala autor čini djelomičan odmak od Kangrgine koncepcije (posebice u vezivanju prvog razumijevanja morala uz licemjerje i ideologiju u smislu proizvodnje lažne svijesti), u osnovi

[1303] M. Kangrga, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio".

[1304] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 361.

[1305] Vidi H. Jurić, *Iskušenja humanizma*, str. 181. - 186.

[1306] Vidi ibid., str. 183. - 185.

[1307] L. Veljak, *Izazovi našeg vremena*, str. 204.

je riječ o temeljnom marksističkom razlikovanju kojeg nalazimo i kod Kangrge. Bliskost Kangrgi potvrđuje autorovo obrazlaganje ograničenja ovih dvaju *morala*:

> „Naime, u oba se slučaja radi o rješavanju ili češće tek (manje ili više ograničenom) ublažavanju posljedica bez propitivanja uzroka evidentiranih nepoželjnih procesa i pojava. [...] Dakako, bez takvih uvoda i spoznaja (u uzroke – A.L.), nije moguće ni smisleno djelovanje usmjereno na uklanjanje uzroka; borba protiv nedaća osuđena je u tom slučaju na bezuspješnost.“[1308]

Izlaz Veljak nalazi također slično linijima Kangrgina mišljenja, u zahtijevanju *djelatne volje* usmjerene na uspostavu *logike* u službi *neotuđiva dostojanstva svakoga ljudskog bića*:

> „Bez preobrazbe moralnog djelovanja u djelatnu volju usmjerenu na nadomještanje primata logike profita, logikom takve proizvodnje života koja će biti u službi neotuđiva dostojanstva svakoga ljudskog bića, moral je bitno nemoćan. Stoga se moral mora osloboditi moraliziranja, da bi od bespomoćna htijenja postao moćnim nadahnućem za djelovanje koje smjera oslobađanju svijeta“[1309]

U tom je smislu – Kangrgina kritika *živa*. Dijapazon izloženih kritičkih objekcija, nadamo se, pruža osnove i za eventualna daljnja uključivanja autorovih – kao i Petrovićevih – pozicija u razmatranja statusa i značajki morala i etike.

[1308] Ibid., str. 208.

[1309] Ibid., str. 209. - 210.

3.4. O čovjeku ili o *neprirodnosti* ljudske prirode

Općenito, Kangrga razumijeva čovjeka kao *biće nedostatka,*[1310] odnosno nesavršeno[1311] ili nedovršeno biće,[1312] a što sugerira bliskost Arnoldu Gehlenu[1313] i Ernstu Blochu.[1314] S druge strane, naglašavanjem čovjekove mogućnosti *otvaranja novoga* (v. potpoglavlje 3.1.3.) otvara se prostor paralelama s Hannah Arendt.[1315] Ipak, temeljni oslonci na kojima Kangrga izgrađuje svoju koncepciju čovjeka su s jedne strane Marxovo rano djelo,[1316] a s druge klasični njemački idealizam.[1317] Kao specifična značajka čovjeka najčešće se ističe praksa, iako nalazimo i druge

[1310] Vidi npr. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 63., 287.

[1311] U intervjuu naslovljenom „Čovjek je re-evolutivno biće" Kangrga govori: „Čovjek je konačno i ograničeno biće, i kao takav nikad neće dosegnuti savršenstvo [...]. Jedino su *Bog* [...], i *životinja* savršeni! [...] životinja je savršena u svojoj *vrsti*, ona *jest* priroda i ne može biti nešto drugo od onoga što *već* jest [...] Savršeno je ono, što ne može biti ni drugačije, ni bolje!" (M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 190. Potcrtao autor.).

[1312] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 54.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 30. - 31.; Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 60.; A. Lunić, „Revolucija u horizontu filozofije prakse", str. 828.

[1313] Kangrga je bio upoznat s Gehlenovim pozicijama (vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 169., 326., 454. -455.), koje je raspravljao i sa samim Gehlenom (vidi Walter Biemel, „Milanu Kangrgi za osamdeseti rođendan", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 847.; M. Kangrga, *Etika*, str. 366.). No, dok Kangrga apostrofira čovjeka kao biće mogućnosti *da se bude drugačijim*, Gehlen je orijentiran na supstitucijske strategije za čovjekove nesavršenosti: tehnike nadomještanja, tehnike pojačanja i tehnike odterećenja.

[1314] Vidi E. Bloch, *Subjekt Objekt*, str. 381.

[1315] Usp. Wolfhart Totschnig, „Arendt's Notion of Natality. An Attempt at Clarification", *Ideas y Valores* 66 (2017) 165, str. 327. - 346.; Jeffrey Champlin, „Born Again: Arendt's 'Natality' as Figure and Concept", *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 88 (2013) 2, str. 150. - 164.

[1316] U *Ranim radovima* nalazimo razlikovanje otuđenog rada i proizvodnje/samodjelatnosti kao ispoljavanja proizvodne prirode subjekta te korijen teze da je specifičnost čovjeka u sposobnosti da svoju djelatnost učini predmetom vlastite svijesti i htijenja, vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 251.

[1317] Inzistiranje na djelovanju ostavština je Schellinga koji u *Devetom pismu* navodi: „Naime, moje je određenje u kriticizmu — težnja za nepromjenljivim sopstvom, bezuvjetnom slobodom, neograničenom djelatnošću. Budi! jest najviši zahtjev kriticizma." (F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 332.). U izgradnji svoje pozicije Kangrga se oslanja i na koncept spontanosti iz Kantove i Fichteove filozofije kojeg revidira i približava vlastitome razumijevanju *događanja* kao prekida i *otvaranja u-toposa*, vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 17.

značajke (npr. utopija, spekulativnost, revolucija) kojima se iz različitih rakursa nastoji ukazati na mogućnost čovjeka da bude izvorom *novoga* ili *neuvjetovanog početka*.

Praksa je, kao središnja oznaka čovjeka, općenito razumljena kao „moć ljudskog bitka da oslobodi samog sebe, bitak svega ostalog bića, a time naposljetku i bitak svijeta u cijelosti od otuđenja“.[1318] Pozitivan je poticaj ovog načina određivanja čovjeka Marxovo vezivanje čovjeka uz produktivnost. Negativan je poticaj nastojanje oko nadilaženja razumijevanja čovjeka u diskrepanciji bitka i *trebanja*.

Iako Kantovo određenje čovjeka u odnosu na dimenziju *trebanja* proglašava revolucionarnom mišlju, ono je, prema Kangrgi, prekratko u odnosu na problem otuđenja i suvremeni pojam prakse koji obuhvaća više od intersubjektivnih odnosa (koje prepoznaje kao fokus i *locus* Kantove etike).[1319] Razumijevanje čovjeka kao bića prakse tako je odgovor na ograničenja Kantova razumijevanja čovjeka kao moralnog bića koje ostaje odijeljeno od svoje otuđene zbilje, ali i Hegelova razumijevanja čovjeka kao filozofijskog bića koje razrješenje proturječnosti nalazi u umu. Preciznije, nasuprot *normativnom* i *apstraktno-kontemplativnom* određenju čovjeka, zagovara se zbiljska „realizacija čovjeka u dimenziji povijesne prakse“.[1320] Uvjerenje da svojom koncepcijom pruža adekvatan odgovor na ograničenja dotadašnjih razumijevanja čovjeka Kangrga fundira s jedne strane u tome što koncept prakse obuhvaća cjelinu načina čovjekova (samo)stvaranja i samopotvrđivanja (v. potpoglavlje 3.1.8.), a s druge strane u tome što osmišljava mogućnost *stajanja na izvoru utopijskog* čime se pruža osnova za dokidanje otuđenja.

Na tragu iznesenog, u ovom potpoglavlju sažeto ukazujemo na značajke Kangrgine teorije o čovjeku koje prepoznajemo kao važne za cjelovito vrednovanje dometa iznesene kritike normativnosti, odnosno za adresiranje pitanja o uspješnosti nadilaženja diskrepancije bitka i

[1318] Thomas Seibert, „Ontologija revolucije: Jedanaest teza o grupi 'Praxis' danas” u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena Kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o Jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974)*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2012., str. 223. - 238., ovdje str. 228.

[1319] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 13.

[1320] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 120.

trebanja u kontekstu razlikovanja prakse i otuđenja, a kojeg u svojoj kritičkoj analizi postavlja Mislav Kukoč.[1321]

Kako se otuđenje javlja kao pandan prakse, to kratko skiciramo i teoriju otuđenja. Kako je čovjek mišljen kao *vlastiti zadatak* koji se samoostvaruje u sukonstituirajućem odnosu sa *svijetom* pri čemu ni čovjek ni *svijet* nisu *fiksne, gotove ili vječne kategorije*,[1322] to govorimo i o Kangrginu razumijevanju smisla ljudskog života. Dok su prva dva potpoglavlja sažeta izlaganja temeljnih autorovih teza, u narednima razmatramo značajke autorove pozicije. Pritom smo usmjereni primarno na pitanja koja su vezana uz autorove kritike etike i morala.

3.4.1. *Ljudska priroda kao ljudsko djelo*

Iako čovjek po određenim biološkim (općim) značajkama pripada specifičnoj (pod)skupini bića (*deskriptivno, taksonomijsko ili klasifikacijsko određenje*), Kangrga odbija tezu o *danoj* i nepromjenjivoj ljudskoj prirodi. Čovjek je, kako smo ranije naveli, u Kangrginoj filozofiji određen kao subjekt koji ujedno proizvodi *svijet*, ali i samoga sebe (v. potpoglavlje 3.1.1.). U skladu s tim, ljudska je priroda određena kao ljudsko *djelo*,[1323] a pri čemu se pod *djelom* misli „povijesna, svjesna, slobodna (=identični izrazi) djelatnost, odnos, praksa“, odnosno „ono *po čemu* čovjek jest (dakle čovječji *bitak*), kao i to da on uopće *jest* (njegova *egzistencija*) i *šta* on jest (njegova *esencija*, bit).“[1324]

[1321] Vidi ibid., str. 122., 125.

[1322] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 118.; M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, str. 57.

[1323] Vidi npr. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 137., 198., 213., 220., 229.; 261.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 173. Kangrga će navesti kako „nije svagda ista, sa sobom identična bit, koja je jednom za svagda *dana* i koju bi trebalo dokučiti i 'naći' [...] nego se ona povijesno već stalno ozbiljuje, jer je svagda realno na djelu, da bi djela i čovjeka uopće bilo“ (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 219.).

[1324] Ibid., str. 221. Pritom nije riječ o izjednačavanju ovih triju koncepata nego o njihovu utemeljivanju u istom izvoru, vidi ibid., str. 222.

Kako je ljudska priroda ljudsko djelo, to je čovjek određen kao biće koje „*nije ono što već jest*“ nego „*ono što još nije*“.[1325] Poticaj za ovo određenje čovjeka Kangrga nalazi, očekivano, u Kantovu postavljanju problema bitka i *trebanja*, odnosno u pokušaju da „ne tražimo čovjeka (njegovu bit) u sferi ili dimenziji *bitka* (onoga što već jest), nego upravo i jedino u dimenziji *trebanja*.“[1326] No, kako ističe Mislav Kukoč,

> „Kantov čovjek kao *moralno biće*, prema Kangrgi, tipičan je građanski čovjek podvojen na dimenziju bitka i trebanja, na stvarni materijalni i apstraktni idealni život. Stoga se čovjekova idealna sloboda u sferi moraliteta ne može realizirati u zbiljskom svijetu, jer je postulirano trebanje shvaćeno kao progres u beskonačnost.“[1327]

Kao odgovor na te granice Kantova određenja, Kangrga, na tragu Hegela, *trebanje* reinterpretira kao *trebanje (samo)potvrđivanja djelom*.[1328] Time, u prvom redu, želi naglasiti mogućnost realiziranja sadržaja *trebanja*, a koju oslanja na svoj koncept prakse i pozicioniranje *trebanja* u temelj bitka pri čemu je naglašena mogućnost drugačijega (v. potpoglavlja 3.1.8. i 3.3.6).
No, ne samo da nastoji oko osiguravanja mogućnosti realiziranja *trebanja*, nego ga i zahtijeva. Naime, ljudskost se potvrđuje samo i isključivo djelovanjem. Kangrgin se čovjek doduše rađa kao čovjek u biološkom smislu, ali se ima zadatak roditi i kao djelatno biće prakse. Čovjek *postaje* čovjekom u pravom smislu riječi tek uspješnim *izboravanjem* za *vlastitu slobodu i dostojanstvo*.[1329] U tom smislu možemo govoriti o dvostrukom rođenju čovjeka. A kontekst njegova drugog rođenja – i ujedno i proizvod i poprište borbe – je *svijet*.[1330] Kako smo ranije kazali, *svijet* je prema Kangrgi *ljudsko djelo* (v. potpoglavlje 3.1.1.). Ako se postojeće uzima kao *strana drugost* čovjek ostaje konformist i tek *istrajava u postojećem*. Onaj tko živi „u onome što je zatekao“, piše Kangrga, zapravo živi „kao nešto *što nije on* ili *još nije on*.“[1331] Da

[1325] Ibid., str. 234.

[1326] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 382. Potcrtao autor.

[1327] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 119.

[1328] Usp. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 214. (§ 121).

[1329] Vidi B. Jakšić, „Intelektualni prkos Milana Kangrge“, str. 742.

[1330] Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 493. - 494.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 220.; M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 125.

[1331] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 259. Potcrtala A. L. Usp. ibid., str. 263. - 264.

bi *bio on*, čovjek se mora *autonomno pozicionirati* u odnosu na postojeće, treba se suprotstaviti i postojeće učiniti *vlastitim djelom*, da bi se potvrdio kao čovjek.[1332]
Tu poziciju autor ovako, manje spekulativno, izražava: „Izgubljenost u postojećem za volju postojećega (= golog samoodržanja), bez obzira kako se ona manifestirala (a naročito u svojim degutantnim i antihumanim oblicima koji izazivaju gađenje i samogađenje), nije naravno i ne može biti čovjekova veličina".[1333] Drugim riječima, čovjekova svrha nije „puka adaptacija na postojeće" nego „'izlaženje' iz sebe (izuzimanje, iz, ex-statičnost, u-topičnost bića)"[1334].

Ova pozicija prepostavlja tezu o mogućnosti izuzimanja od vlastitih okolnosti (*mogućnost iskoraka*), a što je na liniji Hegelova stava iz *Filozofijske propedeutike* da okolnosti utječu na čovjeka samo onoliko koliko im on sam dopušta[1335] i Marxove treće teze o Feuerbachu.[1336] Također, ovo je inzistiranje na aktivitetu subjekta u skladu s autorovom kritikom konformizma (v. potpoglavlje 3.3.10.). Općenito ova pozicija ima poticaj u klasičnom njemačkom idealizmu koji *dolazi* do određenja čovjeka kao samosvijesti i u Marxovoj tezi o proizvodnji *predmetnog svijeta* kao potvrđivanju čovjeka,[1337] a neposrednu motivaciju u zagovaranju autonomije. Općenito, razumijevanje ljudske prirode kao rezultata i kolektivnog (posredstvom kulture-društva) i vlastitog djela predstavlja potencijalno plodno polazište za razvoj teorije ljudske prirode koja bi pomirila značaj individualne odluke i povijesnu ukotvljenost (kontekstualnost).

Uz određenje čovjeka kao bića prakse, u Kangrginu opusu nalazimo i određenja čovjeka kao *povijesnog bića, budućnosnog bića*, *utopijskog bića, revolucionarnog bića* i *povijesnog događanja*.[1338] Ta se određenja koriste kako bi se naglasilo da je čovjek nositelj *proizvodnje* povijesti i budućnosti (iz koje negira sadašnjost i po kojoj proizvodi i sadašnjost i prošlost, usp. potpoglavlje 3.1.4.),[1339] onaj čije djelo *otvara budućnost*, onaj koji stoji na razini *u-toposa* i

[1332] Usp. M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 228.

[1333] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 132.

[1334] Ibid., str. 131.

[1335] Vidi G. W. F. Hegel, *The Philosophical Propaedeutic*, Basil Blackwell, Oxford 1986., str. 15.

[1336] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 338. Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 14.

[1337] Vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 251.

[1338] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 13.

[1339] Usp. F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 237.

revolucionarno djeluje *proizvodeći* nove mogućnosti.[1340] Ove je oznake nemoguće izolirati: riječ je o različitim vidovima promatranja istoga.[1341] Općenito se ovim oznakama označava specifična mogućnost čovjeka da donosi nešto *novo*, primjerice novo osmišljavanje političkog ustrojstva, novo vrednovanje neljudskog života ili novo određenje smisla i funkcije filozofije.

Mogućnost donošenja *novoga* sugerira moć *prekoračivanja postojećega*, odnosno mogućnost njegova *rušenja* (kao nedostatnoga).[1342] Znati za mogućnost *novoga* znači znati da čovjek ima produktivnu moć i da dano stanje nije nužno. Kangrginim žargonom, znači znati za moć stajanja na razini utopijskog i *re-evolucije* koja, u razlici spram evolucije koja simbolizira prirodu (samoniklost) i kontinuitet (razvoj na temelju otvorenih mogućnosti), označava čovjekovu specifičnu mogućnost *iskoraka iz postojećeg*.[1343] Poticaj za taj iskorak, ili, autorovim riječima, *kvasac re-evolucije*, pritom je etičko-moralna sfera kao „neugasiva čežnja za boljim, humanijim i osmišljenijim životom čovječanstva".[1344] Time se, nasuprot i unatoč gornjim kritikama, priznaje odlučna uloga etike i morala.

Ova je mogućnost *novoga* shvaćena kao temeljna ljudska moć i, možemo reći, čovjekov *usud*. Dok god je čovjeka, piše Kangrga, *rovari utopijska krtica* u *dubini Zemlje*.[1345] Kako je *utopijsko* shvaćeno upravo kao izvor mogućnosti *novoga*, to hoće reći: dok god je čovjeka živo je traganje za *novim*.

A početak je tog traganja *stavljanje u pitanje* sebe i uvjeta svog života. Postavljanjem pitanja probija se, piše Kangrga, „i prekida samozadovoljnu i samorazumljivu uspavanost u postignutom", odnosno „drijemež ljudskog što je unaprijed pristao na sve, pa [...] i na antihumane uvjete i čine života".[1346] Preciznije, *pitanje* i *čuđenje* – općenito prepoznati kao

[1340] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 173.; Veselin Golubović, *Suvremenost Marxova mišljenja*, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb 1983., str. 38. - 39.

[1341] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 123. Usp. M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 13.

[1342] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 36.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 218., 243.; M. Kangrga, *Hegel – Marx*, str. 129.

[1343] Vidi M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 130.; M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 34. - 35.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 92., 377. Usp. ibid., str. 27., 62. - 63.; M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 33. - 34.; K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 29.

[1344] M. Kangrga, *Etika*, str. 40.

[1345] Vidi M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 42.

[1346] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 131.

poticaji filozofije – temelj su kritike i pobune, uviđanja mana postojećeg stanja i otkrivanja moći njegova re-modeliranja, odnosno zahtjeva „za prevratom i izmjenom postojećeg u jedan mogući ljudski ili ljudski mogući svijet – *sada i ovdje*.“[1347] A taj se prevrat, odnosno izmjena, događa po slobodi koja je definirana kao „aktivna predmetna negacija danoga“ i „svestrano proizvođenje sebe, svog svijeta, svog života i svoje vlastite povijesti“.[1348]

3.4.2. O otuđenju od ljudske biti

Prema Kangrgi, čovjek kao samoodređujuće, opredmećujuće biće proizvodi i sebe sama i *svijet* kao vlastiti proizvod. Proizvodnjom čovjek izvanjštuje vlastitu bit u predmetnom svijetu koji mu se postavlja kao otuđeni realitet. No, kako je praksa ekskluzivna mogućnost čovjeka, a otuđenje je negacija prakse,[1349] to se otuđenje u pravom smislu riječi dade vezati samo uz čovjeka. U skladu s tim će Kangrga svako otuđenje, iako nalazimo i mjesta na kojima se *bitak* obilježava kao otuđen (v. potpoglavlje 3.3.7.), proglasiti nužno samootuđenjem.[1350]

Otuđenje je općenito oznaka za stanje u kojem se postojeći odnosi doživljavaju kao nepromjenjivi, kao *činjenica i nužda*, a sloboda se razumijeva kao kontemplacija ili *spoznata nužnost*. [1351] Iz rakursa Kangrgina rekonceptualiziranja vremena, u otuđenju čovjek *stoji* u polju

[1347] Ibid., str. 115. Potcrtao autor.

[1348] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 223. Usp. M. Kangrga, *Smisao povijesnoga*, str. 24. - 25.

[1349] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 243.

[1350] Vidi npr. ibid., str. 237., 261.

[1351] Vidi ibid., str. 223., 259. Sintagma *spoznata nužnost* Kangrgi općenito funkcionira kao oznaka za pozitivizam. Na ovom mjestu navodi Hegela i Engelsa, ali ne razmatra detaljnije njihove pozicije. Ne upućuje ni na Spinozu iako teza o slobodi kao spoznatoj nužnosti ima utemeljenje u njegovoj filozofiji. U *Spekulaciji i filozofiji* Kangrga ovu sintagmu koristi da bi označio stanje u kojem se čovjeku izloženom neprihvatljivim oblicima postupanja ili čovjeku koji živi čovjeka nedostojnim životom istina sastoji samo u adekvatnoj spoznaji vlastitoga stanja, vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 57. - 58. Radi se općenito o stanju u kojem se prepoznaje i razumije vlastiti položaj, ali bez zahtjeva za njegovim mijenjanjem.

reproduciranja prošlosti (metafizika) ili na temeljima sadašnjosti (dijalektika).[1352] Preciznije, čovjek se tada izjednačava sa svojom funkcijom, istrajava u heideggerovskom *das Man*, a ljudska se priroda razumijeva kao „određena, po uvjetu determinirana, uokvirena, dana, predestinirana".[1353] U stanju otuđenja *razdvajaju* se život i misao, teorija i praksa, povijesno zbivanje i znanstvena svijest.[1354]

Što se tiče odnosa pojedinca i društva u vezi s problemom otuđenja, Kangrga odbija tezu o njihovoj *kauzalnoj* vezi,[1355] čime pruža plauzibilniju teoriju od alternativnih pozicija koje svode stanje subjekta na stanje društva. Ipak, u razmatranju *krivnje* za izostanak razotuđenja, priznaje snažan supresirajući utjecaj postojećih odnosa.[1356]

Uz pitanje o odnosu pojedinca i društva vezano je i pitanje o mogućnosti potpunog oslobođenja od otuđenja. Razlikujemo, naime, tezu o otuđenju kao trajnoj (ili konstitutivnoj) značajci čovjeka i tezu o otuđenju kao privremenoj značajci od koje je moguće puno oslobođenje, bilo

[1352] Prema Kangrgi, kako smo gore pokazali, budućnost kao *otvoreni horizont* predstavlja polaznu točku za ljudsko djelo, dok skup učinjenih ljudskih dijela sačinjava prošlost i sadašnjost. Prošlost i sadašnjost nastupaju „*tamo gdje je čovjek prestao da bude ili još nije istinski stvaralac* svoje povijesti i svog svijeta (dakle u otuđenom radu), u otuđenju od svog djela, što znači od svoje mogućnosti i budućnosti", M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 219. Tada je na djelu reproduciranje i perpetuiranje uspostavljenog. U tome stanju, čovjek je *proizveden*, odnosno stoji u pasivnom odnosu spram samoga sebe, usp. ibid., str. 140., 215.; M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 23.; M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 316. - 317.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 173. Vidi i potpoglavlje 3.1.4.

[1353] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 223. Usp. ibid., str. 223., 257. - 259., 262.; M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 116.; K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, str. 251.

[1354] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 222. Za razumijevanje odnosa teorije i prakse vidi Stijepo Letunić, „Aspekti odnosa teorijskog i praktičkog: Hegel i Kangrga", *Filozofska istraživanja* 37 (2017) 3, str. 579. - 596., ovdje str. 582. i dalje.

[1355] Usp. M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 105. - 106.

[1356] Usp. „'Težina', 'masivnost' ili 'neprobojnost' bitka postojećeg svijeta što se obnavlja u horizontu svojih vlastitih, uvijek istih i bitno iscrpljenih mogućnosti zatvara horizont 'proboja' [...] taj perpetuirani 'krug krugova' svagda istoga poput magneta privlači k sebi i u sebe i misao, i čežnju, i nadu i svaku ljudski snivanu mogućnost, frustrirajući čovjekov život do u samu srž njegove vitalnosti i ljudske, povijesno oblikovane i izborene, oplemenjene spontanosti. U svojoj fragilnosti misao, poticaj i smisao tu su još preslabi da bi se othrvali tisućljećima uhodanom pozitivitetu, na pretpostavkama kojega ni najosnovnije ljudske potrebe u masovnim razmjerima nisu ne samo zadovoljene nego čak ni razvijene" (M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 116.).

na razini pojedinca ili vrste. Pitanje koje s obzirom na to postavljamo je, riječima Mislava Kukoča, je li otuđenje

> „nuždan i nezaobilazan modus čovjekova povijesna samoozbiljenja, kao složena i u sebi proturječna procesa koji se jedino i može nastaviti pod tom pretpostavkom proturječja, nesavršenosti i odisejske težnje čovjeka za dohvaćanjem onoga 'savršenog', što mu, baš zbog 'prokletstva', 'iskonskoga grijeha' otuđenja, vazda izmiče?“[1357]

Ili je, riječima Veselina Golubovića, otuđenje samo „*povijesni proizvod* koji će čovjek u budućnosti *povijesno prevladati* te postati *u osnovi* i faktički ono što on u svojoj biti, u svojoj najdubljoj i najboljoj ljudskoj mogućnosti i jeste – slobodni stvaralac“?[1358]

Kako u svojoj analizi pokazuje Mislav Kukoč, u Kangrginu djelu nalazimo mjesta na kojima se otvara opasnost pada u *eshatologijski revolucionarizam,*[1359] primjerice u „maglovito eshatologijski određenoj 'bitnoj revoluciji'“[1360] i u zagovaranju *mogućnosti istinski ljudske zajednice*.[1361] Ta mjesta sugeriraju mogućnost *konačnog* oslobođenja od otuđenja. No, prema temeljnim tezama Kangrgine filozofije, otuđenje bi ipak trebalo biti trajno prisutna mogućnost, a što je u skladu s procesualnošću, nemogućnošću izjednačavanja stanja društva s otuđenjem pojedinca (odnosno odbijanjem teze o mogućnosti uspostave društva koje bi *automatski proizvodilo* razotuđene osobe) i razumijevanjem razotuđenja kao proizvođenja sebe i svog *svijeta* koje se uvijek događa kao konkretan, individualni čin.[1362] Osim toga, to je u skladu i s autorovim eksplicitnim odbijanjem eshatologizma.[1363] Konačno, nije ni zamislivo stanje u kojem bi bilo čovjek bilo svijet bili sasvim razotuđeni. U tom se smislu slažemo s Kukočevom

[1357] M. Kukoč, *Usud otuđenja*, str. 122.

[1358] V. Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog*, str. 163. Potcrtao autor.

[1359] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma,* str. 256.

[1360] Ibid., str. 257.

[1361] Vidi npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 119.

[1362] Vidi M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma,* str. 251.

[1363] Za eksplicitno odbijanje esencijalizma i eshatologizma vidi M. Kangrga*, Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 216. - 217., 234. - 235., 245.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 126., 164. i dalje.; M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 423.

ocjenom da je Kangrgina pozicija uvjerljivija – i iz rakursa samih autorovih teza i općenito – *bez špekulacija o eshatonu*.[1364]

Glede posebnih oblika otuđenja, Kangrga navodi *rad* kao samodjelatnost u otuđenoj formi[1365] i *zločin* kao negiranje vlastite ljudskosti. S obzirom na vezanost uz temu našeg istraživanja, razmotrimo kako određuje zločin.

Prema Kangrgi, zločin je čin kojim čovjek ne potvrđuje svoju *ljudsku* nego „svoju *zločinačku* prirodu".[1366] No, da bi razlikovanje između *zločinačke* i *ljudske* prirode bilo operativno, potrebno je utvrditi kriterije njihova razlikovanja. Toga je problema svjestan i Kangrga. U pokušaju bijega od *pada* u etiku poseže za kriterijem *novosti*. U skladu s tim autor tvrdi kako biti zločinac „znači biti nešto vrlo, vrlo *staro*, nešto što je na djelu *bilo* već nebrojeno puta, pa je ponavljanje nečega gdje čovjeka više nema, nije ga bilo ili ga – u najboljem slučaju – još nema".[1367]

No, odbacivanje zločinačke prirode kao nečega *staroga* čini se manjkavom strategijom jer je moguće istaknuti i niz drugih – recimo tako – *starih sadržaja*, a koji su neupitno – i prema Kangrgi – poželjni, npr. čovjekoljublje i kreativnost. Kriterij *novoga* se čini općenito suviše permisivnim u odnosu na *novo* (ako je sve što je novo dobro samim tim što je novo), suviše restriktivnim u odnosu na *staro* (ako je sve što je staro loše samim tim što je staro) i slabo upotrebljivim zbog općenitosti. Općenitost, upitna funkcionalnost i mogućnost lakog opovrgavanja jednostavnim ukazivanjem na poželjno djelovanje koje je već viđeno (npr. revolucionarnost je već viđena, prema Kangrginom opetovano izražavanom uvjerenju, kod Isusa Krista) otkriva slabost pozivanja na nepreciziranо *novo*.

[1364] Kukoč smatra da je „Kangrgino utopijsko mišljenje filozofijski znatno uvjerljivije kada promišlja karakter čovjekove proizvodnje svekolikog povijesnog života, negoli kada se upušta u besplodne spekulacije o eshatonu maglovite budućnosti, koji uopće ne korespondira sa zbiljskim povijesnim perspektivama čovjeka." (M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 257.).

[1365] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 63.; M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 242., 224. Usp. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 465.

[1366] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 263.

[1367] Ibid. Usp. tumačenje nacizma kao rezultata *iskorištavanja nesuvremenosti*, odnosno *oživljavanja poticaja starog*, folklornog i tradicionalnog u: Ernst Bloch, *Heritage of Our Time*, Polity Press, Cambridge 1991.

Osim toga, određenjem zločina samo kao *starog* autor dokida specifičnu razliku ovog oblika otuđenja u odnosu na, gore ocrtano, opće razumijevanje otuđenja kao perpetuiranja postojećeg ili prošlog. Na izjednačavanje konformizma (kao stava bitno određenog perpetuiranjem postojećeg), unatoč pristajanju uz Hegelovu tezu da je onaj tko ne čini ništa da bi ukinuo loše postojeće stanje – *zao*,[1368] i zločina autor, nadamo se, ne bi pristao. A ako bi, time teorija gubi na uvjerljivosti, a specifično izdvajanje zločina kao oblika otuđenja postaje suvišno.

Uspješno definiranje zločina zahtijeva dodatne, vrijednosne kriterije. Povrh toga, čak i autorovo općenito razlikovanje *novoga* i *staroga*, zahtijeva preciznije određenje. Inače stojimo u općenitim oznakama na koje se ne možemo osloniti za stvarnu procjenu djelovanja, događaja ili stanja. Ovaj je problem, prvi puta detektiran u kritici Mislava Kukoča,[1369] posljedica Kangrginog dosljednog, ali ne i plodnog odbijanja moralnih kriterija.

Sličan problem proizlazi i iz autorova tretiranja razotuđenja, a koje se *izvršava* pobunom ili *ne! govorenjem* (suprotno nietzscheanskom *amor fati*) postojećem životu.[1370] Prema Kangrgi, zahtjev razotuđenja nije „etički postulat ili norma" već proizlazi iz čovjekove pozicije „po kojoj čovjek kao povijesno-praktičko biće *već* djelatno-predmetno, po svojoj biti, *de facto mijenja* svijet".[1371]

No, ako čovjek *već de facto* mijenja *svijet*, čemu razlikovanje otuđenja i razotuđenja? Mogao bi se ponuditi odgovor da čovjek doduše već (re)producira *svijet* – ali u otuđenju stoji u zaboravu istine o svom produktivnom karakteru. No, u tom bi se slučaju razotuđenje događalo samo na razini svijesti. Druga je mogućnost da je čovjek općenito mišljen kao produktivno biće, ali u mogućnosti izbora između *pozitivnog* i *negativnog* načina ispoljavanja produktivnosti.[1372] No, time se vraćamo na problem, odnosno potrebu uspostave kriterija.

[1368] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 316. - 317.

[1369] Vidi M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 123. - 126.

[1370] Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 304. - 305.

[1371] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 225. - 226.

[1372] O korištenju prakse kao opće značajke i oznake poželjnog djelovanja, vidi A. Sućeska, "Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike", str. 138. - 139.

Jedna od mogućih strategija je uzimanje ljudske prirode ili biti kao kriterija. No, Kangrga odbija tu mogućnost.[1373] Prema Kangrgi, svako razumijevanje otuđenja kao otuđenja od prethodno definirane biti, u konačnici predstavlja ili otuđenje od nečega što čovjek *niti je bio niti će biti* (odnosno otuđenje od nečega što nije on sam) ili *otuđenje ideje* (a ne stvarnog) čovjeka.[1374]

Druga je moguća strategija pozivanje na moralne kriterije. No, njih Kangrga također odbija. Razlog je tog odbijanja, u prvom redu, uvjerenje da su oznake *dobar* i *loš* kontekstualno uvjetovane i kontigentne (pa je tako konformist *dobar čovjek* iz rakursa dominantnih vrijednosti vlastitoga društva),[1375] a na tragu tog uvjerenja je i Gajo Petrović kad sugerira da se problem kriterija ne može rješavati pozivanjem na humanost.[1376] Temelj je tog odbijanja teza o moralu kao ideologiji. U drugom redu, razlog je odbijanja moralnih kriterija, kako navodi Veljak, kritika kantovske diferencijacije *Sein – Sollen*, odnosno kritika besplodnog moralizma: „očekivanje da će kritika besplodnog moralizma neposredno uroditi jasnim popisom novih normi jest koliko neopravdano i besmisleno, toliko i (principijelno i strukturalno) uzaludno".[1377] Mogućnost je kriterija tako diskreditirana po linijama oba prigovora moralu koja nalazimo u marksističkoj misli (v. potpoglavlje 2.2.).

Odbijanje pozivanja na ljudsku bit i moralne kriterije prati radikalna teza o nemogućnosti kriterija općenito. Tako Kangrga navodi:

[1373] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa,* str. 249. i dalje. Usp. natuknicu o alijenaciji u *Filozofijskom rječniku* koju potpisuje Kangrga: Milan Kangrga, „Alijenacija", u: Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik,* Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 21. - 22.

[1374] Na bliskim je pozicijama i Petrović: „Ne poričemo da se fenomeni otuđenja mogu empirijski opažati, ali mislimo da ne mogu postojati univerzalni empirijski kriteriji za razlikovanje izmedu otuđenosti i neotuđenosti. To bi bilo moguće kad bi, i samo kad bi, samootuđenje bilo otklon od vječne, fiksne, permanentne, ljudske prirode, i kad bi se ta nepromjenjiva ljudska priroda mogla definirati pomoću empirijski opažljivih karakteristika." (G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 335.).

[1375] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici,* str. 157. - 158.; M. Kangrga, *Čovjek i svijet,* str. 93.

[1376] Usp. „Mislim da nijedno doista humano društvo (ni čovjek) ne može biti samootuđeno, a da svako nehumano društvo (ili čovjek) jest samootuđeno. Ali ne mislim da se pojmovi 'nehumanosti' i 'humanosti' moraju nužno defnirati pomoću samootuđenja i razotuđenja. Logički je moguće, na primjer, podijeliti ljude i društva u humane i nehumane prema tome odgovaraju li nekom vanjskom idealu ili standardu humanosti." (G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 329.).

[1377] L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 704.

„Bio bi međutim veliki nonsense zahtijevati da se *pokaže* kriterij po kojem netko jest *čovjek* (odnosno to postaje) ili (*ratni*) *zločinac* (odnosno to ostaje)! To bi naime bila u biti cinička (i pokvarena) sofisterija! (ili tipična *znanstveno*-objektivistička pedanterija).“[1378]

Razlog tog radikalnog stava je uvjerenje o nemogućnosti vrednovanja budućega s pozicija sadašnjega (v. potpoglavlje 3.1.6.). U skladu s tim Kangrga piše:

„Sve *apriorne analize* mogućnosti djelovanja ili sposobnosti za djelo, što imaju da dokuče i postave principe ili kriterije djelovanja po kojima bi se imala utvrditi vrijednost (ili općenito: moralnost) djela ili čina, vrše se nužno *na pretpostavci staroga*, onoga što već jest, negativnoga, samim djelom još-ne-izmjenjenog, pa ne izlaze iz okvira opstojećeg.“[1379]

U *Etici ili revoluciji* će pak navesti da bi bilo *najočevidnije protivurječje* tražiti „principe, kriterije ili zakon moralnog djelovanja u ili iz one sfere koja samim tim djelovanjem ima da bude negirana kao još-ne-moralna ili ne-moralna, dakle prekoračena u onom bitnom što ovo opstojeće čini onim što jest.“[1380] Kako ovdje otkrivamo, prema autoru se kriterij postavlja uvijek iz rakursa već uspostavljenog sustava vrijednosti, a Kangrgi je stalo do njegova *prevrednovanja*. Stoga se kao alternativa kriterijima zahtijeva praksa koja „smisleno i svrhovito mijenja i prekoračuje, dakle transcendira kako to stanje tako i njegov, njemu primjeren moral, da bi to uopće bila povijesna revolucionarna praksa.“[1381] Preciznije, autor bira treće rješenje na gore postavljeni problem: sam čin zahtijevanja razotuđenja već je mijenjanje *svijeta*, u skladu s tezom o granici i prekoračivanju (v. potpoglavlje 3.1.6). Utoliko to, prema Kangrgi, nije etički zahtjev.

I Gajo Petrović, slično Kangrgi, ističe kako „doista, nema nikakvih preciznih definicija ni vanjskih, formalnih kriterija pomoću kojih bismo mogli lako i sigurno razlikovati novo i staro.“[1382] No, u nastavku iste rasprave Petrović *ipak* nalazi *neku* mogućnost razlikovanja staroga od novoga:

„ipak postoje neka obilježja po kojima se razlikuje istinski novo od pseudonovog [...]. Jer, ma koliko demonsko ili rušilačko stvaralaštvo imalo naizgled istu strukturu kao pravo stvaralaštvo,

[1378] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 263.

[1379] Ibid., str. 107. - 108.

[1380] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 159. - 160.

[1381] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 83. Usp. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 108.

[1382] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 303.

> proizvodeći obilje novih i neviđenih formi [...], ovo bogatstvo formi ne moze prikriti činjenicu da je ono usmjereno na osiromašenje i uništavanje čovjeka, da ono ne znači obogaćenje ljudskih stvaralačkih moći, nego ide na rušenje i razaranje svega što je doista ljudsko, što je doista stvaralačko i što je doista slobodno, da ide na zatvaranje i sužavanje bogatstva ljudskog života i čovjekovih kreativnih mogućnosti.“[1383]

Iako koristi oznake koje su bliske moralnim utemeljenjima kriterija (posebice u etikama samoostvarenja),[1384] i Petrović odbija ideju da je riječ o moralno određenoj razlici koja bi da „stvaralaštvo po jasnom i čistom moralnom kriteriju podijeli na dva dijela: na ono *pozitivno (dobro, nedemonsko)* i ono *negativno (loše, demonsko)*“. Nasuprot tom *moralnom kriteriju* Petrović razlikuje „*autentično (pravo, istinsko)* ljudsko stvaralaštvo od *neautentičnog (nepravog, lažnog, demonskog)* stvaralaštva“ pri čemu drži da „ono *prvo bit stvaralaštva izražava, a drugo negira*“.[1385] No, time se problem – ne rješava.

Problematičnost i posljedice izostanka kriterija detektirao je Mislav Kukoč. Kako Kukoč bilježi, Kangrga je zamijenio dualizam bitka i *trebanja* „dualizmom istinskog i neistinskog, neotuđenog i otuđenog čovjeka, pri čemu je ostao nejasan – budući da je moralni postulat kao paradigma dokinut – kriterij određenja istinske ljudskosti.“[1386] Pritom izostajanje kriterija koji bi omogućio razlikovanje između otuđenog i razotuđenog, poželjnog i nepoželjnog, ljudskih i neljudskih mogućnosti uz „ukidanje autonomnog moralnog zakona [...] podrazumijeva realnu opasnost nihilizma i voluntarizma. Nepostojanje moralne paradigme [...] otvara mogućnost za opravdavanje bilo kojih, pa i najneljudskijih postupaka.“[1387] S obzirom na autorove teze iznesene od 3.1.3. do kraja, čini se kako bi adekvatno načelo bilo autonomno djelovanje u oblikovanju/proizvodnji sebe i *svijeta*. No, autor ga ne navodi kao kriterij. Ovaj problem, a

---

[1383] Ibid., str. 303. - 304.

[1384] Za uvod u etike samoostvarenja, na sličnim linijama, vidi John Dewey, „Self-Realization as the Moral Ideal“, *The Philosophical Review* 2 (1893) 6, str. 652. - 664.; Kai Nielsen, „Alienation and Self-Realization“, *Philosophy* 48 (1973) 183, str. 21. - 33.; David Archard, „The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community“, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series,* 22 (1987), str. 19. - 34.; Jon Elster, „Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life“, *Social Philosophy and Policy* 3 (1986) 2, str. 97. - 126.

[1385] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 311. - 312. Potcrtao autor.

[1386] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 122.

[1387] Ibid., str. 127. Opasnost voluntarizma bilježi i Raunić, vidi R. Raunić, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji“, str. 178.

kojeg smo dotakli već u potpoglavlju 3.3., predstavlja jednu od ključnih slabih točaka praksisovske pozicije. Odbijanje moralnih kriterija slijedi opću kritiku morala kao ideologije i moraliziranja, pri čemu se izbjegava i Kantov doprinos mogućnosti izbjegavanja problema kontekstualne uglavljenosti kriterija. Razlog tome leži u dosljednom pristajanju uz Hegelovu kritiku, tezu o mogućnosti vrednovanja nekog stanja tek s pozicija njegove prevladanosti i odbijanje postavljanja univerzalnih kriterija s obzirom na uvide o promjenjivosti ljudske prirode. Odbijanje kriterija koji se oslanjaju na ljudsku prirodu posljedica je također antiesencijalizma. No, u tom se odbijanju previđa da se već pretpostavljaju određena razlikovanja, odnosno vrijednosti koje potencijalno uspješno funkcioniraju kao precizniji *kriteriji*: dostojanstvo, sloboda itsl. (v. potpoglavlje 3.3.).

3.4.3. Normativna antropologija

Jedno rješenje gornjeg problema nudi Alan G. Nasser koji, polazeći od principa samoostvarenja, tumači Marxovu teoriju kao normativnu antropologiju.[1388] Osnova je ove pozicije, koja stoji u tradiciji naturalističke etike, *ergon argument*. Sadržaj *ergon argumenta* možemo skicirati na sljedeći način:

i. Čovjek ima svrhu
ii. Svrha se otkriva u onoj djelatnosti koja razlikuje *čovjeka* od drugih bića
iii. Ta je djelatnost (moralno) dobra za čovjeka[1389]

U prilog tezi o fundiranosti Marxove teorije na *ergon argumentu*, Nasser ukazuje na određenje ljudske prirode iz *Ranih radova*:

> „čovjeku se rad, *životna djelatnost*, sam *proizvodni život* pojavljuje samo kao sredstvo za zadovoljenje jedne potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije. Međutim, proizvodni život je rodni život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni karakter. (…) Doduše,

[1388] Vidi Alan G. Nasser, „Marx's Ethical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research* 35 (1975) 4, str. 484. - 500.

[1389] Vidi ibid., str. 486. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 122.

> životinja također proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav itd. Ali, ona proizvodi samo ono što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado; ona proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi i kad je slobodan od fizičke potrebe i istinski proizvodi tek oslobođen od nje; ona proizvodi samo za sebe, dok čovjek reproducira cijelu prirodu“[1390]

Nasseru je u ovome navodu posebno važan odnos normativnih i deskriptivnih elemenata: s jedne se strane utvrđuju *načini proizvodnje* i čovjeka i životinje, a s druge se strane nudi određenje *istinske proizvodnje* kao proizvodnje oslobođene od fizičke potrebe. To je, kao baza *ergon argumenta*, temelj Marxove kritike kapitalističkih i općenito čovjeku neprimjerenih odnosa. Eventualni prigovor da je Marx u zrelom djelu napustio *ergon argument* deplasira, prema Nasseru, kritika J. Benthama u *Kapitalu*:

> „Ako, npr., želimo znati šta je psu korisno, onda moramo proučiti pseću prirodu. Sama ova priroda ne da se iskonstruirati iz 'principa korisnosti'. Kad taj princip primijenimo na čovjeka, tj. kad njime hoćemo da ocjenjujemo sve ljudske radnje, pokrete, odnose itd., onda je tu u pitanju prvo ljudska priroda uopće, a potom ona koja se mijenja u svakoj historijskoj epohi.“[1391]

Ovu pak razliku između *ljudske prirode uopće* i *ljudske prirode koja se mijenja* u svakoj historijskoj epohi, Nasser objašnjava povijesno uvjetovanom etikom (samo)realizacije „pri čemu pod samorealizacijom shvaća slobodno i kreativno prakticiranje čovjeku specifičnih djelatnosti i moći, a u skladu s konkretnim stupnjem razvoja“.[1392]

I Kenan Malik traga za blizinom Marxa i Aristotela pa postavlja tezu kako je osnova marksističkoga pozitivnoga stava prema komunizmu jamčenje *kreativne manifestacije života* (koja proizlazi iz slobodnog razvoja svih sposobnosti svih osoba) što ga čini bliskim Aristotelu. Ali dok Aristotel ostaje fokusiran na (samo)realizaciju u okvirima danog društva (koje uključuje i niz nejednakosti, uključujući glede toga tko može biti moralni subjekt i ispuniti uvjete

[1390] K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, 251. Potcrtao autor. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 122.

[1391] K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 538., bilj. 63. Prijevod prilagodila A.L. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 122.

[1392] A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici“, str. 122.

samoostvarenja), Marxov je fokus na istraživanju društva koje *bi bilo nužno* za osiguravanje mogućnosti poželjnog (*ljudskog*) razvoja svakog čovjeka.[1393]

Kangrga pak, općenito odbacuje normativne i teleološke strategije određivanja ljudske biti. Normativna se određenja odbacuju zbog pretpostavke o apstraktnosti tih određenja, a na tragu Hegelove kritike Kanta. Potonje su, pak, označene kao neadekvatne eksplanatorne strategije jer ne dosežu do mogućnosti *novoga* pošto, prema autoru, pretpostavljaju isključivu mogućnost kretanja ka unaprijed zadanoj svrsi. U tekstu o mogućnosti revolucije Kangrga tako navodi kako se teleološki biće „može razviti samo u ono što ono u svojoj apstraktno pretpostavljenoj punoći već *unaprijed*, ili na početku (dakle, po svojoj biti i bitku) jest, a da nikad nije i ne može biti *drugačije*."[1394] Drugim riječima, teleologija se izjednačava s autorovim razumijevanjem dijalektike. I odbacuju se na liniji istih razloga: zbog inzistiranja na otvorenosti čovjeka i praksi kao načinu čovjekova samopotvrđivanja i samoostvarivanja čiji se sadržaj otkriva tek u samome djelu i teorijski je *neuhvatljiv*. U Kangrginoj se koncepciji, u okviru izbjegavanja *postuliranja izvanjskog telosa,* svrha izjednačava s aktivnošću; nema cilja djelovanja izvan djelovanja samog jer tek djelovanjem čovjek i postaje i otkriva *ono što treba biti*. Praksa sama *jest* svrha. Samodjelatnost se, kako navodi Veljak, „objelodanjuje kao samosvrha."[1395]

Praksa je pritom oznaka kojom se ukazuje i na temeljnu mogućnost i temeljni zadatak čovjeka. Naime, čovjek je biće koje *de facto* uspostavlja sebe i svoj svijet, ali to i *treba činiti* posredstvom ispoljavanja mogućnosti (samo)stvaralačkog djelovanja kojim stvara *novo*. Naime, nije čovjek uvijek već *potvrđen* kao biće prakse: praksa ne označava samo opći proizvodni karakter čovjeka nego i jedan specifičan način ispoljavanja tog karaktera koji se određuje u suprotnosti spram otuđenja. Praksa je *poželjna* alternativa otuđenju i predstavlja način čovjekove samorealizacije (potvrđuje *ljudskost*). Štoviše, poželjna je i uspostava konteksta koji će jamčiti veću mogućnost samoostvarenja sviju (no, isticanje poželjnosti društva koje *osigurava* veću mogućnost samoostvarivanja ne implicira teoriju o mogućnosti *raja na Zemlji*, a što izrijekom odbacuje

[1393] Vidi K. Malik, *The Quest for a Moral Compass,* str. 229. - 230. Prema: A. Lunić, „Održivost teze o Marxovoj etici", str. 122.

[1394] M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 54. Potcrtao autor. Teze o kraju povijesti autor odbija, vidi npr. M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 200.

[1395] L. Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge", str. 703.

Kangrga).[1396] Utoliko je *ipak,* blizak gornjim pozicijama. Da ovo tumačenje ne implicira esencijalizam – i utoliko ne proturječi Kangrginom razumijevanju ljudske prirode – pokazuje Nasserovo rješenje koje uključuje historicističku komponentu. Stoga Kangrginu poziciju možemo ipak označiti kao varijantu *normativne antropologije,* ali koja slijedi prosvjetiteljsko odbacivanje klasične teleološke metafizike i utemeljuje mogućnost ozbiljavanja zahtjeva *trebanja* posredstvom prakse.

Ta se intencija utemeljivanja mogućnosti ozbiljavanja prakse plastično iskazuje u varijantama definicija čovjeka. Kangrga ga, kao i Petrović, uz gornja određenja koja se tiču značajki prakse, određuje kao biće koje *nije* samo ono što *jest*, nego i ono što *može i treba biti*.[1397] Tu se sažima deskriptivno (ono što *jest*) i normativno (ono što *treba biti*), ali i naglašava mogućnost (ono što *može biti*), u skladu s tendencijom – terminološkog – nadilaženja rascjepa bitka i *trebanja*.

Zašto se, umjesto samo mogućnosti ili *trebanja*, ističe i ono što *može* i ono što *treba biti*? Čini se (1) da ono što *treba biti* ograničava izbor unutar onoga što *može biti*. To je tumačenje konzistentno s razumijevanjem otuđenja. Primjerice, zločin je jedna otvorena mogućnost, ali koja očigledno *ne treba biti*.

Moguće je i (2) tumačenje ove sintagme: isticanje onoga što *može i treba biti* naglašavanje je mogućnosti da se ne samo *treba* nekako biti, nego to i *može* biti, a čime se suprotstavlja *lošoj beskonačnosti trebanja*. Potonje je tumačenje konzistentno s autorovom kritikom diskrepancije bitka i *trebanja*.

Moguće je i (3) tumačenje prema kojemu bi gornje određenje čovjeka bilo u potpunosti deskriptivno (ono što jest realizirano, ono što treba/mora i bit će), no to tumačenje možemo odbaciti jer bi u slučaju njegove točnosti teorija otuđenja i zahtijevanje prakse bili besmisleni. Prvo i drugo tumačenje je konzistentno s Kangrginim tezama. Pritom ono što čovjek *treba* biti jest – biće prakse (ma koliko ta odrednica bila uspješno ili neuspješno izvedena).

Na tragu ovog zadržavanja elemenata normativnog, Mislav Kukoč postavlja pitanje o uspješnosti Kangrgina nadilaženja diskrepancije bitka i *trebanja*, odnosno *loše beskonačnosti*. Naime, iako Kangrga „vjeruje da je prevladao dualizam bitka i trebanja“ zapravo ga je, navodi

[1396] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija,* str. 376.

[1397] Vidi npr. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 226.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici,* str. 167. Usp. G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 63., 56.

Kukoč, „samo zamijenio dualizmom istinskog i neistinskog, neotuđenog i otuđenog čovjeka“.[1398] Kangrga doista zadržava taj dualizam, ali napušta pretpostavku o apsolutnoj suprotnosti bitka i *trebanja* (v. potpoglavlje 3.3.6). Uz ovaj *zaostatak*, nalazimo paralelu *sudbine* Kangrge i Kanta i glede uvjeta moralnog djelovanja, odnosno prakse. Ovako navodi Kukoč:

> „kao što su nesavršeni realni čovjek i svijet nužna i vječita pretpostavka za opstojanje apstraktne sfere moraliteta kao paradigme čovjekova poželjnog 'moralnog' ponašanja koja se – prema Hegelovoj, Marxovoj, Kangrginoj, a i Petrovićevoj kritici – perpetuira u 'lošu beskonačnost', budući da bi realizacija moraliteta u zbilji ukinula njegov *raison d'etre*“

tako je i „nehumana i samootuđena zbilja čovjeka i njegova svijeta nužna“ da bi „humanistički zahtjev za razotuđenjem i radikalnom preinakom bio uopće moguć!“[1399] Drugim riječima, kako bi se moralna svijest *ugasila* u slučaju ostvarenja moralnog savršenstva,[1400] tako bi se i mogućnost prakse *ugasila* u slučaju potpunog dovršenja čovjeka. Stoga ih ista beskonačnost *tišti*, ali i spašava od teorijski neplodne i empirijski neutemeljene teze o *dovršivosti* čovjeka u smislu postizanja konačnog savršenstva *jednom za svagda*. U tom je smislu Kukoč u pravu kada nalazi paralele između Kangrgine (i Petrovićeve) i Kantove koncepcije, kao i u tvrdnji da u slučaju diskrepancije bitka i *trebanja* nije riječ o 'lošoj beskonačnosti' (njem. *die schlechte Unendlichkeit*) već je to 'dobra beskonačnost' (njem. *die gute Unendlichkeit*)![1401] No, pri čemu valja uvažiti Kangrginu strategiju novog osmišljavanja jedinstva bitka i *trebanja* (uz navedena revidiranja pojmova, v. potpoglavlja 3.1.1. i 3.3.6.), primarno u svrhu osiguravanja mogućnosti *radikalno novoga* i razotuđenja u konkretnu činu. Iako to ne znači – *kraj povijesti*.

[1398] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 122. Usp. M. Kukoč, *Kritika eshatologijskog uma*, str. 100.

[1399] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 126.

[1400] Vidi G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 353.

[1401] M. Kukoč, *Enigma postkomunizma*, str. 127.

3.4.4. Pozicioniranje unutar rasprave o esencijalizmu

Naglašavanjem odlučne uloge čovjeka kako u osmišljavanju ljudske biti tako i u *proizvodnji svijeta*, Kangrga se pozicionira među autore koji ne dopuštaju stroga odvajanja ljudske prirode i kulture. Pritom čovjek nije mišljen samo kao *ensemble* društvenih odnosa, već je riječ o razumijevanju koje pretpostavlja i naglašava njegovu aktivnu funkciju u osmišljavanju sebe i *svijeta*. Prema ovoj se tezi općenito ljudska priroda razumijeva kao ona koja se razvija (i razlikuje) kroz povijest, kao što se razvijaju (i razlikuju) i ljudske potrebe. Praksa je intrinzična vrijednost,[1402] cilj po sebi, a stanja se procjenjuju i vrednuju u odnosu na podržavanje postizanja tog cilja, tj. zadovoljenje mogućnosti samoostvarivanja kriterij je procjene prikladnosti određenog konteksta (društva, sustava, poretka). Inzistiranje na aktivnoj funkciji čovjeka pritom upućuje na čovjekovu odgovornost. Kako nije puki *refleks* postojećih odnosa, odgovoran je za odnos koji spram tih odnosa ima (npr. njihovo legitimiranje, njihovu kritiku i njihovo mijenjanje), tj. za ono što i on i *svijet* jesu. Pošto svoju teoriju o ljudskoj prirodi Kangrga razvija primarno na temeljima marksističkih uvida, preciznije je pozicioniramo u odnosu na druge pozicije unutar marksističkih rasprava o ljudskoj prirodi.

Sve do pred kraj 20. stoljeća, marksističkim su raspravama dominirale dvije teorije o ljudskoj prirodi: esencijalistička i antiesencijalistička ili antihumanistička. Esencijalisti u raspravi o ljudskoj prirodi unutar marksističke filozofije (dalje u ovom odjeljku: esencijalisti)[1403] smatraju kako marksizam zahtijeva klasično esencijalističko tumačenje ljudske prirode, odnosno kako je Marx imao ili pretpostavljao teoriju o transhistorijskoj ljudskoj prirodi. Tu tezu baziraju na Marxovim ranim radovima u kojima nalazimo sintagmu *rodnog bića* i koncept ljudske biti, kao i teze o humanizmu-naturalizmu u suprotnosti spram društveno oblikovanih socijalnih uloga.[1404] Pozivanje na *rodno biće* pritom pruža temelj za kritiku eksploatacije i otuđenja. Zagovornici esencijalizma se, alternativno, pozivaju na *Grundrisse* gdje se tvrdi kako je čovjek

[1402] Intrinzična vrijednost se pripisuje onim sadržajima čija vrijednost leži u njima samima. Frankena u shemi vrijednosti razlikuje moralne vrijednosti i izvanmoralne vrijednosti. Moralne vrijednosti uključuju ono što je dobro po moralnoj osnovi. U drugoj skupini dalje razlikuje uporabne, izvanjske, inherentne, intrinzične, kontributivne i konačne vrijednosti, W. K. Frankena, *Etika*, str. 66.

[1403] Vidi Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, London 1985.; L. Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, str. 10. i dalje.

[1404] Vidi npr. K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, 275., 63. i dalje

„u najdoslovnijem smislu riječi *zoon politikon*“,[1405] nerijetko ukazujući na bliskost Aristotelovog i Marxovog razumijevanja čovjeka.[1406]

Zagovaranje ove teze pokazuje prednosti pri pokušajima utemeljenja marksističke etike, teorije otuđenja i kritike kapitalizma. Naime, transhistorijska bit pruža temelje za transhistorijske standarde djelovanja i vrednovanja. No, teze o nativizmu, naturalizmu Feuerbachovog tipa i transhistorijskoj ljudskoj biti teško mogu objasniti funkciju Marxove kritike Feuerbacha i inzistiranje na tezi o čovjeku kao proizvodu društvenih odnosa, odnosno tezu o kontekstu kao *mjestu* čovjekove konkretizacije i jedinom adekvatnom polazištu za istraživanje čovjeka. Razumijevanje čovjeka kao zbira generičkih svojstava kojima se kao pripadnik vrste razlikuje od drugih vrsta živih bića ostaje, s jedne strane, na razini apstraktnog razumijevanja čovjeka. S druge strane, ne uspijeva objasniti promjenu u čovjekovu samorazumijevanju, a čemu je moguće doskočiti uključivanjem u računicu čovjekove društvenosti kao elementa u konstituiranju ljudske biti. Iako inzistiranje na razumijevanju čovjeka kao društvenog bića, ako se društvenost tumači kao determinanta ljudske prirode u skladu s Marxovom tezom o ljudskoj biti kao sveukupnosti društvenih odnosa (6. *Teza o Feuerbachu*), već predstavlja korak ka antiesencijalističkoj poziciji, nalazimo i tezu kako je Marx esencijalist glede ljudske prirode, ali pri čemu ljudsku bit čini *ensemble* društveno-povijesnih odnosa.[1407]

[1405] Karl Marx, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Rijeka 1974., str. 8. Potcrtao autor.

[1406] Prema Wildeu, Marxova koncepcija ljudske prirode funkcionira kao etički temelj za njegovu društvenu teoriju, a pri čemu Marxovo zagovaranje pomirenja esencije i egzistencije putem prisvajanja proizvodne moći prepoznaje kao teleološku i esencijalističku poziciju koja razumijeva ljudsku prirodu kao zadatak radije nego kao *samo* činjenicu. U tome smislu prepoznaje bliskost Aristotelove i Marxove koncepcije, vidi L. Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, str. 15., 31. i dalje; Lawrence Wilde, „Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics“, *Studies in Marxism* 1 (1994), str. 23. - 44. Meikle vezu između Marxa i Aristotela uspostavlja posredstvom Hegela, braneći tezi o Marxovu organicističkom esencijalizmu, vidi S. Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, posebno str. 58., bilj. 137. Kain pak uočava kako je u ranim tekstovima Marxova etika bazirana na razumijevanju esencije bliskom Aristotelovoj koncepciji, a što nastoji povezati s univerzalizacijom na tragu Kantova kategoričkog imperativa, vidi P. J. Kain, *Marx and Ethics*, str. 15. - 75.

[1407] Usp. Chris Byron, „Essence and Alienation: Marx’s Theory of Human Nature“, *Science & Society* 80 (2016) 3, str. 375. - 394.

Kangrga pak eksplicitno odbacuje esencijalizam i teze o transhistorijskoj biti čovjeka, kao i sve pokušaje određivanja čovjeka uz pomoć jedne krucijalne značajke (npr. društvenosti ili razumnosti). Kangrginim riječima:

> „*Esencijalizam* je dakle poricanje bitnosti čovjeka, negacija njegova djela kao ljudske mogućnosti i perspektive, on je retrospektiva historije kao potvrđivanje njegove nemogućnosti. On je utvrđivanje biti čovjeka kao prošlosti, kao bezbitnosti, čovjeka kao bića bez smisla i budućnosti, bića kojemu je svaka djelatnost besmislena. Jer ono, što je bilo, bilo je u prošlosti, a sadašnjost je *puko trajanje* prošlosti kao njeno nijemo produživanje. To je odvajanje bitnog svijeta, prirode i historije – *bez* čovjeka *kao* čovjeka, bez čovjeka kao *bitnog bića*."[1408]

Nasuprot esencijalistima, antiesencijalisti u raspravi o ljudskoj prirodi unutar marksističke filozofije (dalje u ovom odjeljku: antiesencijalisti) smatraju kako je Marx (u zreloj fazi) napustio pokušaje zasnivanja teorije povijest na ideji ljudske prirode, ali i ideju ljudske prirode općenito. U prilog toj tezi ističu se Marxove kritike Smithova, Ricardova i Rousseauova razumijevanja čovjeka,[1409] ali i kritika teze o statičnoj ljudskoj prirodi u 6. *Tezi o Feuerbachu*. Najpoznatiji predstavnik ove pozicije je Louis Althusser. U svojoj kritici esencijalizma Althusser, posuđujući tezu Gastona Bachelarda o epistemološkom prekidu (eng. *epistemological rupture* ili *epistemological break*), nastoji oko delegitimiranja ranoga Marxa, a zbog čega uvodi i podjelu Marxovih djela na rana, djela prekida, prijelazna i zrela djela. Iako priznaje opću obavezu proizvodnje sredstava za (samo)održanje, Althusser odbija koncepciju ljudske prirode kao ideološki sadržaj i koncept koji pripada isključivo ranome Marxu. Zbog odbijanja esencijalizma i humanističkog tumačenja Marxa, Althusserova se pozicija označava *antihumanizmom*.[1410] Iako je riječ o poziciji koja odbija nativizam i esencijalizam, neće svi marksistički antiesencijalisti i kritičari nativizma pristati na althusserovski antihumanizam, pa tako ni Kangrga. Njegov, naime, antiesencijalizam (kao i Petrovićev) prati eksplicitna kritika Althussera, kao i teza ekonomskog materijalizma (Labriola, Mehring, Lafargue, Beltov).

[1408] M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 248. - 249. Usp. M. Kangrga, *Filozofske rasprave*, str. 92.

[1409] Vidi K. Marx, *Temelji slobode*, str. 7. - 8.

[1410] Vidi Thomas Nemeth, „Althusser's Anti-Humanism and Soviet Philosophy", *Studies in Soviet Thought* 21 (1980) 4, str. 363. - 385.

Kritiku Althusserove pozicije iznosi Adam Schaff koji smatra kako koncept društvenosti omogućava konkretizaciju razumijevanja čovjeka, ali pri čemu se ne dovodi u pitanje koncepcija o ljudskoj biti ili prirodi.[1411] Ona se tim proširenjem tek sadržajno mijenja, bez utjecaja na status same koncepcije. Prema Schaffu, dopuštanje *koncepcije* ljudske prirode ne implicira *definiciju* ljudske prirode.[1412]

Za kritiku Althusserove pozicije značajna je i studija Normana Gerasa *Marx and Human Nature. Refutation of the Legend*. Temeljni cilj Gerasove kritike je dokazati kako Marx ima koncepciju ljudske prirode koja vrši i normativnu i eksplanatornu funkciju, a osnovu čini dokazivanje kako 6. teza o Feuerbachu (o ljudskoj prirodi koja nije apstrakcija nego *ensemble* društvenih odnosa) ne implicira negiranje ljudske prirode uopće. Prema Gerasu, ako je raznolikost ljudskih bića rezultat „historijskih varijacija u njihovim društvenim odnosima proizvodnje" samu je činjenicu proizvodnje i povijesti moguće objasniti konceptom ljudske prirode.[1413] Preciznije, prema autoru, Marxova teorija uključuje teze o univerzalnim (svim ljudima zajedničkim) potrebama i sposobnostima, iako se povijesno modificiraju njihov sadržaj i način ispunjenja. Primjerom, čovjek općenito ima potrebu za skloništem, ali se ta potreba u različitim vremena na različite načine zadovoljava (na *prihvatljiv* način). Dok bi nas u jednom konkretnom prostor-vremenu zadovoljio prirodni zaklon od zvijeri i vremenskih nepogoda, u drugom konkretnom prostor-vremenu takav tip zaklona smatramo neprimjerenim. Iako Geras (re)afirmira koncept ljudske prirode, ne spada u klasični esencijalizam. Naime, Geras razlikuje transhistorijski dio ljudske prirode i promjenjivi dio ljudske prirode. Prema autoru, tvrdnja da se nešto mijenja ne obvezuje nas na stav da se sve u vezi s time mijenja, odnosno da nema nikakvih trajnih značajki.[1414] Ova je teza podržana Marxovom kritikom Jeremyja Benthama u *Kapitalu* u kojoj nalazimo razlikovanje trajne i varijabilne ljudske prirode,[1415] a što omogućuje tumačenje Marxove kritike kapitalizma iz rakursa transhistorijskih ljudskih značajki i potreba, uz zadržavanje teze o djelomičnoj modificiranosti, odnosno povijesnosti ljudske prirode. Prema Gerasu, Marx prigovara Feuerbachu isključivo fokusiranje na ljudsku prirodu – a ne to što je općenito uzima u obzir. Gerasovu argumentaciju slijedi i Mehmet Tabak koji prepoznaje

[1411] Vidi A. Šaf, *Marksizam i ljudska jedinka*, Nolit, Beograd 1967., str. 87.

[1412] Vidi ibid., str. 102.

[1413] N. Geras, *Marx & Human Nature*, str. 67.

[1414] Vidi ibid., str. 90.

[1415] Vidi K. Marx i F. Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, str. 538, bilj. 63. Vidi i potpoglavlje 3.4.3.

slobodnu objektivnu aktivnost (eng. *free objective activity*) kao najvišu ljudsku potrebu posredstvom koje čovjek proizvodi svoj svijet i samoga sebe (slobodna je djelatnost izraz samorealizacije i samorazvoja).[1416] Zadovoljenje te najviše ljudske potrebe ovisi o „podudarnosti pojedinčeve samopostavljene svrhe i djelatnosti".[1417] Na temelju ovoga uvida, Tabak razvija tezu o slobodi kao ljudskoj biti, odnosno ljudskoj prirodi. Iz te pozicije zagovara dijalektičko tumačenje ljudske prirode kao jedinstva stalnog principa i fluidnog, konkretiziranog sadržaja. Koncept ljudske prirode je prema Tabaku Arhimedova točka Marxove filozofije u kojoj se napušta dualizam subjekta i objekta sada svedenih na objektivni totalitet čovjeka i prirode koji je percipiran (taj objektivni totalitet) kao povijesni proces.[1418] Kako mu je (procesu) u središtu upravo čovjek kao akter, to je pitanje o ljudskoj prirodi od središnjeg značaja, a koncepcija ljudske prirode „glavna determinantna povijesno oblikovanog društvenog totaliteta" i „standard prema kojemu se dana društvena realnost mjeri u odnosu na *ljudske* potrebe"[1419]. U okviru ovoga razumijevanja, otuđenje je eksplanatorni i kritički koncept koji označava dijalektički proces ljudske realizacije i negacije putem kojeg se formira građanski totalitet.

Gornjim je teorijama blisko rješenje koje je u raspravi o ljudskoj prirodi ponudio Erich Fromm. Odbijanjem pretpostavljenog *ili-ili* izbora između determinizma i indeterminizma, odnosno teze o nepromjenjivoj transhistorijskoj biti i teze o totalnoj plastičnosti ljudske prirode, Fromm nudi treću opciju kojom želi iskazati unutarnju proturječnost ljudske prirode (*priroda – kultura, determinizam – indeterminizam*).[1420] Prema tom razumijevanju, čovjek je primarno određen svojom produktivnošću. Tek u produktivnom procesu čovjek, prema Frommu, ostvaruje svoju bit.[1421] Aktivnost produktivnog procesa označena je kao autentična djelatnost,[1422] a sam proces se razumije kao proces čovjekova samostvaranja i mijenjanja prirode.[1423] Pritom Fromm

[1416] Vidi M. Tabak, *Marx's Philosophy of Revolution and Freedom*, str. 10.

[1417] Ibid., str. 9.

[1418] Vidi Mehmet Tabak, *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*, str. vii.

[1419] Ibid. Potcrtao autor.

[1420] Usp. Erich Fromm, „The Question Of Human Nature", *CrossCurrents* 23 (1973) 2, str. 129. - 139., ovdje str. 135. Usp. Erich Fromm, *S onu stranu okova iluzije. Moj susret s Marxom i Freudom*, Naprijed, Nolit, Zagreb 1986., str. 31.

[1421] Vidi E. From, *Marksovo shvatanje čoveka*, str. 39.

[1422] Vidi ibid., str. 50.

[1423] Vidi E. Fromm, „The Question Of Human Nature", str. 135.

afirmira *alternativizam* kao poziciju koja stavlja naglasak na alternative, a u skladu s čim se sloboda određuje kao adekvatno djelovanje u skladu s otvorenim alternativama. Dakle, sloboda nije ni apsolutna ni iluzija, nego leži u mogućnosti izbora između niza alternativa.[1424]

I Sean Sayers, slično Frommu, smatra kako ni esencijalizam ni antihumanizam ne pružaju plauzibilan interpretativni okvir za Marxovu teoriju o ljudskoj prirodi te kao alternativu elaborira historicističku teoriju ljudske prirode (eng. *a historical account of human nature*). Ovaj pristup označavamo kao *meki historicizam* jer zadržava koncept ljudske prirode, ali ga ne shvaća transhistorijski nego kao povijesni proizvod, kao povijesno ljudsko djelo. Polazište Sayersove teorije čini razumijevanje ljudi kao „aktivnih, društvenih i produktivnih bića" koja „produktivnom aktivnošću ne donose samo promjenu u prirodnom svijetu, nego transformiraju svoje društvene odnose i svoju vlastitu prirodu".[1425] U skladu s time, ljudska je povijest određena kao povijest čovjekova samostvaranja. To je shvaćanje u skladu s Marxovim odgovorom Proudhonu iz *Bijede filozofije* u kojem će istaknuti kako je cijela povijest „samo neprekidno preobražavanje ljudske prirode"[1426], ali i u skladu s tvrdnjama iz *Njemačke ideologije* da se ljudi počinju razlikovati od životinja proizvodnjom sredstva za život, a pri čemu je način proizvodnje ujedno i način djelatnosti i način života.[1427] U skladu s tim, odbacuju se transhistorijska određenja ljudske biti, a na navedeni primjer određenja čovjeka kao *zoon politikona* iz *Grundrissea* odgovara se pak bilješkom iz prvog sveska *Kapitala*: „Aristotelova definicija u stvari je u tome da je svaki čovjek po prirodi građanin. Ona je za klasični stari vijek isto toliko karakteristična koliko je za Amerikanca karakteristična Franklinova definicija da je čovjek od prirode izrađivač alata."[1428]

Iz odbacivanja esencijalizma slijedi nemogućnost detektiranja univerzalnih i fiksnih standarda koji bi eventualno poslužili kao kriteriji razlikovanja i kritike pojedinih stanja.[1429] Tako, dok Sayers priznaje humanističku kritiku kapitalizma, odriče joj mogućnost zasnivanja na

[1424] Vidi Joan Braune, *Erich Fromm's Revolutionary Hope. Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*, SensePublishers, Rotterdam 2014. (posebno „Fromm's Concepts of Prophetic and Catastrophic Messianism").

[1425] Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, Routledge, London, New York 1998, str. 3. - 4.

[1426] Karl Marks, *Bijeda filozofije*, Prosveta, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1977., str. 86.

[1427] Vidi K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 19.

[1428] K. Marx i F. Engels, *Kapital*, str. 293., bilješka 13. Prijevod prilagodila A.L.

[1429] Vidi S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, str. 3. - 4.

transhistorijskim standardima. Tu se otkriva prva sličnost s Kangrgom, preciznije s tezom o promjenjivosti standarda vrednovanja ili kriterija. Osim toga, Sayers smatra marksizam varijantom naturalizma koja odbija razliku između vrijednosnih i činjeničnih iskaza, čime zaobilazi Popperov i Gerasov prigovor o naturalističkoj pogrešci. Tako koncept progresa ima i činjenično i vrijednosno značenje. Tu leži druga temeljna sličnost s praksisovskim pozicijama. Konačno, Sayers tvrdi kako putem produktivne aktivnosti realiziramo i stvaramo nove potrebe i vlastitu prirodu. Tu je treća sličnost. Tako je ova teorija, koju u osnovnim tezama prihvaća i Paul Blackledge,[1430] najbliža onom razumijevanju ljudske prirode kojeg nalazimo kod Kangrge. No, postoje i razlike u odnosu na Kangrgu, primarno u tezi kako je marksistička humanistička kritika kapitalizma zasnovana na *moralnom* konceptu samorealizacije, odnosno cjelovitog i univerzalnog razvoja.

U svojoj kritici Sayersa, Byron ističe kako Sayers ipak razvija varijantu esencijalizma. Konkretno, smatra kako je detektiranje značajke koja nas općenito razlikuje od životinja, neovisno o konkretnom kontekstu koji determinira uvjete ispoljavanja te značajke, dostatno za obranu esencijalizma.[1431] Konkretno, *bit* može biti određena i kao cjelina društveno-povijesnih odnosa.[1432] Ili kao slobodna i svjesna proizvodnja, a koja se pojavljuje u različitim, konkretiziranim oblicima kroz povijest. Ovih razumijevanjem, Byron se – unatoč isticanju vlastita eksplicitnog esencijalizma – ipak, razlikovanjem transhistorijskog okvira i varijabilnog sadržaja ljudske prirode, svrstava bliže Gerasu i Tabaku.

Čini se kako je (Byronovo, Gerasovo ili Tabakovo) razlikovanje statičkog i varijabilnog dijela ljudske prirode adekvatan način tumačenja i Kangrgine pozicije. Naime, Kangrgina koncepcija čovjeka uključuje tezu o praksi ili revoluciji kao ljudskoj biti, ali pri čemu se inzistira na njenoj promjenjivosti. Promjenjivost se pritom odnosi se ne samo na radnje kojima se otkriva bit, nego i na sadržaj biti: ljudska je bit, naime, razumljena kao ljudsko djelo. Kako navodi Zagorka Golubović: „Kad se ljudska priroda definira pomoću prakse, uspostavlja se most između ljudske suštine – koja u stvari predstavlja rezervoar beskrajnih mogućnosti (upravo posredstvom

[1430] Vidi P. Blackledge, *Marxism and Ethics.*

[1431] Usp. Chris Byron, „A Critique of Sean Sayers' Marxian Theory of Human Nature", *Science & Society* 78 (2014) 2, str. 241. - 248., ovdje str. 244., 246.

[1432] Vidi C. Byron, „Essence and Alienation: Marx's Theory of Human Nature", str. 376.

prakse) – i ljudske egzistencije, koja samu sebe (svoju suštinu) ostvaruje također putem prakse“.[1433]

Interpretiranje u duhu Gerasova i Tabakova rješenja pomirilo bi, čini se, promjenjivost ljudske prirode (odnosno, njenu povijesnost) s praksom koja se, unatoč različitim načinima ispoljavanja u konkretnim okolnostima, ipak prepoznaje kao temeljna značajka čovjeka (praksa u širem smislu riječi, kao ono što omogućava i praksu kao samostvaralačku i stvaralačku djelatnosti, ali i otuđenje) i kao njegova *pozitivna* mogućnost (praksa samo kao samostvaralačka i stvaralačka djelatnost). Ovo je tumačenje u skladu s govorom o mogućnosti *zaborava vlastite ljudske biti*. Osim toga, ovo rješenje pruža utemeljenje za teoriju otuđenja koja neće otuđenje razumijevati samo u odnosu na aktualne potrebe (kao onemogućenost u zadovoljavanju potreba primjerenih određenom društvu). Da je moguće smisleno tumačenje Kangrgine teorije unutar ove tradicije, naizgled sugerira i izvorni tekst. Oznake *ljudska priroda* i *ljudska bit* učestalo se koriste, kao što se i sugerira da je praksa ili re(-e)volucija upravo – *bit*. U Petrovićevu djelu čak nalazimo mjesto na kojemu autor tumači Marxovu kritiku Benthama pritom, kako se čini, pristajući na razliku između *ljudske prirode uopće* i *promjenjive ljudske prirode*:

> „Marx, dakle, smatra da pas ima svoju pseću, a čovjek svoju ljudsku prirodu, ali da za razliku od psa čovjek ima i 'ljudsku prirodu uopće', i 'onu koja se mijenja u svakoj historijskoj epohi'. On prigovara Benthamu zato što ovaj modernog filistra proglašava normalnim čovjekom ignorirajući i čovjekovu opću prirodu i njen historijski razvoj“[1434]

Ipak, eksplicitno inzistiranje na antiesencijalizmu čini Kangrginu teoriju *restriktivnijom* od navedenih pozicija pa bi svođenje na ovakvu, makar minimalnu teoriju o transhistorijskoj ljudskoj prirodi koja uračunava i historicistički aspekt bilo suprotno intencijama autora. Štoviše, to, unatoč gornjem navodu, vrijedi i za Petrovića. U nastavku na gore započetu raspravu o ljudskoj prirodi Petrović zapisuje: „Ne bi li ipak trebalo da pokušamo misliti izvan kategorija 'suštine' i 'pojave'? Svakako, ako se pod 'suštinom' misli skrivena i nepromjenjiva osnova vidljive i promjenjive 'pojavnosti'“.[1435] Potom će još jasnije istaknuti: „čovjek nikada ne može biti završen, pa se nikada ne može ni do kraja definirati. [...] Samo shvatiti čovjeka značilo bi

[1433] Zagorka Golubović, *Čovek i njegov svet u antropološkoj perspektivi*, Prosveta, Beograd 1973., str. 39. Prijevod prilagodila A.L.

[1434] G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 88.

[1435] Ibid., str. 90.

samo shvatiti ono što je čovjek već bio. Međutim, čovjek nije samo ono što je bio, nego prije svega ono što on može i treba da bude".[1436] Slično razumijevanje nalazimo i kod Kangrge:

> „upravo je čovjek po svojoj biti jedino *neodredljivo biće*, budući da je *apsolutna otvorenost za sve* (pa prema tome i za dobro i za zlo). Zato je to svako dosadašnje i buduće tzv. *antropološko* određenje čovjeka unaprijed – ne samo promašeno, nego i bitno nemoguće (od onoga: *homo sapiens* do ovoga homo faber, economicus, politicus, ludens, viator itd., jer to jesu i ostaju samo *parcijalna* određenja nekih čovjekovih manifestacija kroz historiju). Ili, najjednostavnije rečeno: ako čovjeka *odredimo*, onda njega više *nema*, tj. negirali smo njegovu *bit*, a to ovdje znači: njegovu *mogućnost* da bude ono što *još nije,* a *može* i *treba* da tek bude!"[1437]

Štoviše, Kangrga čak navodi kako je čovjek *postao* re-evolutivno biće, a što sugerira kako nije riječ o vječnom određenju.[1438] U skladu s tim, čovjeka možemo odrediti samo općenito kao biće koje može biti drugačije – Bloch bi rekao, kao biće koje u najmanju ruku zna što on sigurno nije i što ne želi ostati.[1439]

Odbijanje esencijalizma ima korijen u Herderovoj ideji[1440] koja je našla odjeka kod Fichtea i Hegela, a koji je dalje posreduje Marxu. Za razvoj Kangrginog antiesencijalizma i teorije o povijesnosti ljudske prirode važnu ulogu ima Hegelovo razumijevanje djela kao čovjekove biti i Fichteov koncept *Tathandlunga* koji Kangrgi služi kao teorijska os za razvoj teorije o čovjeku kao samodjelatnom i *svijetoproizvodnom* subjektu.[1441]

Osim ovoga teorijskog izvorišta, nalazimo i na strateške razloge odbijanja esencijalizma. U prvom redu, esencijalizam se, prema Struhl, odbija zbog previđanja cjeline ljudskih značajki i mogućnosti. Antiesencijalizam je tako izraz nastojanja oko izbjegavanja redukcionizma koji

[1436] Ibid., str. 95.

[1437] M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 30. Potcrtao autor.

[1438] Vidi M. Kangrga, *Nacionalizam ili demokracija*, str. 186.

[1439] Vidi citat iz *Philosophische Aufsätze* kojeg donosi Danko Grlić u: Danko Grlić, *Contra dogmaticos*, Praxis, Zagreb 1971., str. 123.

[1440] Vidi Martin Bollacher (ur.), *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden,* sv. 6, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main 1989.

[1441] Vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 206. - 208.

ima ograničenu eksplanatornu i funkcionalnu moć.[1442] Osim toga, antiesencijalističkom se tezom hoće deplasirati kritike marksizma zbog neadekvatnog, idealističkog razumijevanja ljudske biti. Naime, teza o statičkoj ljudskoj biti sugerira neosnovanost teze o mogućnosti *novog* (komunističkog ili socijalističkog) *čovjeka*.[1443] Kangrga slijedi oba razloga: prvi doslovno, a drugi u korigiranoj varijanti: esencijalizam sugerira legitimacijski odnos prema postojećim okolnostima.

3.4.5. Smisao života između autonomije i progresivnosti

Pitanje o smislu života u Kangrginoj je koncepciji blisko vezano uz razumijevanje ljudske prirode, napuštanje slike svijeta kao zaokružene cjeline kojoj je čovjek *adekvatan*[1444] i razumijevanje istine: pitanje istine postaje pitanjem istinitoga života ili pitanjem o smislu života.[1445] Kako navodi u svom posljednjem djelu, *pitanje o smislu života* je put ka potvrđivanju vlastite budućnosti bez koje čovjek ostaje u stanju pukog vegetiranja.[1446]

Temeljna pretpostavka pitanja o smislu je mogućnost čovjekova samoosmišljavanja.[1447] Uz tu su pretpostavku vezana dva uvjeta postavljanja pitanja o smislu.

Prvi je uvjet ne uzimanje postojećeg (stanja, položaja i odnosa) kao nužnog,[1448] odnosno priznanje kontigentnost postojećih i mogućnosti alternativnih odnosa i stanja, a što Kangrga označava kao *mogućnost drugačijega*. Pitanje o smislu nužno je postavljeno, autorovim riječima, iz mogućnosti „drugačijega nego što jest, dakle onoga drugačijega koje negira, ukida,

[1442] Vidi Karsten J. Struhl, „Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing“, *Science & Society* 80 (2016) 1, str. 78. - 104., ovdje str. 78. - 79. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 148.

[1443] Vidi K. J. Struhl, „Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing“, str. 79.

[1444] Vidi M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 67.

[1445] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 268. - 271.; M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 32.

[1446] Vidi ibid., str. 11.

[1447] Vidi M. Kangrga, *Etika*, str. 369.

[1448] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 11.

prevladava, prekoračuje i ostavlja za sobom horizont postojećega.“[1449] Drugačije izraženo, ukoliko se postojeće uzima kao nužno, pitanje o smislu izostaje.

Drugi je uvjet da je postojeće (stanje ili odnos) u nekom smislu neadekvatno. Naime, pitanje o smislu nužno se javlja kao oblik nezadovoljstva ili implicitne kritike postojećega, odnosno „s namjerom, usmjerenjem, težnjom i zahtjevom da se postojeći besmisao pretvori u smisao, da se naime smisleno *živi*“.[1450] U suprotnom bi pitanje o smislu bilo izlišno.[1451] Kako podrazumijeva „zahtjev za izmjenom faktičkog“, ovo je pitanje „*progresivno* i *revolucionarno*“ jer „specifično ljudski ferment nezadovoljstva sa sobom i s drugim oko sebe pretvara u akciju koja je nošena potragom za smislenijim oblicima života“.[1452] Drugim riječima, indignaciju prevodi u djelo izvršavajući onaj korak prijelaza između moralnog stava (B2) i moralnog stava (C).

Tri su dodatne značajne tvrdnje koje autor iznosi o smislu. Prva je da se smisao ne *otkriva* nego se *živi* kao djelatno, samostalno osmišljavanje (sebe, *svijeta* i svog smisla).[1453] Drugačije izraženo, smisao se ne otkriva teorijski nego *uspostavlja praksom*.[1454] Ta se tvrdnja zasniva na tezi da teorijska svijest ne može dospjeti do *mogućnosti drugačijega* (v. potpoglavlje 3.3.2.).

Druga je tvrdnja da je pitanje o smislu vezano uz odgovornost, ne samo za sebe nego i za *svijet* jer je čovjek „taj koji i može i mora utisnuti pečat smislenosti i dati određeni smisao svemu što jest.“[1455]

[1449] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 171. Potcrtao autor. Usp. ibid., str. 167.; M. Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, str. 23.

[1450] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 171. - 172. Usp. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 1.

[1451] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 167.

[1452] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 172. Potcrtao autor. Usp. M. Kangrga, *Čovjek i svijet*, str. 113.

[1453] Usp. „Pitanje o smislu života, što ga autor naziva *spekulativnim*, postavlja sebi jedino *samosvjesno biće*, koje na bilo koji način, čak i *maštanjem* o nečemu boljemu, čemu se *nada*, razmišlja (reflektira) o svom životu, ne prepuštajući se sasvim neposredno *danim*, već *uhodanim* okolnostima oko sebe i u sebi samome, kao – *jedino mogućima*! A upravo bi to mogao biti prvi korak i pravi put u – *spekulaciju*.“ (M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 11. Potcrtao autor.). Usp. M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 226.

[1454] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 174.

[1455] Ibid., str. 174. Usp. M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 117.

Treća je tvrdnja da se smisao otkriva isključivo autonomno, odnosno da nitko ne može otkriti smisao za drugoga jer svatko *ima* „individualni neponovljivi smisao“.[1456] U vezi s ovom tvrdnjom su teze (i) da svatko osmišljava svoju sreću (hegelovsko pravo subjektivne volje na individualno zadovoljenje i sreću);[1457] i (ii) da se pitanje o smislu ne može rješavati u sferi politike, društvenih odnosa ili ekonomije nego samo „s onu stranu njih, gdje je čovjek suočen sa samim sobom kao mogućim ljudskim bićem i svijetom koji po njemu samome može da izraste u njegov istinski i intimni, njegov vlastiti ljudski svijet.“[1458] Ovom se tvrdnjom deplasiraju pokušaji *razrješenja* pitanja čovjekova smislenog ili ispunjavajućeg života posredstvom promjene društvenih odnosa, iako i oni mogu imati određeni značaj.

Unatoč posljednjoj tvrdnji koja naglašava posebnost i individualnost, autor drži da ne *pogađa* svaki smisao onaj *pravi* smisao čovjekova života. Tako, primjerice, novac nije prikladan smisao života jer *stvar dodjeljuje* čovjeku njegov smisao, a ne on sam.[1459] No, autor ne naglašava samo formalni uvjet autonomnog postavljanja smisla, već navodi da se *puni i pravi* smisao „veže uz *bitne progresivne i ljudske tokove povijesnoga zbivanja*“.[1460] Tezu o isključivoj mogućnosti autonomnog postavljanja smisla i tezu o univerzalno vrijednim *tipovima* smisla moguće je pomiriti tumačenjem da se smisao autonomno određuje, a *vrijedan je izbora* (ili *pravi*) ako je u skladu s *progresivnim tokovima*. Progresivne je tokove pritom potrebno detaljnije odrediti da bi tumačenje bilo primjenjivo na konkretne slučajeve.

Kako za određenje smisla ne zahtijeva supernaturalističku hipotezu, Kangrga je u pogledu razumijevanja smisla ljudskog života *naturalist*.[1461] S obzirom na naglašavanje isključive mogućnosti samostalnog određivanja smisla života, blizak je *subjektivnom naturalizmu*. Prema subjektivnom naturalizmu, smisao života nekog subjekta može odrediti samo taj subjekt, a uspjeh u ostvarenju smisla ovisi o uspješnosti u postizanju autonomno postavljenih zadataka i svrha.[1462] No, kod Kangrge nalazimo i tezu o mogućnosti pogrešnog razumijevanja smisla

[1456] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 180.

[1457] Vidi G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 42. i dalje.; M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 491. - 492.; M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 116.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 180. - 181.

[1458] Ibid., str. 105.

[1459] Vidi ibid., str. 163. - 164. Za Marxovu kritiku novca vidi K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, 307. - 312.

[1460] M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 180. Potcrtala A. L.

[1461] Vidi Thaddeus Metz, *Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford 2013., str. 164.

[1462] Vidi ibid., str. 19.

života, a što – direktno ili indirektno – otkrivamo u kritikama konformizma, perpetuiranja prošlosti, zločina i razumijevanja novca kao ljudske svrhe, odnosno smisla ljudskog života.[1463] Za razliku od subjektivnog naturalizma, objektivni naturalizam dopušta takav tip kritike. Naime, objektivni naturalizam dopušta tezu da određena stanja ili djelovanja konstituiraju smisao života i poželjni su – ili bi trebali biti – *po sebi*, bez obzira na odnos konkretnih pojedinaca prema njima.[1464] Objektivni naturalizam pritom ne odbija značaj subjektivnih razloga, ali ih ne drži dostatnima za punu smislenost života.[1465]

S obzirom na izvjesnu bliskost i subjektivnom i objektivnom naturalizmu, Kangrginoj je poziciji najbliža hibridna teorija Susan Wolf prema kojoj se smisao konstituira individualnim izborom onoga što je objektivno vrijedno.[1466] Drugim riječima, kriteriji smislenoga života su objektivni, ali se zahtijeva i subjektivni odnos prema tim kriterijima i njihovo prepoznavanje kao izvora smisla vlastitog života. Ova pozicija dopušta i naglasak na autonomiji kojeg nalazimo u Kangrginim tezama, ali i osudu razumijevanja novca kao smisla života.

Ako prihvatimo ovo tumačenje, potrebno je ponuditi objašnjenje ili kriterije koji neke izbore čine objektivno poželjnim, odnosno nepoželjnim. Naime, posljedica je antiesencijalizma nemogućnost određivanja smisla, baziranja kritike postojećih okolnosti i komparacije stanja s obzirom na transhistorijsku bit. Uz to, Kangrga odbija i moralne kriterije (v. potpoglavlje 3.4.2.). kao i samu mogućnost teorijskog ekspliciranja kriterija *budućeg* (a pod što i smisao, kao ono što se uspostavlja praksom, spada). Tako u odjeljku o smislu i odgovornosti u studiji

[1463] Vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 163. - 164. Usp. M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 117. i dalje.

[1464] Usp. T. Metz, *Meaning in Life*, str. 20.

[1465] Vidi ibid., str. 165. Ova je pozicija u skladu s temeljnom marksističkom tezom da uvjeti utječu na mogućnost vođenja smislenog života. Stoga Metz svrstava Marxa među objektiviste, zajedno s Wolf, Nietzscheom i Nozickom, vidi ibid., str. 20.

[1466] Vidi Susan Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton 2010., str. 118., 120., 125. Na tragu Wolf svoju hibridnu teoriju razvija i Dan Weijers. Riječ je također o teoriji koja *miri* subjektivizam i objektivizam, uz naglašavanje optimizma i *teorije pravog smisla*. Prema Weijersovoj teoriji, život je smislen „ako uključuje barem jedno djelovanje koje je i subjektivno i objektivno smisleno na način da razrješava apsurd“ pri čemu se pod apsurdom misli diskrepancija između subjektivne percepcije smisla i objektivnog smisla (Dan Weijers, „Optimistic Naturalism: Scientific Advancement and the Meaning of Life“, *Sophia* 53 (2014) 1, str. 1. - 18., ovdje str. 4.). Taj se aspekt može dovesti u vezi s Kangrginim tumačenjem osmišljavanja života kao načina nadvladavanja smrti, vidi M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 180.

Etika i sloboda autor iznosi kritiku *etičkog postulata* koji „svojom anemičnošću i smislenom prazninom na svoj način uvjerava u ispravnost [...] životnog stava“, a što za posljedicu ima „puko trajanje u već danim i čvrsto uhodanim takozvanim vanjskim uvjetima i okolnostima“.[1467] Kao alternativu, autor zahtijeva *destrukciju* i *teorijskog* i *etičkog* jer su *simptomi* podržavanja apstraktne razlike između bitka s jedne te mišljenja i *trebanja* s druge strane. Upravo u tom *podvajanju* temelji se, prema autoru, i „teorijsko-znanstvena, ljudski neutralna puka operativnost“ i „apstraktni postulat koji svojom bespredmetnošću nužno završava u pukom moralizmu kao čistoj ljudskoj bespomoćnosti“.[1468] Time, u pogledu određivanja kriterija za smislen život, ostajemo *kratkih rukava* čime se još jednom potvrđuju granice mogućnosti plauzibilnog osmišljavanja autorovih pozicije. Naime, jedini nam je oslonac princip autonomnog određenja smisla, ali koji ne ispunjava druge pretpostavljene *kriterije* autorove pozicije.

3.4.6. Sabiranja: normativnost u Kangrginoj koncepciji ljudske prirode

Kangrga *stoji* u tradiciji novovjekovnog antropocentrizma, preciznije u tradiciji razumijevanja čovjeka kao nositelja aktivnosti samoproizvodnje i proizvodnje *svijeta*. Čovjek je, prema ovom razumijevanju, biće koje izvor vlastitoga djelovanja i određenja nalazi u sebi, a *svijet* prepoznaje i razumije kao učinak ljudskog djela (što uključuje niz kako kolektivnih tako i individualnih intervencija). Čovjek je samodjelatno i samoodređuje biće koje se opredmećuje, kako izlazi iz Marxove kritike Feuerbachova naturalizma koji previđa svijet kao „cjelokupnu živu osjetilnu *djelatnost* individua koje ga sačinjavaju“[1469]. Dakle, apostrofira se produktivni potencijal čovjeka koji je i *izvor svijeta* i subjekt i objekt vlastitog djelovanja.[1470] Prema tome,

[1467] M. Kangrga, *Etika i sloboda*, str. 115.

[1468] Ibid., str. 119.

[1469] K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 27. Potcrtao autor. Prijevod prilagodila A.L.

[1470] Prema Lichtmanu, naše se samorazumijevanje tada javlja u dvjema varijantama: s jedne strane kao razumijevanje nas samih koje konstituira našu prirodu i, drugo, kao „razumijevanje koje interpretira značenje toga uspostavljanja“ (Richard Lichtman, „The Production of Human Nature by Means of Human Nature“, *Capitalism, Nature, Socialism* 1 (1990) 4, str. 13. - 51., ovdje str. 49.).

čovjekovo samorazumijevanje „ne može više zajamčiti baza vlastitoga i kulturno danog životnog nacrta“ nego tek „procesualna produktivnost kao samoartikulacija čovjeka koji sam sebe shvaća progresivno.“[1471]

Ovo tumačenje podrazumijeva napuštanje određenja čovjeka kao isključivo ekonomskog ili radnog, socijalnog ili društvenog i racionalnog ili umnog bića, kao i strategije koje bi isticale neku drugu parcijalnu značajku.[1472] Ta se određenja odbijaju zbog: i. uskosti (naglašavanjem parcijalnih značajki zanemaruju se druge bitne značajke čovjeka); ii. antihistoricizma (apsolutizacija kontigentne značajke; zanemarivanje promjenjivosti dominantne značajke ljudskog bića); iii. pretpostavljene podvojenosti čovjeka (u slučaju određenja čovjeka kao moralnog bića). Ipak, moguće je postaviti pitanje nije li i u slučaju određenja čovjeka kao bića prakse riječ o strategiji koju pogađa barem treći prigovor (zbog dualizma prakse i otuđenja).

Kangrginu koncepciju možemo označiti kao *antiesencijalističku* i kao varijantu *normativne antropologije*. Prva odrednica sugerira da se ljudska bit promatra kao *fluidna* ili kao *mogućnost*, a ne kao činjenica.[1473] Za razliku od esencijalističkih teorija, čovjek nije unaprijed definiran, a za razliku od antiesencijalizma *pasivnoga tipa* (determinizam), nije eskulpiran od odgovornosti.

S obzirom na drugu odrednicu, čovjek je određen kao biće koje ima mogućnost izbora između prakse (čovjek kao biće prakse ili *homo creator*)[1474] i otuđenja (čovjek kao onaj koji perpetuira prošlo ili *istrajava* u postojećem; čovjek kao zločinac; *homo oeconomicus* ili *homo faber*). Temeljni je problem izostanak *operativnih* kriterija za razlikovanje otuđenja i razotuđenja/prakse. S obzirom na ranije isticanje kriterija dostojanstva i implicitni značaj samoostvarenja, držimo da bi daljnje razrađivanje Kangrgine pozicije trebalo ići u tome smjeru.

U svojoj je razradi pozicije Kangrga blizak Terryju Eagletonu koji također ističe potrebu preoblikovanja sebe i svog svijeta, kao zadatak čovjeka nalazi stvaranje nečega vrijednog pri

[1471] A. Böhmer, „Re-evolutivna budućnost. O izlasku čovjeka iz samoskrivljenog gubitka smisla“, str. 687. Usp. K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, str. 18.

[1472] Za povijest čovjekova (samo)razumijevanja vidi npr. M. Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 113. - 152.

[1473] Usp. W. L. McBride, *The Philosophy of Marx*, str. 26.

[1474] Vidi M. Kangrga, *Praksa Vrijeme Svijet*, str. 455.

čemu u samokultiviranju čovjek postaje i *umjetnikom* i *umjetničkim djelom* ujedno, a kao cilj čovjekova postojanja razumijeva samoostvarenje.[1475]

Dok je otuđenje jedan je od temeljnih koncepata *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, kritika pozivanja na ovaj koncept iz *Manifesta komunističke partije* i posebice *Njemačke ideologije* navela je dio interpretatora na zaključak kako je Marx u zreloj fazi svoga stvaralaštva napustio ovaj koncept kao nepotreban filozofijski zaostatak (npr. Althusser). Drugi su pak, ukazivanjem na prisutnost koncepta u *Osnovama kritike političke ekonomije* i u *Kapitalu*, držali kako je taj koncept prisutan, a ponekad i kako je nužan za izvode zreloga Marxa.[1476] Reafirmaciju koncepta otuđenja nastoji izvršiti Rahel Jaeggi, autorica koja srž otuđenja nalazi u iskrivljenom odnosu prema sebi i svijetu, odnosno u nemogućnosti njihove aproprijacije.[1477] Ta nemogućnost onemogućava samoodređenje subjekta. Jednostavno rečeno, otuđenje se javlja kada se prestajemo poistovjećivati s vlastitim djelovanjem i kada se naš život počinje odvijati *mimo nas*. Konkretna stanja otuđenja koje Jaeggi detektira su osjećaj nemoći nad vlastitim životom ili gubitak kontrole, nedostatak autentičnosti, unutarnja podijeljenost koja se odnosi na nemogućnost identifikacije s pojedinim vlastitim osjećajima, stanjima ili činima te indiferentnost.[1478] Pojedina se stanja otuđenja mogu u slobodnoj interpretaciji povezati s Kangrginim tipovima moralnog stava: konformizam kao indiferentnost, moralizirajuća indignacija kao nesuglasje s vlastitim osjećajem (zbog izostanka djela), a gubitak kontrole kao granična situacija što je poticaj na djelo. Pritom ne valja izgubiti iz vida da antiesencijalizam i izbjegavanje moralnih kriterija, kao i kriterija uopće, čini Kangrginu poziciju specifičnom.

Ovdje možemo sumirati osnovne Kangrgine pozicije:

[1475] Vidi T. Eagleton, *Kultura*, str. 34.

[1476] Vidi npr. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.; Lanny Ace Thompson, „The Development Of Marx's Concept Of Alienation: An Introduction“, *Mid-American Review of Sociology* 4 (1979) 1, str. 23. - 38.; M. Tabak, *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*; M. Tabak, *Marx's Philosophy of Revolution and Freedom.*

[1477] Vidi Rahel Jaeggi, *Alienation*, Columbia University Press, New York 2014.

[1478] Vidi ibid., str. 51. i dalje. Sørensen nudi kritiku Jaeggijine teorije otuđenja, antiesencijalizma i postmodernističke kritike metafizike, vidi Asger Sørensen, „Alienation Reconsidered. Criticizing Non-Speculative Anti-Essentialism“, *Eikasía* 89 (2019), str. 151. - 180.

i. praksa = povijest = sloboda = (samo)stvaralaštvo = samodjelatnost = *mehanizam* uspostavljanja ljudske biti[1479]
ii. revolucija = negiranje postojećeg (negativni aspekt) + uspostavljanje *novog* (pozitivni aspekt) [1480]
iii. samootuđenje = negiranje vlastite biti (kako je definirana u točki i.)[1481]
iv. čovjek nije samo *ono što jest*, nego i *ono što može i treba biti*[1482]

Na ovom temelju izgrađena, a gore kratko izložena, Kangrgina je koncepcija ljudske prirode i otuđenja predmet rasprava još od 1960-ih godina (preciznije, još od skupa *Marks i savremenost* održanog 1964. godine u Beogradu). Sustavnu kritiku Kangrgina razumijevanja čovjeka, ali i praksisovaca općenito, donosi Mislav Kukoč. U analizi dometa i posljedica praksisovske kritike etike autor uočava kako je na djelu *preseljenje* normativnosti u polje ljudske prirode (a što izražava suprotstavljanje prakse i otuđenja), problem izostanka kriterija za razlikovanje otuđenja i razotuđenja te problem slijeđenja Hegelove kritike Kanta zbog *loše beskonačnosti* dok se ista beskonačnost podrazumijeva i u praksisovskom razumijevanju čovjeka (i *svijeta* kao njegova djela). Odbijajući ponuđena određenja čovjeka kao parcijalna i odbijajući, na osnovu teza svoje procesualne filozofije (otvorenost i nedovršenost ili nedostatnost čovjeka i *svijeta* pri čemu se oboje razumijevaju kao *ljudsko djelo*), samu mogućnost isključivog određenja čovjeka s obzirom na *pozitivne* karakteristike, Kangrga čovjeka određuje normativno. Problem apstraktnosti normativnosti pritom nastoji nadići kombiniranjem određenja koje uključuje

[1479] Gajo Petrović dijeli s Kangrgom uvjerenja da „ljudska 'bit' ili 'priroda' nije ništa statično i dano što se može realizirati jednom zauvijek", G. Petrović, *Filozofija prakse*, str. 170. Usp. ibid., str. 165. - 166.

[1480] Usp. „Tek negacija danoga, gotovog, apstraktno-objektivnog, prirodnog, materijalnog jest samonegacija čovjeka kao još-ne-čovječnog i njegova samoafirmacija kao čovječnog bića" (M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 199).

[1481] Vidi M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, str. 377.

[1482] Vidi M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, str. 226.; M. Kangrga, *Razmišljanja o etici*, str. 167. Riječ je o stavu kojeg se formulira na tragu Fichtea, vidi M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 258. Usp. G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, str. 63, 56.; V. Golubović, *Suvremenost Marxova mišljenja*, str. 39. Naglašavanje i deskriptivnog i preskriptivnog (i ono što *jest* i ono što *treba biti*) još jednom ukazuje na preokupaciju oko nadilaženja dihotomije bitka i *trebanja*. Konkretno, riječ je o pokušaju izbjegavanja isključivog deskriptivnog određenja čovjeka da ga ne bismo *zaključali* u jedno kontigentno određenje koje se postavlja kao transhistorijska ljudska bit. S druge strane, riječ je o izbjegavanju tradicionalnog normativnog određenja koje, prema Kangrginu uvjerenju, ima tek apstraktni smisao.

mogućnost (čovjek kao biće koje i *može* i *treba biti*). Zbog odbijanja moralnih kriterija i antiesencijalizma, autor pitanje kriterija ne uspijeva riješiti na prihvatljiv način. Pozivanje na vrijednosti koje su opetovano isticane kao poželjne značajke budućeg društva (čovječnost, sloboda, dostojanstvo) na adekvatan bi način razrješilo tu poteškoću. Unatoč zadržavanju razlike između prakse i otuđenja koja ostaje *vječno otvorena* (otuđenje kao usud; praksa kao permanentni zadatak), Kangrga je nastojao pružiti alternativu pretpostavljenoj apstraktnosti moralnog koncepta *trebanja* sugeriranjem mogućnost ozbiljenja prakse, a što je izraženo navedenim poentiranjem mogućnosti onoga što *može biti*. U tome je specifičnost i potencijalna plodnost autorove pozicije.

Zaključak

Zagrebačka je filozofija prakse iznjedrila niz radikalnih teza. I to upravo radikalnih u onome izvornome smislu ukazivanja na sam korijen (lat. *radix, radicis*) stvari. Među njima posebno mjesto zauzimaju zahtjevi ozbiljenja i *dokidanja* kako filozofije općenito, tako i posebnih ili specijalnih filozofija, odnosno filozofijskih disciplina. Taj je zahtjev najsustavnije slijeđen u pogledu estetike i etike, a za njega su najsnažnije pledirali Danko Grlić, Milan Kangrga i Gajo Petrović. U ovom smo se istraživanju fokusirali na *problem dokidanja etike*, a koji se alternativno označava *problemom ukidanja* ili *ozbiljenja etike*.

Izbor autora koje smo uzeli u obzir u ovome istraživanju uvjetovan je dvama osnovnim kriterijima: i. da su zagrebački filozofi prakse; ii. da su zahtijevali *dokidanje* etike ili artikulirali kritiku etike koja je sukladna tome zahtjevu. S obzirom na rečene kriterije, kao glavni sugovornik nametnuo se Milan Kangrga, jedini autor u zagrebačkoj filozofiji prakse koji se dominantno bavio etikom i najdosljedniji kritičar etike. Problemi etike predstavljali su središnju Kangrginu preokupaciju od samih početaka njegova intelektualnog rada, od članka „O etici“ iz *Studentskog lista* iz 1948. godine sve do *Spekulacije i filozofije* posthumno objavljene 2010. godine. Uz Kangrgu, i Gajo Petrović je iznio nacrt kritike etike, iako u znatno manjem obimu. Iz tog smo se razloga fokusirali na Kangrgino djelo, ali uzimajući u obzir i Petrovićeve ocjene etike, morala, normativnosti i odnosa bitka i *trebanja*.

Istraživanje je pokazalo da je Kangrgino oblikovanje zahtjeva za dokidanjem etike usko vezano uz autorov temeljni konceptualni okvir, odnosno da pretpostavlja ili se reflektira na autorovo razumijevanje *svijeta*, čovjeka, prakse, povijesti i utopije. Pokazalo se da autor locira *trebanje* u temelju bitka, odnosno praksu (kao revoluciju) *u temelju svijeta*. Na taj se način oblikuje spekulativna alternativa klasičnom postavljanju problema (Kant). S obzirom na tezu o *trebanju* kao temelju bitka, *trebanje* postaje ključnim i nosivim konceptom teze o mogućnosti revolucionarne izmjene postojećega. Na ovim temeljima Kangrga razvija procesualnu teoriju s elementima progresivizma. Konceptualni trokut *svijet* – praksa – utopija osnova je za postavljanje teze o produktivnoj moći čovjeka.

Zahtjev za *dokidanjem etike* u užem se smislu odnosi na zahtjev za razrješenjem diskrepancije bitka i *trebanja*, a u širem smislu uključuje klaster teza o nemogućnosti, nepoželjnosti i neodrživosti etike.

U užem je smislu zahtjev za dokidanjem etike motiviran težnjom uspostave *stvarno* boljeg svijeta (naspram *apelima* za boljim svijetom). Zahtjev za *razrješenjem* diskrepancije bitka i *trebanja*, preciznije, motiviran je nastojanjem oko teorijskog opravdavanja i aktivističkog zagovaranja mogućnosti sveobuhvatnih promjena načina (organizacije) života (Kangrga, Petrović), a što se prepoznaje kao problem *ozbiljenja trebanja*. Istraživanje je pokazalo: (i) *trebanje* se prioretizira u odnosu na bitak; (ii) iskazi o *trebanju* se primarno razumijevaju kao izrazi mogućnosti drugačijega; (iii) autori se u zagovaranju i oblikovanju pozicija pozivaju na vrijednosti dostojanstva, slobode i dr.; (iv) autori odbacuju mogućnost kriterija djelovanja; (v) oblikuje se normativno razumijevanje čovjeka, a što se iskazuje razlikom *otuđenje* - *razotuđenje*/*praksa*; (vi) oblikuje se antiesencijalistička teorija o ljudskoj biti.
Dokidanje etike kao opće ukidanje *razlike* bitka i *trebanja* nije zagovarano ni pretpostavljeno. Dopušta se konkretan čin kojim *trebanje* postaje bitkom (npr. ozbiljenje *trebanja pravednijeg pravnog sustava* putem uspostave pravednijeg pravnog sustava). No tada, u strogom smislu riječi, nije riječ o ukidanju *trebanja*, kao što se *trebanje* govorenja istine ne ukida time što ne lažemo. Osim toga, pojedinačni primjeri *ozbiljenja trebanja* ne mogu biti rješenje načelnog pitanja. Konačno, upravo se pretpostavlja razlika bitka i *trebanja* kao sama osnova mogućnosti djelovanja.
Dokidanje etike kao ukidanje *apsolutne suprotnosti* bitka i *trebanja* osmišljeno je dijalektički pri čemu se *trebanje* razumijeva kao korijen ili poticaj za oblikovanje bitka. To razumijevanje apostrofira aktivnu funkciju čovjeka i osnova je za zahtijevanje radikalnih društvenih promjena, kao i za oblikovanje teze o čovjekovoj odgovornosti. Kako se *trebanje* postavlja u korijen bitka, ide se *mimo* klasičnog postavljanja problema u moralnoj filozofiji. Zbog odbijanja kriterija, odnosno minimalnih kriterija (npr. *novo – staro*), ne uspijeva se lako osmisliti djelovanje, kao ni razviti strategija vrednovanja. Razlozi odbijanja kriterija su antiesencijalizam, procesualno mišljenje i teza o kontigentnosti kriterija.

U širem smislu, zahjev za dokidanjem etike uključuje klaster kritika koje se mogu razmatrati i donekle neovisno od užeg zahtjeva za dokidanjem etike, iako se oslanjaju na istim teorijskim pretpostavkama i zajedno čine temeljnu strukturu Kangrgina etičkog kriticizma. Među tim

kritikama nalazimo četiri koje se oslanjaju na **kritiku znanosti i filozofije**, a radi čega smo posebno razmotrili i taj aspekt autorskih djela. Pokazalo se da autori razvijaju kritiku znanost i kritiku filozofije, a koje u Kangrginu slučaju uključuju niz teza, uključujući tezu o kompenzacijskom karakteru filozofije, tezu o pozitivizmu, tezu o podržavanju bezumnosti postojećega itd. Na tim su osnovama oblikovane: kritika *etike kao znanosti*, kritika *etike kao teorije*, kritika *etike kao posebne discipline* te kritika *paradoksalnosti nužne normativnosti etike*.

Kritika ***etike kao teorije*** temelji se na pretpostavkama o: nemogućnosti teorijskog obuhvaćanja *trebanja*, nemogućnosti teorijskog razrješenja *etičkog problema* i perpetuiranju postojećega kao posljedici *previđanja trebanja*. Ta se kritika oslanja na Kangrginu opću kritiku odvajanja teorije i prakse, simplificirano razumijevanje teorije s jedne i smisla teorijskih analiza morala s druge strane.

Kritika ***disciplinarne zatvorenosti etike*** kritika je rješavanja moralnih dilema u uskom rakursu etike, bez uračunavanja vanjskih faktora, čak i ako ti faktori proizvode dilemu ili je mogu ukinuti. Ova kritika predstavlja prihvatljivo ukazivanje na potrebu uračunavanja konteksta i šireg rakursa u analizi i razrješavanju moralnih dilema.

Kritika ***etike kao znanosti*** počiva na tezi o ograničenosti znanosti na činjenice i tezi da iskazi o *trebanju* nisu iskazi o činjenicama, a odakle slijedi da znanost ne može obuhvatiti *trebanje*. A kako ne može obuhvatiti *trebanje*, implicira pasivnost. Ova se kritika oslanja na opću kritiku znanosti, a – posebice ako se isključe pretpostavke o implikacijama znanstvene *šutnje* – predstavlja prihvatljivo polazište za razmatranje specifičnosti moralnih iskaza i statusa etike u odnosu na deskriptivne iskaze i znanost.

U okviru kritike koju smo označili ***kritikom paradoksalnosti nužne normativnosti*** Kangrga iznosi varijantu hegelijanske kritike etike zbog navodne paradoksalnosti što slijedi iz njene nužne normativnosti. Prema ovoj kritici, normativna nas etika dovodi do paradoksalne situacije biranja između Scile i Haridbe, između *postajanja trebanja zbiljom* (čime se etika dovodi u pitanje jer se *trebanje* ili ukida ili suprotstavlja - sada moralnoj - zbilji) i *izostajanja postojanja zbiljom* (a čime etika i *trebanje* proturječe svom smislu). Ova je kritika, ako se interpretira strogo, bazirana na pretpostavci o *interesu etike* što se javlja dvojako: kao interes za samoočuvanjem i kao interes da *trebanje* prijeđe u bitak. Ta se dva interesa, pritom, sukobljavaju. No, etici ne možemo pripisati interes, a ozbiljenje konkretnog *trebanja* (bilo u

smislu pojedinačnog djelovanja u skladu s njim, bilo u smislu institucionalizacije njegova sadržaja) ne dovodi u pitanje status *trebanja* jer se postavlja u odnosu na *otvorenost* subjekta u djelovanju.

Sve gornje kritike karakterizira specifična uskost polazišta (znanost se razumijeva kao pozitivizam, teorija kao *izvještaj o zbilji*, filozofija kao metafizika, normativnost kao htijenje zbilje) i sve nose slične *optužnice* zbog previđanja *trebanja* ili supresiranja *mogućnosti novoga*.

Uz gornje kritike, nalazimo i kritiku etike kao *kompenzacije za ljudski ili dostojan život kojeg se nema*. Ta kritika počiva na pretpostavci diskrepancije bitka i *trebanja* kao nužnom uvjetu etike.

Osim kritike etike, autori oblikuju i ***kritiku morala***. U Kangrginom smo djelu locirali dva osnovna načina razumijevanja morala: (i) moral kao skup moralno relevantnih uvjerenja i praksi neke zajednice i (ii) moral kao subjektivno moralno opredjeljenje ili moralni stav. Ako pojedinac izražava moralna uvjerenja zajednice, njegova moralna uvjerenja pretpostavljaju internalizaciju (sustava) vrijednosti zajednice. No, pojedinac se može i ne slagati s (nekim) uvriježenim moralno relevantnim praksama ili uvjerenjima. U tom slučaju, izražava indignaciju i artikulira moralnu kritiku koja se, prema Kangrgi, nerijetko, ali ne nužno, iscrpljuje u ispraznom moraliziranju. U skladu s time, predložili smo tipologiju razumijevanja morala i moralnih stavova kod Milana Kangrge:

(i) moral kao oznaka za skup vrijednosti određene zajednice;

(ii) moral kao moralni stav koji može biti:
A) pristajanje uz (i) ili legitimiranje postojećih odnosa;
B) indignacija prema (i).

Moralnim stavom (A) koji je izraz (i), tj. izraz morala društva u kojem se artikulira, legitimira se postojeći vrijednosni sustav (i postojeći odnosi općenito). Taj se stav označava *konformizmom*. Moralnim stavom (B) izražava se *indignacija* spram (i), tj. indignacija prema moralu ili općenito stanju društva u kojem se artikulira. U potonjem se slučaju moralni stav pokazuje kao jedan od dvaju sljedećih tipova: *moraliziranje* (pasivni oblik) ili *poticaj na djelo* (aktivni oblik).

Uz ova dva razumijevanja moralnog stava ((A) i (B)), u izvornom tekstu nalazimo i izolirano upućivanje na *istinsku moralnost* koja je *najneposrednije usmjerena na izmjenu postojećeg*

stanja, a koje nam je instruktivno za razumijevanje korijena autorove kritike morala. Možemo je odrediti kao:

C) prekoračivanje (i), odnosno prekoračivanje postojećeg stanja.

Ova tipologija, razrađena na osnovu usporedne analize kritika i definiranja morala u Kangrginu djelu, predstavlja i okvirni model za kangrgijansko linearno čitanje povijesti moralne filozofije.

Autorovo razumijevanje morala pokazuje: (i) nasljedovanje temeljnih linija marksističke kritike morala; (ii) razlikovanje tipova moralnih stavova; (iii) nedosljednost glede ocjene značaja, mogućnosti nadilaženja i funkcije morala, a što je najčešće posljedica nepreciziranog dijalektičkog pristupa. Ukoliko se autor ne čita dijalektički, konzistentnost tumačenja plaća se napuštanjem temeljnih teza.

Temeljnu je poteškoću u istraživanju predstavljala kompleksnost Kangrgina izraza, a posebice činjenica da s jedne strane nalazimo radikalno postavljene osnovne teze – u pravilu u obliku dihotomija – a s druge nalazimo njihove znatno mekše razrade. Prepreku predstavljaju i nesuglasja između deklarativne pozicije autora i teorijskih pretpostavki ili teza (npr. zadržavanje morala uz ukidanje etike zbog *iščezavanja* njenog predmeta). Tamo gdje autorske teze ostaju nejasne, nastojali smo ponuditi paralelna tumačenja. Također, autorske pozicije nisu bez unutarnjega razvoja (filozofija prakse - utopijsko mišljenje i mišljenje revolucije – spekulacija, a čemu odgovara niz praksa – revolucija – spekulativni čin kao oznaka *poželjnog* čina) što predstavlja dodatan izazov. Interpretacijske teškoće jasno potvrđuje kritička recepcija Kangrgina djela, a u kojoj nalazimo spektar ocjena, od ocjene da je riječ o otvaranju prostora moralnom nihilizmu do ocjene da je riječ o najdosljednijem zagovaranju etike na našim prostorima.

Ovo je istraživanje potvrdilo sljedeće: (i) Kangrga i Petrović zagovaraju dokidanje etike; (ii) dokidanje se razumijeva kao dijalektičko nadilaženje uz očuvanje pozitivnog sadržaja; (iii) pozitivni se sadržaj iskazuje kao ozbiljenje etike i poboljšanje uvjeta života (*bolji, ljudski* svijet); (iv) motivacija dokidanja je – moralna; (v) poželjnost alternativnog stanja se učestalo opisuje uz uporabu oznaka: ljudski, istinski ljudski, dostojanstvo, sloboda; (vi) unatoč pretpostavljanju kriterija autori odbijaju mogućnost kriterija; (vii) moralu kao indignaciji se priznaje pozitivan značaj (*poticaj na djelo, poticaj na revoluciju*); (viii) kritike etike kao teorije, znanosti, posebne discipline i nužno normativne se elaboriraju s obzirom na granice teorije (nemoć zahvaćanja prakse), znanosti (nemoć zahvaćanja *trebanja* kao ne-činjenice),

disciplinarnosti (inherentne granice partikularnog rakursa) i prepostavke da se *hoće što se neće* (paradoks normativnosti). Potonje kritike nisu usmjerene *protiv* morala ni *protiv trebanja* nego su – plauzibilne ili ne – usmjerene na značajke *načina* pristupanja moralnom sadržaju. Drugim riječima, (ne)plauzibilnost tih teza ne implicira ništa o *sudbini* morala.

Jasnije ekspliciranje ambivalentnih teza i omekšavanje radikalno postavljenih dihotomija bilo bi korak ka plauzibilnijoj poziciji. Za pretkorak, dovoljno bi bilo prihvaćanje elementarnog uvida da će, da parafraziramo Kangrgu, *etička krtica rovariti u dubini Zemlje* do posljednjeg čovjeka, odnosno da je etika naš *usud*. I dobro da je tako.

Popis literature

Primarna literatura

Djela Milana Kangrge i Gaje Petrovića

- Kangrga, Milan, „Marksizam i estetika“, *Naše teme* 2 (1960), str. 202. - 224.
- Kangrga, Milan, „Postoji li bitna razlika između spisa mladog i kasnijeg Marxa“ , *Naše teme* 5 (1960), str. 65. - 69.
- Kangrga, Milan, *Etika i sloboda. Uvod u postavljanje etičkog problema*, Naprijed, Zagreb 1966.
- Kangrga, Milan. „Što je postvarenje?“, *Praxis* 5-6 (1967), str. 586. - 595.
- Kangrga, Milan, „Marxovo shvaćanje revolucije“, *Praxis* (1969) 1-2, str. 25. - 35.
- Kangrga, Milan, *Razmišljanja o etici*, Praxis, Zagreb 1970.
- Kangrga, Milan, *Smisao povijesnoga*, Razlog, Zagreb 1970.
- Kangrga, Milan, *Čovjek i svijet. Povijesni svijet i njegova mogućnost*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1975.
- Kangrga, Milan, *Etički problem u djelu Karla Marxa*. Nolit, Beograd 1980.
- Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija. Prilog samoosvješćivanju komunističke revolucije*, Nolit, Beograd 1983.
- Kangrga, Milan, *Praksa Vrijeme Svijet. Iskušavanje mišljenja revolucije*, Nolit, Beograd 1984.
- Kangrga, Milan, *Filozofija i društveni život. Rasprave, kritike i polemike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988.
- Kangrga, Milan, *Hegel – Marx. Neki osnovni problemi marksizma*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kangrga, Milan, „Alijenacija“, u: Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 21. - 22.
- Kangrga, Milan, *Odabrana djela, sv. 1, Kritika moralne svijesti*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Kangrga, Milan, *Odabrana djela, sv. 4, Misao i zbilja*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Kangrga, Milan, „Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji“, u: Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 7. - 28.

- Kangrga, Milan, *Izvan povijesnog događanja. Dokumenti jednog vremena*, Feral Tribune, Split 1997.
- Kangrga, Milan, *Nacionalizam ili demokracija*, Razlog, Zagreb 2002.
- Kangrga, Milan, *Etika. Osnovni problem i pravci*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb 2004.
- Kangrga, Milan, „Filozofski razgovor s Kangrgom, 1. dio“, razgovarao Hrvoje Jurić, *H-Alter* 13. 1. 2006., dostupno na: http://arhiva.h-alter.org/vijesti/filozofski-razovor-s-kangrgom-1-dio. Pristupljeno: 1. studenog 2021.
- Kangrga, Milan, *Filozofske rasprave*, Euroknjiga, Zagreb 2008.
- Kangrga, Milan, *Klasični njemački idealizam. Predavanja*, FF Press, Zagreb 2008.
- Kangrga, Milan, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010.
- Petrović, Gajo, *Filozofski pogledi G. V. Plehanova*, Kultura, Zagreb 1957.
- Petrović, Gajo, *Od Lockea do Ayera*, Kultura, Beograd 1964.
- Petrović, Gajo, *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb 1969.
- Petrović, Gajo, *Čemu praxis*, Praxis, Zagreb 1971.
- Petrović, Gajo „Bloch i Hegel ili Mogućnost filozofskog sistema danas“, u: Ernst Bloch, *Subjekt Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1975.
- Petrović, Gajo, *Engleska empiristička filozofija*, Matica hrvatska, Zagreb 1979.
- Petrović, Gajo, „Nada u misli Ernsta Blocha“, u: Ernst Bloch, *Princip nada*, sv. 1, Naprijed, Zagreb, 1981., str. XI. – XXXIV.
- Petrović, Gajo, „Frankfurtska škola i zagrebačka filozofija prakse“, *Filozofska istraživanja* 13 (1985) 2, str. 195. - 206.
- Petrović, Gajo, *Filozofija prakse*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 1, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 3, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Mišljenje revolucije*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 2, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, Praksa / Istina, *Kulturni radnik*, Zagreb 1986.

- Petrović, Gajo, *Prolegomena za kritiku Heideggera*, u: Gajo Petrović, *Odabrana djela*, sv. 4, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *U potrazi za slobodom. Povijesno-filozofski ogledi*, Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.

Sekundarna literatura

1. (bez autora) „Čemu Praxis?“, *Praxis* 1 (1964), str. 3. - 6.
2. Abromeit, John, „Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology“, *Constellations* 17 (2010), str. 87. - 106.
3. Adorno, Teodor, *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.
4. Adorno,Theodor W. i Max Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb 1980.
5. Allen, Derek P. H, „Does Marx Have an Ethic of Self-Realization? Reply to Aronovitch“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 377. - 386.
6. Altiser, Luj, *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos 2009.
7. Altman, Matthew C., *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011.
8. Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London 1979.
9. Archard, David, „The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community“, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 22 (1987), str. 19. - 34.
10. Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb 1988.
11. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
12. Aristotel, *Metafizika*, Signum, Zagreb 2001.
13. Aronovitch, Hilliard, „Marxian Morality“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 357. - 376.
14. Aronovitch, Hilliard, „More on Marxian Morality: Reply to Professor Allen“, *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980) 3, str. 387. - 393.

15. Asch, Solomon E., „Studies of independence and conformity“, *Psychological Monographs: General and Applied* 70 (1956) 9, str.1. - 70.
16. Ash, William, „Marxist Ethics and the European Tradition”, *Science & Society* 30 (1966) 3, str. 326. - 334.
17. Augustin, Aurelije, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb 1998.
18. Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
19. Babić-Avdispahić, Jasminka i Asim Mujkić, *Etika*, Eidos, Zenica 2019.
20. Bancroft, Nancy, „Does Marx Have An Ethical Theory?“, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 63 (1980) 2, str. 214. - 229.
21. Barbalet, Jack M., „Moral indignation, class inequality and justice: An exploration and revision of Ranulf“, *Theoretical Criminology* 6 (2002) 3, str. 279. - 297.
22. Barišić, Pavo, „Der Weltbegriff in der neueren kroatischen Philosophie“, *Synthesis philosophica* 34 (2019) 2, str. 433. - 455.
23. Beardsley, Elizabeth Lane, „Moral Disapproval and Moral Indignation“, *Philosophy and Phenomenological Research* 31 (1970), str. 161. - 176.
24. Benjamin, Walter, *Eseji*, Nolit, Beograd 1974.
25. Berger, Peter L. i Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London 1991.
26. Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Open Road Integrated Media, New York 2011.
27. Bergson, Henri, *The two sources of Morality and Religion*, Greenwood Press, Westport 1974.
28. Bielińska-Kowalewska, Katarzyna, „Gajo Petrović i pitanje dijalektike”, *Metodički ogledi* 20 (2013) 2, str. 65. - 78.
29. Biemel, Walter, „Milanu Kangrgi za osamdeseti rođendan“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 847.
30. Blackledge, Paul, *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*, SUNY, New York 2012.
31. Bloch, Ernst, *Subjekt Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju,* Naprijed, Zagreb 1959.
32. Bloch, Ernst, *Tubingenski uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd 1966.

33. Bloh, Ernst, *Marksove teze o Fojerbahu*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.
34. Bloch, Ernst, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd 1977.
35. Bloch, Ernst, „O sadašnjem stanju filozofije“ u: Josip Brkić (ur.) *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1978., str. 25. - 52.
36. Bloch, Ernst, *Princip nada*, sv. 1, Naprijed, Zagreb 1981.
37. Bloch, Ernst, *Princip nada*, sv. 2, Naprijed, Zagreb 1981.
38. Bloch, Ernst, *Heritage of Our Time*, Polity Press, Cambridge 1991.
39. Bogdanić, Luka, „Čemu Praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa“ u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagreb, Zagreb 2015., str. 25. - 45.
40. Bohman, James, „A New Phenomenological Marxism", *Human Studies* 13 (1990) 2, str. 163. - 172.
41. Böhmer, Anselm, „Re-evolutivna budućnost. O izlasku čovjeka iz samoskrivljenog gubitka smisla“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 679. - 699.
42. Bollacher, Martin (ur.), *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden, sv. 6, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main 1989.
43. Bošnjak, Branko, „Ime i pojam praxis“, *Praxis* (1964) 1, str. 9. - 20.
44. Bošnjak, Branko, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik,* Naprijed, Zagreb 1989.
45. Bowman, Brady, „Hegel on Socrates and the Historical Advent of Moral Self-Consciousness“, u: Christopher Moore (ur.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates,* Leiden, Brill 2019., str. 749. - 792.
46. Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge University Press, Cambridge 2013.
47. Braun, Eberhard, *Aufhebung der Philosophie - Marx und die Folgen*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992.
48. Joan Braune, *Erich Fromm's Revolutionary Hope. Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future,* Sense Publishers, Rotterdam 2014.
49. Brenkert, George G., „Marx, Engels, and the Relativity of Morals”, *Studies in Soviet Thought* 17 (Oct., 1977) 3, str. 201. - 224.

50. Brenkert, George G., „Freedom and Private Property in Marx“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel and Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 80. - 105.
51. Brenkert, George G., *Marx's ethics of freedom*, Routledge, London, New York 2012.
52. Brujić, Branka, „Pogovor. H. Marcuse i suvremeno osmišljenje revolucije“ u: Herbert Marcuse, *Kraj Utopije. Esej o oslobođenju*, Stvarnost, Zagreb 1978., str. 203. - 224.
53. Buchanan, Allen E., *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982.
54. Buden, Boris, „Učiti od Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 829. - 830.
55. Burgher, George, „Marxism and Normative Judgments“, *Science & Society* 23 (1959) 253. - 262.
56. Byron, Chris, „Essence and Alienation: Marx's Theory of Human Nature“, *Science & Society* 80 (2016) 3, str. 375. - 394.
57. Byron, Chris, „A Critique of Sean Sayers' Marxian Theory of Human Nature”, *Science & Society* 78 (2014) 2, str. 241. - 248.
58. Champlin, Jeffrey, „Born Again: Arendt's 'Natality' as Figure and Concept“, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 88 (2013) 2, str. 150. - 164.
59. Cohen, Gerald Allan, „Karl Marx. by Allen W. Wood“, *Mind, New Series* 92 (Jul., 1983) 367, str. 440. – 445.
60. Cohen, Gerald Allan, *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988.
61. Cohen, Gerald Allan, *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich*, Harvard University Press, Cambridge, London 2001.
62. Cohen, Marshall, Thomas Nagel i Scanlon, Thomas (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980.
63. Colby, Anne, Lawrence Kohlberg, John Gibbs, Marcus Lieberman, Kurt Fischer i Herbert D. Saltzstein, „A Longitudinal Study of Moral Judgment“, *Monographs of the Society for Research in Child Development* 48 (1983) 1-2, str. 1. - 124.
64. Cooper, David, *Dijalektika oslobođenja*, Praxis, Zagreb 1969.
65. Cottle, Charles E., „Justice as Artificial Virtue in Hume's Treatise“, *Journal of the History of Ideas* 40 (1979) 3, str. 457. - 466.

66. Critchley, Simon, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London, New York 2008.
67. Čović, Ante, „Etički kriticizam u djelu Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 667. - 677.
68. Čović, Ante, „Mogućnosti i granice etike u djelu Milana Kangrge. Posvećeno Milanu Kangrgi povodom osamdesetog rođendana”, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 665. - 666.
69. Čović, Ante, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004.
70. Ćimić, Esad, *Dogma i sloboda. Otvoreno društvo i zatvorena svijest*, NIRO „Književne novine“, Beograd 1985.
71. Darwall, Stephen, *The British Moralists and the Internal Ought: 1640–1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
72. Deligiorgi, Katerina, „Kant, Hegel, and the Bounds of Thought”, *Hegel Bulletin* 23 (2002) 1-2, str. 56. - 71.
73. Deridda, Jacques, *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002.
74. Descartes, Rene, *Rasprava o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*, Kruzak, Zagreb 2014.
75. Despot, Branko, „Udomiti se pri sebi“ (razgovarala Grozdana Cvitan), *Vijenac* 95 (17. 7. 1997.).
76. Despot, Branko, „Marksisti su me tužili Tripalu, a on im je rekao: Pustite Despota da priča, ionako ga nitko ne razumije“ (razgovarao Robert Perišić), *Globus* (12. 10. 2012.)
77. Dewey, John, „Self-Realization as the Moral Ideal“, *The Philosophical Review* 2 (1893) 6, str. 652. - 664.
78. Diels, Hermann, *Predsokratovci. Fragmenti*, sv. 1, Naprijed, Zagreb 1983.
79. Drummond, John J., „Anger and Indignation“, u: John J. Drummond i Sonja Rinofner-Kreidl (ur.), *Emotional Experiences: Ethical and Social Significance*, Rowman & Littlefield, London, New York 2017., str. 15. - 30.
80. Đurić, Miloš N., *Istorija helenske etike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.
81. Eagleton, Terry, *Marx and Freedom*, Phoenix, London 1997.

82. Eagleton, Terry, *Kultura*, Ljevak, Zagreb 2017.
83. Elliott, John E., „On The Possibility Of Marx's Moral Critique Of Capitalism", *Review Of Social Economy* 44 (1986) 2, str. 130. - 145.
84. Elster, Jon, „Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life", *Social Philosophy and Policy* 3 (1986) 2, str. 97. - 126.
85. Elster, Jon, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
86. Engels, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Verlag Neuer Weg, Berlin 1945.
87. Engels, Fridrih i Karl Marks, *Sveta porodica ili kritika kritične kritike protiv Bruna Bauera i drugova*, Kultura, Beograd 1964.
88. Feher, Ferenc, „Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution", u: Ferenc Feher (ur.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990., str. 201. - 218.
89. Feenberg, Andrew, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, London, New York 2014.
90. Femia, Joseph V., „Antonio Labriola: a forgotten marxist thinker", *History of Political Thought* 2 (1981) 3, str. 557. - 572.
91. Ferro, Bernardo, „Against Realism: Hegel and Adorno on Philosophy's Critical Role", *Philosophy & Social Criticism* 46 (Feb 2020) 2, str. 183. - 202.
92. Fichte, Johann Gottlieb, *Odabrane filozofske rasprave. I. Određenje čovjeka. II. Uvodi u nauku o znanosti*, Kultura, Zagreb 1956.
93. Fichte, Johann Gottlieb, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974.
94. Fink, Eugen, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb 1998.
95. Frankena, William K., *Etika*, KruZak, Zagreb 1998.
96. Frichand, Marek, *Etička misao mladog Marksa*, Nolit, Beograd 1966.
97. Fromm, Erich, „The Question Of Human Nature", *CrossCurrents* 23 (1973) 2, str. 129. - 139.
98. Fromm, Erich, *Čovjek za sebe. Istraživanje o psihologiji etike.* Drugo izdanje. Naprijed, Zagreb 1977.
99. Fromm, Erich, *Umijeće ljubavi*, Naprijed, Zagreb 1985.
100. From, Erih, *Marksovo shvatanje čoveka*, Grafos, Beograd 1985.
101. Fromm, Erich, *Bijeg od slobode*, Naprijed, Nolit, Zagreb 1986.

102. Fromm, Erich, *S onu stranu okova iluzije. Moj susret s Marxom i Freudom*, Naprijed, Nolit, Zagreb 1986.
103. Fuchs, Stephan, *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*, Harvard University Press, Cambridge, London 2001.
104. Gaston, Sean, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Rowman & Littlefield, London 2013.
105. Gehlen, Arnold, *Čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo 1974.
106. Geras, Norman, *Marx & Human Nature. Refutation of a Legend*, Verso, London 1983.
107. Geras, Norman, „The Controversy about Marx and Justice“, *New Left Review* (1985) 150, str. 47. - 85.
108. Geras, Norman, *Literature of Revolution. Essays on Marxism*, Verso, London, New York 2017.
109. Goldman, Emma, „Victims of Morality“, *Mother Earth* 8 (1), dostupno na: https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-victims-of-morality. Pristupljeno 13. siječnja 2021.
110. Golubović, Veselin, *S Marxom protiv Staljina*, Globus, Zagreb 1978.
111. Golubović, Veselin, *Suvremenost Marxova mišljenja*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1983.
112. Golubović, Veselin, *Mogućnost novoga. Vidokrug jugoslavenske filozofije*, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1990.
113. Golubović, Veselin, „Filozofija i mišljenje novog. Naznake o vodećem pitanju Gaje Petrovića“ u: Gvozden Flego, (ur). *Zbilja i kritika*, Antibarbarus, Zagreb 2001., str. 41. - 57.
114. Golubović, Veselin, *Filozofija kao mišljenje novog. Gajo Petrović i prebolijevanje metafizike*, Euroknjiga, Zagreb 2006.
115. Golubović, Veselin, *Zagrebačka filozofija prakse. Na putu k povijesnom mišljenju novog*, Plejada, Zagreb 2018.
116. Golubović, Zagorka, *Čovek i njegov svet u antropološkoj perspektivi*, Prosveta, Beograd 1973.
117. Gouldner, Alvin W., *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1993.

118. Grgurev, Vinko, „Povijesnost i sloboda. O filozofiji Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 757. - 780.
119. Grlić, Danko, „Ernst Bloch – filozof nade”, u: Ernst Bloch, *Subjekt Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*. Naprijed, Zagreb 1959., str. 391. - 403.
120. Grlić, Danko, „Jugoslovenska filozofija” u: Danko Grlić, *Filozofija*, Panorama, Zagreb 1965., str. 128. - 134.
121. Grlić, Danko, „Praksa”, u: Danko Grlić (ur.), *Filozofija*, Panorama, Zagreb 1965., str. 219. - 220.
122. Grlić, Danko, *Contra dogmaticos*, Praxis, Zagreb 1971.
123. Grlić, Danko, *Estetika*, sv. 2. *Epoha estetike*, Naprijed, Zagreb 1976.
124. Grlić, Danko, *Estetika*, sv. 3. *Smrt estetskog*, Naprijed, Zagreb 1978.
125. Grlić, Danko „Estetika est etika“ (razgovarao S. Orešković), *Studentski list* 762 (7. 3. 1980.).
126. Grlić, Danko, *Zašto*, Naprijed, Nolit, Zagreb, Beograd 1988.
127. Grlić, Danko, „Etika“, u: Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 97. - 98.
128. Guć, Josip, „Moralitet i legalitet u Kantovoj etici”, *Theoria* 63 (2020) 2., str. 17. - 40.
129. Habermas, Jurgen, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.
130. Habermas, Jürgen, „Milanu Kangrgi za osamdeseti rođendan“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4., str. 845. - 846.
131. Habermas, Jürgen, „U spomen na Gaju Petrovića” u: Veljak, Lino (ur.). *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, FF Press, Zagreb 2008., str. 11. - 18.
132. Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1995.
133. Hadot, Pierre, *The Selected Writings of Pierre Hadot. Philosophy as Practice*, Bloomsbury Academic, London, New York 2020.
134. Haidt, Jonathan, „The moral emotions“ u: Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer i H. Hill Goldsmith (ur.), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003., str. 852. - 870.
135. Hare, Richard Mervyn, *Essays on the Moral Concepts*, Macmillan, London 1972.
136. Harris, Sam, *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, Free Press, New York, London, Toronto, Sydney 2010.

137. Haug, Fritz W., „Gramsci's 'Philosophy of Praxis' – Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?", *Socialism and Democracy* 14 (2000) 1, str. 1. - 19.
138. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Nauka logike. Prvi deo*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.
139. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Nauka logike. Treći deo*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.
140. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983.
141. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Fenomenologija duha*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1986.
142. Hegel, G. W. F., *The Philosophical Propaedeutic*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
143. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987.
144. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava. S Hegelovim vlastoručnim marginama u njegovu priručnom primjerku filozofije prava*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1989.
145. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofija povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb 2017.
146. Hajdeger, Martin, *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982.
147. Heidegger, Martin *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1985.
148. Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996.
149. Heidegger, Martin, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb 2008.
150. Heller, Agnes, „Mjesto etike u marksizmu", *Praxis* (1967) 4, str. 453. - 460.
151. Heler, Agneš, *Vrednosti i potrebe*, Nolit, Beograd, 1981.
152. Heler, Agneš, *Filozofija levog radikalizma*, NIRO Mladost, Beograd 1985.
153. Herceg, Josip, „Alijenacija i moral (Nekoliko napomena o socijalizmu i moralu)", *Revija za sociologiju* 8 (1978) 1-2, str. 62. - 66.
154. Hertzler, Joyce Oramel, *The History of Utopian Thought*, Cooper Square Publishers, New York 1895.
155. Hess, Moses, „The Philosophy of the Act" u: Albert Fried i Ronald Sanders (ur.), *Socialist Thought. A documentary History*, Aldine Publishing Company, Chicago 1964.

156. Hochschild, Jennifer L., „How Ideas Affect Actions“ u: Robert Goodin i Charles Tilly (ur.), *Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2006, str. 284. - 296.
157. Hook, Sidney, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, 1962.
158. Horgan, Terry i Mark Timmons (ur). *Metaethics after Moore*, Oxford University Press, Oxford 2006.
159. Horkheimer, Max, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963.
160. Horkheimer, Max, *Between Philosophy and Social Science*, MIT Press, Cambridge 1993.
161. Horkheimer, Max, *Critical Theory. Selected Essays*, Continuum, New York 2002.
162. Hoy, David Couzens, „Hegel's Critique of Kantian Morality“, *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989) 2, str. 207. - 232.
163. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Calderon Press, Oxford 1960.
164. Husami, Ziyad I., „Marx on Distributive Justice“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 42. - 79.
165. Hyppolite, Jean, *Studije o Marxu i Hegelu*, Školska knjiga, Zagreb 1977.
166. Jaeggi, Rahel, *Alienation*, Columbia University Press, New York 2014.
167. Jakovljević, Dragan, „Društvene transformacije, moral i etika. Razmatranje o potencijalima tradicije praxis-filozofije danas, s osvrtom na dekonstrukciju etike M. Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 707. - 729.
168. Jakšić, Božidar, „Intelektualni prkos Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 741. - 756.
169. Jakšić, Božidar, *Praxis - mišljenje kao diverzija*, Službeni glasnik, Beograd 2012.
170. Jaspers, Karl, *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd 1973.
171. Jodl, Fridrih, *Istorija etike*, sv. 2, Veselin Masleža, Sarajevo 1975.
172. Joyce, Richard, „Expressivism and Motivation Internalism“, *Analysis* 62 (2002) 4, str. 336. - 344.
173. Jurić, Hrvoje, „Kangrgina riječ o zavičaju“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 757. - 762.
174. Jurić, Hrvoje, *Iskušenja humanizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2018.

175. Kain, Philip J., „Marx, Justice, and the Dialectic Method“, *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), str. 523. - 546.
176. Kain, Philip J., *Marx and Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York 1991.
177. Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.
178. Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.
179. Kant, Immanuel, *Metafizika ćudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb 1999.
180. Kant, Immanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008.
181. Kant, Immanuel, *Religija unutar granica pukoga uma*, Naklada Breza, Zagreb 2012.
182. Kaufmann, Walter (ur.), *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, New York 1988.
183. Kaustuv Roy, *The Power of Philosophy. Thought and Redemption*, Palgrave Macmillan, Cham 2018.
184. Kegan, Robert, *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*, Harvard University Press, Cambrigde, London 1999.
185. Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Contemporary Social Theory Palgrave, London 1984.
186. Kelman, Herbert C., „Compliance, identification, and internalization: Three processes of attitude change“, *Journal of Conflict Resolution 2* (1958) 1, str. 51. - 60.
187. Kohl, Markus, „Kant and 'Ought Implies Can'“, *The Philosophical Quarterly 65* (2015) 261, str. 690. - 710.
188. Kojève, Alexandre, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1990.
189. Kolakovski, Lešek, *Užas metafizike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1992.
190. Komel, Dean, “The Influence of Heidegger’s Thought on the Development of Philosophy in Ex-Yugoslav Countries”, *Human Studies* 41 (2018) 4, str. 643. - 660.
191. Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis. Englishenment and the Pathogenesis of Modern Society*, The MIT Press, Cambridge 1988.
192. Kosik, Karel, *Dijalektika konkretnog. Studija iz problematike čoveka i sveta*, Prosveta, Beograd 1967.
193. Kovačević, Božo, *Slučaj zagrebačkih revizionista*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1989.
194. Kristjánsson, Kristján, „Habituated Reason: Aristotle and the ‘Paradox of Moral Education’“, *Theory and Research in Education* 4 (2006) 1, str. 101. - 122.

195. Kropotkin, Petar, *Anarhizam i moral*, Prosveta, Beograd 1984.
196. Kukoč, Mislav, „Kontroverze marksističke filozofije u predratnoj Jugoslaviji“, *Kulturni radnik* 4 (1977). str. 183. - 207.
197. Kukoč, Mislav, *Usud otuđenja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988.
198. Kukoč, Mislav, „Stari i novi 'zagrebački revizionizam'“, *Naše teme,* 6 (1990), str. 1476. - 1482.
199. Kukoč, Mislav, „Hrvatska marksistička filozofija i krah socijalizma. Filozofija prakse kao dio hrvatske filozofije“, *Filozofska istraživanja* 12 (1992) 2, str. 383. - 393.
200. Kukoč, Mislav, „Temelji hrvatske filozofije prakse“, *Prilozi* 39-40 (1994), str. 407. - 432.
201. Kukoč, Mislav, *Enigma postkomunizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1997.
202. Kukoč, Mislav, *Kritika eshatologijskog uma*, KruZak, Zagreb 1998.
203. Kukoč, Mislav, „Filozofija i metafilozofija Gaje Petrovića. Od filozofije prakse do mišljenja revolucije“ u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2014., str. 19. - 28.
204. Kundu, Payel i Denise Dellarosa Cummins, „Morality and conformity: The Asch paradigm applied to moral decisions“, *Social Influence* 8 (2013) 4, str. 268. - 279.
205. Kušan, Emil „Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode“, *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 1, str. 79. - 91.
206. Kušan, Emil, „Milan Kangrga – misao i granice“, *Filozofska istraživanja* 32 (2012) 2, str. 219. - 226.
207. Kuvačić, Ivo, *Sjećanja*, Razlog, Zagreb 2008.
208. Labriola, Antonio, *Materijalističko shvatanje istorije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.
209. Labus, Mladen, *Filozofija i stvaralaštvo. Teorijski portreti hrvatskih filozofa*, Plejada, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb 2016.
210. Leibniz, Wilhelm Gottfried, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980.
211. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy (Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil)*, Bibliobazaar, Charleston 2007.
212. Leiter, Brian, „Marxism and the Continuing Irrelevance of Normative Theory (reviewing G. A. Cohen, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? (2000)“, *Stanford Law Review* 54 (2002), str. 1129. - 1151.

213. Leiter, Brian, „Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory“, *Analyse & Kritik* 37 (2015) 1-2, str. 23. - 50.
214. Letunić, Stijepo, „Aspekti odnosa teorijskog i praktičkog: Hegel i Kangrga“, *Filozofska istraživanja* 37 (2017) 3, str. 579. - 596.
215. Lešaja, Ante, *Praksis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola (građa)*, Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe, Beograd 2014.
216. Lichtman, Richard, „The Production of Human Nature by Means of Human Nature“, *Capitalism, Nature, Socialism* 1 (1990) 4, str. 13. - 51.
217. Liebich, André, *Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, D. Reidel Publishing Company, Boston, Dordrecht, London 1979.
218. Lohmann, Georg, „Human Dignity and Socialism“ u: Marcus Düwell et al. (ur.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 126. - 134.
219. Lukács, Gyorgy, *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, Naprijed, Zagreb 1970.
220. Lukács, Georg, *Etika i politika*, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1972.
221. Lukes, Steven, „Marxism, Morality and Justice“, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* 14 (1982), str. 177. - 205.
222. Lukes, Steven, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford, New York 1985.
223. Lunić, Anita, „Prevladavanje estetike u zagrebačkoj filozofiji prakse“, *Filozofska istraživanja* 37 (2017) 2, str. 305. - 316.
224. Lunić, Anita „Održivost teze o Marxovoj etici“, *Eidos* 2 (2018) 2, str. 115. - 124.
225. Lunić, Anita, „Revolucija u horizontu filozofije prakse. Prilog razumijevanju revolucije u filozofiji Milana Kangrge i Gaje Petrovića“, *Filozofska istraživanja* 152 (2018) 4, str. 827. - 836.
226. Malik, Kenan, *The Quest for a Moral Compass. A Global History of Ethics*, Atlantic books, London 2014.
227. Malović, Nenad, „Ima li nade u današnjoj filozofiji?“, *Riječki teološki časopis* 31, (2008) 1, str. 65. - 78.

228. Mannheim, Karl, *Ideologija i utopija*, Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2017.
229. Marcuse, Herbert, *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1968.
230. Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*, Beacon, Boston 1968.
231. Marcuse, Herbert, „Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism“, *Télos* (1969) 4, str. 3. - 34.
232. Marcuse, Herbert, *Estetska dimenzija*, Školska knjiga, Zagreb 1981.
233. Marcuse, Herbert, *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987.
234. Marković, Franjo pl., *Etika*, Matica hrvatska, Zagreb 2016.
235. Marković, Mihailo, „Yugoslav Philosophy“, u: Paul Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, The Macmillan Comp. & Free Press, Collier-Macmillan, New York, London 1967., str. 359. - 364.
236. Marx, Karl, pismo ocu 1837. Dostupno na: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/letters/37_11_10.htm. Pristupljeno 12. prosinca 2021.
237. Marx, Karl, *Pages Choisies pour une Ethique Socialiste*, Paris 1948.
238. Marx, Karl i Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1967.
239. Marx, Karl, *Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850. Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Naprijed, Zagreb 1973.
240. Marx, Karl i Friedrich Engels, *Dela, 21. tom. Kapital I*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1974.
241. Marx, Karl i Friedrich Engels, *Dela, 6. tom, Nemačka ideologija*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1974.
242. Marx, Karl, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Rijeka 1974.
243. Marks, Karl, *Bijeda filozofije*, Prosveta, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1977.
244. Marx, Karl i Friedrich Engels, *Dela. 38. tom. Pisma*, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Beograd 1979.

245. Marx, Karl i Friedrich Engels, „Manifest Komunističke partije“, *Ekonomija/ Economics*, 15 (2008) 3, str. 565 - 596.
246. McBride, William L., „Marxism and Phenomenology“, *Journal of the British Society for Phenomenology* 6 (1975) 1, str. 13. - 22.
247. McBride, William Leon, „The concept of justice in Marx, Engels, and others“, *Ethics* 85 (1975) 3, str. 204. - 218.
248. McBride, William L., *The Philosophy of Marx*, St. Martin's Press, New York 1977.
249. McCarthy, George E., *Marx' Critique Of Science And Positivism. The Methodological Foundations Of Political Economy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988.
250. McCarthy, George E., *Marx and Social Justice*, Brill, Leiden 2017.
251. Mcnally, Patrick, „Soviet Marxist-Leninist morality in Osnovy marksizma-leninizma“, *Studies in Soviet Thought* (1971) 11, str. 40. - 47.
252. McShea, Robert J., „Human Nature Ethical Theory“, *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1979) 3, str. 386. - 401.
253. Meikle, Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, London 1985.
254. Mikulić, Borislav, „Revolucija i intervencija. O utopijskom efektu 'praxis'“ u: Veljak, Lino (ur.). *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, FF Press, Zagreb 2008., str. 159. - 174.
255. Borislav Mikulić, „Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst: Filozofija praxis u političkim, kulturnim i umjetničkim previranjima 60-ih“, u: Krešimir Mićanović (ur.), *Prostor u jeziku. Književnost i kultura šezdesetih*, Filozofski fakultet, Zagrebačka slavistička škola, Hrvatski seminar za strane slaviste, Zagreb 2009., str. 83. - 99.
256. Mikulić, Borislav, *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Arkzin, Zagreb 2014.
257. Mikulić, Borislav, „Filozofska teorija može se obnoviti samo radikalnije“ (razgovarao Srećko Pulig), *Novosti* 16. 1. 2015., dostupno na: https://www.portalnovosti.com/borislav-mikulic-filozofska-teorija-moze-se-obnoviti-samo-radikalnije Pristupljeno: 12. siječnja 2022.
258. Miller, Christian Basil, „Motivational Internalism“, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 139 (2008) 2, str. 233. - 255.

259. Miller, Arthur B., „Aristotle on habit (εθō) and character (ηθō): Implications for the rhetoric", *Speech Monographs* 41 (1974) 4, str. 309. - 316.
260. Miller, David, „Ideology and the Problem of False Consciousness", *Political Studies* 20 (1972) 4, str. 432. - 447.
261. Mills, Charles W. „Marxism, 'Ideology' and Moral Objectivism", *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994) 3, str. 373. - 393.
262. Miščević, Nenad, „Filozofija ne treba mijenjati svijet", *Danas* 316 (8. 3. 1988.), str. 31. - 33.
263. Miščević, Nenad, „Jedan mit filozofije prakse: svijet kao čovjekovo djelo" *Pitanja* 18 (1988) 3-4, str. 89. - 96.
264. Moran, Kate A. (ur.), *Kant on Freedom and Spontaneity*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
265. Moss, Jessica, „'Virtue Makes the Goal Right' Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 56 (2011) 3, str. 204. - 261.
266. Mumford, Lewis, *Povijest utopija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2008.
267. Mur, Džordž Edvard, *Principi etike*, Nolit, Beograd 1963.
268. Nasser, Alan G., „Marx's Ethical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research* 35 (1975) 4, str. 484. - 500.
269. Thomas Nemeth, „Althusser's Anti-Humanism and Soviet Philosophy", *Studies in Soviet Thought* 21 (1980) 4, str. 363. - 385.
270. Neurath, Otto, „Worldview and Marxism", *Sociologica* 14 (2020) 1, str. 243. - 248.
271. Nielsen, Kai, „Alienation and Self-Realization", *Philosophy* 48 (1973) 183, str. 21. – 33.
272. Niiniluoto, Ilkka, „Scientific Progress", u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scientific-progress/ Pristupljeno: 15. prosinca 2021.
273. Niče, Fridrih, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd 1984.
274. Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols: or How to Philosophize with a Hammer*, Oxford University Press, Oxford 1998.

275. Panayotakis, Costas „A Marxist Critique of Marx's Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism", *Sociological Theory* 22 (2004) 1., str. 123. - 139.
276. Pavlov, Todor, *Teorija odraza*, Kultura, Beograd 1947.
277. Pavlov, Todor, „On the Problem of the History and Theory of Scientific Thought", *Soviet Studies in Philosophy* 11 (1972) 2, str. 139. - 147.
278. Peffer, Rodney G., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press, New Jersey 1990.
279. Pejović, Danilo, *Suvremena filozofija zapada*, Matica hrvatska, Zagreb 1979.
280. Perović, Milenko A., „Kangrgin pojam vremena", *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 3, str. 585. - 588.
281. Peters, Curtis H., *Kant's Philosophy of Hope*, Peter Lang, New York 1993.
282. Pigliucci, Massimo, „On the Relationship between Science and Ethics", *Zygon* 38 (2003), str. 871. - 894.
283. Pippin, Robert, „Kant on the Spontaneity of Mind", *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), str. 449. - 475.
284. Platon, *Fileb i Teetet*, Naprijed, Zagreb 1979.
285. Plekhanov, Georgi, *Selected Philosophical Works*, sv. 3. Progress Publishers, Moscow 1976.
286. Polansky, Ronald (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York 2014.
287. Polić, Milan, „Čovjek na djelu", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 731. - 739.
288. Popov, Nebojša, „Nismo 'morska trava'", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 831. - 833.
289. Posavec, Zvonko, „Filozofija i zbilja u Hegela", *Politička misao* 5 (1968) 4, str. 638. - 644.
290. Raunić, Raul, „Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Aspekti praxisa*. *Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2015., str. 160. - 182.
291. Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, London 2007.

292. Reeve, C. D. C., *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*, Harvard University Press, Cambridge, London 2013.
293. Renault, Emmanuel, „Critical Theory and Processual Social Ontology“, *Journal of Social Ontology*, 2 (2016) 1, str. 17. - 32.
294. Rescher, Nicholas, *Process Philosophy. A Survey Of Basic Issues*, University Of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2000.
295. Richardson, William J., „Heidegger and the Problem of Thought“, u: *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962) 65, str. 58. - 78.
296. Robinson, Daniel Sommer, „A Critique of Meliorism“, *International Journal of Ethics* 34 (1924) 2, str. 175. - 194.
297. Sadžakov, Slobodan, „Labirinti etike. Od Kangrge do bioetike“, *Filozofska istraživanja* 28 (2008) 3, str. 589. - 600.
298. Sadžakov, Slobodan, „Prevladavanje otuđenja“, *Metodički ogledi* 20 (2013) 2, str. 51. - 64.
299. Sadžakov, Slobodan, „Vrijeme – krajolik – intima“, *Filozofska istraživanja* 38 (2018) 1, str. 59. - 68.
300. Sartr, Žan – Pol, *Biće i ništavilo. Ogled iz fenomenološke ontologije*, sv. 1, Nolit, Beograd 1981.
301. Sayers, Sean, „Materialism, realism and the reflection theory“, *Radical Philosophy* 33 (1983), str. 16. - 26.
302. Sayers, Sean, *Marxism and Human Nature*, Routledge, London, New York 1998.
303. Sayers, Sean, „Marx as a Critic of Liberalism“, u: Michael J. Thompson (ur.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 144. - 164.
304. Scarantino, Andrea, „The Motivational Theory of Emotions“, u: Justin D'Arms i Daniel Jacobson (ur.), *Moral Psychology and Human Agency*, Oxford University Press, Oxford 2014., str. 156. - 185.
305. Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987.
306. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965.

307. Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988.
308. Schopenhauer, Arthur, *The World As Will And Representation*, Dover Publications, New York 1969.
309. Seibert, Thomas, "Ontologija revolucije: Jedanaest teza o grupi "Praxis" danas" u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena Kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o Jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974)*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2012., str. 223. - 238.
310. Seibt, Johanna, „Process Philosophy", u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/process-philosophy/>. Pristupljeno: 16. siječnja 2022.
311. Sher, Gerson S., *Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington, London 1977.
312. Sekulić, Gajo, „Milan Kangrga ili filozofija kao način života", *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 781. - 786.
313. Sekulić, Gajo, „Pogovor. Nelagoda u filozofiji. Milan Kangrga i spekulativno prevladavanje filozofije kao metafizike", u: Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010., str. 421. - 468.
314. Sesardić, Neven, „Razmišljanja o filozofiji prakse", *Theoria* 1-2 (1987), str. 107. - 116.
315. Siep, Ludwig, „The Aufhebung of Morality in Ethical Life", u: Lawrence Stepelevich i David Lamb (ur.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, New York 1983., str. 137. - 155.
316. Skorupski, John, „Ethics" u: Nicholas Bunnin i E.P.Tsui-James (ur.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 2003., str. 202. - 230.
317. Sørensen, Asger, „Alienation Reconsidered. Criticizing Non-Speculative Anti-Essentialism", *Eikasía* 89 (2019), str. 151. - 180.
318. Stojanović, Svetozar, „Osnovni pojmovi etike. Neki humanističko-etički problemi socijalizma" u: (bez urednika), *Osnovi marksističke filozofije*, Izdavačko preduzeće „Rad", Beograd 1962., str. 145. - 200.

319. Stolze, Ted, *Becoming Marxist*, Brill, Leiden 2019.
320. Strahovnik, Vojko, *Moralna teorija. O prirodi moralnosti*, Lara, Zagreb 2018.
321. Strawson, P. F., „Freedom and Resentment“, u: P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, New York 2008., str. 1. - 28.
322. Struhl, Karsten J., „Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing“, *Science & Society* 80 (2016) 1, str. 78. - 104.
323. Sućeska, Alen, „Spekulativnost praxis-filozofije: pokušaj marksističke kritike”, u: Dragomir Olujić Oluja i Krunoslav Stojaković (ur.), *Praxis. Društvena Kritika i humanistički socijalizam. Zbornik radova sa međunarodne konferencije o Jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974)*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2012., str. 131. - 147.
324. Supek, Rudi, *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb 1987.
325. Sutlić, Vanja, *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju,* Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
326. Sutlić, Vanja, *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, 2. izdanje, Globus, Zagreb 1987.
327. Sutlić, Vanja, *Kako čitati Heideggera, Uvod u problematsku razinu Sein und Zeit-a i okolnih spisa,* August Cesarec, Zagreb bez godine izdanja.
328. Svensen, Laš Fr. H., *Filozofija zla*, Geopolitika, Beograd 2006.
329. Šaf, Adam, *Marksizam i ljudska jedinka*, Nolit, Beograd 1967.
330. Šundov, Zvonko, „Bitni momenti mišljenja Milana Kangrge“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 763. - 765.
331. Tabak, Mehmet, *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2012.
332. Tabak, Mehmet, *Marx's Philosophy of Revolution and Freedom. A Critical Reconstruction,* Amazon, USA 2020.
333. Therborn, Göran, „Frankfurtska škola“, *Čemu* X (2011) 20, str. 16. - 47.
334. Thomas, Peter D., „Gramsci's Marxism: the 'Philosophy of Praxis'”, u: Mark McNally (ur.), *Antonio Gramsci*, Palgrave Macmillan, London 2015., str. 97. - 117.
335. Thompson, E. P., *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*, Merlin Press, London 1995.

336. Thompson, Michael J., *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015.
337. Thompson, Michael J., „Introduction“, u: Michael J. Thompson (ur.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 1. - 6.
338. Thompson, Michael J., „Philosophical Foundations for a Marxian Ethics“, u: Michael J. Thompson (ur.), *Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis*, Brill, Leiden 2015., str. 235. - 265.
339. Thompson, Lanny Ace, „The Development Of Marx's Concept Of Alienation: An Introduction“, *Mid-American Review of Sociology* 4 (1979), str. 23. - 38.
340. Timmons, Mark, *A Morality Without Foundation. A Defense of Ethical Contextualism*, Oxford University Press, New York, Oxford 1999.
341. Tosel, André, „Antonio Labriola and the Proposition of the Philosophy of Praxis. Practice in the post Marx era“, *Archives de Philosophie* 68 (2005) 4, str. 611. - 628.
342. Totschnig, Wolfhart, „Arendt’s Notion of Natality. An Attempt at Clarification”, *Ideas y Valores* 66 (2017) 165, str. 327. - 346.
343. Trisokkas, Ioannis, „The Logic of the Border“, *Russian Sociological Review* 13 (2014) 4, str. 18. - 41.
344. van de Veer, Donald, „Marx’s View of Justice“, *Philosophy and Phenomenological Research* 33 (1973) 3, str. 366. - 386.
345. Veljak, Lino, *Horizont metafizike. Prilozi kritici ideologijske svijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988.
346. Veljak, Lino, *Raspuća epohe*, Radna zajednica RK SSOH, Zagreb 1990.
347. Veljak, Lino, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge.“, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3-4, str. 701. - 706.
348. Veljak, Lino, *Izazovi našeg vremena*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2020.
349. Veljak, Lino „Metafilozofija i redukcionizam u metodologiji društvenih istraživanja“, u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije. Radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2020., str. 157. - 182.
350. Voltaire, *Candide*, Slovo, Zagreb 2005.
351. Vranicki, Predrag, *Historija marksizma*, sv. 3, Naprijed, Zagreb 1978.

352. Wallace, R. Jay, „Practical Reason“, u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupno na:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/practical-reason/>. Pristupljeno: 17. siječnja 2022.
353. Weber, Max, *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb 1989.
354. Weijers, Dan, „Optimistic Naturalism: Scientific Advancement and the Meaning of Life“, *Sophia* 53 (2014) 1, str. 1. - 18.
355. Wielenberg, Erik J., *Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
356. Wilde, Lawrence, „Marx's Concept of Human Essence and its Radical Critics“, *Studies in Marxism* 1 (1994), 23. - 44.
357. Wilde, Lawrence, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, Macmillan Press, St. Martin's Press, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, New York 1998.
358. Wolf, Susan, *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton, 2010.
359. Wood, Allen William, „Marx on Right and Justice: A Reply to Husami“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 106. - 134.
360. Wood, Allen William, „The Marxian Critique of Justice“, u: Marshall Cohen, Thomas Nagel i Thomas Scanlon (ur.), *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, New Jersay 1980., str. 3. - 41.
361. Wood, Allen William, *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, London 1981.
362. Wood, Allen W., „Review of Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, by A. E. Buchanan“, *Law and Philosophy* 3 (1984) 1, str. 147. - 153.
363. Woods, Michael, „A Theory of Moral Outrage: Indignation and Eighteenth-century British Abolitionism“, *Slavery & Abolition* 36 (2015) 4, str. 662. - 683.
364. Wright, Erik Olin, *Vizije realističnih utopija*, Politička misao, Zagreb 2011.
365. Zadravec, Neven i Ivan Šestak, „Recepcija Marxova pojma otuđenja u filozofiji Gaje Petrovića“, *Obnovljeni Život* 72 (2017) 3, str. 363. - 371.
366. Zagorac, Ivana i Hrvoje Jurić, „Bioetika u Hrvatskoj“, *Filozofska istraživanja*, 28 (2008) 3, str. 601. - 611.

367. Žitko, Mislav, „Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića“ u: Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagreb, Zagreb 2015., str. 142. - 159.

Sažetak

U ovom doktorskom radu, naslovljenom *Problem dokidanja etike u zagrebačkoj filozofiji prakse*, autorica je analizirala zahtjev za dokidanjem etike (*Aufhebung*) koji se oblikuje u zagrebačkoj filozofiji prakse. Taj je zahtjev elaborirao Milan Kangrga, a podržao Gajo Petrović.

U prvom poglavlju, naslovljenom *Prethodna razjašnjenja*, raspravljena je opravdanost upotrebe oznake *zagrebačka filozofija prakse*, koncept *dokidanja* (*Aufhebung*) i razlika etike i morala. Kako je zahtjev za dokidanjem etike elaboriran u tradiciji marksističke filozofije, u drugom je poglavlju ocrtana rasprava o mogućnosti marksističke etike.

U trećem, najopsežnijem dijelu, autorica je izložila zahtjev za dokidanjem etike u zagrebačkoj filozofiji prakse. U prvom dijelu poglavlja izloženi su temeljni koncepti filozofije Milana Kangrge. *Raskrivanje* temelja Kangrgina mišljenja pokazalo se kao nužno za razumijevanje autorove kritike etike i morala. U drugom dijelu ovog poglavlja, raspravljena je Kangrgina i Petrovićeva kritika filozofije i znanosti. U trećem dijelu poglavlja detaljno su se razmotrili aspekti kritike etike i morala s posebnim naglaskom na pristupe *diskrepanciji* bitka i *trebanja*. U četvrtom dijelu poglavlja izlažene se značajke Kangrgine teorije o ljudskoj prirodi. Autorica razlikuje nekoliko načina razumijevanja morala u Kangrginom i Petrovićevom djelu: razumijevanje morala kao ideologije, razumijevanje morala kao konformizma, razumijevanje morala kao moraliziranja i razumijevanje morala kao indignacije koja je poticaj za djelo. Također, autorica razlikuje kritiku etike kao znanosti, kritiku etike kao teorije, kritiku etike kao posebne discipline, kritiku etike zbog nužne normativnosti, kritiku etike kao kompenzacije u uvjetima otuđenja.

Ključne riječi: zagrebačka filozofija prakse; ukidanje etike; Aufhebung; Milan Kangrga; Gajo Petrović; filozofija prakse

Abstract

In this doctoral thesis, titled *The Problem of Abolishing Ethics in Zagreb Praxis School*, the author analyzed the demand for the abolishment (Aufhebung) of ethics, elaborated in the Zagreb Praxis School. This demand was voiced by Milan Kangrga and supported by Gajo Petrović.

In the first chapter, entitled Previous Clarifications, the author discussed the label Zagreb Praxis School, the concept of abolition (Aufhebung), and the difference between ethics and morality. As the demand for the abolition of ethics is elaborated in the tradition of Marxist philosophy, the second chapter outlined the discussion on the possibility of Marxist ethics.

The third, most comprehensive chapter, consists of four parts. In the first part of the chapter, the author presented the basic concepts of Milan Kangrga's philosophy. Uncovering the foundations of Kangrga's philosophy proved necessary for understanding the author's critique of ethics and morality. In the second part of this chapter, Kangrga's and Petrović's critique of philosophy and science is discussed. In the third part of the chapter, aspects of the critique of ethics and morality are discussed, with special emphasis on approaches to the discrepancy between is (Sein) and ought (Sollen). In the fourth part of the chapter, the author analyzed Kangrga's theory of human nature. The author distinguishes between several understandings of morality in the Kangrga's and Petrović's writings: morality as an ideology, morality as conformism, morality as moralizing, and morality as indignation that is the impetus for action. The author also distinguishes between the critique of ethics as a science, the critique of ethics as a theory, the critique of ethics as a (separate) discipline, the critique of the necessary normativity of ethics, and the critique of ethics as compensation in the context of alienation.

Keywords: Zagreb Praxis School; abolition of ethics; Aufhebung; Milan Kangrga; Gajo Petrović; praxis philosophy

Životopis

Anita Lunić rođena je u Imotskom 1987. godine. Na Filozofskom fakultetu u Splitu stekla je zvanje magistre edukacije filozofije i povijesti. Od studenoga 2016. godine radi na istom Fakultetu, u svojstvu asistentice na Odsjeku za filozofiju.

Izjava o akademskoj čestitosti

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Anita Lunić , kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja doktora/doktorice znanosti u znanstvenom području Humanističkih znanosti, polje Interdisciplinarne humanističke znanosti, izjavljujem da je ova doktorska disertacija rezultat isključivo mojega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio doktorske disertacije nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ove doktorske disertacije nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 27. listopada 2022.

Potpis



Izjava o pohrani doktorske disertacije u Digitalni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu

Doktorand/ica: Anita Lunić

Naslov disertacije: Problem dokidanja etike u zagrebačkoj filozofiji prakse

Znanstveno područje: Humanističke znanosti

Znanstveno polje: Interdisciplinarne humanističke znanosti

Vrsta rada: Doktorska disertacija

Mentor/ica disertacije: Mislav Kukoč, dr. sc., red. prof.

(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Komentor/ica disertacije:

(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Članovi povjerenstva:

Marita Brčić Kuljiš, dr. sc., izv. prof.
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Bruno Ćurko, dr. sc., doc.
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Hrvoje Jurić, dr. sc., red. prof.
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predane doktorske disertacije i da sadržaj njezine elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjene i nakon obrane uređene disertacije. Slažem se da ta disertacija, koja će biti trajno pohranjena u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, NN br. 123/03,198/03,105/04,174/04,02/07,46/07,45/09,63/11,94/13,139/13,101/14,60/15,131/17), bude:

a) disertacija u otvorenom pristupu
b) disertacija dostupna studentima i djelatnicima FFST
c) široj javnosti, ali nakon proteka 6 / 12 / 24 mjeseci (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).

(zaokružite odgovarajuće)

U slučaju potrebe (dodatnog) ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: Split, 27. listopada 2022.

Potpis doktoranda/ice: