

Konferencija *Re-Thinking Marx: Philosophy, Critique, Praxis*, Sveučilište Humboldt, Berlin, 20. – 22. svibnja 2011.

IZVJEŠTAVAJU – Tamara Sertić i Alen Sućeska

Na trodnevnoj dvojezičnoj¹ međunarodnoj konferenciji ‘ponovnoga promišljanja’ Marxa okupili su se brojni značajni filozofi marksističke provenijencije, od kojih su neki među najistaknutijim predstavnicima te struje misli u suvremenoj filozofiji i društvenoj teoriji. Kao što je **Rahel Jaeggi**, jedna od organizatorica konferencije, na otvorenju skupa naglasila, motiv organiziranja konferencije nije bila gospodarska kriza, ni njome “iznenada obnovljena” Marxova uloga u filozofijskome promišljanju društva – kao što bi to neki htjeli. Naprotiv, taj je motiv bilo pitanje – nametnuto nekim debatama unutar toga teorijskog pristupa u posljednjih nekoliko godina – je li filozofija marksističke provenijencije normativna teorija; konkretnije: što znači govoriti o ‘marksističkoj’ filozofiji ili ‘marksističkoj’ teoriji društva danas? Cilj je konferencije – ustvrdila je Jaeggi – bila raznolikost pristupa tomu pitanju i široj problematici vezanoj za njega. Konferencija se sastojala od pet plenarnih sesija, u kojima su bila tri ili četiri zasebna izlaganja, te od dvije skupine po četiri paralelna panela, u kojima su govorila po tri izlagača (ukupno ih je na konferenciji sudjelovalo pedesetak).

Konferencija je započela plenarnom sesijom naslovljenom *Motivi kod Marxa: religija, kapitalizam, pravo i sloboda*, koju je otvorila **Wendy Brown** s Kalifornijskoga sveučilišta u Berkeleyu izlaganjem *Je li Marx (Kapital) sekularan?*. Brown je svojim izlaganjem nastojala razmotriti koliko je istinita tvrdnja da živimo u sekularnim društvima, odnosno, mogu li se motivi religije, kako ju je Marx shvaćao, naći u današnjim izrazito sekularnim zapadnim društvima. Ona pokazuje kako se moderni sekularizam detaljnijom analizom prikazuje kao specifična forma vladavine ili, točnije, latentne kontrole: on stvara specifične prakse u privatnoj, ali i u javnoj sferi. Društva koja se smatraju izrazito sekularnima sakraliziraju bogatstvo, novac, privatno vlasništvo itd. Brown smatra da kapitalizam, pod krinkom sekularnih društava, dovodi do drugih sakralizacija koje su svojom funkcijom i formom istovjetne starim, ali manifestnim sakralizacijama. Desakralizirajuća sila kapitalizma ne uništava religijsku svijest i

¹ - Njemački i engleski jezik.

religijski način mišljenja. Brown takvo čitanje Marxa opravdava poglavljem *O fetišizmu robe* prvoga sveska *Kapitala*, u kojem se jasno vidi kako roba, svojevrsnom *religijskom* projekcijom ljudskih moći u materijalne predmete, poprima metafizička svojstva.

Drugo je izlaganje održao **Andrew Chitty** sa Sveučilišta u Sussexu, s naslovom *Odnos između slobode i zajednice kod Marxa*. Polazište je njegova izlaganja predviđanje izgleda postkapitalističkoga/komunističkoga/socijalističkoga društva koje bi uspjelo izbjeći institucionalne strukture. Alternativu tim strukturama Chitty pronalazi u normativnome utemeljenju postkapitalističkoga svijeta. Za njega su to sloboda i zajednica koje nalazi u konceptu slobode koji se može iščitati iz Marxova opusa. Naime, za razliku od kapitalizma, gdje individualna proizvodnja ima funkciju zadovoljenja potreba drugih (pa time dolazi i do otuđenja radnika), u postkapitalističkome, komunističkome društvu pojavljuje se kolektivna proizvodnja kao zadovoljenje individualnih potreba te tako nestaje otuđenje radnika. Sloboda je tako, prema Chittyjevu mišljenju, zbiljska tek onda kada se zadovolji uvjet istovremene individualne i kolektivne samoodređenosti.

Saskia Sassen sa Sveučilišta Columbia zatvorila je prvi dan konferencije izlaganjem o političkome čitanju Marxa. Polazeći od odnosa marksizma i globalizacije, s njezinim socijalnim, ekonomskim i političkim dimenzijama, Sassen je u svojem predavanju zastupala tezu da ne postoji političko u Marxu, s obzirom na to da se ono ne nalazi u temeljnome odnosu kapitala i rada, nego u proizvodnji strukturalizacije ekonomskih sustava, tj. u institucionalnome aparatu nacionalnih država.

Sljedeca plenarna sesija, *Kritika ekonomije*, započela je izlaganjem **Axela Honnetha** sa Sveučilišta Goethe u Frankfurtu. Pod naslovom *Moral u Kapitalu: pokušaj korekcije marksističke kritike ekonomije*, Honneth je nastojao ukazati na dvije vrste temporalnosti koje se pojavljuju u Marxovim djelima. On polazi od teze da između Marxovih ranih, 'povijesno-političkih' spisa i njegove političke ekonomije u *Kapitalu* postoji fatalna tenzija. (Tu tezu, naglašava Honneth, on preuzima, između ostalih, od Korscha, Merleau-Pontyja i Habermasa, a ne od Althussera, dakle ne u vidu 'epistemološkoga reza' koji altiserovska škola zastupa.) Prema toj tezi, u Marxovim je povijesno-političkim djelima (osobito u djelima *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte*a i *Građanski rat u Francuskoj*) objašnjenje društvenoga procesa izravno usmjereno prema ulozi klasnih sukoba u stvaranju promjene te time, u konačnici, prema normativnim sukobima. Naprotiv, takvi moralni oblici kolektivnoga djelovanja nemaju nikakvu ulogu u Kapitalu jer se u njemu sve društvene promjene objašnjavaju u skladu s modelom ekspanzije logike kapitala. Honneth želi postaviti pitanje što bi bilo s marksističkom kritikom ekonomije da je Marx pri njezinoj formulaciji ozbiljnije uzeo u obzir uvide svojih povijesno-političkih spisa.

Temporalnost Marxovih povijesno-političkih spisa počiva na konceptu sukobljenih stranaka kao kolektivnih sudionika koji se sukobljavaju oko institucionalno ustanovljenih ideja, poput one o privatnome vlasništvu.

Frakcije radničke klase smatrat će normativnu opravdanost te ideje neodrživom, dok će buržoazija braniti njezinu opravdanost – skupine koje pripadaju tim klasama djelovat će u skladu sa svojim moralnim uvjerenjima. Kako bi dokazale da su u pravu, svaka od sukobljenih strana nastojat će ustanoviti nove norme koje bi konačno ukinule normativan nazor druge strane i dovele do promjena u povijesnoj zbilji. Tako dolazi do ‘događaja’ koji mogu promijeniti smjer povijesti. Ta prva temporalnost nepredvidljiva je promjenljivost povijesnoga procesa, a konstantne promjene značenja u normativnoj orijentaciji sukobljenih stranaka okidač su te promjenljivosti. U *Kapitalu*, naprotiv, Marx uopće više ne govori o društvenim grupama, već ih sve unificira u dva kolektivna subjekta – kapitalističku i radničku klasu. Cjelokupno je djelovanje svedeno na čiste rezultate prethodno ustanovljenih interesa određenih tržišnim odnosima. Sve institucionalne inovacije, bilo radništva, bilo buržoazijskih skupina, smatraju se jedino površinskim fenomenima logike ekspanzije kapitala, a ne više ‘događajima’. Tako je ta druga temporalnost ‘bezdogađajna’ temporalnost linearne ekspanzije kapitala prema njegovu organskom samoodbacivanju. U prvome slučaju, dakle, normativnost društvenoga djelovanja dobiva moć činjeničnoga; u drugome je slučaju obratno: činjeničnost odnosa kapitala dobiva moć normativnoga.

Kako bi se izbjegla ta tenzija između spomenutih dvaju tipova Marxovih tekstova preostaje nam, tvrdi Honneth, jedino vraćanje *Kapitalu* one moralnosti koja konstruira zbilju i koja je zaslužna za odvijanje povijesnoga procesa – ‘jedino’ jer učiniti obratno nije moguće. Učini li se to, svi će se povijesni trenutci, koji su prema *Kapitalu* tek fenomenalni izraz linearnoga razvoja kapitalizma, locirati u svojim normativnim inicijativama koje ne mogu biti racionalne u smislu dominantne tržišne logike koju joj Marx u *Kapitalu* pripisuje. Temporalnost kapitalizma, promatra li se iz perspektive povijesno-političkih djela, posjeduje kompleksnu strukturu sukoba između različitih sudionika s različitim instrumentima moći nad trajnošću učinaka događaja koji prekidaju tendenciju prema supsumpciji u *Kapitalu*. Tek uključivanjem te moralnosti u političku ekonomiju, dimenzija društvene borbe unutar kapitalizma postaje očita. U suprotnome, ostane li se samo pri onome što *Kapital* nudi, izlaže se opasnosti političkoga kvijetizma i praktičnoga samozastrašivanja koje ga prati. Prema tome, potrebna je kritika *Kapitala* metodama koje proizlaze iz Marxova djela.

Etička kritika ekonomskih institucija bio je naslov izlaganja **Russella Keata** sa Sveučilišta u Edinburghu. Keat je inzistirao na tvrdnji da je teza o isključivosti znanstvene i etičke kritike kapitalizma pogrešna jer institucije – suprotno liberalnomu shvaćanju ekonomskih institucija i institucija općenito – posjeduju etički sadržaj. To je razlog zašto je razmatranje institucija bitno i za socijalizam, odnosno za njegovo ostvarenje. Također, budući da, osim rada, postoje različite vrste praksi (što Keat smatra vulgarnim marksizmom), a institucije su one koje ih omogućuju, bitno je pitanje: kako osigurati institucije koje omogućuju neotuđene prakse? Ukratko, ne treba birati između ‘etičkoga’ i ‘znanstvenoga’ Marxa – oba su nužna za cjelovitu kritiku ekonomije.

Profesor povijesti **Moishe Postone** sa Sveučilišta u Chicagu, nazvavši svoje izlaganje *Promišljanje Marxa*, ocrtao je u osnovnim linijama zašto danas postoji potreba za vraćanjem na Marxa. Također, kritizirao je dosadašnje vodeće struje recepcije marksizma te ukazao na smjer čitanja Marxa koji vjerojatno nudi rješenja nekih temeljnih problema suvremenoga kapitalizma, a koji su, prema Postoneu, erupcija ozbiljne ekonomske krize, tj. uzrok masovnoga siromaštva i strukturne eksploatacije globalnih razmjera.

Postone je na početku svojega izlaganja definirao potrebu za ponovnim promišljanjem Marxa ili, kao što sam kaže, potrebu za reinterpetacijom njegove teorije unutar konteksta današnjice. Nakon raspada Sovjetskoga Saveza, europskoga komunizma te transformacije Kine, činilo se kao da su socijalizam i marksistička teorija došli do svojega kraja. Istodobno je nastanak novih konceptualnih pristupa, poput poststrukturalizma i dekonstrukcije, pružio mogućnost nove kritike. Međutim, novi konceptualni pristupi dovedeni su u pitanje recentnom globalnom krizom koja je, smatra Postone, prikazala njihovo ograničenje u shvaćanju suvremenoga svijeta. Stoga je, prema njegovu mišljenju, potrebno vratiti se Marxovoj kritičkoj teoriji koja otkriva i analizira jedinstvenu formu socijalne medijacije – onu koja strukturira modernost kao povijesno specifičnu formu društvenoga života. Takva medijacija manifestira se u kvaziobjektivnim oblicima dominacije, a njezina definicija unutar pojma klase ili pak nekog drugog konkretnog društvenog ili političkog entiteta, prema Postoneovu mišljenju, nije dovoljna. Upravo zbog toga on smatra da se odgovor nalazi u interpretaciji čiji fokus čini povijesno dinamički karakter kapitalističkoga društva. Za razliku od tradicionalnoga marksizma, gdje se kapitalizam analizira isključivo klasnim odnosima ukorijenjenima u relacije privatnoga vlasništva i tržišta, takvim se fokusom promatraju razlike u povijesnome razvoju kao različite manifestacije istoga sustava. Na taj način on može obuhvatiti transformacije globalnih razmjera koje su se dogodile u posljednja četiri desetljeća.

Prema Postoneovu mišljenju Marxova kritika političke ekonomije obuhvaća imperativne i ograničenja koja ocrtavaju povijesnu dinamiku i strukturalne promjene specifične u modernome svijetu. Tradicionalni marksizam tu kritiku temelji na povijesnome konceptu rada, međutim, Postone tvrdi da su stvarni objekti Marxove kritike upravo povijesna dinamika kapitalizma, totalitet i naizgled ontološka centralnost rada u obliku neslobode. Nadalje, njegova zrela teorija ne odnosi se na transpovijesni karakter povijesti i društvenoga života. Ona je, naprotiv, povijesno specifična i dovodi u pitanje svaki pristup koji se proglasi univerzalnim, stoga je intrinzična povijesna dinamičnost povijesno specifično obilježje kapitalističkoga društva te se može odraziti i općenito na ljudski život. Upravo takva utemeljenost usmjerene dinamike unutar kategorije kapitala obuhvaćena je formom heteronomije. Postone smatra da se upravo takvim čitanjem trebaju reinterpetirati Marxove temeljne kategorije; ne u dosada shvaćenim strogo ekonomskim terminima, već kao forme društvenosti povijesno specifične za kapitalističko društvo.

Na paralelnome panelu *Komunizam i zajedničko* izlaganja su, kao i na ostalim panelima, držali mlađi znanstvenici i teoretičari. **Banu Bargu** iz New Yorka pokušala je naslovom *Commensality and the Commons*² ukazati na značaj zajedničkoga u ljudskome svijetu preko metafore koju Hannah Arendt koristi u svojoj knjizi *Vita activa* – stol kao nešto što ispunjava prostor između nas i time nas spaja, ali nas istovremeno i razdvaja. Bargu tu metaforu vidi kao prototip zajedničkoga kojemu svatko pristupa iz vlastitoga društvenog položaja, ali dajući nešto svoje tomu zajedničkom, on se u njega uključuje i njemu doprinosi. Bargu predlaže model ‘ozajednačivanja’ (*commonning*) umjesto kolektivizacije kao model društva utemeljenoga na zajednici – proizvodnjom zajedničkoga, proizvodi se zajednica sa svojim subjektima.

Daniel Loick iz Frankfurta održao je izlaganje naslovljeno *Deklaracija o zavisnosti. Prava i subjektivitet*. Slijedom Marxovih uvida o ‘individualnoj slobodi’ koju građansko društvo postavlja na vlastiti legitimacijski pijedestal, pokušao je denuncirati diskurs ‘ljudskih prava’ kao diskurs koji počiva na egoizmu građanskoga društva. Ljudska prava nikada ne nadilaze egoistična čovjeka povučena u samoga sebe i u svoje privatne interese, izdvojene od zajednice. Sama sigurnost (kao sigurnost osobe, prava i vlasništva), koju građansko društvo propovijeda kao svoj najvredniji koncept, samo održava taj egoizam. Naprotiv, samo u zajednici čovjek ima stvarnu mogućnost ostvarivanja svojih potencijala jer sloboda nije sloboda *od* drugih, već znači slobodu *k* drugima i *među* drugima. Ljudska se emancipacija može ostvariti tek kada čovjek svoje moći spozna kao društvene moći, stoga nam je, smatra Loick, potrebna jedna “Deklaracija o zavisnosti”.

Plenarnu sesiju *Kritika politike* otvorio je **Etienne Balibar** sa Sveučilišta Paris X izlaganjem *O značenju/značenjima i relevantnosti ‘klasne borbe’ kao pojmu političkoga*. On tvrdi kako koncept klasne borbe kod Marxa ima ulogu konstruiranja diskursa u kojemu distinkcija dvaju sfera – države i građanskoga društva – nije potisnuta, nego relativizirana, i to zbog triju razloga: (1) jer ‘ekstremi’ društvene proizvodnje, tj. klase, ne čine više rezidue ili marginalne, ‘anomalije’ fenomene, već postaju središnje sile koje određuju povijesnu transformaciju; (2) jer se ta distinkcija prikazuje kao institucionalni razvoj temeljnoga odnosa ustanovljena u proizvodnome procesu u kojem su eksploatacija i dominacija nerazdvojno povezane; (3) jer jedinstvo suprotnosti, odnosno, jedinstvo polariziranih klasa te ekonomske i političke prakse, nije predstavljeno kao organski totalitet, već radije kao kontradikcija ili princip konstantne nestabilnosti i, u konačnici, princip transformacije samih društvenih odnosa. Može se reći da marksistički teorijski zahvat nad tom distinkcijom ima dvostruki kritički učinak na dualističku reprezentaciju antiteze između države i građanskoga društva: ona pokazuje da građansko ili buržoazijsko društvo već u sebi sadrži i uvijek tetoši politički konflikt, odnosno

2 – Ostavljen je izvorni naslov zbog problematične prevodljivosti. *Commensality* je čin

zajedničkoga objedovanja za stolom.

konflikt koji je politički: ona prikazuje da politički konflikt koji postaje svjestan ili organiziran (*für sich*) ne može biti reduciran na operacije ili prakse unutar države ili oko nje, na prakse Bürgera kao građanina.

To političko **qua** klasna borba formirano je kod Marxa ispod države i doseže preko njezinih dosega. U načelu, taj koncept tako istovremeno cilja na kritiku Adama Smitha kao i Jean-Jacquesa Rousseaua, odnosno na pluralizam građanskoga društva te na voluntarizam suverene države koja utjelovljuje jedinstvo njezinih pripadnika. Ta kritika pritom nema svrhu pomirenja njezinih suprotstavljenih elemenata, u hegelovskome smislu, već ukazivanja na njihove intrinzične aporije. Ona ukazuje na nužnost odbacivanja dihotomije političkoga i politike (kao političke prakse) koja se sad prikazuje kao distinkcija institucije i agenta ili, kao kod Hegela, objektivnoga i subjektivnoga duha (ili, u ontološkim terminima, distinkcija politike i njezinih manifestacija, događaja, njezine biti i 'kontingencije'). To je makijavelistički aspekt kod Marxa: ne postoji druga bit politike, osim njezine prakse. Taj koncept uvijek već prisutnoga sukoba u građanskome društvu koji država ne može razriješiti, a koji u sferi političkoga zagovara alternativnu političku organizaciju, alternativnu zajednicu, sasvim očito ima etičku dimenziju bez koje tvrdnje poput 'kolektivne emancipacije' i 'tranzicije od podređenosti k autonomiji' ne bi imale nikakvo značenje. Ta se dimenzija može zahvatiti u okviru kritičkoga odnosa prema konceptu univerzalnoga. Klasna borba u svojem univerzalnom karakteru uporno dovodi u pitanje i denuncira postojeće konstrukte univerzalnoga – što ujedno znači da je ona besmislena izvan specifičnoga povijesnog trenutka.

U njegovu razmatranju pojavljuju se brojni prigovori konceptu klase borbe, prema kojima on više ne može odgovarati političkomu. Za početak, demarkacija klasa danas, u okvirima neoliberalnoga kapitalizma, u najmanju ruku, nije tako jednostavna kao prije. Međutim, sve dok postoji kapitalizam, sukobi se proliferiraju diljem svijeta. Često se čini da se klasni sukob polarizacijom, tj. binarnom redukcijom, nastoji svesti na simplificirani koncept koji ne može odgovarati zbilji. Klase nisu dvije, nego ih je u svakome društvu mnogo više. Koncept hegelovskoga dualizma i marksističkoga antagonizma može se danas transformirati u primjenjivi koncept klase borbe. Za to postoji nekoliko preduvjeta: (1) on zahtijeva radikalnu transformaciju u reprezentaciji neposredne zajednice, naime, obitelji i, nešto općenitije, onih antropoloških razlika, koje se ne pojavljuju toliko kao prirodne pretpostavke, koliko kao još jedan heterogeni oblik konflikta koji naddeterminira klasnu borbu; (2) on zahtijeva takav opis društvenih odnosa u kojima klasna borba nije toliko činjenica, koliko 'događaj' čiji su potpuni izraz i razvoj spriječili tržišta i države: s jedne strane, onemogućuje se nastanak mreže solidarnosti i uzajamnoga priznavanja u tijeku borbe, a s druge strane, granice između tržišta i države, države i društva, društva i tržišta više nisu fiksne, već su zamućene novim teritorijem kapitalizma. Ako pođemo od hipoteze o inverziji odnosa dominacije

suvereniteta, naime, toga da je država postala institucionalizirana iznad zakona ili, kao što kaže Benjamin, "učinjena trajnom poput levijatana", a tržište institucionalizirano ispod zakona kao fetiš, tada ključno pitanje danas postaje: kako misliti, oblikovati, prepoznati konjunkcije otpora univerzalnosti tržišta te alternative tržištu kao obliku organiziranja komunicacije, razmjene i interakcije između autonomnih ljudskih aktivnosti?

Nakon Balibara, govorio je **Alex Demirović** s Tehničkoga sveučilišta u Berlinu. U svojem izlaganju *Dijalektika političkoga: prema kritici politike i njezinih posljedica*, razmatrao je politiku u kontekstu njezine ideološke forme u liberalnoj demokraciji. U takvome sustavu, politika je sfera u kojoj se svaki pojedinac pojavljuje kao egoistična individua koja posjeduje isključivo partikularne interese suprotne partikularnim interesima svih drugih individua. Politika je u takvoj situaciji polje borbe za 'pravo na univerzalnost', odnosno za to da se vlastiti partikularni interesi ustanove kao univerzalni. Trenutačni ishod toga vječnog sukoba određuju društveni odnosi moći, no tko god prevlada, uvijek postoje oni koji su, s obzirom na 'univerzalni' interes koji prevladava, isključeni. Politika tako, između ostaloga, stvara privid da je moguće promijeniti okolnosti isključivo političkim sredstvima – dok ona zapravo perpetuira to stanje borbe u kojoj su individue monade. Marx upravo zbog tih razloga želi nadići taj zatvoreni krug, odnosno političku formu jer istinska emancipacija unutar politike nije moguća. Naprotiv, nadilaženje političke forme nije emancipacija od specifične nepravde, već od same logike nepravde. To se ne može postići bilo kojim oblikom državno kontrolirane ekonomije jer svaka država sama generira političku formu društvenoga života; to se može postići jedino komunama kao oblikom ljudskoga života u zajednici, iz kojega proizlazi podjela rada koja ukida politički život (jer više nije potrebna nikakva borba). No, to ne znači da treba napustiti politiku kako bi se takav oblik društva ostvario, već jednostavno da se, pri pitanju tranzicije iz kapitalističkoga u komunističko društvo, mora napustiti Engelsov dvofazni model povećanja državne moći kako bi tek nakon toga došlo do samoukinuća države.

Plenarnu sesiju *Što nedostaje kod Marxa? Pravda, moral i dobar život*. otvorio je **Rainer Forst** sa Sveučilišta Goethe u Frankfurtu izlaganjem naslovljenim *Pravda nakon Marxa*. Forst započinje tvrdnjom kako se pravda najčešće kolokvijalno shvaćala kao pravedna raspodjela, no nakon Marxa više nije moguće na taj način govoriti o njoj. Marx u *Kritici gotskoga programa* pokazuje kako je pitanje raspodjele promašeno ako ono nije tek potpitanje problema proizvodnje jer proizvodnja treba imati primat kada se govori o organizaciji pravednoga društva. Temeljno je pitanje, dakle, tko, kako i na kojoj osnovi organizira proizvodnju, a tek onda kako se organizira raspodjela. Forst to objašnjava primjerom majke koja mora svojoj djeci na određeni način raspodijeliti tortu. Filozofi su se uvijek pitali na temelju kojega će kriterija majka kojemu djetetu dati koliki dio torte, no socijalističko je pitanje, naprotiv, tko je majka. Problem pravde nije samo normativni problem raspodjele, već i problem socijalne autonomije – upravo je socijalna autonomija, a ne 'dobar život', kao

što bi to neki htjeli, središnji problem fetišiziranja robe jer se tek njome (što znači samostalnom radničkom organizacijom proizvodnje) ukida postvaranje, a time i otuđenje. Da bi se pravda učinila praktičnom, prvi je korak koji treba učiniti stvaranje opravdavajuće prakse, što za nas znači praksa radničke samoorganizacije (kontrola sredstava za proizvodnju te samoga proizvodnog procesa).

Posljednju plenarnu sesiju na konferenciji, *Promišljanje Marxa: perspektive i priključci*, otvorio je **Terry Pinkard** sa Sveučilišta Georgetown (Washington, D.C.). Naslovom *Je li Marx trebao biti hegelovac?*, pokušao je hegelovski kritizirati Marxa. Pinkard tvrdi kako je Marxovo shvaćanje svijeta kao organskoga totaliteta pogrešno jer da, prema Hegelovu mišljenju, priroda kao totalitet nema niti može imati svrhu. Tako čovjek tek vlastitim samoodređenjem stvara svrhu. Komunističko je društvo, stoga, kao 'spontana samoorganizacija', koja iz sebe stvara svrhovitu harmoniju, promašena. Kasni Marx, tvrdi Pinkard, dijeli s Hegelom koncept samoodređenja kao djelovanja koje je svrhovito spram zakona koji je samopostavljen iz individue i od nje.

Michael Quante sa Sveučilišta Münster održao je izlaganje *Objektivna rodna bit: opaske o intrinzičnoj vrijednosti ljudske ovisnosti*. Njegov je cilj bio naglasiti važnost Marxova koncepta objektivne 'rodne biti' (*Gattungswesen*) čovjeka. Prema Marxovu mišljenju, čovjekova specifična rodna bit očituje se u namjerno djelovanju u polju materijalne proizvodnje i reprodukcije. U neotuđenim uvjetima rada, čovjek u drugom čovjeku nužno uočava pripadnika vlastite vrste te individua automatski proizvodi za zadovoljenje tuđih potreba. Zadovoljenje tuđih potreba, zahvaljujući konceptu rodne biti, nije tek način zadovoljenja vlastite altruistične potrebe, već je i sam cilj jer se u njemu ozbiljuje rodni karakter čovjeka. No, u uvjetima kapitalističke, tržišne proizvodnje, odnosno u uvjetima otuđenoga rada, ta se rodna bit ni ne uočava, a kamoli ozbiljuje. Budući da se, dakle, čovjekova bit može u potpunosti ozbiljiti isključivo unutar određenoga društvenog uređenja, društvena međuzavisnost ljudi postaje čovjekova intrinzična vrijednost. Dostojanstvo čovjeka kao specifičnoga rodnog bića pojavljuje se kao mogućnost prvenstveno u sferi zbiljskih društvenih odnosa proizvodnje.

Profesor filozofije **Emmanuel Renault** sa Sveučilišta u Lyonu zatvorio je konferenciju izlaganjem *Marksizam, politika i socijalno iskustvo*. Renault je kao okosnicu svojega rada uzeo moguće interpretacije Marxove 11. teze o Feuerbachu u kojima je izdvojio tri struje koje dominiraju. Prva nalaže da se marksizam shvati kao sasvim nova filozofija koja se razvija kao transformacija svijeta. Druga pak smatra da bi marksistički projekt trebao zamijeniti postojeće filozofske paradigme nekim teorijskim položajem koji bi bio sukladan toj transformaciji, tj. koji bi reducirao filozofiju na reflektivan prikaz načela i metoda koje su u skladu s marksističkim pisanjem povijesti. Treća struja, kojoj je i sam Renault sklon, posve je nova filozofijska praksa koja je nužna za toliko očekivanu promjenu. Takva praksa konstituira se u transformaciji same ideje filozofije, što za Renaulta znači da treba biti prikladna suvremenoj epistemološkoj i društvenoj situaciji, a njezino je značenje dvostruko; ona za sobom povlači kritiku filozofije

unutar njezina uobičajena shvaćanja, kao i kritiku različitih diskursa koji se bave društvom; drugo, ona je vezana za društvenu kritiku koja bi, smatra Renault, trebala biti radikalna i fokusirana na potencijalnu emancipacijsku dinamiku. Naglašujući važnost druge struje, Renault je pokušao istaknuti ograničenje prvih dviju interpretacija, koje je vidljivo unutar apstraktnih tvrdnji o dominantnoj dinamici suvremenoga kapitalizma. Stoga je, smatra Renault, u okviru tih interpretacija nemoguće doskočiti raskoraku između postojećih diskursa i socijalnoga iskustva koje se stvorilo pri pokušaju prebacivanja stvarnih političkih i socijalnih problema u već pripremljeni teorijski okvir. Renault tvrdi da se sa sličnim problemom sukobila i suvremena politička filozofija koja se fokusirala na tehnička pitanja te time izgubila dodir s popularnom politikom i reproducirala rascjep između politike javne sfere i problematike socijalnoga iskustva. Na taj način suvremena politička filozofija postavila je i prikladne okvire unutar akademskoga polja. Renault vidi mogućnost reinterpretacije Marxove kritike u smjeru marksističke transformacije političke filozofije koja bi mogla sudjelovati u politizaciji socijalnoga iskustva i elaboraciji politike odozdo.

Ne suzdržavajući se od odgovora na moguće kritike, Renault naglašava svoje viđenje marksističkoga pomaka k socijalnomu iskustvu unutar biti Marxove kritike politike. Točnije, on ih pronalazi unutar pojmova 'politička alijenacija' i 'politička apstrakcija', koji bi, prema Marxovu mišljenju, trebali privući pozornost političkih diskursa na ono što pojedinci i grupe doživljavaju kao problematično unutar socijalnoga života. Stoga Renault kod Marxa prepoznaje tri razine istraživanja socijalnoga iskustva; prva je kritička razina, koja nalaže da se normativna načela koja dominiraju javnom političkom sferom, kao i institucionalna opravdanja za postojeći socijalni poredak, prikažu iluzorno. Sljedeća je rekonstrukcijska razina koja se osvrće na tvrdnju da bi politički diskursi trebali obuhvatiti normativne dijelove socijalnoga iskustva i kritičku dinamiku koja iz njih nastaje u kontekstu druge strane kritike politike. Posljednja je politička razina, a ona se odnosi na socijalno iskustvo vezano za popularnu politiku i njezine strategije. Tu Renault kao primjer ističe da su Marx i Engels, protivno svim formama socijalističkoga dogmatizma, uvijek naglašavali važnost provođenja ispitivanja o životnome standardu radnika kako bi mogli uspostaviti realistični politički projekt i njemu primjerene strategije.

Razmatrajući smjerove u kojima bi suvremena politička filozofija mogla podržati pitanje socijalnoga iskustva, Renault smješta taj pojam izvan središnjih koncepata Marxove teorije. Međutim, on smatra kako je relevantnost socijalnoga iskustva kod Marxa vidljiva upravo u činjenici da su teorija i kritika socijalnoga svijeta nedovoljne sve dok se ograničavaju na vlastitu strukturu i vlastite institucije. Apstrahiranje od efekata proizvedenih individualnim iskustvom taj oblik formiranja socijalnoga života ostavlja nepotpunim, stoga Renault smatra da upravo Marxova teorija ostavlja prostor za koncept iskustva kao praktične, afektivne i kognitivne transakcije sa socijalnom okolinom te kao dinamični odnos u kojem individualci, grupe, institucije i strukture mogu krenuti u proces vlastite transformacije koja bi mogla imati revolucionarni predznak.