

БОРИС МАЈЕР, Љубљана

## МАРКСИЗАМ, САВРЕМЕНА ГРАЂАНСКА ФИЛОЗОФИЈА И ПОГЛЕД НА СВЕТ

Синтагма *поглед на свет* често се употребљава, нарочито у педагошкој пракси, као нешто што је само по себи разумљиво, као појам који је подједнако употребљив у односу према марксизму и у односу према различитим филозофским и религиозним назорима. У том смислу говоримо о марксистичком погледу на свет, о религиозном, материјалистичком или идеалистичком начелу, о егзистенцијалистичком, позитивистичком, прагматистичком, феноменолошком погледу на свет, итд. итд. Марксистички поглед на свет се овде јавља као један од савремених начела, као један међу другима или у најбољем случају као алтернатива другима; као једини задатак остаје само питање како утврдити специфичну разлику између *марксистичког* и *других погледа на свет*, код чега сама синтагма *поглед на свет* остаје критички неразјашњена и садржајно празна. Дакле, пре него што се позабавимо марксистичким начелом или марксизмом као посебним погледом на свет, морамо прво критички претрести сам појам погледа на свет у светлу аутентичног марксистичког схватања и у критичкој конфронтацији са његовом употребом како у свакодневној конверзацији тако и у савременој немарксистичкој филозофској мисли.

Синтагма *поглед на свет* већ по самој дефиницији означава такву или друкчију предочбу, слику, портрет, тумачење, интерпретацију света као целине, то јест природног и људског универзума, али који сам по себи у тој синтагми остаје, такође, неодређен као појам начела. Ово тумачење, интерпретација света јест (односно, покушава да буде) било индикативно-когнитивна (утврђивање „стварног“ стања, као што је то у позитивиз-

му), било каузално-финалистичка (као што је то у различитим системима метафизике), било вредносно-есхатолошка (као што је то у великим светским религијама, као и у различитим хуманистичким идеолошким доктринама), а најчешће, пак, комбинација или контаминација поменутих основних модела. Код тога је битно обележје појма погледа на свет (за разлику од научних теорија), што, полазећи од такве или друкчије интерпретације света, садржи и модел за човеков практични однос према свету, за његово практично понашање, за његову животну, друштвену праксу.

Та „пракса“ може бити усмерена према унутрашњости, ка унутрашњој контемплацији, унутрашњем духовном животу, ка мењању самога себе у смислу одређеног модела, или према спољњем свету, ка мењању датих друштвених односа у свету као објективитету. Назорска предоцба или скица света, наимае, најчешће не утврђује само *какав је свет* (то важи само за индикативно-когнитивну концепцију), већ пре свега *какав свет треба да буде* (а још није) и *какав би, дакле, требало створити*. А између света *какав јесте* и *какав би требало да буде* постоји јаз, раскорак, супротност. И управо тај јаз, раскорак, супротност и јесу један од главних врела назорске енергије која често води и у фанатизам, нетолерантност према друкчијим погледима на свет који се доживљавају као кочница за реализацију прихваћеног вредносног доживљавања света.

Но, поглед на свет — и у томе се уочава разлика између класичног грађанског, просветитељског и марксистичког поимања погледа на свет, коју ћемо у наставку покушати подробије да развијамо — схвата се управо као унапред дато тумачење, интерпретација, слика света која као таква већ унапред категорички и једносмерно детерминише човеков практични однос према свету (и самоме себи) као консеквенцију која логички и неизбежно произлази из дате концепције погледа на свет, из оваквог или друкчијег тумачења, интерпретације, слике света. Ако А онда и Б и пошто А (фактор назорског уверења) онда је неопходно и неизбежно и Б. Слабу тачку у томе назорском механизму представља карика А, „назорско уверење“.

Стога су сви погледи на свет увек настојали да што више ојачају ту карику, а читава метафизика нема, у основи, никакав други смисао но да служи управо томе циљу. Стога сваки крах метафизике значи уједно и крах на њој заснованог погледа на свет (заједно са одговарајућим моделима практичног понашања, конкретног односа према свету). Отуда и потичу стално нови упорни покушаји обнављања метафизике. Међутим, метафизика је од Хегелових времена наовамо и за савремену грађанску свест мртва. Та чињеница приморава савремену грађанску филозофску мисао да и сама питања погледа на свет постављају друкчије но у доба *просветитељског оптимизма* из којег, у ствари, и произлази сама синтагма — *поглед на свет*.

Савремена грађанска филозофија је развила четири основна модела који би требало да преузму место класичне метафизике и тиме, насупрот просветитељској концепцији погледа на свет (којем је још најближи позитивизам 19. века), устоличе нову концепцију погледа на свет: позитивистичко-прагматистичку, феноменолошко-егзистенцијалистичку, структуралистичку и херменеутичку. Савремена грађанска филозофија више не наступа са амбицијом грађења универзалног филозофског сустава метафизичког типа, већ настоји да се легитимише управо као деконструкција било какве метафизике и тиме било каквог универзалног, метафизички конципираног погледа на свет. То, међутим, не значи да из њих не проистичу назорске консеквенце у смислу таквог или друкчијег конкретног односа према свету, човеку, самој размишљајућој индивидуи, и да такве консеквенце и сами не спроводе. Међутим, сви савремени модели грађанске филозофије још увек, упркос томе што се више или мање вербално, више или мање формално одричу метафизике, негују основно обележје *просветитељске* назорске концепције о којој смо раније говорили. Наиме, задржавају метафизичко раздвајање интерпретације од практичног односа према свету у којем наступа таква или друкчија интерпретација као антецеденс, а такво или друкчије конкретно понашање, конкретни однос, као консеквенца.

Погледајмо како поменута четири основна модела савременог грађанског филозофског резоновања замењују класичну метафизику и да ли су, заиста, тиме превазишли класичну просветитељску концепцију *погледа на свет*.

*Класични позитивизам 19. века* замењује класичну метафизику једноставно са позитивном науком или, тачније, такозваном научном сликом света која, у основи, није ништа друго но еkleктички збир достигнућа појединих позитивних наука без икакве дубље филозофске гносеолошко-онтолошке аргументације. Ова концепција *научног погледа на свет* одговарала је потребама и илузијама либералне буржоазије у другој половини 19. века. И, уколико се хватала у коштац са традиционалном црквеном метафизичком догматиком и са различитим истовременим филозофским ирационалистичким струјама, одиграла је извесну позитивну улогу, али која, наравно, није могла надокнадити дефицит дубље филозофске аргументације. У филозофском смислу остала је дубоко испод нивоа великих класних грађанских метафизичких система, нарочито Хегеловог који је, мада у идеалистичком облику, развио елементе дијалектичко-историјског мишљења који су за позитивистичку концепцију остали потпуно туђи. „Научни“ поглед на свет је често либералној буржоазији служио у такозваној културној борби против цркве и клерикализма и често је попримао потезе вулгарног материјализма, далеко од Марксове и Енгелсове концепције дијалектичко-историјског материјализма. Појам „научног погледа на свет“ је под знатним утицајем новокантовштине усвојила и немач-

ка социјална демократија, а што није остало без утицаја на цаљи развој марксизма.

*Неопозитивизам* тридесетих година је сачувао појам научног погледа на свет с тим што га је само сузио на физикализам и као његов главни задатак определио разграничавање науке од метафизике, научног мишљења од метафизичког, док је саму филозофију, очишћену од метафизике, дефинисао као логичку синтаксу научног језика. У даљем развоју савремени неопозитивизам није у потпуности следио физикализам бечког круга, већ је прешао или у филозофију обичног језика, нарочито под утицајем касног Wittgensteina, или, под утицајем Попера, у такозвану филозофију науке, критички рационализам и друге сродне правце који, такође, задржавају целокупни основни credo позитивизам као научне филозофије. Савремени неопозитивизам се не одриче само метафизике, већ исто тако неће да буде ни поглед на свет, него једноставно позитивна наука, а што својим једним делом и јесте. Међутим, својом тежњом научне интерпретације света, упркос свом отпору према било каквој назорској импликацији, а нарочито својим недијалектичким и неисторијским начином мишљења, неопозитивизам задржава битне карактеристике просветитељске концепције погледа на свет, али без његове некадашње револуционарне критичке усмерености (какову, на пример, налазимо у француском материјализму и француском просветитељству 18. века). Стога се нипошто не може рећи да је савремени неопозитивизам превазишао модел класичне грађанске просветитељске концепције погледа на свет, већ га је само једноставно осиромашао, одузео му његову некадашњу револуционарну критичку усмереност и претворио га у инструмент некритичке, нереволуционарне адаптације датог научно-техничког буржоаског света. А као такав врши доминантни утицај не само на знатни део савременог грађанског филозофског мишљења, већ и на део савременог марксистичког мишљења, односно мишљења које хоће да буде марксистичко и које, такође, све своје наде види само у развоју науке и технике, па и сам социјализам поима, пре свега, као развијање научно-техничког потенцијала на основи бирократско-технократских друштвених односа. Стога пуко позивање на науку не значи данас увек и искључиво само напредност као што је то, можда, било још у 19. веку, већ може бити и удобни изговор за прихватање и толерисање друштвене праксе која је далеко од истинског хуманог социјализма и изворне Марксове мисли уопште.

Насупрот позитивизму и прагматизму савремени *егзистенцијализам* проблематизира ситуацију човека у свету не бежећи од разматрања крупних филозофских тема које је савремени позитивизам ставио под индекс метафизичности и, такође, у контраверзи са класичном метафизиком, али коју не покушава да савлада на тај начин да се изнад ње уздигне, да је дијалектички превазиђе, већ тако да се посебним онтолошким спушта-

њем задира у темеље метафизике (Heidegger). Егзистенцијализам, у основи, филозофски рефлектује ситуацију грађанског интелектуалца, односно оног дела савремене грађанске интелигенције која лавира између левице и деснице, која се не може одлучити за савезништво са радничком класом, која у пролетаријату, у социјализму и комунизму не налази истинску алтернативу савременом грађанском научно-технолошком свету, нити хоће да се веже за десницу, на оне друштвене снаге које покушавају да сачувају грађански status quo, па се тиме, на један или други начин, идентификује са научно-технолошким светом. Насупрот „научној филозофији“ неопозитивизма, егзистенцијалисти предлажу, полазећи од феноменологије и херменеутике, изразито филозофску, ваннаучну егзистенцијалну интерпретацију човека и света, „човека у свету“, а код чега су практичне консеквенце, које произлазе из егзистенцијалистичке интерпретације света и човека, окренуте искључиво према унутрашњости, човековом унутрашњем духовном, „егзистенцијалном“ свету, ка егзистенцијалном самоостваривању појединца било у егзистенцијалној комуникацији са другим самоостварујућим се појединцем (Jaspers), било у егзистенцијалној интеркомуникацији у групи (Sartre), било у напола мистичној комуникацији са, рационалном мишљењу већ недокучивим, појмом битка који се човеку „досуђује“, којем се човек мора „повиновати“, слушати његов глас, бринути се о његовој чистини, у очекивању његовог мистичног „доласка“ када буде „невоља најтежа“ (Heidegger). Најизразитија назорска импликација егзистенцијализма јесте управо одрицање од револуционарне друштвене праксе, практичног револуционарног мењања отуђених човекових односа које, додуше, егзистенцијализам у свом смислу проблематизира, свођење човековог конкретног односа према свету на комуникацију са самим собом или, у најбољем случају; са другим исто таквим индивидуалистичким појединцима, с богом (Marcel) или битком (Heidegger). Овде је делимичан изузетак Sartre, али које се, такође, од друштвене групе никада не уздиже на ниво марксистичког поимања класа и класне борбе. Управо та немоћ егзистенцијализма да савременом отуђеном човеку понуди било какву стварну историјску алтернативу — егзистенцијализам, наиме, познаје „историчност“ појединца, али не познаје стварну историју — јесте један од главних узрока што се педесетих и нарочито шездесетих година морао повући пред новим филозофским таласом, структурализмом, који се без околишења обрачунао са целокупном хуманистичком и антрополошком идеологијом егзистенцијализма и насупрот њој истакао идеал научног система, науке, мада у друкчијем смислу неопозитивизам, ослањајући се у знатној мери, нарочито у својој последњој фази, на касни егзистенцијализам Heideggera, на психоанализу, на лингвистику, односно семиотику, и у једном свом делу и на марксизам.

Филозофски *структурализам* је почео свој поход нападом на хуманизам, на егзистенцијални ангажман какав је био карактеристичан нарочито за Sartrov егзистенцијализам и истом је супротставио „страст система“. „Покушај којег се данас лаћа део наше генерације“, писао је Foucault у чланку *Опроштај од Сартра*, „није у заузимању за човека против науке и технике, већ у томе да се јасно покаже да су наше мишљење, наш живот, наш начин егзистенције, све до нашег најобичнијег понашања, део исте организационе шеме и према томе зависни од истих категорија као и научни и технички свет... Наши напори су усмерени ка томе да повежу човека са науком, са човековим открићима, са његовим светом“. Човек је „расредиштен“, на његово место ступају „анонимне структуре без субјекта“. Несвесно, „означилачке батерије“ постају предмет интензивних семиолошко-психоаналитичких истраживања; уједно са крајем хуманизма структурализам најављује и крај филозофије као самосталне теорије и, слично као Wittgestein, дефинише филозофију као пуку делатност. „Чини се“, записао је Barthes, један између савремених француских структуралиста, „да данас филозофија више не егзистира. То не значи да је она једноставно ишчезла, већ само то да се расцепила на велик број појединих делатности: у том смислу можемо означити делатност аксиоматичара, лингвистичара, етнолога, историчара, револуционара, политичара за облике филозофске делатности. Ако је у 19. веку филозофија постојала као рефлексивна о могућностима постојања објекта, данас је филозофија делатност која омогућује да се јавља нови објект за спознају или праксу без обзира да ли та делатност припада математици, лингвистици, етнологији или историји“. Место метафизике заузима „делатност аксиоматичара, лингвистичара, етнолога, историчара, револуционара, политичара“ као стварање „новог објекта за науку или праксу“.

То је нови покушај савремене грађанске филозофске мисли да заобиђе метафизичку, а у далеко мањој мери прецизан као неопозитивистички принцип демаркације и, такође, много мање обавезујући. Тако се и сам структурализам дефинише као специфична семиолошко-психоаналитичка делатност, као специфична означилачка пракса без јединствене теорије коју, иначе, позајмљује делимично од структуралне лингвистике, делимично од психоанализе, делимично од марксизма и делимично од егзистенцијализма као „ново поље знања“, а које је данас још врло далеко од било какве нове синтезе. Напротив, прелазак структурализма у такозвану постструктуралистичку фазу доказује неуспех структуралистичког покушаја да инаугурише нову филозофију науке која не би била позитивистичка, већ би обухватила широку палету савремених научних и филозофских теорија од лингвистике, преко етнологије, до психоанализе и марксизма.

Мада структурализам као филозофски покрет неће да буде ни нова филозофска теорија нити посебна наука, већ само „специфична делатност“, „означилачка пракса“, он садржи сличне назорске импликације као и савремени позитивизам, јер брише из филозофије целокупну проблематику отуђености савременог света коју надокнађује „страшћу система“, „катогајама нашег научног и техничког света“. Стога структурализам не може да умакне загрљају позитивизма, упркос покушајима да се од њега дистанцира, у битној тачки: у непроблематичном усвајању научно-техничког универзума — без увида у социјалне и егзистенцијалне противречности савременог света — као онога што нас „најдубље изнутра прожима, што је према нама што нас одржава у времену и простору... анонимни систем без субјекта“ у поређењу с којим се „смисао јавља само као површинско деловање, као одблесак или пена“. Исто тако и Lacanова психоанализа у структуралистичком оркестру показује пре свега и само то. Стога је тешко веровати лево усмереним структуралистима који коректирају са марксизмом да се „первертирањем грађанског кода“ у својој „означилачкој пракси“ стварно первертирају и сами грађански друштвени односи. „Нова филозофија“, која у доброј мери потиче од постструктурализма, својим делимичним померањем на десно то, свакако, ставља под знак питања.

Савремена филозофска *херменеутика* надовезује се на Diltheya (који се детаљно бавио психологијом погледа на свет!), Heideggera, Husserla, то јест на немачку филозофију живота, феноменологију и егзистенцијализам. Својом историјском оријентацијом она свесно конкурише историјском материјализму и хоће да се легитимише као његова савремена грађанска алтернатива. Ослањајући се на Diltheya поима историчност шире од Heideggera, али још увек индивидуалистички, полазећи од човека као појединца (јединке), од индивидуалног субјекта, од човековог унутрашњег доживљавања света и покушава да на томе изгради мост ка разумевању и конституцији ширих социјалних формација и напослетку историје као целине. У том смислу је савремена херменеутика — насупрот структурализму — још увек филозофија човека, филозофија субјекта, а не анонимних историјских структура. У том погледу она је у поређењу са структурализмом „мање савремена“. Међутим, за херменеутику остаје, а то је њена критичка тачка у односу на марксизам, смисао филозофије интерпретација, а не револуционарно мењање света. Тиме се и херменеутика још увек сврстава међу оне моделе погледа на свет који стављају интерпретацију испред мењања, испред практичне акције и обе метафизички раздваја, односно апсолутизује један пол тога односа, то јест интерпретацију. Тиме и филозофска херменеутика, која се сво-

јом тематизацијом историје највише приближила марксизму, односно историјском материјализму, остаје унутар грађанског мисаоног хоризонта као пука интерпретација постојећег без стварног револуционарног импулса.

Из овог кратког прегледа најважнијих праваца савременог грађанског филозофског размишљања можемо уочити да савремена грађанска филозофска мисао у основи није превазишла класичну грађанско-просветитељску концепцију погледа на свет, већ је само његов метафизички антецеденс покушала да надокнади било филозофски нерелевантним преузимањем позитивних наука (као класични позитивизам 19. века), било тако или друкчије поиманом „делатношћу“ унутар позитивних наука (као каснији позитивизам и савремена аналитичка филозофија, а исто тако и структурализам), било историјском интерпретацијом света (као филозофска херменеутика), било „спуштањем у основе метафизике“ (као Heidegger), било егзистенцијалном анализом човека као појединца (Sartre и Jaspers), али још увек са многим садржајно, а још више методски непревазиђеним остацима метафизике.

У вези с тим треба нагласити да и догматски део марксизма (социјал-демократски, а још више стаљинистички) није превазишао грађански просветитељски модел погледа на свет, већ га је као нешто што је само по себи дато нерелевантно преузео из арсенала грађанске просветитељске филозофије, а што је било утолико лакше јер је тај догматизовани марксизам стварно много ближи грађанском просветитељском материјализму 18. века него Магховом и Engelsovом „новом“ материјализму који су они конципирали управо у оштром сукобу како са Hegelovим идеализмом тако и са Feuerbachovим антрополошким и традиционалним просветитељским материјализмом уопште. Управо то посебно захтева да синтагму *марксистички поглед на свет* критички размотримо и из ње одстранимо елементе који су стварно страни марксизму, супротни са извором Магховом концепцијом и који су некритички преузети из просветитељске грађанске филозофије. А већ смо видели да и савремена грађанска филозофска мисао, упркос покушајима дистанцирања, није, у основи, превазишла ту концепцију.

У чему је, према томе, суштина аутентичног, изворног марксистичког схватања погледа на свет, да ли и у чему марксизам превазилази грађанско-просветитељски модел погледа на свет? Да бисмо могли дати одговор на ова питања, морамо имати недвосмислено јасно пред очима да марксизам по својој суштини није некаква „нова“ филозофија у традиционалном смислу речи, нити нова, посебна, „позитивна“ наука међу наукама (мада је делимично и то), већ пре свега, теорија и пракса револуционарног мењања света, теорија и пракса у нераскидивој дијалектичкој повезаности, испреплетености, међусобној услов-



љености. Као теорија, марксизам је, наравно, и филозофија и наука или, тачније речено, научна филозофија или филозофски фундирана и филозофско-теоријски рефлектирана наука, али наука која није сама себи намењена, која није пуко тумачење, интерпретација света, нити „став неутралног посматрача“ (као што је Husserl хтео да дефинише бит филозофије), већ управо активна, ангажована филозофија и наука, ангажована у револуционарном мењању постојећег буржоаског света и сваког класног друштва уопште.

Марксизам не познаје и не признаје примат теорије, тумачења, интерпретације у односу на (револуционарну) праксу, теорија не наступа као некакав унапред, а priori исконструисани модел, слика будућег света, нити хоће бити есхатолошка визија или пројекција која нема везе са садашњицом, као некакво „апсолутно друго“, него налази своје корене у реалним, стварним процесима, противречностима, развојним могућностима и тенденцијама постојећег света и као таква уткана је у револуционарну акцију за разрешавање постојећих противречности, супротности, и за реализацију оних развојних тенденција и могућности које постоје као замеси, као потенције у недрима садашњице. По томе се марксизам битно разликује како од сваке религиозне тако и од овакве или друкчије грађанско-хуманистичке антрополошке есхатологије. „За нас комунизам није стање које треба успоставити, није идеал по којем треба да се оријентише стварност“, писали су Marx и Engels у *Немачкој идеологији*. „Комунизам означавамо као истински покрет који укида дато стање. А услов за тај покрет произлази из сада постојећих претпоставки.“

Из тога произлази и битно друкчије поимање самог погледа на свет, схватање које се битно разликује од грађанско-просветитељског модела који, као што смо видели, и савремена грађанска филозофија није битније превазишла. Најрељефније је тај новум изражен у једанаестој Marxовој тези о Feuerbachu: „Досада су филозофи свет само тумачили, а реч је о томе да га променимо.“ Наравно, овде мењање није замишљено без везе са теоријом као у прагматизму, већ управо обратно: у нераскидивој дијалектичкој повезаности с њом. Теорија је непосредно уткана у револуционарно мењање, у томе се процесу и сама непрестано мења, продубљује, развија, обогаћује и коригује, а пракса није „консеквенс“ теорије, интерпретације, као што ни теорија није њен „антецеденс“, већ се међу собом дијалектички прожимају, прелазе једна у другу, међу собом се допуњују, утичу једна на другу. „Поглед на свет“ више нису две ствари, теорија и пракса, назор, интерпретација и из ње једносмерно произлазећа делатност (остваривање унапред датог погледа, интерпретације, теорије), већ теорија у пракси, назор, интерпретација у самој конкретној стваралачкој делатности.

Стога израз „поглед на свет“ у свом класичном, грађанско-просветитељском значењу речи није адекватан за означавање марксистичког схватања односа између теорије и праксе, интерпретације и мењања, назора и практичне делатности.

Марксизам је дијалектичко јединство једног и другог. Стога се и синтагма „марксистички поглед на свет“ може употребљавати само условно, имајући пред очима дубоке разлике између грађанско-просветитељског и аутентичног марксистичког поимања категорије самог погледа на свет који не допушта метафизичко раздвајање теорије и праксе, интерпретације и мењања, назора и делатности као једносмерног консеквенса теорије, интерпретације или погледа. Марх је, вероватно, своју критичку дистанцу према категорији назора (погледа) најјасније изразио у деветој тези о Feuerbachu када је записао: „Највише до чега долази проматрачки материјализам, тј. материјализам који осјетилност (овде бисмо могли Мархову мисао проширити на теорију уопште) не схваћа као практичку дјелатност, јест опажање појединих индивидуа и грађанског друштва“. Стога се синтагма „поглед на свет“ за марксизам може употребљавати само уз одређену критичку резерву која мора да садржи критичку дистанцу према грађанско-просветитељској концепцији погледа на свет и стално имати у виду суштину аутентичног марксистичког става о дијалектичкој међузависности теорије и праксе, интерпретације и мењања.

Boris MAJER

#### MARXISM, CONTEMPORARY BOURGEOIS PHILOSOPHY AND WELTANSCHAUUNG

##### Summary

The article is a critical analysis of the notion of Weltanschauung (the conception of the Universe and life), leading to the conclusion that there exists an essential difference between the classic, bourgeois enlightenment, and marxist conceptions of Weltanschauung. In the classic bourgeois philosophy »Weltanschauung« is understood as an, in advance given, explanation, an image of the world, which categorically and onesidedly determines man's practical relation to the world. On the basis of an analysis of the main trends of the contemporary bourgeois philosophy, the author comes to the conclusion that even the contemporary bourgeois philosophy has, in its essence, not superseded the classic — bourgeois — enlightenment concept of Weltanschauung; it has only substituted its metaphysical antecedens, be it with a philosophy-

cally non-reflected basic features of positive sciences (as the classic positivism of the 19th century), or with variously conceived »activity« within the positive sciences (as the contemporary analytical philosophy, as well as structuralism) or with a historical interpretation of the world (as philosophical hermeneutics) or with the existential analysis of man as an individual (Heidegger, Sartre, Jaspers), although with several non-superseded remnants of metaphysics. — In marxism, on the contrary, Weltanschauung is no longer a dichotomy, a view, an interpretation and from it a onesidedly derived activity, but a theory in practice, a view, an interpretation in a concrete, actual, creative activity. In consistency with this, the author comes to the conclusion that in marxism the concept of Weltanschauung can be used only with a certain critical reserve, for it should keep a distance towards the bourgeois-englightenment concept of Weltanschauung and be aware of the essence of the marxist idea of the dialectic interdependence between theory, and practice; interpretation and change.

