

najopasniji psihički faktor koji ugrožava sve naše humanističke vrijednosti i, u konačnom redu naš opstanak.<sup>1</sup>

Gotovo sva Freudova otkrića treba nanovo razmotriti, izvan okvira njegove »fiziologizirajuće« psihologije. Pojmovi povezanosti s majkom, prirode Edipova kompleksa, narcisoizma, ljubavi, tjeskobe, sve njih treba revidirati. Uz to se moraju temeljito proučiti čovjekova potreba za nekim okvirom orijentacije i privrženosti (uključujući sistem vrijednosti), te takvi problemi kao otuđenje i identitet. Zatim se proučavanje ekonomske, društvene i političke strukture društva u njenoj ulozi kao određivača karaktera — i kao funkcije karaktera — moraju nastaviti preko granica današnjeg stanja, osobito u empiričkom društveno-psihološkom istraživanju. Neki autori počeli su s takvim revizijama, oslanjajući se na egzistencijalističku filozofiju;<sup>2</sup> a drugi, uključujući i mene, na bazi marksističkog humanizma.

Proučavanje iracionalnih motivacija čovjeka samo je jedna od zadaća koje stoje pred psihoanalizom. Druga je proučavanje fenomena potiskivanja, osobito njegovih individualnih i društvenih uzroka. Potrebno je da još mnogo toga saznamo o uzrocima potiskivanja, da odemo dalje od faktora straha od kastracije, straha od napuštenosti itd.; treba proučiti npr., fenomen sfere društvene izolacije, možda nadublji strah što ga ima čovjek *qua* čovjek. Još manje znamo o procesu kojim nesvjesno postaje svjesno, o conscientizaciji<sup>3</sup> (osvješćivanju) ili de-represiji (od-potiskivanju). Kakvi su individualni i društveni uvjeti conscientizacije, i zašto ona ima onaj osvježavajući, stvaralački učinak što ga tako često možemo primijetiti? Nakon što je odbačena teorija ab-reagiriranja, nije se pojavilo nikakvo tumačenje koje bi doista zadovoljilo.

U vezi sa svim tim problemima izgleda da se nameće temeljita revizija analitičke tehnike. Zbiljnost odnosa između analitičara i pacijenta potcijenjena je zbog pretjerane upotrebe pojma transferencije. Prejak naglasak stavljen je na genetičko gledište o ponavljanju ranih iskustava. Ne može se sumnjati u važnost ranih iskustava, ali je također potrebno da se na psihičke pojave uvijek gleda s *funkcionalnog* stanovišta, naime shvaćati na svakoj tački što se zbiva u pacijenta u onom nesvjesnom i što od nesvjesnoga procesa u njemu možemo prepoznati, čak ako o njegovu djetinjstvu ništa ne znamo. Njegovi su sni poput rentgenske slike ličnosti, i njihova analiza doista će ostati »kraljevskim drumom« k nesvjesnome, te će biti još plodnija

1. Usp. E. Fromm: »The Heart of Man«, 1. d.

2) Usp. radove Biswanger, R. Maya, itd.

3) Služim se tom riječju, po španjolskoj upotrebi, da označim pojam »učiniti svjesnim«. Ono odgovara imenici »potiskivanje« i neobično je potreban termin u svim diskusijama o učinku čina kojim nesvjesno postaje svjesnim.

kada se oslobodi pretjeranog oslanjanja na asocijacije i kad prestane potcjenjivati važnost univerzalnih simbola. Kad se frejdovska teorija oslobodi izvjesnih ograničenja koje je on zbog svoje filozofske i fiziološke orijentacije morao da joj nametne, vjerujem da će njegova otkrića biti osnova za nov i plodan razvitak psihoanalize.

Ima jedan uvjet za takav razvitak, koji je potrebno makar ukratko spomenuti. Psihoanalizi je nanesena velika šteta kad je pretvorena u »pokret« kojim upravljaju birokracije što kontroliraju njegove članove, određujući koje su ideje ispravne, a koje krive. Na taj način analiza kao znanost pretvorila se u ideologiju. Jasno je da ljudi, ako žele raspravljati o nekim problemima, moraju imati neka zajednička stanovišta, ali ono što je psihoanalizi zajedničko moralo bi imati mnogo širi doseg nego ono što današnjoj birokraciji psihoanalitičke organizacije izgleda dopuštenim. Taj je birokratski način postao tako apsurdan da su čak pitanja da li pacijent leži na kauču ili sjedi na stolici, da li dolazi k analitičaru pet puta ili samo dva puta sedmično, postala kriterijem da se nešto mazove psihoanalizom ili ne. Organizacija psihoanalitičara kojima je zajedničko zanimanje za proučavanje nesvjesnih težnji i procesa i koji provode terapiju koja se temelji na conscientizaciji, koristan je ako je široka, naučna organizacija kojoj nije cilj da određuje tko je psihoanalitičar, niti da kontrolira teoriju i terapiju. Psihoanaliza bi se bila nesumnjivo razvila mnogo zdravije i produktivnije, da je sebe raspustila kao 'pokret' poslije Jungove secesije god. 1913. Eitingon, jedan od sedam članova središnjeg, iako neslužbenog vodećeg tijela pokreta, uočio je to i vrlo jasno izrazio god. 1913. u razgovoru s Louom Andreas-Salomé, veoma darovitom i cijenjenom Freudovom učenicom. Govoreći o Münchenskom kongresu Eitingon joj je rekao: »Najbolje bi sada bilo da se čitavo udruženje raspadne; na taj način, duhovi koji su slični mogli bi se međusobno naći na pošten način, a Freud ne bi bio primoran boriti se protiv napada iz svog vlastitog tabora ili štititi one koji stoje uz njega a ne mogu pružiti punu garanciju za svoju ispravnost (npr. beznačajni pristalice)«.<sup>1</sup>

Ako psihoanaliza želi prevladati krizu u kojoj se nalazi teorijski i terapijski, mora opet postati radikalnom teorijom, ne u smislu god. 1900, nego u smislu dvadesetog vijeka. Mora postati kritična prema ideologijama koje u ličnom i društvenom životu maskiraju sve veću dehumanizaciju i otuđenje čovjeka. Ne smije nastojati da bude uvažavana, osim od najoštrijih duhova u vlastitim redovima i redovima drugih učenjaka, ali ne u smislu

1) The Freud Journal Of Lou Andreas Salomé, preveo i uvod napisao Stanley A. Leary, izdali The Hogarth Press, i The Institute of Psychoanalysis, London, 1965.

uvriježenih naučnih interesa i ustanova. Freud se usudio prkositi konvencionalnom mišljenju svoga vremena, ali način mišljenja koji je tada bio smion, danas je naivan i konvencionalan. Uistinu, koliko god to zvučilo paradoksalno, naučna teorija koja šezdeset godina ostaje bitno nepromijenjena, služeći se uvijek istim riječima, prestaje biti istom teorijom.

# O DOSADAŠNJEM I BUDUĆEM RAZVITKU SLOVENAČKE FILOZOFIJE

*Vojan Rus*

Ljubljana

Svoj pogled želimo usmeriti pre svega napred, na buduću temeljnu funkciju filozofije u Sloveniji.\*

Ipak je to nemoguće učiniti, ako ne utvrdimo gde je danas slovenačka filozofija, koje su njezine dosadašnje osnovne tekovine i slabosti.

Čini nam se, da je dosta očigledno, da je udeo filozofije u slovenačkom razvitku bio dosada izrazito nedovoljan, daleko iza potreba i mogućnosti slovenačkog naroda.

## I. DOSADAŠNJI RAZVITAK

### *Razdoblje do oslobođenja*

Sve do oslobođenja 1945. zvanična, stručna filozofija u Sloveniji imala je dosta mali udeo u preporodu slovenačkog naroda, u oblikovanju njegove samosvesti, u formiranju slovenačkog naroda u samostalan subjekt istorije. U tome je slovenačka zvanična filozofija izrazito zaostala iza literature i umetnosti, a također iza sociološko-političke publicistike. Ove poslednje imale su vanredan udeo u društvenom, progresivnom uzdizanju slovenačkog naroda. Pošto je jedan deo naše »duhovne« kulture toliko doprineo preporodu i samostalnosti ovog naroda i njegovom uključivanju u najnaprednije svetske struje, nedovoljna, a više puta negativna uloga stručne filozofije u tom procesu bila je još očiglednija.

Ipak se objektivna ocena zvanične filozofije pre oslobođenja ne može zaustaviti samo kod ovih temeljnih činjenica. Vladajuća filozofija starog slovenačkog društva bila je u određenim razdobljima (npr. 1918—1941) dosta plodna, mnogo plod-

---

\* Referat na osnivačkoj skupštini Slovenačkog filozofskog društva.

nija nego slovenačka laička filozofija posle 1945. godine. Kao što pokazuju statistički podaci slovenački su autori između dva svetska rata proizveli po obimu gotovo deset puta više nego posle oslobođenja. Preratna zvanična filozofija dostigla je i određenu stručnu visinu, jer je apsorbovala dosta elemenata evropske domarksističke filozofije, koja je i u svetskim razmerama predstavljala u zadnje dve milenije — pre pojave marksističke filozofije — vrh svetske filozofije.

Ipak je još uvek otvoreno pitanje koliko je naša predratna filozofija bila i u tim starim misaonim okvirima evropske filozofije originalno stvaralačka. Detaljniju ocenu o tome može da da samo svestranije i temeljitije istraživanje. Ipak će naša hipotetička ocena ostati verovatno blizu stvarnosti, ako utvrdimo, da u većini slučajeva predratna slovenačka filozofija nije postigla naročitu originalnost u fundamentalnim pitanjima. Još je očiglednije — što je svakako povezano i sa pitanjem originalnosti — da predratna filozofija nije bila dovoljno kritička prema tadašnjoj evropskoj filozofiji i evropskom društvu. U tome je bio i uzrok, da ona nije imala, usprkos prilične plodnosti i stručnosti, sličan udeo u oblikovanju slovenačkog naroda kao neke kulturne grane ili da je neretko imala i negativnu ulogu.

Preko zvanične filozofije nisu uspele prodreti u slovenačku kulturu i misao neke najznačajnije tekovine predmarksističke i nemarksističke evropske filozofije. U zvaničnu filozofsku misao Slovenije nije se nikada integrisala najrevolucionarnija i najdublja domarksistička filozofija — Hegelova dijalektika — a takođe ni neki značajni elementi anglosaksonske filozofije (neopozitivizam, pragmatizam, »filozofija jezika«) ni dijalektički elementi »filozofije nauke«.

Marksistička filozofija doživela je u Sloveniji baš u deceniji pre oslobođenja vrlo plodnu primenu, ali ne samostalan stručan razvitak. Marksističku su dijalektiku rukovodioci slovenačkog radničkog i progresivnog pokreta u to vreme vrlo uspešno i svesno primenjivali u političkoj praksi i u radovima sa društvenom tematikom. U teoriji i praksi slovenačke revolucije očigledna je svesna povezanost opštih zakonitosti i pojedinačnih uslova, dugoročnih i kratkoročnih tendencija, svest o potrebi samostalnog političkog subjekta i njegove povezanosti sa realnim uslovima.

Sa svojom primenom marksističke dijalektike rukovodstvo slovenačkog radničkog i naprednog pokreta stalo je već pred drugi svetski rat i u filozofskom pogledu u prve redove tadašnjeg marksizma. Ipak to rukovodstvo nije sistematski razvijalo filozofiju i njene temeljne discipline (ontologiju, antropologiju, opštu metodologiju, etiku, gnoseologiju, logiku, istoriju

filozofije). Uzrok su delom poznati uslovi, koji su potiskivali u prvi plan druge društveno političke probleme. Delomično je uzrok za ovo zaostajanje i pogrešna ocena da je filozofija već po svojoj prirodi »daleko od života« ili da je u klasičnoj marksističkoj filozofiji takoreći rešena sva najznačajnija filozofska problematika. Takve pogrešne ocene o funkciji i zadacima filozofije zadržale su se velikim delom sve do danas i bile su jedan od značajnih uzroka, što imamo i što ćemo još dugo imati baš na filozofskom području toliko društveno-političkih poteškoća.

Baš ovi izrazito negativni rezultati pokazuju kako utiče filozofija na društvena kretanja i kako im je neposredno potrebna.

### *Posle oslobođenja*

I u čitavom razdoblju posle oslobođenja slovenačka filozofija zaostajala je daleko iza društvenih potreba.

Iako u tome imaju određeni udeo i stručni filozofi, osnovni uzrok tog zaostajanja bilo je neshvatanje čitavog društva, a naročito odgovornih društvenih organa, u pogledu funkcije filozofije. Takva usmerenost nastajala je pre svega zato što su se društveni organi jednostrano angažovali samo na razvitku privrede i tehnike u užem smislu i na razvoju formalnih političkih institucija, a nedovoljno brige posvetili su vaspitanju čoveka-stvaraoca. Sličnu ilustraciju da još uvek vladaju takve predrasude prema filozofiji pokazuju i poteškoće kod pripremanja simpozija o etici i osnivačke skupštine filozofskog društva (nedostatak najminimalnijih finansijskih sredstava, nedovoljna saradnja političkih organizacija).

Osnovne karakteristike zaostajanja slovenačke filozofije posle oslobođenja i njegove osnovne posledice:

Nije došlo gotovo ni do kakvog razvitka, nego često čak i do nazadovanja, temeljnih filozofskih disciplina, iako su sa marksističkom filozofijom bile date povoljnije teoretske osnove. Ovo zaostajanje manifestovalo se kako u siromašnoj proizvodnji filozofskih radova tako u činjenici da za dvadeset godina posle oslobođenja u Sloveniji nije bio oblikovan nikakav visokokvalifikovan filozofski kadar.

Usled svega toga ni sama marksistička filozofija nije napredovala od nivoa koji je postigla već pre rata, nego je posle oslobođenja više puta poprimala dogmatske oblike.

Sasvim je razumljivo, da su u takvom praznom filozofskom prostoru živela dalje stara filozofska shvatanja ili da su u njega prodirali i noviji nemarksistički filozofski pravci (koji pak u svojim osnovnim tačkama po pravilu nisu značili ništa novo ni u odnosu na marksističku ni klasičnu dokantovsku evropsku filozofiju). Odnos prema starim i novijim nemarksističkim prav-

cima bio je u Sloveniji posle oslobođenja najčešće dogmatsko-  
-nekritičan. Na užem području duhovne kulture u Sloveniji,  
uticaj ovih dogmi bio je mnogo veći od dogmatizovanog mark-  
sizma ili staljinizma. Jedan od izraza ovog dogmatizma bila je  
parola o povratku »na poziciju evropske filozofije«; on nije  
video da u dosadašnjoj evropskoj filozofiji postoje izrazito su-  
protne tendencije, da je sasvim nemoguće »zauzeti poziciju je-  
dinstvene evropske filozofske tradicije«.

U celini vlada na području filozofije dosta nekritičko, ne-  
stvaralačko raspoloženje, koje je daleko ispod nivoa ostalog  
kulturnog i društveno-političkog stvaralaštva slovenačkog naro-  
da naročito u periodu 1941—1945.

Ovakvo stanje u filozofiji povoljno je tlo za izrastanje iz  
osnova pogrešnih predstava o najplodnijoj usmerenosti filozo-  
fije i o njezinoj funkciji u društvu. Danas se u Sloveniji često  
misli, da je glavna zasluga filozofije neko neodređeno, maglo-  
vito-spekulativno mišljenje, koje bi bilo sasvim neiskustveno,  
nedokazano i nedokažljivo. Filozofija jeste, prema mišljenju po-  
jedinaca, onaj sasvim proizvoljan način mišljenja, koji izraža-  
va trenutna subjektivna raspoloženja određene grupacije ili po-  
jedinca.

Usled takve usmerenosti priličnog dela savremenog slove-  
načkog filozofiranja ono je nesposobno da postane stvaralački  
činilac savremenog društva.

Takvo filozofiranje je nesposobno da humanistički, vredno-  
sno-moralno oblikuje savremenog čoveka i da se odupre poja-  
vama vrednosnog razlaganja i dezorijentacije, koji se pojavljuju  
u okviru još nedavno tako homogenog, svesnog humanističkog  
jedinstva slovenačkog naroda.

Takvo filozofiranje pokazalo se nesposobnim, da kultiviše  
tačnije, više logičko i više dijalektičko mišljenje, da se odupre  
pojavama misaone površnosti i maglovitosti, jer je ono samo  
imalo dosta takvih osobina.

Samo savremeno filozofiranje u Sloveniji u znatnoj je meri  
rezultat pojedinačnih pojava vrednosnog i misaonog razvoja.  
Neke teze, koje nastaju baš na području filozofije, mogu pro-  
dubiti ove negativne vrednosne tendencije, umesto da ih zako-  
če i omogućе prelaz na viši stepen. Subjektivističke teze, da fun-  
damentalni vrednosni stavovi imaju samo subjektivno-iracional-  
ni izvor i da ne postoje nikakve opšteljudske vrednosti i me-  
rila može da izjednačava stanovišta imperijalista i oslobodilač-  
kih pokreta, radnih ljudi i monopolista. Takva stanovišta mogu  
teoretski najneposrednije objasniti visoki humanistički stepen  
slovenačkog jedinstva u oslobodilačkom ratu i njegovu pove-  
zanost sa najprogresivnijim savremenim tokovima.

U sadašnjoj slovenačkoj filozofiji ima i pozitivnih eleme-  
nata, koji mogu omogućiti njen napredak. Za poslednjih če-  
tiri, pet godina došlo je do određenog kontinuiteta stručnog fi-

lozofskog rada na fakultetu i u Institutu za sociologiju i filozofiju. Pozitivna je i usmerenost savremenih filozofskih diskusija u Sloveniji na humanističku, etično-vrednosnu problematiku. Ova angažiranost dosta je doprinela široj svesti — i izvan užih filozofskih krugova — o životnom značaju ove problematike i njezinog istraživanja.

## II. MESTO FILOZOFIJE U SOCIJALISTIČKOM DRUŠTVU, NAROČITO DANAS

Budući putevi filozofije biće jasniji, ako prethodno postavimo principijelno pitanje o mestu filozofije u socijalizmu, a naročito danas. Mi smo deo savremenih socijalističkih i progresivnih strujanja u svetu, pa će u okviru njih biti jasnije i mesto naše filozofije.

Celo dosadašnje iskustvo pokazuje da filozofija može postati poseban, dosta značajan i oblikovan društveni činilac, ne u smislu neke političke partije, nego kao relativno samostalan subjekt s posebnim zadacima u sistemu socijalističke demokratije, beočug povezan na poseban način sa svim drugim osnovnim područjima socijalizma.

Kao svako dosadašnje društvo i socijalizam može opstati i razvijati se samo ukoliko čoveku donosi nešto suštinski novo. Jedna od najznačajnijih tekovina, koje socijalizam može dati čoveku, jeste humanistička integracija pojedinca i društva na višem nivou. Ova integracija biće dugačak proces, a u njemu filozofija mora da zauzme mnogo značajnije mesto nego što ga je imala dosad kod nas u Sloveniji.

Dosadašnji razvitak socijalizma pokazuje, da se i u njemu mogu reprodukovati ili čak produbljivati jednostranosti i deformacije pojedinca i društva. Ovakve pojave su još opasnije zbog uslova, u kojima se razvija savremeni socijalizam. On je u velikoj meri tek u fazi osvajanja vlasti. Zemlje u kojima je pak socijalizam politički pobedio bile su u glavnom nerazvijene i zato je u njima često dobio jednostrani prioritet ekonomsko-tehnički razvitak. Socijalistička vlast i privreda često su se jednostrano deformisale usled pogrešnih predstava o čoveku i društvu, usled apsolutizovanja pojedinih njegovih strana.

Ove praktičke i teoretske apsolutizacije postale su već takva prepreka socijalizmu, da je sve jasniji značaj filozofske koncepcije o svestranom razvitku celovitog čoveka. Jedino takva koncepcija može koherentno povezivati parcijalne sfere i faze u razvitku socijalističkog čoveka i društva i kritički pratiti i uticati na društveni razvitak u socijalizmu — baš sa tog staništa. Očigledno filozofija može da ispunjava zadatak takve posebne i stvaralačke društvene kritike samo ako svoju koncepciju o svestranom razvitku čoveka povezuje sa konkretnim uslovima tog razvitka, ako na osnovu analize konkretnih uslova pokaže izlaze ka većoj svestranosti pojedinca i društva,



Posebna funkcija filozofije u socijalizmu jeste i oblikovanje njegovih subjektivno-stvaralačkih snaga putem razvijanja moralno-vrednosnih stavova i opšte kulture mišljenja. Baš ove značajne komponente u savremenom su socijalizmu izrazito zanemarene što ima teške društvene posledice i što još više pokazuje praktičnu ulogu filozofije.

Filozofija može dati svoj posebni prilog humanizmu i socijalizmu izgradnjom pomenutog celovitijeg, koherentnijeg pogleda na čoveka i na svet. Otvaranjem dugoročnih ali ostvarljivih ciljeva čovečanstva, filozofija može da da i dublji smisao životu svakog pojedinca pa čak i svakom njegovom svakidašnjem koraku. Nemamo iluzija da bilo ko može ostvariti potpunu harmoniju u čoveku i društvu. Ipak je moguće postići — i filozofija može tome dosta da doprinese — suštinski veću harmoniju svakog pojedinca i čitavog društva, moguće je savladati neke najteže oblike dosadašnje čovekove rascepljenosti većom aktivizacijom njegova stvaralaštva. Osvetljavanjem takvih puteva filozofija može doprineti suštinskom napretku čoveka, postizavanju one »sreće« koju čovek jedino može postići.

Poseban prilog filozofije u budućem društvu mogu da budu prilozi međusobno plodnom metodološkom radu svih nauka, nauka i prakse.

### III. NEKI POSEBNI PROBLEMI RAZVOJA FILOZOFIJE U SLOVENIJI

Budući razvitak slovenačke filozofije biće, nadamo se, jasniji na osnovu ocene njenog dosadašnjeg razvoja i utvrđivanja mesta filozofije u humanističkom socijalizmu.

Osnovna komponenta, koja je dosada najviše nedostajala slovenačkoj filozofiji i koja je najnužnija za njenu veću društvenu ulogu: *postaviti slovenačku filozofiju na nivo opštegeneričkih čovekovih vrednosti i iskustva, što je neposredno povezano i sa suštinski intenzivnijim razvitkom naučno-dijalektičkog metoda.*

Baš intenzivno unošenje te komponente u sadašnje slovenačko filozofiranje bila bi jedna od značajnih funkcija Slovenačkog filozofskog društva.

Opštegenerička i znanstveno-dijalektička usmerenost filozofije sadrži ove principe:

— *Dosadašnje sistematsko i kritički uopšteno iskustvo čoveka jedan je od osnovnih kriterija svih čovekovih savremenih delovanja i saznanja, pa i filozofskih.*

— Teoretska vrednost savremenog filozofiranja zavisi pre svega od sledećih merila: koliko su opšta filozofska stanovišta dokazana pojedinačnim i posebnim činjenicama; koliko su stanovišta filozofije dijalektički celovita, svestrana, koherentna i precizna. Sve opšte zakonitosti, pa i one koje istražuje filozofija (npr., opšta suština čoveka i sveta), postoje kroz posebne

i pojedinačne pojave. Zato je dokazanost veza između posebnog, pojedinačnog i opšteg jedan od osnovnih kriterija za saznavnu vrednost pojedinih filozofskih stanovišta.

— I od ostvarivanja ovih kriterija zavisice koliki će buduća naša filozofija dati doprinos revolucionarnom menjanju stvarnosti. Ako bi ubuduće zastupala neke napredne parole, ali bez iskustvenih dokaza i bez koherentno-precizne celine pogleda, naša filozofija ne bi značila mnogo više od poznatih fraza iz opštepolutičkog rečnika.

— Naučno-generička filozofija *teži apsorbovati sva pozitivna dostignuća dosadašnje filozofije sa što objektivnijom (= zasnovanom na opšte-generičkom iskustvu) teoretskom kritikom dosadašnjih pravaca*. I u tome je suštinska karakteristika naučne filozofije, jer je naučnost sistematičnost iskustva, a naučnost u filozofiji sistematičnost filozofskog iskustva. Zato *generičko-naučna filozofija uvek teži da ne ostane na nivou nekog posebnog filozofskog pravca, nego na nivou najpozitivnijih tekovina čitave dosadašnje filozofije*. Ubeđeni smo, da se takvi značajni elementi nalaze kako u Heraklitovoj, Hegelovoj i marksističkoj dijalektici tako i u Aristotelovoj sistematici, u Descartesovoj i Kantovoj kritičnosti, kao i u Lockovoj i Millovoj empiričnosti. Međutim, nijedno od ovih i sličnih filozofskih dostignuća ne možemo u našu naučno-generičku filozofiju apsorbovati nepromenjeno, kao što je bilo dato u dosadašnjim filozofskim sistemima. Svaki od ovih elemenata može da bude apsorbovan tek posle kritičke prerade na osnovu takvog opšteljudskog i opštefilozofskog iskustva kakvo je moguće na savremenom stepenu čoveka i njegove misli.

— Prihvatanje opštegeneričke, naučno-dijalektičke usmerenosti jeste i najveći poticaj ka što bržem razvitku čitave naše filozofije, jer takva usmerenost oblikuje najjasnije kriterije za vrednovanje svake filozofije i najjasnije ukazuje put njenom napretku.

Kako postoji još dosta nesporazuma o tome u čemu je opšte-generička, naučno-dijalektička usmerenost, pokušaćemo je definisati i pozitivno-negativno, tj. analizom nekih prigovora, nesporazuma i nejasnoća. Opšte-generička, naučno-dijalektička filozofija:

— *Nije nikako mehanički zbir saznanja pojedinih nauka, nego ima svoje specifične predmete i discipline kao naročito: ontologija, gnoseologija-logika, antropologija, etika, estetika, i istorija filozofije.*

— *Nije nikako tematski jednostrano usmerena (nije nikako samo ontologija, a još manje samo dijalektički materijalizam), nego baš nasuprot tome stremi svestranom i međusobno povezanom razvoju svih filozofskih disciplina. Za opšte generičku, naučno-dijalektičku filozofiju humanistička je problematika već po definiciji jedna od najznačajnijih.*

— Nikada samu sebe ne posmatra kao apsolutno znanje, ali je svesna mogućnosti da filozofsko znanje ide sve više napred. Pošto zna da je apsolutno znanje nemoguće, ne može da prihvati ni jednu ličnost kao utelovljenog filozofskog arbitra. Najznačajniji arbitar jeste opšte-generičko, a naročito opšte-filozofsko iskustvo, nadlični principi dokazanosti činjenicama, principi relativne dijalektičke celovitosti, koherentnosti i preciznosti filozofske misli.

— *Nije nikako zatvoren sistem, nego teži sve većoj sistematičnosti jer je adekvatna dijalektičkoj kompleksnosti sveta i čoveka.* Jeste najotvorenija filozofija, jer i na sebe primenjuje dijalektičke teze razvojnosti i polarnosti, koje je čuvaju od jednostranih i krutih apsolutizacija u kakve se uhvatila i zatvorila dosadašnja filozofija.

— *Nije filozofija, koja prihvata dato i postojeće, nego je najveća mogućnost efikasne filozofske kritike i filozofskih projekcija, zamišljanja ciljeva.* Kao jednu od svojih najznačajnijih komponenti razvija stvaralaštvo na području projekcija-zamisli (o onome što još ne postoji, što je tek čovekova budućnost) i hipoteza o nepoznatom. Međutim, njezini ideali i hipoteze po pravilu su plodniji i ostvarljiviji nego kod drugih pravaca, pošto ih svesno nastoji izgraditi na osnovu što sistematskijeg tj. opšte-generičkog iskustva.

— Ne svodi se ni na jednu, ma koliko značajnu filozofsku struju, pa ni na klasičnu marksističku filozofiju, nego sa opšte-generičkog stanovišta nastoji preraditi i apsorbovati sve najpozitivnije u dosadašnjoj i savremenoj filozofskoj misli.

Pošto smo u najosnovnijim crtama pokazali šta razume-mo pod dosada tako zapostavljenom i ubuduće tako nužnom opšte-generičkom i naučno-dijalektičkom usmerenošću slovenačke filozofije, pokušaćemo odgovoriti na još neka posebna pitanja njenog razvoja.

Još uvek nije dovoljno razjašnjen *odnos opšte-generičke, naučno-dijalektičke filozofije prema marksizmu.* Iz prethodnog proizlazi: klasični marksizam jeste najizrazitiji oblik, ali samo jedan od oblika opšte-generičke naučno-dijalektičke filozofije. On je najizrazitiji oblik ove filozofije baš u pogledu svojih teoretskih temelja: dosledna dijalektičnost u osnovnim ontološkim stanovištima; suštinski nove koncepcije u humanizmu-antropologiji i gno-seologiji. Nikako ne sadrži značajne elemente generičke, naučno-dijalektičke filozofije samo klasična marksistička filozofija. Takve značajne priloge dale su već neke tradicionalne filozofske škole (npr., Aristotel i Hegel). Nužno je kritičko razvijanje klasičnog marksizma sa kriterijima opšte-generičke, naučno-dijalektičke filozofije. Ovi kriteriji nadređeni su i klasičnom marksizmu (iako ih je i on sam razvio). Klasični marksizam ostavio je neobrađena ne samo neka sekundarna pitanja, nego ogromna područja koja je do njega obrađivala i još obrađuje

filozofska misao. Pa i eksplicitna stanovišta klasičnog marksizma često su nedorečena, nerazrađena; samo u zametku. Čovekova praksa i nauka napredovale su posle klasičnog marksizma do takvih novih rezultata, koji mogu oploditi savremenu misao i koji traže da idemo i dalje od klasičnog marksizma.

Drugo posebno, nerašišćeno pitanje, jeste *odnos između naučno-dijalektičke filozofije i posebnih nauka*. Mislimo da je nužna takva organska, ravnopravna saradnja filozofije i posebnih nauka kakve u dosadašnjoj istoriji još nije bilo. Ovo nije ni formalni komplement posebnim naukama ni poziv na raspodelu interesnih sfera između njih i filozofije, a još manje poziv na raspravu ko je »viši« i »niži«. Naši pogledi o organskoj saradnji između filozofskih i posebnih nauka proizlaze iz principijelnih filozofskih stavova.

Posebne nauke suštinski su potrebne generičkoj, naučno-dijalektičkoj filozofiji baš zbog dijalektičkog odnosa između opšteg i posebnog. Otkrivanjem novih pojedinačnih i posebnih pojava posebne nauke otkrivaju i suštinske argumente za filozofiju. Opšte-filozofsko zaista postoji i kao samostalno, međutim nalazi se uvek u onom posebnom i pojedinačnom, koje zahvataju posebne nauke.

Opšta metodološka, ontološka i antropološka pitanja jesu i sastavni deo najuže stručnosti svake posebne nauke. To je nužno baš zbog polarnog odnosa opšte-posebno-pojedinačnog, jer je svaki posebni predmet i nužni deo opštosti koje istražuje filozofija. Čitava istorija posebnih nauka pokazuje, da one nisu mogle nikada — ma koliko su želele da ne budu »spekulativne« i da budu što više stručne — zaobići takva filozofska pitanja i teme kao što su uzročnost, determiniranost i nedeterminiranost, zakonitost, vreme, prostor, materija, menjanje, hipoteza, definicija itd. Posebnim naukama potrebna je posebna filozofska struka i zato što ona, u podeli rada organizovanog društvenog saznavanja, ispunjava poseban zadatak: sistematsko razvijanje opšte naučne metodologije-logike.

Pojedinačne grupe posebnih nauka (naročito humanističke i društvene nauke) ne mogu tačnije precizirati svoje posebne predmete i njihovu vezu bez opšte koncepcije čoveka: tek u okviru takve opšte, izrazito filozofske koncepcije postaje, na primer, jasno mesto i sadržaj ekonomskog i njegov odnos prema drugim čovekovim sferama itd.

Sve to ne znači, da filozofija ne može u pogledu opšte metodologije i opštih pojmova o čoveku i svetu primati priloge od posebnih nauka jer su one često prinuđene da traže odgovore i na takva opšta pitanja. Darwin je dao značajne priloge opštem pojmu evolucije i pojmu o odnosu između unutrašnjeg sadržaja jedne pojave i njezinih spoljnjih veza. Newton je doneo dosta opštoj dijalektičkoj koncepciji o povezanosti sveta

i o suprotnostima, a Einstein dubljem opštem shvatanju relativnosti.

Ne može se zaobići pitanje o odnosu generičke, naučno-dijalektičke filozofije i drugih filozofskih pravaca u Sloveniji.

Mislimo da iz definisanih principa sledi, da je baš opšte-generička, naučno-dijalektička filozofija potencijalno najšira, najotvorenija filozofija prema drugim pravcima. Međutim, tu otvorenost ne shvatamo u eklektičkom, nego u kritičko-dijalektičkom smislu. Usled svoje svesne polarnosti ova je filozofija sposobna apsorbovati (naravno ovo joj nije dato samo od sebe, nego traži velike radne napore) sve značajnije tekovine drugih filozofskih pravaca, ali kritički prerađene, jer značajne strane drugih pravaca imaju obično oblik jednostranosti. Usled svoje dijalektičnosti generičko-naučna filozofija sposobna je polarno prerasti suprotnosti i harmoničnost u čoveku i svetu; stalnost i dinamičnost u svetu i čoveku; večno i sadašnje; subjektivno i objektivno; apsolutno i relativno.

Usled ove potencijalne širine i sigurnosti, koju nam daje generičko-naučna filozofija naše nužno kritičko stanovište prema drugim filozofijama nije isključivo, a još manje netrpeljivo.

Otvorenost i opšta generička usmerenost naše filozofije daju nam mogućnosti za ravnopravan dijalog s predstavnicima onih filozofskih pravaca, koji teže napred, dubljim istinama. Da bi ovo zajedničko traganje bilo što plodnije, predlažemo da vrhovni sudija bude pre svega opšte-generičko i opšte-filozofsko iskustvo. Međutim, dijalog sa predstavnicima drugih filozofskih pravaca nikako ne može da ima oblik filozofski obučene višepartijske koalicije, nego može biti plodan samo kao oblik traženja istine.

Ipak je naš glavni zadatak razviti pre svega naše sopstvene poglede. Takvo stanovište ne proizlazi iz potcenjivanja dijaloga sa drugim pravcima, nego iz svesti da usled svojih filozofskih stanovišta imamo mogućnost da razvijemo bogatu filozofsku misao, dostojnu slovenačkog naroda, i iz svesti da smo baš na području sistematskog razvijanja sopstvenih pogleda mnogo zaostali. Svesni smo da nas dijalog sa drugim pogledima — bilo da su oni kod nas prisutni bilo da nisu — potiče napred, ako ga vodimo po kriterijima opšteljudskog iskustva.

Posebno smo svesni mogućnosti i dužnosti da sarađujemo u dijalogu s onim predstavnicima drugih filozofskih pravaca, koji su u najteže vreme u istoriji slovenačkog naroda našli zajednički put sa radničkim pokretom i koji i danas istraju na najprogresivnijim vrednostima kao što su: socijalistički humanizam, samoupravljanje, antiimperijalizam.

Ovakva filozofska saradnja, naročito sa najprogresivnijim predstavnicima drugih pravaca, ne bi bila nikakav eklektičan, prazan kompromis ni za jednog učesnika. Zajednička humanistička, etičko-vrednosna stanovišta koja su bila ostvarena u Os-

vobodilnoj fronti slovenačkog naroda i koja danas prihvata Socijalistički savez, pripadaju među najznačajnije događaje u novijoj istoriji Evrope, među u istoriji dosta retke trijumfe opšte-generičke suštine čoveka. Baš činjenicu da su, uprkos različitih pogleda na svet, progresivni Slovenci ostvarili u tako kritičnim momentima tako značajna zajednička praktičko-vrednosna stanovišta, moraju svi učesnici još dublje razjasniti i posredovati i drugim narodima. Naravno, ubeđeni smo da su baš te opšte humanističke vrednosti koherentnije utemeljene, ako su povezane s ontološkim naučno-dijalektičkim stanovištima, da takva povezanost opšte-dijalektičkih i etičko-vrednosnih pogleda prouzrokuje manje idejnih poteškoća, dilema i bolova.

Ovo ne naglašavamo zbog idejne zagriženosti, nego zbog osećanja sopstvene čvrstine i želje da oni naši drugovi, koji sa nama inače ostvaruju zajedničke vrednosti, ne bi imali nepotrebnih teoretskih poteškoća. Ali istovremeno smo svesni da nije ni dosada bilo nužno da svi oni, koji praktički dosledno ostvaruju socijalističko-humanistička načela, budu nužno jedinstveni u svim značajnim filozofskim pitanjima (npr., u kozmologiji i antropologiji) i da to neće biti nužno ni ubuduće. Pristalice različitih kozmoloških i ontoloških pogleda zapravo nisu samo pristalice različitih smerova, nego bar delimično pripadaju istoj filozofiji, ako se slažu bar u nekim, naročito za čoveka i za njegovu delatnost najsuštinskijim stavovima.

Čedomil Veljačić

Ceylon

Buddhistička kontemplacija je apstraktna umjetnost njegovanja šutnje.\*

Evo njenog prvobitnog određenja: »Šta je plemenita šutnja? Isposnik koji je stišao zamišljanje i razmišljanje (ili zahvaćanje i razradu sadržaja svijesti) boravi u unutrašnjoj smirenosti, u usredotočenosti duha, u dosegu drugog stepena zadubljenosti. To se stanje rađa iz sabranosti lišene zamišljanja i razmišljanja, uz prijatan osjećaj zadovoljstva. To se naziva plemenitom šutnjom. Ne zanemaruju plemenitu šutnju, ustali duh u plemenitoj šutnji, usredotoči duh u plemenitoj šutnji, saberi duh u plemenitoj šutnji!« (Samyutta-nikaya, 21, 1) — »Uputno je njegovati bezpredodžbenu sabranost. Sabranost bez predodžbi onome ko je njeguje i postojano vježba donosi bogat plod i bogatu nagradu.« (Samy. 22,80)

U mojoj modernizovanoj definiciji riječi »kontemplacija« i »apstraktno« iziskuju prethodno razjašnjenje. Izraz »kontemplacija« upotrebljavam ovdje mjesto uobičajenijeg »meditacija«. Ti su izrazi preuzeti iz kršćanske mističke teologije i neadekvatno primijenjeni na istočne sisteme (yoga, sufizam, buddhizam). Kršćanska mistička teologija razlikuje tri stepena: prvi je molitva, drugi meditacija ili razmišljanje, redovno o onome što su drugi (autori molitava) već zamislili za nas, a treći kontemplacija, stanje svijesti koje bi jedino moglo da se uspoređi sa stanjem o kojem je ovdje riječ. Odgovarajući buddhistički (pali) termini jesu: *bhavana* za meditaciju u širem smislu, i *đhana* (sanskrit *dhyana*) u užem smislu u kojem sam tu riječ u gornjem tekstu preveo sa »zadubljenje«. Riječ *bhavana* znači upra-

---

\*Pismo s pustinjačkog otoka — Ceylon, 1966.

vo njegovanje ili oplemenjivanje, doslovnije ono »bivanje« koje se zbiva zahvaljujući brizi uzgoja i njege (jer »mehaničkog« bivanja ni nema u svijetu patnje koji je jedini zbiljski svijet prema Buddhinoj riječi). U tome je i opreka takvog »bivanja« prema prirodnoj samoniklosti bića. Put *bhavane* je »plivanje nasuprot struji« ili presijecanje struje koju nazivamo »tokom života«. Po namjeni i po izuzetnoj sklonosti onoga ko je sposoban da se usmjeri u tom pravcu, to umijeće zaslužuje naziv umjetnost. — »Apstraktnost« kontemplativne umjetnosti izražena je odsutnošću »konkretnog« predmeta ili razradive zamisli, isključenjem misaonog zahvata u doživljajni tok svijesti. U analogiji s likovnom umjetnošću upotrebljavam riječ »apstraktno« da naglasim apstrahiranje od predodžbenog sadržaja doživljavanja, njegovo »isključenje«, a ne u smislu misaonog izgrađivanja pojmova putem intelektualnog uopćavanja (formalno-logičke apstrakcije). U nastavku ću razjasniti da pod »bespredodžbenom« sabranošću ne treba shvatiti t. zv. »praznu svijest«, stanje koje je psihološki nemoguće.

Izraz *đhana* označava upravo introvertnu »zadubljenost« duha, karakterističnu za Buddhinu definiciju i metodu. Drugi srodni indijski sistemi *yoge* upotrebljavaju redovno izraz *samadhi* (sabranost) za odgovarajuće duševno stanje koje se postiže pravilnim zažimanjem »zrake pažnje« na jednu tačku. U određenju prirode te tačke bitna je razlika buddhističke kontemplacije od »hinduističke«, a i od kršćanskih metoda (koje su s valom sredovjekovne mistike prodrle s istoka u Evropu). Određenje te krajnje tačke na kojoj se pažnja sažimlje i zaoštava zavisi od metafizičke pobude ili umjetničkog ideala. Taj je ideal u hinduizmu i kršćanstvu određen likovnom konkretnošću imaginacije, dok jedino u Buddhinoj teoriji ostaje potpuno apstraktan, jer je odrediv jedino kao »ništavilo« ili poništenje cjelokupne uobličivosti svijeta i njegovih stvaralačkih principa — vjerskih, umjetničkih ili spekulativnih. Nasuprot takvim pobudama, krajnji je cilj buddhističke kontemplacije »utrnuće« (*nibbana*, sanskrit *nirvana*), ili »boravak u ništavilu, gdje je boravište duhovnih velikana« (*Mađđhima 151*).

Mjesto »buddhistička kontemplacija« bilo je prema tome bolje reći »buddhističko oplemenjivanje« ili »njegovanje«. — Oplemenjivanje čega? »Duha«? — Ne. Oplemenjivanje šutnje ili svijesti o ništavilu, u početnom stadiju, a kasnije ništavila samog. Jer, ništavilo u Buddhinoj shemi kontemplativnih stanja i dostignuća, ništavilo kao doživljivo »područje ni-čega« (*akirācann' ayatanaṃ*) u meditativnom »pročišćenju« i »oslobođenju« (»obuhvatnom spoznajom treba zahvatiti znanje i oslobođenje« istim mahom — *Mađđhima 149*) — ništavilo do kojeg spoznaja dopire uzdižući se najprije do »područja predmetno neomeđenog prostora«, a zatim do »područja predmetno neodređene svijesti«, pa do »područja ni-čega« — to ništavilo nije krajnji domet meditativnog napora u tom specifičnom smjeru (koji nije ni osnov-



ni ni jedini). Iza njega slijedi »područje ni-zamjećivanja-ni-nezamjećivanja« i konačno »prestanak« (a ne više »područje«) »zamjećivanja i osjećanja«. Iza doživljaja ništavila poništenje svijesti o ništavilu nije posljedica koja usljeđuje bez daljnjega — prema Buddhinoj izvornoj analizi.

Šta, dakle, radim ovdje, na pustinjačkom otoku? Njegujem umjetnost ništavila, polazeći od podešavanja alata kojim se ona služi. Taj alat Budha naziva »čulo misaonog iskustva«, a ne »sposobnost« mišljenja ili svijest uopće.

Uočavanje stvari »kakve jesu«, bez uključivanja teorijskih »shvaćanja« ili »nazora« (ditthi, sanskrit *driṣṭi*, grčki *doksa*), bez uključenja »viših« ili »općenitijih« umnih stavova, naziva Buddha čistim zrenjem ili ispravnom intuicijom (*vipassana*, grčki *eidos*). Bitna svrha *ne-transcendiranja* pojava u takvom pojačanom uočavanju izražena je u određenju osnovnih vježbi pažnje uputom da treba uočavati »tjelesne pojave u tijelu čuvstva, u čuvstvima, svijest u svijesti, a misaone sadržaje u misaonim sadržajima«. »Onaj ko to stanje ispituje uvidom, provjerava ga, zahvaća ga neposredno, taj učvršćuje ono svojstvo mudrosti koje nazivamo njenom snagom... On promatra s potpunom unutrašnjom neutralnošću razuma koji je tako usklađen«. (Samyutta 54,10,2,3) — U tom najužem smislu osnovnih vježbi pažnje, budistička kontemplacija se naziva *sati-paṭṭhana* ili »postojanost pažnje«.

\* \* \*

Došao sam na ovaj pustinjački otok pred pola godine s jasno određenom namjerom da njegujem sposobnost unutrašnje šutnje, slijedeći vrlo specifičan postupak izražen u citatu na početku ovog pisma, t.j. polazeći od isključenja »zamišljanja i razmišljanja«, ili »intelektualne meditacije«, kako se to obično naziva, kao glavne prepreke pročišćenju duhovnog haosa kojemu po prirodnoj nastranosti robuje čovječanstvo. Osnovnu psihološku situaciju koja konačno omogućuje ovakav neobični egzistencijalni zaokret i »plivanje nasuprot struji« razjašnjava Budha ovako:

»Kad bi se ovaj život tijela, osjećaja, predodžbi, voljnog oblikovanja i svijesti sastojao isključivo od patnje, kad bi bio isključivo vezan za patnju, popraćen patnjom, a ne i ugodnošću, onda bića ne bi čeznula za tjelesnošću, za osjećajima, za predodžbama, za voljnim oblikovanjem, za sviješću. Ali pošto u tom životu postoji i ugodnost, pošto je taj život vezan i za ugodnost, popraćen i ugodnošću bez patnje, zato bića čeznu za njim. Tom su čežnjom vezana, a tom vezom okaljana...« — »Dok bića ne shvate u ovih pet vrsta zavisnosti užitak kao užitak, patnju kao patnju i odvraćenost od njih kao odvraćenost, dotle nisu sposobna da izbjegnu, da se oslobode okova, da dosegnu neograničenost duha«. (Samyutta 22, 60 i 28)

Potreba unutarnjeg otuđenja od svijeta, uviđanje granica egzistencijalnog humanizma, uslovljena je vanredno snažnim i vanredno intimnim doživljajem patnje i bojazni kao biti vlastitog bića; doživljajem koji osobito u slučajevima slabije svjesnosti izaziva duševne poremetnje. Učitelji kontemplacije u japanskom zen buddhizmu smatraju zrelim samo onoga kandidata koji više ne postavlja pitanja, nego *jeste* pitanje. Samo onaj ko je sam u pitanju sposoban je da se odrekne osnovne prepreke — samoga sebe. J. Krishnamurti, savremeni indijski mislilac čija se egzistencijalna misao ovdje najočiglednije podudara s Buddhinom, izražava isti problem ovako: Vjerski i drugi sistemi naučavaju identifikaciju »nižeg«, »odvojenog« ili »relativnog« »sebe« sa apsolutnim bićem, božanstvom. Pri tome je bitno da negacija sebe ne bude poništenje nego predaja i spasenje putem kapitulacije slabijega. (Nietzsche je dovoljno jasno opisao taj vid religioznosti i dosljedno tome izričito pretpostavio buddhizam kršćanstvu u »Antikristu«.) — »Identifikuj se s obuhvatnijim, pa će ono čime smatraš sebe iščeznuti« kažu religije i filosofije apsolutizma. Ipak, nema sumnje, ističe Krishnamurti, »da je identifikacija još uvijek proces vlastitog sebe: ono što je obuhvatnije tek je projekcija 'mene', tu projekciju ja doživljavam i time osnažujem svoje ja... Potrebno je potpuno odstraniti to žarište, a ne nastojati da ga opravdamo. Biti integralno inteligentan znači biti lišen sebe. Je li to moguće?« (»Prva i posljednja sloboda«, 8. izd., London 1961, str. 78—79).

Bez odstranjenja te prepreke ni sa buddhističkog stanovišta nema mogućnosti za kontemplaciju, nego jedino za sanjarenje o bogovima, o »okultnim moćima«, a najčešće o sticanju božanskih moći stajanjem na glavi i drugim mnogo težim *asanama yoge*. Tjelesni položaj, način disanja ili vježbe mišića u bilo kakvoj izdržljivosti, osim možda u mirnom uspravnom sjedenju duže vremena dok traje zadubljenje, nisu važni u buddhističkoj metodi »čiste pažnje« (*sati-patthana*). U buddhističkim meditacionim centrima vrlo su često isključene Buddhine slike i kipovi, brojanice, pa čak i čitanje Buddhinih govora. Onaj ko je odlučio da izvrši napor ne treba više ni Buddhinu pomoć.

Nije rijetka pojava ni na ovom otoku, gdje nema nikakve pouke o meditaciji ni kontemplaciji, gdje je pretpostavka pustinjačkog života unutarnja dozrelost, da stižu stari i mladi, zaređeni i nezaređeni gosti u želji da pokušaju i ustanove jesu li uopće sposobni za »meditaciju«. Nije izuzetno ni to da im treba po nekoliko godina da se uvjere da to nisu, da je dublji poriv koji ih je doveo ovamo bio okultistički (sticanje »moći«), a ne meditativni (postignuće smirenja, *samatha*, cilj *đhane* po definiciji). Većina »spiritualista« u takvim kao ni u drugim slučajevima nisu svjesni suštinske opreke između Buddhina učenja i okultizma. Okultizam je vjera u »božanski plan« svijeta i želja za saradnju s bogovima na tom planu. Nasuprot tome Buddhin čuveni »negatorski« stav glasi:

»Kroz bezbroj sam životâ, nošen tokom zbivanja,  
uzalud tražio graditelja tog zdanja.  
Mučna je trajnost preporođanja.  
Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti!  
Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda.  
Duh se iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žeđ  
života«.

(Dhamma-pada, 153-4)

»Rušilac je isposnik Gotama!« — i protivnik svih božanskih planova svijeta i svemira, svih razmišljanja i gledišta »o prošlosti i budućnosti«.

\* \* \*

Prva poteškoća koju treba da razjasnim u tekstu kojim određujem svoj stav i definiciju kontemplacije na prvi je pogled formalne prirode: Temeljna, ugaona tačka zadubljenja određena je drugim stepenom *đhana*. Šta je s »prvim stepenom«? Zar i on ne spada u meditativna dostignuća o kojima je riječ? Moj odgovor: U užem smislu o kojem govorim, ne!

Moje polazno, isključivo doživljajno snalaženje među tim skolastički vrlo izrazito formuliranim i raspoređenim strukturama određeno je stavom principijelne neortodoksne subjektivnosti, stavom na kakvom se od 6. vijeka n.e. osniva jedina do danas neprekinuta i dovoljno živa tradicija buddhističkog sistema *đhana* (kineski *č'an*, japanski *zen*). To je stanovište tada odredio indijski misionar u Kini, Bodhidharma, riječima:

»Nezasnovan ni na riječi ni na slovu,  
nezavisan prenos, sam po sebi, mimo svake pouke,  
neposredno usmjeren na čovjekov duh,  
buđenje njegove iskonske prirode,  
po kojoj čovjek ozbiljuje budnost (*buddhattam*).«

Osnovna struktura kontemplativnog zadubljenja, *đhana*, je četverostepena. Prvi je stepen obilježen kao *sa-vitakka*, *sa-viçara*, ili popraćen »zamišljanjem i razmišljanjem« (misaonim zahvatom i razradom), pa je zbog toga više meditativan nego kontemplativan: »Isposnik, kad isključi čulne težnje i nećudoredne doživljaje, boravi u dosegu prvog zadubljenja. To je stanje, popraćeno zamišljanjem i razmišljanjem, rađa iz osame uz prijatan osjećaj zadovoljstva«. — Usporedba, koja se redovno ponavlja uz taj opis, glasi: »Kao kad bi vješt kupališni stručnjak ili njegov pomoćnik sasuo prah za pranje u mjedenu posudu, pa ga zamjesio postepenim škropljenjem vodom dok sapunjava kugla ne upije vlagu, ne postane promočena i zasićena vlagom izvana i iznutra, ali tako da se voda ne cijedi iz nje — isto tako isposnik na-

paja i oplahuje, ispunja i prožimlje cijelo tijelo tim prijatnim osjećanjem zadovoljstva poniklim iz osame, tako da mu nijedan dio tijela ne ostaje nezahvaćen tim osjećajem».

Uz opis drugog zadubljenja ponavlja se slijedeća usporedba: »... Kao jezero ispunjeno vodom koja u njemu izvire, a nema priliva vode ni s istoka ni sa zapada, ni sa sjevera ni sa juga, pa ako ni kiša ne padne s neba od vremena na vrijeme, ipak će u u tom jezeru svježa voda strujati, napajati ga i oplahivati, ispunjati i prožimati tako da nijedan dio jezera ne ostane izvan dosega svježe vode...«

Opis trećeg stepena glasi: »A za tim, odvrćući se i od osjećaja prijatnosti, boravi ravnodušan, pažljiv i sabran, pa tjelesno doživljava ono zadovoljstvo, koje oplemenjena bića izražavaju riječima: 'Ko je ravnodušan i pažljiv, živi zadovoljno.' — Tako boravi u dosegu trećeg zadubljenja...« Kao što u jezeru s bijelim, crvenim ili plavim lotosovim cvjetovima neki bijeli, crveni ili plavi cvjetovi, iznikli pod vodom, ne izlaze na površinu, nego cvjetaju pod vodom, pa ih svježa voda napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje od korijena do vrha latica...«

Četvrti stepen: »A za tim napušta zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Kad tako iščeznu dotadašnje radosti i žalosti, isposnik boravi u dostignuću četvrtog zadubljenja. To je stanje bez zadovoljstva i nezadovoljstva, pročišćeno ravnodušnom pažnjom...« Kao da neki čovjek sjedi zaogrnut bijelim platnom od glave do pete, tako da mu nijedan dio tijela ne ostane nezaogrnut tim bijelim platnom, tako i taj isposnik sjedi ispunjavajući i prožimljući cijelo tijelo čistoćom srca, tako da mu ni jedan dio tijela ne ostane neprožet čistoćom srca».

Isticanje da je *tijelo* predmet prožimanja u svim tim stanjima ima posebnu važnost i značenje u Buddhinoj filosofiji. Takvim naglaskom Buddha često ističe akozmičnost svoga humanizma: »Ja tvrdim da je upravo u ovome tijelu, manjem od dva metra, sposobnom da osjeća i misli, sadržan svijet, nastanak svijeta, prestanak svijeta i put koji vodi do prestanka svijeta.« (Anguttara-nikaya, IV, 5, i u mnogim drugim govorima.) — Vrlo često Buddha ističe da su »plodovi« njegova učenja uočljivi neposredno »u ovome životu«, bez obzira »da li postoji ili ne postoji drugi svijet«, »duša« i »bogovi«: »Ovo je učenje djelatno u ovom životu, nije zavisno od vremena, traži od čovjeka da dođe i vidi, svrhovito je, shvatljivo po sebi razboritom čovjeku.« Poziv »dođi i vidi!« (*ehipassiko*) postao je jedno od najčuvenijih obilježja Buddhine nauke. Buddhino je učenje neprekidan izazov »bogovima«, izazov, doduše, na koji se bogovi često odazivaju kao sagovornici u njegovim razgovorima, ne manje nego upravo spomenuti bezvjerci kojima Buddha razjašnjava da vjera u život poslije smrti nije uslov za slijeđenje njegove nauke.

\* \* \*

Polazeći od tih pretpostavki treba razjasniti ranije istaknuti stav: Zašto usredotočujem pažnju od početka na drugi, a ne na prvi stepen zadubljenja? — Kratko rečeno zato, jer stanje zamišljanja i razmišljanja nije stanje šutnje, nego psihološki glavna prepreka tom stanju. Iz komentarskih razjašnjenja doživljajnih stanja »zamišljanja i razmišljanja« (*vitakka-viçara*) nije teško shvatiti u kojem se smislu treba njima poslužiti u polaznim vježbama isključivanja sadržaja svijesti, u plivanju protiv struje samog tog misaonog procesa. Na jednom mjestu u vezi s time Buddha kaže da onaj ko želi da prepliva vodenu struju ne smije dopustiti ni da ga val ponese nizvodno, a ne smije se iscrpsti ni u neposrednom prsnom napadu protiv valova pokušavajući da se kreće uzvodno.

Od usporedbi kojima Buddha nastoji da razjasni odnos »zamišljanja« prema »razmišljanju« i postepenost njihove izolacije, najizrazitije djeluju usporedbe s gongom: »Iako ta dva stanja nisu uvijek odvojena, zamišljanje je prvi zahvat razuma. Taj je zahvat grubi i početni pokret kao udarac u gong. Razmišljanje je stanje usidrenosti razuma. Ono se istančava trajnim pritiskom specifične suštine predmeta, pa se može usporediti s odzvanjanjem gonga. Zamišljanje počinje kao zahvat svijesti u času ispoljenja predmeta misli, kao što ptica širi krila kad hoće da uzleti. Stav razmišljanja je miran i približuje se neposredovanju svijesti, kao ptica koja se uzdigla pa lebdi mirno raskriljena.« (Buddhaghosa (5. v.n.e.), »Visuddhi-magga«, 4,89). U produžetku iste usporedbe s gongom značajne su Buddhine riječi: »Ako umukneš kao napukli gong, dosegao si *nibbanu* (*nirvanu*, utrnuće)«. (Dhamma-pada, 134)

Odavde se vidi da »zamišljanje« i »razmišljanje« ne treba shvatiti kao zamišljanje-i-razmišljanje, kao dva ravnomjerna, istovremena ili čak nerazdvojiva procesa. Upravo njihovo razlučivanje, isključenje zahvata novih sadržaja u analitičkom toku razmišljanja, omogućava postepeno isključenje prvoga, a za tim uspješno usporavanje, suzbijanje i gašenje drugoga u potpunoj šutnji, ili bolje rečeno zamuklosti. U tom smislu Buddha uvijek ističe važnost čiste analitičke funkcije mišljenja, pa je i jedno od najranijih imena koje je obilježavalo njegovu školu još za njegova života bilo *vibhañña-vada* ili »analitička teorija«. Tom metodom Buddha dokazuje u krajnjoj liniji ništavilo »svijeta« i »sebe« (ili »duše«). Zbog raščlanjivosti zamišljanja i razmišljanja dijeli se već u nekim izvornim tekstovima ljestvica od četiri zadubljenja (*ñhana*) u peterostepenu shemu, tako da se »zamišljanje« (zahvaćanje sadržaja) isključuje na prvom, a »razmišljanje« (analitička razrada) na drugom stepenu.

Dosadašnji osvrt na doživljajnu, a ne toliko na predmetnu stranu strukture *ñhana* dovoljan je možda za razjašnjenje polaznog usredotočenja pažnje na drugi, a ne na prvi stepen zadubljenja. Bitno obilježje drugog stepena je *ekodi-bhava*, ili upra-

vo »usredotočenost« u najužem smislu, pažnje koja »biva zaoštrena na jednu tačku«. Ta je tačka krajnje moguće zaoštrenosti pažnje upravo predmet svijesti na tom stepenu. Radi se, dakle, jedino o prikladnom izboru takvog predmeta. Ni zamišljanje ni razmišljanje to po svojoj prirodi nisu. Doživljaj »sreće«, »zadovoljstva« i »smirenosti«, obilježja prvog stepena zadubljenja; raspoloženja koja stvara istrajna koncentracija u misaonom radu, ili, u disciplini fantazije, usredotočenost na stvaralački rad umjetnika, dovoljno su poznati plodovi meditativnog napora i »nadahnuća« koje njima rukovodi. Onaj ko tim stepenom zadubljenja i mogućnostima izražaja njegovih plodova nije više zadovoljan, ko posumnja u svoju »društvenu misiju«, ili ko u tim plodovima ne može da nađe adekvatnu vrijednost svom polaznom nadahnuću — a to prije ili kasnije doživljava i najveći umjetnik — taj počinje da teži za povratkom na izvornu tačku svojih nadahnuća, pa ako je nemir doživljaja u njemu dovoljno snažan i mučan, prodire do pitanja: Je li moguće održati čisto nadahnuće, suspregnuto od struje predmetnosti čija nas bujica zanosi i odnosi željenim i neželjenim tokovima ostvarivanja »zamisli«, gdje se u razradi polazna snaga nadahnuća rasplinjuje u beskrajnom diferenciranju svijeta i tone u bezdah zablude? Je li moguće takvo »uzvodno« prodiranje do izvora nadahnuća?

\* \* \*

Iz indijskog sistema *yoga* izrodilo se i vjerovanje da se čovjek rađa s predodređenim brojem udisaja i izdisaja. Ko polagano diše i uspije da više ili manje potpuno suzdržava dah, taj prema tome vjerovanju time produžuje svoj život — a naziv za »život« i »dušu« u staroj teološkoj terminologiji bio je jedan te isti: »*diva*«. Tek s pojavom pojma »sebe« spekulacije o duši prelaze iz magijskog u metafizičko spekulativno područje. (Buddha svoju negaciju duše u najvažnijim govorima o tom predmetu izričito primjenjuje i na pojam duše kao *diva* i kao *atman*, pali *atta*. U slavenskim jezicima, bližim shvaćanjima *yoge* o životu nego što su indijski, i »život« i »duša« vezani su za predodžbu »daha«, »disanja« i »nadahnuća«.

Sistem *yoga* nije indo-evropskog (vedskog) porijekla nego mnogo starijeg indo-sumerskog. To u osnovi važi i za analitičku podlogu atomske i psihofizičke strukture u srodnom sistemu *samkhya* iz predbuddhističkih vremena. U *yogi* je disanje klasični životni materijal umjetnosti koncentracije duha (*samadhi*), odakle religijsko nadahnuće treba da crpi svoj prvobitni neposredni uvid (*veda*) i smisao. S vremenom *yoga* postaje sve više sistem fizičkih vježbi uz pretpostavku o automatskom postizanju određenih psihofizičkih dostignuća koja se proširuju do fantastičnih granica natprirodnih »moći«.

Buddha je preuzeo osnovne tehničke elemente *yoge* i naučne pretpostavke *samkhye*. Među ta »tehnička« sredstva spada i di-

sanje kao prvi, iako ne i jedini »tjelesni« materijal kojim se služi i Buddhina umjetnost *đhana*. U osnovnom tekstu Buddhina učenja o kontemplaciji i meditaciji uopće, u *Sati-patthana-sutti* (*Digha* 22 i *Mađđhima* 10) polazno je pitanje: »Kako isposnik sprovodi vježbu promatranja tijela u tijelu? — Otišavši u šumu, u podnožju nekog stabla, ili u praznoj prostoriji, isposnik sjedi skrštenih nogu, držeći tijelo u okomitom stavu, s ustaljenom pažnjom. On uz potpunu pažnju udiše, uz potpunu pažnju izdiše. Udišući dugi dah zna: 'Udišem dugi dah'; udišući kratki dah zna: 'Udišem kratki dah'. Izdišući dugi dah zna: 'Izdišem dugi dah'; izdišući kratki dah zna: 'Izdišem kratki dah'. 'Udahnut ću svjestan cijeloga tijela', tako se vježba. 'Izdahnut ću svjestan cijeloga tijela', tako se vježba. 'Udahnut ću smirujući tjelesne funkcije', tako se vježba. — Kao što vješt tokar ili tokarski pomoćnik kad preduzme dugi okret zna, 'Sada vršim dugi okret', a kad preduzme kratki okret zna, 'Sada vršim kratki okret', isto tako i isposnik udišući dugi dah zna...«

Bitna je razlika između primjene toga i ostalih sredstava u *yogi* i u Buddhinom sistemu u ovome: »Tehnika« *yoge* postala je (u modernim vremenima sve više i više) »neutralna« i primjenljiva »u mnoge svrhe«, neovisno od moralnih pretpostavki, »neutralno« sredstvo za sticanje »moći«. U slijedećem dijelu ovog članka razjasnit ću zašto u buddhizmu nijedna od ovih pseudo-»naučnih« parola nije prihvatljiva. Na ovom je mjestu važno istaći jedino osnovnu tehničku razliku, koja nije bez važnosti za cjelokupni moralno-filosofski problem: U *yogi* se vrše *vježbe disanja* koje se umjetno modelira da bi postiglo određene fiziološke učinke. (O specifičnoj fiziologiji t.zv. *kundalini-yoge* reći ću nešto više u dijelu o svojoj kontemplacionoj praksi.) — Nasuprot tome, u buddhizmu se ne radi uopće o vježbama disanja, nego isključivo o *vježbanju pažnje*. To se uvijek i svuda posebno podvlači. Ako onaj ko vježba *đhanu* upotrijebi disanje za svoj početni materijal (a to nije neophodno), onda mu disanje služi jedino kao minimalna podloga na koju želi da sažme zaoštrenu zraku pažnje u ranije spomenutom smislu. Upravo zbog toga bitna je pretpostavka da disanje mora ostati u prirodnim granicama svojih funkcija. Zato se ni gornja Buddhina uputa ne može primijeniti doslovno tako da se u toku jedne iste vježbe mijenja vrsta i namjena po redoslijedu u formuli ili inače. Očito je da citirani tekst nema namjenu, a ne bi bio ni dostatan, da posluži kao neposredna praktična uputa. I na to ću se osvrnuti opširnije u dijelu o praksi.

Osim disanja Buddha spominje i druga sredstva koja mogu da posluže istoj svrsi, iako ne uvijek u istoj mjeri i u posve istom smislu. Iz svega toga razvio se u komentarskoj književnosti ranoga buddhizma sistem »predmeta« povoljnih za koncentraciju (*kammatthana*), među kojima su na prvom mjestu i za našu svrhu najvažniji deset *kasina* ili »obuhvatnih (tj. pros-

torno neograničenih, amorfnih) cjelina»: (a) fizički elementi, u svom »čistom«, neuobličenom stanju: zemlja, voda, vatra, uzduh; (b) boje: plavo, žuto, crveno i bijelo; (c) svjetlost i prostor. Slijedeća vrsta (*kammattana*) je promatranje »obilježja« raznih studija raspadanja na lješevima. Ova vrsta predmeta služi prvenstveno razvijanju gađenja, jednog od životnih raspoloženja pesimizma i odrođavanja kojima Buddha pridaje osobitu pažnju. Za tim dolaze stanja velikodušnih čuvstava — sućustva, sažaljenja i suradosti — koja konačno treba da dovedu do ravnodušnosti iz opisa četvrtog stepena zadubljenja. Slijedeća grupa su četiri stepena »neoblikovanog zadubljenja« (*arupa-đhana*), koje ću поблиže razjasniti u nastavku.

Pošto sam težište svog napora odredio na drugom stepenu zadubljenja, *đhana*, bilo je najvažnije da s toga stanovišta razjasnim odnos prema prvom stepenu. Iako treći i četvrti stepen ostaju izvan toga neposrednog dosega, smatram da i njihov uzajamni odnos sliči donekle odnosu između prvog i drugog stepena, tako da i treći dobiva tek relativnu važnost prelaznog doživljaja, dok drugi i četvrti znače suštinska dostignuća *đhane*. Iz ranije navedenog opisa četiriju stepena izgleda shvatljivo da je već na prvom stepenu polazna pretpostavka shvaćanje i prihvatanje krajnjeg cilja četvrtog stepena, a to je stanje ravnodušnosti i apatije zbog odvrćenosti od svijeta osjetnog i misaonog doživljavanja (zahvata u iskustvo) i proživljavanja, »hlađenja« i »gašenja« impliciranog u značenju riječi *nibbana*.

»Tehnika« kontemplacije ovdje nije neutralna u smislu da obećava korisnu primjenu »u mnoge svrhe«, kako se često ističe kad je riječ o »instrumentalnosti« i moralnoj neutralnosti *yoge*. Ozbiljna tehnika meditacije i kontemplacije neutralna je jedino u pogledu samih tih tehničkih sredstava, a ne u pogledu »mnogih ciljeva« kojima bi mogla ili trebala da posluži. Kad Buddha svoju kontemplacionu metodu »postojane pažnje« (*sati-patthana*) naziva »jednim« ili »jedinstvenim putem«, onda već iz osnovnih tekstova neposredno proizlazi da želi naglasiti upravo jedinstvenost nedvosmislene svrhe — »ohladađenja«, »gašenja« i konačnog »utrnuća životne žeđe«. Tu svrhu naglašava i inače uvijek kad ističe da je spreman raspravljati jedino »o onome što je korisno, što je osnov asketskog života, što dovodi do gađenja, do odvrćanja od strasti, do prestanka, do smirenja, do potpunog shvaćanja, do savršene mudrosti, do utrnuća (*nibbana*)«.

Buddhistička kontemplacija ima vrijednost jedino za onoga ko je sposoban da se odvrati od svjetovnosti u dvostrukom smislu: prvo uvidjevši granice filozofskog humanizma i pozitivni smisao otuđenja; mada već iz konteksta dosadašnjeg opisa treba da bude jasno u kojem je smislu taj humanizam (sa savremenog egzistencijalnog stanovišta) polazna tačka i isključivo čvrsto omeđeno područje meditativnih i kontemplativnih napora; drugo, odrekavši se halucinatornih »teističkih« i naivno-realističkih (na



pr. gimnastičkih) ideala i ciljeva u primjeni »tehnike« yoge. *Dhana* je svjestan i odrješit pristup ništavilu i ništetnosti života. Da suočenje s ništavilom može da bude i neočekivano i u tom smislu nesvjesno, na tu je za naše vrijeme vrlo simptomatičnu pojavu upozorio Sartre u romanu »Mučnina«. — Sa stanovišta buddhističke kontemplacione discipline svjestan korak u ništavilo, težnja za utrnućem instinktivnog života, može da uslijedi jedino iz stanja ravnodušnosti, iz ideala apatije koji je i na »Zapadu«, u kasnoj antičkoj filosofiji, bio filozofski ideal *par excellence* i konačno postao sinonim za riječ »filosofija« tako dugo dok je filosofija još bila izraz zbiljskog stava misaonog čovjeka prema životu.

Upotreba grčkog izraza *apatheia* za pali *upekha* iziskuje razjašnjenje u vezi sa strukturnim obilježjima trećeg i četvrtog stepena *dhana*. — Buddhina teorija etičkog rasuđivanja osniva se na njegovoj psihološkoj teoriji o tri osnovna kvaliteta čuvstva: ugodno, neugodno i ni-ugodno-ni-neugodno čuvstvo. U opisu trećeg i četvrtog stepena Buddha upotrebljava isti izraz *upekha* za ravnodušnost. Ipak je iz opisa jasno da na trećem stepenu ravnodušnosti označava pozitivni doživljaj ravnoteže (ataraksija) koji se osjeća kao unutrašnje zadovoljstvo. (Kant opisuje isto stanje pod nazivom *Selbst-Zufriedenheit*.) Na četvrtom stepenu taj pozitivni čuvstveni doživljaj biva isključen iz svijesti, a »treće čuvstvo« postiže svoje savršenstvo. — Teorija o tri kvalitete čuvstava, osnovana na pretpostavkama fiziologije osjetnih organa (jasno izraženim u Buddhinoj dvanaestočlanoj formuli »uzajamnog uzrokovanja«) djeluje moderno, gotovo savremeno. Dok je u prvoj polovini 20. vijeka još postojala katedarska »sistematska psihologija« u Evropi, postojali su i predstavnici teorije o ista tri kvaliteta čuvstava. Jasno je da ni isključivo svodenje psihologije na fiziologiju, a ni behaviorističke tendencije koje su pri tome prevladale, nisu pogodovale dubljoj razradi ovakvih u osnovi fenomenoloških teorija.

U tom smislu opis trećeg i četvrtog stepena djeluje kao opis jednog simultanog doživljaja. Ipak, u razradi opisa doživljajnih stanja postepenog kontemplativnog zadubljivanja osobita se važnost pridaje upozorenju da je na svakom stepenu i na svakom prelazu potrebno obratiti posebnu pažnju okolnosti da stanju potpunog dostignuća uvijek prethodi vrlo izrazito stanje približavanja (doživljaja liminalnog stanja). Prema tome je moguće psihološki shvatiti stanje trećeg stepena kao uravnotežavanje, približavanje krajnjem cilju apatije. S takvog gledišta moguće je također sva tri stepena koji prethode posljednjem, a pogotovo drugi i treći, shvatiti u istom smislu uravnotežavanja putem smirenja toka doživljavanja i proživljavanja. U tom se slučaju treći stepen ispoljava kao nespecifičan i prelazan, ali odrediv na dva načina, iz pretpostavke isključenja zamišljanja i razmišljanja, postupka koji nas dovodi do tog stanja, i sa stanovišta cilja kojemu konačno vodi na krajnjem stepenu.

O samome četvrtom stepenu na osnovu dosadašnjeg prikaza nije potrebno dodati ništa više. To je doseg utrnuća (*nibbana*).

Ipak, time opis strukture *đhana* u cjelini nije još završen.. Do sada opisana četiri stepena nazivaju se stručno *rupa-đhana* ili »oblikovano zadubljenje«. »Oblikovanje« se sastoji u redukciji snaga koje oblikuju iskustvo iz nutrine doživljajnih sposobnosti, ili transcendentálnih činilaca doživljaja. Toj osnovnoj strukturi odgovara druga, također četveročlana struktura *arupa-đhana* ili »neoblikovanog zadubljenja« koje se odnosi na strukturu doživljajnih *sadržaja*. Iz njihove definicije postaje vidljivo zašto se nazivaju »neoblikovanim područjima« doživljajnosti. (U komparativno-filosofskom dodatku razradit ću ovaj paralelizam doživljajnih komponenata u usporedbi s Husserlovom teorijom o *noesis* i *noema*. U svojoj »Filosofiji istočnih naroda« osvrnuo sam se na to u odgovarajućem poglavlju I. knj.)

»Kad isposnik potpuno nadiđe predodžbe oblika, kad iščeznu suzbijene predodžbe kad odvrati pažnju od predodžbi raznolikosti, onda dostiže do spoznaje da je prostor neograničen, i boravi u *području prostorne neograničenosti*.

— Kad isposnik potpuno nadiđe područje prostorne neograničenosti, onda dosiže do spoznaje da je svijest neograničena, i boravi u *području neograničene svijesti*.

— Kad isposnik potpuno nadiđe područje neograničenosti svijesti, onda dosiže do spoznaje da nema ničega, i boravi u *području ni-čega*.

— Kad isposnik potpuno nadiđe područje ni-čega, onda dosiže *područje ni-predočavanja-ni-ne-predočavanja*, i boravi u tom području.

— Kad isposnik potpuno nadiđe *područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja*, onda boravi u dosegu prestanka *predočavanja* i osjećanja.«

Važno je primijetiti da ovo posljednje dostignuće nije više obilježeno kao »područje«. Zato ova posljednja rečenica ne dolazi u svim tekstovima uz četiri prethodne koje obilježavaju predmetna područja četiriju *arupa-đhana* ili kategorijalnih područja postepene dezintegracije predmetnog (noematskog) korelata predodžbi. To je krajnji i ustaljeni domet kontemplativne umjetnosti šutnje.

Ljestvica od pet stepeni *arupa-đhana*, gdje je peti stepen svid na četvrti, analogna je ljestvici sa pet stepeni *rupa-đhana*, gdje se prva da stepena obuhvaćaju u jedan.

Iz ovakvog prikaza proizlazi na prvi pogled da postepenost u redukciji *predmetnih područja* u *arupa-đhana* odgovara postepenosti redukcije *doživljajnih sposobnosti* na drugoj strani, u formulama *rupa-đhana*, iako se time ne pretpostavlja strogi ni formalni paralelizam među odgovarajućim stepenima kako bi se moglo očekivati od shematizacije koja slijedi metode tipične za

izgradnju indijskih sistema uopće. Ovdje je, međutim, šablonizacija tekstova slijedila drugu još nepovoljniju formalno-logičku mogućnost, subordinaciju mjesto koordinacije. Mjesto vodoravne uslijedila je okomita nadređenost *arupa-đhana rupa-đhanama*. Nema sumnje da su prethodno opisani stepeni *rupa-đhana* temeljniji za neposredni doživljaj. Oni određuju upotrebu alata kontemplacije, dok se preostali odnose na materijal koji se obrađuje i na dostignuća takve obrade. Onome ko je izvježban u upotrebi alata, dostignuća u primjeni tog alata postaju vidljiva postepeno sama po sebi iz prakse. Zato je razumljivo da se u velikom dijelu tekstova, a i kasnije literature spominje samo struktura *rupa-đhana* kad se govori o postepenom razvoju kontemplacionih sposobnosti. Prilično brzo zamiranje kontemplativne prakse na ovoj osnovi i potiskivanje specifičnog Buddhinog sistema jednostavnijim i konkretnijim nuzoblicima, a osobito sve snažniji uticaj mehanizacije »čiste tehnike« mnogo starijeg i proširenijeg *yoga* sistema, koji obećava mnogo više od šutnje i »utrnuća« onome ko se odluči na takav zanat — sve je to djelovalo uz niz teoloških razloga da prevladava shvaćanje da su stepeni *arupa-đhana*, posve odvojeni od temeljnih ili »početničkih« *rupa-đhana*, »metafizička« stanja »nebeskih svjetova« u kojima žive naročite vrste bogova. — Zdravijoj i jedrijoj inteligenciji slavnog tibetanskog pjesnika — yogija *Milarepe* (11. v.) činila se ta vrsta nebeskih svjetova gluplja od svih ostalih do kojih je uspio da zahiri ljudski duh:

*»Onesviješteni u stanju zanosa  
bogovi u četiri nebeska carstva bezobličnosti  
nisu sposobni da razluče dobro od zla.  
Jer njihov je duh otupio i otvrdnuo,  
beščutni su i bez osjećaja.  
U nesvjesnoj opojnosti proživljavaju  
eone u tren oka.  
Kako je žalosno da ni toga nisu svjesni!  
Jao! ta nebeska rođenja  
nemaju ni smisla ni vrijednosti.  
A kad im se pobude zle misli,  
počinje ponovni pad bogova.  
U raspravama o uzroku njihova pada  
učenjacima se suše labrnje  
dok u praznim riječima traže razjašnjenje.  
Da vam opišem užas božanske smrti,  
to bi vas utuklo i obeshrabrilo.  
Zapamtite to i budite revni u njezi zadubljenja!«*

Luis Portillo

*Unamuno je umro iznenada, kao onaj koji umire u ratu\* Protiv koga? Možda protiv samog sebe; a takođe, premda mnogi to možda neće povjerovati, protiv ljudi koji su prodali Španiju i izdali njegov narod. Protiv naroda samog? Nikad to nisam vjerovao i nikad to neću vjerovati. (Antonio Mashado, Notas de Actualidad, u časopisu Madrid, Valencija, februar 1937.)*

*Neki su za tih bezumnih dana sačuvali svoju nezavisnost mišljenja. Sa ljudskog stanovišta to je utjeha; sa španjolskog stanovišta — nada. (Manuel Azana, prolog uz La Velada en Benicarlo, Paris, maj 1939.)*

Svečana dvorana univerziteta u Salamanki je prostrana odaja, koja se koristi samo u svečanim prilikama, dostojanstvena, stroga, sa zidovima obloženim tapiserijama. Kroz goleme prozore prodire žmirkava bujica svjetla duginih boja, koja pojačava ćilibarski sjaj stoljetnog kamenog podnožja.

To je bila pozornica.

Igra je prikazana 12. oktobra 1936, kad je španjolski fašizam bio u svom prvom pobjedonosnom stadiju. Pola jutra je već prošlo. Slavio se patriotski festival Španjolske rase.

Na predsjedničkom podiju su bili: grimizna kapica, prsten od ametista i blistavi krst na prsima presvijetlog doktora Plà y Daniela, biskupa dieceze; potamnjeni talari sudaca, rasipno blistanje vojnih zlatnih gajtana izmiješanih s ordenima i medaljama izloženim na naduveno ispršenim grudima; prijepodnevni ogrtač, ukrašen crnim satinskim posuvracima njegove ekscelencije civilnog guvernera provincije; a svi oni su okruživali — bje-

---

\* Ovaj prilog donosimo u povodu tridesete godišnjice smrti španjolskog filozofa Miguela de Unamuna (29. IX 1864 — 31. XII 1936). U idućem broju objavit ćemo prikaz Unamunove filozofije. (Prim. red.).

še li to da bi ga počastili ili nadjačali? — čovjeka, čija je gordost u njegovoj nepodmitljivoj španjolskoj savjesti bila nepokolebljiva i uspravna: Miguela de Unamuno y Jugo, rektora.

S prednjeg zida je iščezla alegorična slika Republike i na njemu je blistao, ispod baldahina, Kaudiljov lik u pretiloj bezobraštini. Na lijevo i na desno, na divanima presvučenim u karmin, svila doktorskih ogrtača i njihove akademske kape s veselim rojtama u crvenoj, žutoj, svijetloplavoj i tamnoplavoj boji simbolizirali su Pravo, Medicinu, Književnost i Nauku.

Nekoliko dama se pomiješalo među učene ljude; na istaknutom mjestu Dona Carmen Polo de Franco, otmjena supruga Čovjeka providnosti.

Iz nagruvane publike koja je bila okrenuta prema podiju odabranih, s njegovom zaštitnom balustradom od tamno laštenog drva, dizao se prigušen žamor iščekivanja. Na drugom kraju dugačke dvorane svjetlucali su zaobljeni limeni instrumenti vojne muzike, spremne da odsvira obvezatne himne.

Ceremonija je počela. Otvorio ju je Don Miguel s obrednom formulom, izgovorenom onim njegovim nezaboravnim glasom, tankim i jasnim. — Tada se na platformu popeo Don Francisco Maldonado, nizak, debeo, profesor književnosti i zemljoposjednik u Salamanki. S afektiranom baroknom dikcijom i širokom erudicijom on je održao bezbojni prigodni govor. Na kraju je izrazio svoju nadu u bolju budućnost, s blagim i iskrenim uzbuđenjem. Sišao je niz stepenice uz povike odobravanja i aplauz, naklonio se prema podiju i vratio se na svoje mjesto. Poslije njega na govorničku tribinu popeo se Don José Maria Ramos Loscertáles od Saragose, visok i mršav, sa živim gestama, plamtećim očima, staloženim i jasnim govorom, njegovo čulno lice u vječnom pokretu izražavalo je finu i zagonetnu ironiju. On je govorio o smrtnoj borbi koja upravo bjesni — još jedan prigodni govor. Njegova teza: snage Španije su uzavrele do vrhunca u tignju strasti — i poput zlata iz tignja Španija će najzad na kraju iskrsnuti očišćena i bez mrlje, u svojim pravim bojama, koje su odbacile ljagu vještački na nju bačenu. Burno odobravanje.

A tada je ustao general Millan Astray. S razmetljivom poniznošću on je više volio da govori sa svog vlastitog mjesta. Njegova pojava je bila impresivna. General je suvonjav, s mršavošću koja izigrava vitkost. On je izgubio jedno oko i jednu ruku. Njegovo lice i njegovo tijelo nose neizbrisiv trag strašnih brazgotina. Te surove unakaženosti i rane daju naslutiti zlokobnu ličnost; njegovo gnjevno i pakosno držanje ubija svako sažaljenje koje bi njegove teške rane možda mogle izazvati.

On je bio organizator španjolske stranačke legije *Tercio* koja je vršila operacije u Africi; on je bio tvorac čelične, neumoljive discipline, kojoj su se lakomisleni bjegunci iz drugih

društvenih disciplina pokoravali svojom vlastitom slobodnom voljom. On je te rane, koje su mnogima izgledale slavne, nekima suviše iskorištavane, a svima jezivo uzbudljive, stekao u onim fantastičnim marokanskim pohodima koji su bile gorka mora Španije pod zlokobnom egidom kralja Alfonsa XIII, nazvanog u svoje vrijeme »Afrikanac«. Ipak neosporan nimbus koji je okruživao generalovu figuru duguje jezivoj originalnosti, misterioznom paradoksu njegovog bojnog pokliča: *'Viva la Muerte!'* — *'Živjela smrt!'*

Jedva da se Millan Astray podigao sa svog sjedišta kad se prolomio njegov kreštavi glas, kao da eksplodira iz onih herojskih grudi nakindurenih kitom ordena, svjedočanstava i nagrada za junaštvo.

Prije svega on je rekao da su više od polovine svih Španjolaca zločinci, krivci za oružanu pobunu i veleizdaju. Da bi odstranio svaku dvosmislenost on je produžio da objašnjava da pod tim pobunjenima i izdajicama misli građane koji su bili lojalni vladi.

U naglom bljesku intuicije, jedan od slušalaca bio je tako nadahnut kao da shvaća besprijekornu logiku parole za koju su ljudi normalne pameti vjerovali da je proizvod jednog epileptičkog mozga. Sa strašću je povikao:

*'Viva, viva la Muerte!'* — *'Živjela, živjela smrt!'*

Nepristupačan, general je nastavio svoj plameni govor:

'Katalonija i zemlja Baska — zemlja Baska i Katalonija — dva su raka na tijelu nacije. Fašizam, koji Španiji donosi zdravlje, znat će kako da iskorijeni njih obadvije, zarezujući u živo, zdravo meso kao kakav odlučan kirurg bez lažne sentimentalnosti. A kako je zdravo meso tlo, dok je oboljelo meso narod koji na njem živi, fašizam i armija iskorijenit će narod i vratiti tlo svetom nacionalnom carstvu...'

Predahnuo je i bacio despotski pogled na slušače. I vidio je da ih je zarobio, hipnotizirao do posljednjeg čovjeka. Nikad ni jedna od njegovih harangi nije tako pokorila volju njegovih slušalaca. Očevidno, on je bio u svom elementu... Osvojio je univerzitet! I sam zanijet on je nastavio slijep za suptilni i zamirujući smiješak prezira na usnama rektora.

'Svaki socijalist, svaki republikanac, svaki od njih bez iznimke — a ne treba ni reći svaki komunist — buntovnik je protiv nacionalne vlade što će je uskoro priznati totalitarne države koje nas pomažu, usprkos Francuskoj — demokratskoj Francuskoj — i perfidnoj Engleskoj.

'I tada, ili čak i ranije, ako Franco to zaželi, a uz pomoć hrabrih Maura koji, iako su oni uništili moje tijelo tek juče, danas zaslužuju zahvalnost moje duše, jer se bore za Španiju

protiv Španjolaca... mislim, loših Španjolaca... jer oni daju svoje živote za obranu svete vjere Španije, kao što je dokazano time što prisustvuju poljskim misama, prate Kaudilja i pribadaju svete medaljone i posvećena srca na svoje burnuse. . .'

General se izgubio u labirintu svog vlastitog strasnog izliva. Oklijevao je, razdražen i prkosan u isti mah. U tom škripcu pritekao mu je u pomoć jedan oduševljeni fašist i povikao:

'*Arriba Espana!*'

Gomila je pognula glave rezignirano. Čovjek je produžio neustrašivo:

'Španija!'<sup>1</sup>

Gomila je mehanički odgovorila: 'Jedna!'

'Španija!' ponovio je on.

'Velika!' odgovorila je u horu poslušna publika.

'Španija!' plava košulja je ostala uporna, neumoljivo.

'Slobodna!' svi su odgovorili, zastrašeni.

U tim vještački izazvanim odgovorima bio je očevidan nedostatak topline i bezvoljnost. Nekoliko plavih košulja diglo se na noge kao da su ih gurnule nevidljive opruge i kruto ispružilo desnu ruku ukočeno u rimski pozdrav. Oni su pozdravili fotografiju u sepiji na čeonom zidu:

'Franco!'

Publika je preko volje ustala i otpjevala tri put papagajski:

'Franco! Franco! Franco!'

Ali Francova slika se nije pomakla. Ni rektor.

Don Miguel nije ustao. I publika se utišala i ponovo sjela.

Sve oči su u napregnutoj strepnji bile prikovane za plemenitu glavu, za blijedo, mirno lice uokvireno snježno bijelom kosom. Neodređen izraz njegovih očiju bio je prikriven bljeskom njegovih naočari.

Između fino povijenog nosa i srebrne donkihotske brade njegova usta su bila iskrivljena u gorku grimasu neprikrivenog prezira. Ljudi su se osjećali sve nelagodnije. Nekolicina njih je naglo osjetila da ponovo izbija njihova stara pakosna mržnja. Neki su se divili spokojnoj neustrašivosti Učitelja i bojali su se za njegovu sigurnost. Većinu je obuzela uzbuđena drhtavica od neposredno predstojeće tragedije.

Najzad je Don Miguel polako ustao. Tišina se pretvorila u golemu prazninu. U tu prazninu Don Miguel je stao da utiče bujicu svog govora kao da začinja svaku brižno odmjerenu riječ. Evo suštine onog što je rekao:

---

1) *Espana Una, Grande y Libre* — 'Španija Jedna, Velika i Slobodna' — obavezna je falangistička parola, koja se u svim svečanim prilikama preobraća u odgovore kora na vodeći glas, kao u slijedećem prizoru.

'Vi svi pažljivo pratite moje riječi. Svi me poznajete i znate da ja ne mogu da šutim. Nisam naučio da tako postupam za sedamdeset i tri godine svog života. I sada ne želim da ikad to naučim. Ponekad je šutjeti isto što i lagati. Jer šutnja se može tumačiti kao pristajanje. Ja ne bih mogao da nadživim rascjep između moje savjesti i moje riječi, uvijek usklađenih partnera.'

'Bit ću kratak. Istina je najistinitija kad je posve naga bez ukrasa i šupljih riječi.'

'Htio bih da komentiram govor — dajmo mu to ime — generala Millana Astraya, koji je ovdje među nama.'

General se izazovno ukrotio.

'Pređimo preko osobne uvrede sadržane u neočekivanom izljevu pogrda na Baske i Katalonce općenito. Ja sam se rodio u Bilbao, usred bombardiranja drugog karlističkog rata. Kasnije, ja sam se vezao uz ovaj grad, Salamanku, koji duboko volim, ali nikad ne zaboravljam svoj rodni grad. Biskup, bilo mu to milo ili ne, Katalonac je iz Barcelone.'

Načinio je stanku. Lica su problijedila. Kratka tišina je bila napeta i dramatična. Očekivanje se bližilo vrhuncu.

'Upravo malo prije čuo sam nekrofilski i besmislen povik: »Živjela smrt!« Meni to zvuči kao ekvivalent za »*Muera la Vida!*« — »Smrt životu!« A ja, koji sam proveo čitav život uobličavajući paradokse koji su izazivali neshvatljiv bijes drugih, moram vam, kao stručni autoritet reći, da mi je taj barbarski paradoks odvratn. Kako je on izrečen u počast posljednjeg govornika, mogu to sebi objasniti samo tako da je on bio upravljen njemu, premda u krajnje čudnom i uvijenom obliku, kao svjedočanstvo da je on sam simbol smrti.'

'I sada, jedna druga stvar. General Millan Astray je bogalj. Dopustite da se to kaže bez ikakve omalovažavajuće primisli. On je ratni invalid. To je bio i Cervantes. Ali krajnosti ne čine pravilo: one mu izmiču. Na nesreću, sad u Španiji ima daleko previše bogalja. A uskoro će ih biti čak i više ako nam bog ne dođe u pomoć. Muka mi je kad pomislim da bi general Millan Astray trebao da diktira model psihologije masa.'

'To bi bilo užasno. Bogalj koji nema veličine duha jednog Cervantesa — čovjeka, ne natčovjeka, muževnog i potpunog, usprkos njegovim osakaćenjima — bogalj, rekoh, koji nema one uzvišenosti duha, obično traži kobno olakšanje u tom da vidi osakaćene oko sebe.'

Njegove riječi su odzvanjale kristalno jasno. Duboka tišina davala im je zvučnost.

'General Millan Astray nije jedan od odabranih duhova, mada je nepopularan, ili bolje rečeno, upravo zbog toga. Jer on *jest* nepopularan. General Millan Astray bi rado stvorio Španiju iznova — negativnu tvorevinu — na svoju vlastitu sliku i priliku. I s toga razloga on želi da vidi Španiju obogaljenu, kao što je i ne znajući objasnio.'



U tom trenutku general Millan Astray nije više mogao izdržati i povikao je divlje:

'*Muera la Inteligencia!*' — 'Smrt inteligenciji'

'Ne, živjela inteligencija! Smrt pokvarenim intelektualcima!' ispravio je Don José Maria Pemán, novinar iz Cadiza. Nekoliko glasova ga je podržalo, mnoge ruke su bile čvrsto stisnute kako bi se spriječio nerazuman impuls da se zaplješće starom rektoru. Plave košulje su došle u iskušenje da postanu nasilne, vjerne totalitarnom postupku. Ali, jedno krajnje neobično shvaćanje njihove brojčane podređenosti ugušilo je taj impuls u zametku. Planuli su sporovi o imenima akademika koji su nestali ili bili strijeljani. Razdraženi usklici 'pst' padali su s raznih strana. Nekoliko figura u talarima okupilo se oko Don Miguela, nekoliko plavih košulja oko svog oklevetanog junaka.

Najzad se graja utišala kao talasi na žalu i grupe su se raspršile. Don Miguel je opet postao vidljiv za skup, posve uspravan, skrštenih ruku, s pogledom uprtim pravo naprijed, sličan statui stoika. Još jedanput njegova riječ je zavládala dvoranom.

'Ovo je hram razuma. A ja sam njegov vrhovni svećenik. Vi ste oni koji skrnavite njegove svete prostorije.'

'Ja sam uvijek, ma što kazala poslovica, bio prorok u svojoj vlastitoj zemlji. Vi ćete pobijediti, ali vi nećete ubijediti. Vi ćete pobijediti, jer imate više nego dovoljno grube sile, ali vi nećete ubijediti, jer ubijediti znači uvjeriti. A da biste uvjerali, vi biste trebali ono što vam nedostaje — um i pravo u borbi. Smatram uzaludnim da vas opominjem da mislite na Španiju. Svršio sam.'

Raspred su se opet rasplamtale, prekidane naglim valovima jednodušne tišine.

Tada je Don Esteban Madruga, profesor običajnog prava, ispravan i istinski dobar čovjek, uzeo Don Miguela pod ruku, ponudio svoju drugu ruku gospođi Carmen Polo de Franco, i izveo ih oboje iz sobe. Unamuno je koračao savršeno dostojanstveno, blijed i miran. Francova žena je bila toliko zaprepašćena da je hodala kao kakav automat.

Konsultirana je hunta u Burgosu. Francovi nalozi su stigli: oni su bili neumoljivi. Ako se uvreda smatra dovoljno teškom, rektora Salamanke treba smaknuti bez odlaganja. Uvreda je odista smatrana za takvu, ali netko tko je bio bolje upućen shvatio je da bi takav čin fatalno naškodio prestižu 'Pokreta spasa' koji se rađao. Zato nije nikad izvršen.

Don Miguel se povukao u svoj dom. Njegova kuća je stalno bila opkoljena policijom.

I uskoro zatim, tako čuvan, Miguel de Unamuno umro je naglo posljednjeg dana 1936, kao žrtva moždane kapi, i stekao trajan mir.

(Preveo B. P.)

## LENJINOV »MATERIJALIZAM I EMPIRIOKRITICIZAM« U OČIMA JEDNOG LINGVISTIČKOG FILOZOFA

*Antony Flew*

Keele, Engleska

### 1. GRANICE LENJINOVA PRISTUPA

Lenjin počinje s razmatranjem pogleda biskupa Berkeleya i daje dvije kratke definicije: »Materijalizam — to je priznanje 'objekata po sebi' ili izvan uma; ideje i osjeti — to su kopije ili odrazi tih objekata. Suprotno učenje (idealizam) : objekti ne postoje 'izvan uma'; objekti su 'kombinacije osjeta'«. (Lenjin (1) str. 15). Ovo je tačan i odlično sažet prikaz spora između Berkeleya i njegovih protivnika; i kao što Lenjin odmah poslije toga primjećuje, materijalizam u tom smislu jest ono što Berkeley smatra osnovom »ateizma i poricanja religije... Nema potrebe govoriti koliko je materijalna supstanca bila veliki prijatelj ateista svih vremena.« (Berkeley § 92. citirao Lenjin (1), str. 17).

Ali kada bi se u pojmovima materijalizma i idealizma radilo jedino o tome, tada bi bili u pravu kritičari koji su se žalili da marksisti govore o materijalizmu kada bi trebalo da govore o realizmu (Wetter, str. 46). Iz ograničene interpretacije ta dva termina ne može se osim toga odmah vidjeti zašto bi materijalizam trebalo smatrati nužno nereligioznim, a idealizam karakteristično religioznim. Ono što bi Berkeley vjerojatno tvrdio jest da — u onom uskom smislu *materijalizma*, u kojemu ta riječ znači isto što i *realizam* — ateizam nekako traži ili pretpostavlja materijalizam; a ne da materijalizam — u tom istom uskom smislu — podrazumijeva ateizam. Jer u tom uskom smislu *materijalizma* većina religioznih ljudi, a i većina religioznih filozofa, jesu materijalisti. I ne bi bilo ni malo uvjerljivo tvrditi da su u tom pogledu nedosljedni.

Čini se zato, da je ta temeljna razlika veća nego što to Lenjin u svom okvirnom opisu iskazuje; a kao što ćemo kasnije

vidjeti (u odjeljku 6), tako i jest. Međutim, najveći dio kritike idealizma u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* bavi se ograničenim vidom koji je definiran u prikazu što smo ga upravo razmotrili. Evo što Lenjin uvijek nanovo čini, s velikom snagom i oštroumno: prvo, tvrdi da je neki pogled — često pogled koji je netko iznio uvjeravajući da je trezven i naučan — uistinu idealističan u ovom uskom smislu; i onda, drugo, insistira da te idealističke implikacije nisu u skladu s poznatim činjenicama — osobito s poznatim znanstvenim činjenicama. Sve je to uvijek zdravo, sjajno i ispravno.

Usprkos tomu, Lenjinova kritika, iako je odlična dotle dokle ide, ne ide dovoljno daleko. Rečeno je za Francisa Bacona, jednog od utemeljitelja modernog materijalizma, da je pisao filozofiju kao lord kancelar; a to je uistinu i bio. Moglo bi se slično tome reći da je Lenjin pisao filozofiju kao profesionalni revolucionar; a to je doista i bio. Stvar je u tomu da je Lenjin dio odan i discipliniran čovjek prakse, i kada je raspravljao o filozofskim učenjima zanimalo ga je: prvo, da li su istinita; drugo, kako se slažu s idejama njegove partije; i treće, kakav je ili kakav bi bio njihov društveni učinak. I tako, spoznavši da idealizam mora da je lažan, on se izgleda nikad nije upitao koji su to argumenti koji iz generacije u generaciju zavode oštroumne i poštene ljude da brane gledanja koja su ne samo kriva nego, čovjek bi rekao, očividno kriva.

Takav se propust bez sumnje može oprostiti praktičaru. Ali taj je propust ipak za žaljenje. Jer sve dok se ne ispravi, ni za kakvu kritiku idealizma ne može se reći da je potpuna. To što je Lenjin propustio da se upita o argumentima u korist idealizma ima još jednu, i to jednako važnu posljedicu. Navelo ga je da postavi ono, što uvijek naziva »materijalističkom teorijom spoznaje« (npr. Lenjin (1), str. 55), i to na način koji otvara mogućnost za jak idealistički protunapad (vidi odjeljak 5). Šteta je i nepotrebno je što je to tako.

## 2. POČETAK S DESCARTESOM

Vidjeli smo da Lenjin počinje sa Berkeleyom, ali povijest modernog idealizma uistinu počinje s Descartesom. Jer Descartes je bio taj koji je, posudivši argumente antičkog pironskog skepticizma, počeo sistematski sumnjati u sve osim u vlastitu svijest; »S obzirom na to, da nam iste misli, koje nam se javljaju u budnom stanju, mogu doći i kad spavamo, a da u tom slučaju ni jedna od njih nije istinita, riješio sam se da pretpostavim, da sve stvari, koje su ikad ušle u moju svijest, isto tako nisu istinite kao ni obmane mojih snova.« (Descartes (1), Četvrti dio, str. 31). Javlja se zato problem kako Descartes, ako je to uopće moguće, zna da nešto drugo i postoji osim i, tako reći, 'iza' njegovih misli. (Sjećamo se da je Des-

cartes riječju *misao* podrazumijevao sve oblike svijesti — osobito ono što su Lenjin i njegovi protivnici nazivali osjetima, a što se u Velikoj Britaniji naziva osjetnim podacima.) Taj problem, onako kako ga je formulirao Descartes, postao je poznat kao Problem izvanjskog svijeta.

Potrebno je uočiti, a suviše se to lako zaboravlja, koliko toga u sebi uključuje taj izvanjski svijet. Bitno je da su svi ljudi dio izvanjskog svijeta; jer ljudi su očito stvari. A upravo zbog tih prečesto i suviše lako zaboravljenih činjenica Lenjinovo trijumfalno naglašavanje solipsističkih posljedica idealizma tako je na mjestu i tako odlučno: »Ako su tijela 'kompleksi osjeta' — kako kaže Mach, ili 'kombinacije osjeta' — kako je govorio Berkeley, onda iz toga neizbježno proizlazi da je čitav svijet samo moja predodžba. Polazeći od te postavke, ne može se doći do postojanja drugih ljudi osim samoga sebe: to je najčistiji solipsizam.« (Lenjin (1), str. 31). Kao što je Lenjin toliko puta rekao, te potpuno neprihvatljive, a ipak sasvim neizbježne solipsističke implikacije pokušavaju idealistički mislioci uvijek izbjeći ili ignorirati. Tako Lenjin citira Macha: »Onda je tačno da se svijet sastoji samo iz naših osjeta. Ali mi znamo tada *samo* naše osjete...«. Lenjin komentira: »Iz toga proizlazi samo jedan zaključak, naime — da se 'svijet sastoji samo iz *mojih* osjeta'. Mach sasvim nezakonito stavlja riječ 'naših' umjesto 'mojih'. Samom tom riječju on već ispoljava ono isto 'polutanstvo' zbog koga optužuje druge.« (Lenjin (1), str. 32—33).

Druga posljedica činjenice da su ljudi stvari, jest ta da idealist mora i sam biti dio svog vlastitog izvanjskog svijeta. Descartes bi na to naravno odgovorio da Descartes uistinu nije predmet u fizičkom svijetu. Descartes je uistinu bestjelesna misaona supstancija, duša »potpuno različna od tijela« i prema tome potencijalno besmrtna (Descartes (1), četvrti dio, str. 32; usp. Peti dio, osobito *ad. fin.*). Doista je samo njegovo tijelo bilo dio izvanjskog svijeta, i smrtno. Da je Lenjin otišao natrag do Descartesa, bio bi to djelotvorno iskoristio kao dokaz da idealizam, čak u ograničenom vidu koji smo dosad razmatrali, podupre ono-svjetski pogled na prirodu čovjeka. Lenjin se, međutim, najviše približio toj misli da su svi ljudi, a ne samo drugi ljudi, dijelovi 'izvanjskoga svijeta', u njegovim napadima na Machovu nedosljednost: »ako su elementi osjeti, onda vi ne smijete ni za trenutak pretpostaviti postojanje 'elemenata' *nezavisno*... od moje svijesti. A čim vi pretpostavite takve fizičke objekte nezavisne... od *mojih* osjeta, objekte koji stvaraju osjet samo putem djelovanja na moju mrežnicu, onda vi sramno napuštate svoj 'jednostrani' idealizam i prelazite na gledište 'jednostranog' materijalizma« (Lenjin (1), str. 44).

Problem izvanjskog svijeta, kako ga je Descartes dao modernoj filozofiji, u tome je da se pokaže da je nekoj osobi moguće, i kako joj je moguće, da zna o nekom izvanjskom svi-

jetu nezavisno od nekako, 'iza' pojava — svojih vlastitih misli, osjeta, osjetnih podataka. Oni što ih marksisti nazivaju idealistima ili agnosticima, svi se na svoje karakteristične ali različite načine odazivaju tom izazovu. Descartes je vjerovao da može imati znanja o tom izvanjskom svijetu; ali samo zato što je vjerovao da je dokazao postojanje jednog dobrog boga i također dokazao da takav bog mora urediti stvari tako da fizički predmeti normalno uzrokuju osjetne podatke. Kao što su naglasili Hume i drugi kritičari, ta je teorija spoznaje nevjerljiva i nevaljala (Hume (2), § XII (111)). Ali mi Descartesa ne razumijemo, ako ne razumijemo da se njemu činilo da je to put — i to jedini put — da se izbjegne totalan agnosticizam.

A Hume opet, jedan od dvojice velikih filozofa Prosvjetiteljstva XVIII vijeka, sigurno nije želio doći do radikalno-agnostičkih zaključaka prve knjige *Rasprave o ljudskoj prirodi*. Otkrio je, međutim, da je prisiljen na te nedobrodošle zaključke. On je naime slijedio Descartesa u pretpostavci da se sve njegovo znanje mora temeljiti na njegovim vlastitim mislima — na »zamjedbama uma«. Za razliku od Descartesa, međutim, Hume je vidio da se nikakvo znanje o izvanjskom svijetu ne može sagraditi na tim temeljima; a usprkos tomu oni su mu se ipak činili jedinim mogućim temeljima.

Ili pak, pogledajmo idealizam. Idealizam može imati ili ontološki ili fenomenološki naglasak. U svojim ontološkim trenucima idealisti drže da misli, u kartezijskom smislu *misli*, jesu sve što postoji; s mogućom iznimkom bestjelesnih duhovnih bića koja te misli imaju. U tom vidu, stvari i ljudi promatraju se kao neke zbirke ili konstrukcije misli. U svojim fenomenalističkim trenucima idealisti kažu da se iskazi o stvarima i ljudima nekako svode, ili treba da se svode, na iskaze o mislima. Slažem se s Lenjinom da su svi ti idealistički pogledi, kao i agnostički, nevjerojatni, i da se zna da su pogrešni. Ali ako čovjek počne tamo gdje je počeo Descartes, i ako onda vidi da se od tog polazišta ne može doći ni do kakvog znanja o izvanjskom svijetu, u velikom je iskušenju da zauzme neko idealističko stanovište. Osobito je to tako, ako je kartezijsko polazište čovjeku tako temeljnom pretpostavkom da ne primjećuje da je ono uopće neka pretpostavka; a tako je ono bilo većini svjetovnih filozofa u posljednjih tri stotine godina. Ako je čovjek u toj situaciji, mogao bi ustvrditi ili, ontološki, da su te misli, koje su sve što zna i što može znati, jedino što u stvari postoji; ili fenomenalistički, da je sve što se govori o stvarima i ljudima, zapravo samo govor o mislima.

### 3. GRANICE POZIVANJA NA PRAKSU

Napokon smo spremni pokazati (kako smo najavili u odjeljku 1) da je Lenjinova kritika idealizma nedovoljna i po čemu je takva. Lenjina (kao što smo gore rekli) i nisu uistinu

zanimali argumenti koji zavode ljude u idealističke pogreške. On prema tome nikad ne ispituje kartezijansko polazište. Umjesto toga zadovoljava se time da pokaže kako su idealistički i agnostički zaključci pogrešni, otklanjajući teorijske poteškoće iz kojih proizlaze odlučnim pozivanjem na praksu: »Najbolje pobijanje Kantova i Humeova agnosticizma, kao i svih drugih filozofskih mušica (Schrullen), jest praksa, — ponavlja Engels. 'Uspjeh naših radnji dokazuje suglasnost (podudaranje, Übereinstimmung) naših opažaja s predmetnom (objektivnom) prirodom opažanih stvari,' — odgovara Engels agnostičarima«. (Lenjin (1), str. 130; usp. str. 100 i dalje).

Kad bi se ovdje radilo samo o tomu da jedan praktičar nestrpljivo ostavlja po strani neke neugodne teorijske poteškoće, mogli bismo jednostavno izraziti svoje razumijevanje za to, i dalje o tom ne govoriti; ima doista — kao što je Hume, na primjer, uvijek priznavao — nečeg nategnutog i fantastičnog u takvim »filozofskim mušicama«. Ali ovo pozivanje na kriterij prakse sigurno je imalo mnogo veće ambicije. Ono se naime nudi kao bitan dio materijalističke teorije spoznaje: »Vidjeli smo da Marx 1845. godine, a Engels 1888, i 1892. godine uvodi kriterij prakse u osnovu teorije spoznaje materijalizma« (*Ibid.*, str. 129).

Na ovu temu treba reći neke istinite i veoma važne stvari. Sigurno je da se ne može na zadovoljavajući način govoriti o znanstvenoj spoznaji, ako se to objašnjenje ne usredotoči na ideju prakse, kušanja pomoću eksperimenta. Također je, i još značajnije ovdje to, da su Descartesove tvrdnje kako može sumnjati i sumnja u razne pojedinačne stavove o izvanjskom svijetu, očividno nesukladne s njegovim ponašanjem. Jer naprosto je neistinito kazati da neki čovjek sumnja da je, na primjer, neki most siguran, ako on usprkos tomu povjerava tom mostu nešto do čega mu je stalo, bez oklijevanja i bez ikakve zebnje. Veoma je značajno da je Descartes provodio svoja razmišljanja u sobi sa peći, izoliran od svih zahtjeva aktivnog i praktičnog života.

Dovle još uvijek idemo ukorak s Lenjinom; iako je argument da Descartesova sumnja nije uistinu nikakva sumnja, kao i ranija tvrdnja da su svi ljudi stvari i, kao takve, dijelovi izvanjskog svijeta, tipičan za tako zvanu lingvističku filozofiju. Misao je tamo bila slijedeća: nije da nas znanost uči, kako je Lenjin s pravom insistirao, da su svijest i svi oblici duševne aktivnosti zavisni od jednog osobitog materijalnog organa — mozga; nego da su u svakodnevnom i predznanstvenom smislu riječi *ljudi* ljudi naprosto bića od krvi i mesa — i da im je svojstvena svijest i duševna djelatnost uopće. Slično se tako ovdje javlja pitanje koje proizlazi izravno iz riječi *sumnja*.

Dovle je sve u redu. Lenjin je međutim očito smatrao da pozivanje na praksu čini više od toga, da opovrgava idealizam,

Uistinu pak to nije slučaj. A nije zato, što ne uzima u obzir ono što idealist govori. Uspjeh naših radnji, kaže Engels, »dokazuje suglasnost naših opažaja s predmetnom prirodom opažanih stvari«. To je tačno; ali samo uz obične, svakodnevne, zdravorazumske, materijalističke pretpostavke. Descartes, međutim, stavlja u pitanje upravo te pretpostavke; i pita se ne bi li bilo moguće »da sve stvari, koje su ikad ušle u moju svijest, isto tako nisu istinite kao ni obmane mojih snova«. Doista, kad Shakespeareov Macbeth nije siguran vidi li bodež, u pravu je što želi primijeniti kušanje pomoću prakse: »Zar nisi, kobna utvaro, zamjetljiva. Za opip kao i za vid? Da te pograbbim...«. Ali ovo kušanje ne može više biti odlučno, pa ni značajno u ovom kontekstu, kada je čitav izvanjski svijet ono što je u pitanju. Jer Descartes se pita ne bi li grabljenje bodeža moglo biti isto takva obmana kao i utvara; a to, na sličan način, vrijedi i za svako drugo praktično kušanje koje bi se moglo provesti. U jednom odlomku što ga citira Lenjin, agnostik Helmholtz priznaje: »Ja ne vidim kako bi se mogao pobiti sistem najekstremnijeg subjektivnog idealizma koji bi život smatrao snom.« (Lenjin (1) str. 231).

#### 4. 'LINGVISTIČKI' PRISTUP PROBLEMU POBIJANJA IDEALIZMA

Usprkos tomu što je to zdvajanje shvatljivo, takav se ekstremni subjektivni idealizam ipak može pobiti. U prvom redu treba da zajedno s Lenjinom insistiramo na tomu, da takav idealizam mora biti u neskladu s ogromnom količinom poznatih činjenica — a osobito poznatih znanstvenih činjenica. (Svatko tko se školovao u tradicijama moderne britanske filozofije usporedit će Lenjinovo opovrgavanje idealizma s G. E. Mooreovim, i uočit će kontrast između Lenjinova naglašavanja znanosti i Mooreove ravnodušnosti). Zatim, u drugom redu, moramo se pozabaviti s idealističkim pokušajima da se te poznate činjenice interpretiraju, ili nategnu, na takav način da ne bi izgledale nesukladne s idealizmom. 'Da, da', reći će Descartes, 'nema sumnje, ako bih izvršio, ili ako bi se činilo da vršim neke praktičke pokušaje, kao što predlažete — ili tačnije kao što se čini da vi čini se predlažete — činilo bi se da tamo postoji neki zbiljski izvanjski svijet. Poznato je, međutim, da sni mogu biti veoma živahni. Halucinacije znaju izazvati upravo prinudne obmane. Zato možda, ipak, sve stvari koje ikad ulaze u moju svijest, jednako tako nisu istinite kao ni obmane mojih snova.'

Problem, a i izazov, jest u tomu, da se pokaže kako u toj temeljnoj idealističkoj misli ima neka logička nedosljednost ili neki logički apsurd. Želim ovdje naglasiti da idealist ne može iskazati svoju poziciju i znati da mu iskaz ima smisla, ako šutke ne pretpostavi nešto što je u neskladu s onim što želi reći. Imam dva argumenta, koji su, mislim, međusobno

neovisni: prvi je više poseban, a drugi više općenit. Prvi se sastoji u tvrdnji da ključne riječi svakog idealističkog iskaza pretpostavljaju neku otvorenu definiciju *materijalne stvari*; i prema tome pretpostavljaju upravo ono znanje o materijalnim stvarima za koje i idealisti i agnostici, iz raznih razloga tvrde da je nemoguće. Drugi se sastoji u tvrdnji da ne možemo uopće razumjeti, i znati da razumijemo, bilo koji jezik, ako se ne možemo pozvati i ukoliko ne znamo da se možemo pozvati na neki javni — i prema tome, u ovom smislu, materijalni — svijet.

#### 4. (I) JEDAN POSEBAN ARGUMENT

Kao prvi primjer za prvi argument uzmimo riječ *san*. Ideja sanjanja sigurno je u biti sekundarna i izvedena. Sanjati da je čovjek nešto učinio, vidio, čuo ili mirisao, jest posebna vrsta *ne* činjenja, *ne* viđenja, *ne* čuvenja, ili *ne* mirisanja, bez obzira o čemu se radi. Slično je tako sa svakom vrstom pričina. Kada se neka radnja pričinja ili se čini da nešto jest, onda to nije nešto primarno i elementarno; zapravo je to *propuštanje* da se doista čini ili *propuštanje* da se doista bude. Isto se to, uistinu, može potpuno primijeniti općenito na svaku suprotnost između privida i zbilje: ideja zbilje je pozitivna i primarna, ideja privida je negativna i sekundarna. Odavle proizlazi da ako se želi razumjeti neku od tih sekundarnih ideja treba prvo razumjeti odgovarajuću primarnu ideju.

Razmotrimo sada posebni, ali sasvim središnji slučaj ideje jednog osjetnog podatka. Ta je ideja od temeljne važnosti za svaki oblik idealizma i agnosticizma, i prihvatili su je gotovo svi materijalistički kritičari takvih pogleda. Osjetni podaci su Descartesove »predodžbe«, Berkeleyeve »osjetne ideje«, Humeove (ideje i) 'osjetilni utisci', kao i 'osjeti' Macha i Lenjina. Na svoje različite načine agnostici i idealisti uzimaju svi taj pojam kao primaran i neproblematičan. Oni vjeruju da osjetilni podaci bez sumnje jesu; i da se osobine i odnosi osjetnih podataka sigurno mogu spoznavati. Što god drugo inače moglo biti ili ne biti, što god drugo moglo biti ili ne biti spoznatljivo bar osjetni podaci sigurno jesu i bar o njima moramo biti u mogućnosti da nešto znamo. Kako to racionalno mora izgledati kad filozof usvoji politiku izbjegavanja svih preuranjenih tvrdnji o tomu kako i da li tamo vani u velikom izvanjskom svijetu stvari uistinu jesu. Kako li je mudro oprezan što izvještava samo o osjetnim podacima koji se s takvom nesuzdržanom otvorenosću pokazuju na intimnoj i bitno privatnoj pozornici njegova vlastita duha. Čak ako osim njih možemo znati i drugo, može li biti ičega što možemo tako neposredno i tako potpuno znati kao svoje vlastite osjetne podatke?



Tako se nekako, mislim, stvari pokazuju onima koji idealistički ili agnostički reagiraju na Problem izvanjskog svijeta; i pogreška je Lenjina kao filozofa što nikad sebi ne dozvoljava da ocijeni privlačnost takve slike spoznajne situacije. Ipak, usprkos svojoj primamljivoj uvjerljivosti, ta je slika potpuno pogrešna.

Potpuno je pogrešna, u prvom redu, zato, što je pojam osjetnog podatka sekundaran i izveden iz pojma materijalne stvari; a taj se potonji pojam može objasniti samo pomoću ostenzivne definicije. Potpuno je pogrešna, u drugom redu, zato, što se osjetni podaci, kao bitno privatni predmeti, mogu opisati samo jezikom čije značenje se mora utvrditi u odnosu na javni materijalni svijet. Također je potpuno pogrešna iz jednog trećeg i drukčijeg razloga. S obzirom da su osjetni podaci bitno privatni, nužno proizlazi da je nemoguće bilo komu tražiti neko nezavisno provjeravanje i kušanje da bi dobio potvrdu za svoje izvještaje o vlastitim osjetnim podacima, i pouzdati se u takva provjeravanja i kušanja. Zato mora biti osobito teško, a ne osobito lako, da se dobije tačno znanje o nečijim osjetnim podacima.

Da bi se pokazalo kako je pojam osjetnog podatka uistinu sekundaran u odnosu na materijalnu stvar, moramo se upitati kako da se objasni značenje prvoga termina. Najbolje što mogu učiniti u ovom referatu — a ne kažem da je to dovoljno — jest da citiram dva odlomka iz filozofskih klasika, u kojima osjetni podaci u oba slučaja kao da su izabrani s pomišlju na materijalne stvari. U prvom od njih piše Descartes: »Budući da nas naša osjetila ponekad varaju, htio sam pretpostaviti, da nema stvari, koja bi bila takva, kakvu nam je ona prikazuju. . . I. . . s obzirom na to, da nam iste misli, koje nam se javljaju u budnom stanju, mogu doći i kad spavamo, a da u tom slučaju ni jedna od njih nije istinita, riješio sam se da pretpostavim, da sve stvari, koje su ikad ušle u moju svijest, isto tako nisu istinite kao ni obmane mojih snova«. (Descartes, (1), Četvrti dio, str. 31). U drugom odlomku piše Hume: »Da bih djetetu dao ideju skerletnog ili ružičastog, slatkog ili gorkog, predstavljam te predmete ili, drugim riječima, pružam mu te utiske« (Hume (2), I (i) 1). (Kako bi Lenjin prezreo i izrugao taj polutanski, stidljivi i naravno sasvim protuzakonit i nedosljedan pokušaj da se (subjektivni) utisci identificiraju s (objektivnim) materijalnim stvarima — »objektima«!)

Drugi stupanj prvog argumenta je tvrdnja da taj primarni pojam materijalne stvari jest takav da ne samo da se uvijek uistinu objašnjava, nego da se i može objasniti samo ostenzivno, to jest, ukazivanjem, na neki način, na aktualne materijalne stvari koje se priznaju za takve. Da je ta tvrdnja uistinu tačna, pokazuje se — iako se opet sigurno ne dokazuje — kad se jednostavno upitamo kako bi Descartes ili Hume mogao objasniti, makar samom sebi, u što je to sumnjao ili o čemu je to bio agnostičan, ako nije priznavao nikakve nezavisno postojeće pred-

mete, to jest materijalne stvari. Da još jednom citiramo Lenjina, »Jer *jedino* 'svojstvo' materije za čije je priznavanje vezan filozofski materijalizam jest svojstvo *da bude objektivna realnost*, da postoji izvan naše svijesti«. (Lenjin (1), str. 258)

Naglasak na onom što idealist i agnostik može objasniti, i kako, proizlazi iz spoznaje da oni — kao i svatko drugi — moraju shvatiti i znati da shvaćaju što govore. Ali ni za koga se ne može valjano reći da shvaća, ako nema neku sposobnost da iskaže svoje shvaćanje. A kako se bolje može provjeriti da je nešto shvaćeno, nego objašnjavanjem onoga što se shvatilo? Osim toga — zaslužuje da se u ovom novom kontekstu ponovi — sama ideja o osobi koja uopće nešto radi, koja čak samo tiho pokušava samoj sebi nešto objasniti, djelomice je ideja o nekoj materijalnoj stvari posebne vrste.

#### 4. (II) JEDAN OPCENIT ARGUMENT

Ovo nas vodi do moje druge vrste argumenata protiv nedosljednosti kojih vjerujem da mora biti u svakom idealističkom iskazu. Ako je taj drugi i općeniti argument valjan, tada prvi i posebni postaje suvišan. A zato što vjerujem da je valjan, izložio sam prvi argument samo u glavnim crtama. Tvrdnja odlučna za drugi argument jest, da je znana pristupačnost javnih materijalnih predmeta bitan uvjet za znanu razumljivost nekog jezika. Ako je ta tvrdnja ispravna, onda, očito, nitko tko u bilo kom smislu tvrdi da zna što govori, ne može dosljedno iskazivati idealizam. Jer znana razumljivost iskaza pretpostavlja upravo onu poznatu pristupačnost jednog javnog, materijalnog svijeta, kojega je taj iskaz i imao za svrhu da porekne.

Da bi se vidjelo da je ključni sporni stav istinit, treba promotriti slučaj neke opisne riječi koju bih možda želio primijeniti na dio jednog svog prolaznog i trenutačnog osjetnog podatka. Neka to, na primjer, bude riječ za boju *modro*. Očito, ne mogu znati da li vi i ja tu riječ upotrebljavamo na isti način, s istim značenjem, osim u toliko što mogu usporediti načine na koje je vi primjenjujete s načinima na koje je ja primjenjujem. Nužno mi je nemoguće promatrati vaše bitno privatno iskustvo, pa da bih napravio takvu usporedbu, moram biti u položaju da mi budu poznate relevantne transakcije između vas kao jedne javne materijalne stvari i raznih drugih javnih, materijalnih stvari.

Dovle je sve u redu. Ali ta prilično očigledna, iako često zanemarena činjenica o temeljnim uvjetima saobraćanja nije dovoljna da bi se pokazalo kako moram imati pristupa materijalnim stvarima, i znati da imam pristupa njima, ako je potrebno da se znam ispravno služiti nekim jezikom dok samom sebi opisujem svoje osjetne podatke: a to je ono što Descartes smatra da sam radi u konačnoj fazi svog sistematskog sumnjanja. Da bi se vidjelo da mora imati pristup materijalnim stvarima

i znati da ga ima, primijetimo da upotrebljavati neku riječ ispravno znači držati se pravila za njezinu ispravnu upotrebu. Da biste dakle znali da riječ ispravno upotrebljavate, potrebno je da znate da se tih pravila uistinu držite. A kako da to bude, ako nam nije dopušteno da se pozivamo na materijalne stvari ili da se obratimo za pomoć drugim ljudima? Čini se onda, da bi težina svake pretenzije na znanje morala počivati na potpuno neprovjerenom i nepotvrđenom pamćenju jedne osobe. Da, možda je, jer je iste boje kao svi drugi osjetni podaci koje sam ranije nazivao modrima: dakle, riječju *modro* služim se na isti način, ako i ovo zovem modrim'.

Ovo bi se na prvi pogled moglo činiti dovoljno. Jer ponekad, i s pravom kažemo da je pamćenje nekog čovjeka koje mi je netko drugi potvrdio, dovoljno da bi se ustanovilo da se nešto desilo, i da on zna da se to desilo. Ali ovo vara. Ta dva slučaja nisu uistinu paralelna. Jer ako dopuštamo da nepotvrđeno pamćenje nekog čovjeka pruža dovoljnu garanciju za njegovu tvrdnju da nešto zna, njegovo pamćenje nije nepotvrđeno u onom smislu u kojem bi pamćenje moralo biti nepotvrđeno u kartezijskoj situaciji koju smo pretpostavili. U prvom slučaju nepotvrđeno pamćenje je zapravo potvrđeno, iako ne izravno, svime što nam je poznato o pouzdanosti pamćenja uopće, o pouzdanosti pamćenja određenog čovjeka o kojemu se radi, i o vjerojatnosti događaja o kojemu izvještava; a čitavo to znanje oslanja se na sve vrste kušanja i provjera činjenica u svijetu oko nas. U drugom slučaju ne bi moglo biti takvih provjera ni iskušavanja; a tvrdnje pamćenja mogle bi se podržavati samo pomoću neprovjerljivog i neopovrgljivog uvjerenja da se uistinu vrši neka dosljedna upotreba. Nazivati takvo uvjerenje znanjem sigurno bi bilo suviše laskavo, a i pogrešno.

## 5. LENJINOV OBRAZAC ZAMJEĆIVANJA

Rezultat triju prethodnih odjeljaka predstavlja totalno odbacivanje ne samo idealizma i agnosticizma, nego i čitavog okvira problema na koji ta učenja predstavljaju odgovor. Ali to ne znači da bez ikakva ograđivanja možemo prihvatiti ono što Lenjin nudi kao »materijalističku teoriju spoznaje«. To oklijevanje ne proizlazi ni iz kakve sumnje u istinitost materijalizma: kao što je sam Lenjin kazao, »Materijalizam je sin Velike Britanije« (Lenjin (2) str. 43). Oklijevanje je posljedica mnogih Lenjinovih formulacija koje ne onemogućuju idealizam i agnosticizam.

Uzmimo, na primjer tvrdnju da »na osjet... gledaju sve prirodne nauke ne—'očišćene' od strane Berkeleyevih i Humeovih učenika... kao na sliku vanjskog svijeta« (Lenjin (1) str. 55); ili da je »materija... filozofska kategorija za oznaku objektivne realnosti koja je čovjeku dana u njegovim osjetima, koju naši osjeti kopiraju, fotografiraju, održavaju i koja postoji ne-

zavisno od njih«. (*Ibid.*, str. 121). Lenjin je svakako u pravu kad smatra da je to ono što učenjaci, a osobito fiziolozi, vole pričati; i pomoću tog silno zavodljivog obrasca postavljen je i klasični *Problem izvanjskog svijeta*. Možda je značajno da je *Descartes bio fiziolog praktičar* i da je *Locke imao medicinsku naobrazbu*; a sigurno je da su se i *Berkeleyev idealizam* i *Humeov agnosticizam* razvili iz kritike *Lockea* i *Descartesa*.

Kad bi naša situacija uistinu bila onakva kako je tamo pokazano, onda bi samo bog mogao znati da je takva. Nijedan čovjek, zbog prirode okolnosti, ne bi nikad mogao vidjeti ni jednu od tih stvari čiji su se 'odrazi' i 'fotografije' pojavili na privatnom ekranu njegova duhovnog oka. Potrebno je naći neki način da bi se odbacio taj izvanredno općiniteljski obrazac, ako nećemo da se ponovno otvore vrata agnosticizmu i idealizmu.

Treba da sebe — i Lenjina! — podsjetimo na Lenjinov savjet *Petzoldtu*: »treba da zamijenite idealističku liniju svoje filozofije (od osjeta k vanjskom svijetu) materijalističkom (od vanjskog svijeta k osjetima)« (*Lenjin* (1), str. 46). Uistinu, čitav naš argumenat u toku prošla tri odjeljka ovog referata mogao bi se smatrati pokušajem da se slijedi taj izvrsni savjet. Jer pokušali smo pokazati, nasuprot čitavoj kartezijskoj tradiciji, da naše znanje o materijalnim predmetima mora spoznajno prethoditi svakom znanju osjetnih podataka. *Problem* uistinu nije u tom kako da od svojih osjeta dođemo do izvanjskog svijeta, nego kako da od javnog i materijalnog dođemo do privatnog i idealnog.

Implikacija u ovom posebnom kontekstu jest ta, da ne smijemo dozvoliti da osjetni podaci dođu između nas i stvari koje možemo vidjeti. Ako smo jednom prihvatili Lenjinov obrazac zamjećivanja, tada jedva da možemo izbjeći zaključak da nikad zapravo — 'izravno' — ne vidimo materijalne predmete, nego samo osjetne podatke: te se smjesta javlja pitanje kako bismo, ako je tomu doista tako, ikada mogli išta znati o 'stvarima po sebi' (*Hume* i *Kant*); i na što bi se to uopće moglo misliti kad se govori o takvim načelno nepristupačnim predmetima, ako se uopće na nešto pri tom doista misli. (*Berkeley*). Dakle, prvo na čemu treba insistirati jest da stvari uistinu vidimo — i to često; te da i pojmovi o stvarima i pojmovi o zamjećujućim stvarima jesu spoznajno primarni: to jest, da nije moguće ništa znati o osjetnim podacima, a da se ne pretpostavlja neko znanje o materijalnim stvarima; a sve znanje o materijalnim stvarima počinje, naravno, sa zamjećivanjem.

Poslije toga, ako fiziolog ustvrdi da je oko neka vrst kamere s kojom možemo snimiti privatne i neproizvodive fotografije stvari koje nikad ne možemo stvarno — 'izravno' — vidjeti; onda moramo odgovoriti da nema takvih otkrića o fiziološkoj aparaturi koja sudjeluje u zamjećivanju, koje bi mogla pokazati da nikad uistinu stvari ne vidimo: da ih možemo vidjeti i da ih

doista vidimo, pretpostavka je svih fizioloških istraživanja. Ili, ako filozof želi govoriti o osjetnim podacima i tvrdi da se oni moraju javljati kod svake prave zamjedbe, tada moramo sa svoje strane ustvrditi da čak ako posjedovanje odgovarajućih osjetnih podataka i jest dio onoga što se podrazumijeva u viđenju neke stvari, mi ipak i u tom slučaju vidimo stvari — a ne osjetne podatke. Obraditi sve to zadaća je, i to velika zadaća, filozofije zamjećivanja. Ali ako filozofija zamjećivanja ne počne od temeljne činjenice da stvari možemo vidjeti, ona će sigurno završiti sa zaključkom da ne možemo. (Prije nego što pređemo na idući, i posljednji odjeljak ovog rada, zabilježimo usput značajnu primjedbu iz najnovije knjige jednog engleskog filozofa marksista: »Sablast 'osjetnog podatka' proganja filozofiju već dugo vremena. Ona naravno nikad nije uznemirivala marksiste. Ali treba čestitati drugima da je, poslije lingvističke kritike, ta sablast konačno smirena«. (Cornforth (3), str. 150). Dosad se valjda dovoljno pokazalo, da je, ako marksistički filozofi stvarno nisu bili uznemireni, trebalo da budu.

## 6. ŠIRI I UZI SMISAO »MATERIJALIZMA« I »IDEALIZMA«

Vraćamo se napokon na pitanja o tomu koliko toga podrazumijevaju pojmovi materijalizam i idealizam i zašto obrana materijalizma znači napad na religiju. Podsjetimo se da je ranije (u odjeljku 1) primijećeno da se Lenjinova kritika usredotočuje na idealizam shvaćen kao učenje da »objekti ne postoje. 'izvan uma'; objekti su 'kombinacije osjeta'«; i da u tom uskom smislu riječi *idealizam* i *materijalizam* nije neposredno očito zašto bi se smatralo da idealizam nužno podržava religiju, a da je materijalizam isključuje. Jedan je dobar razlog za to proizašao iz našeg razmatranja Descartesa (u odjeljku 2): naime da čitav okvir problema izvanjskog svijeta uzima za gotovo da su ljudi bitno bestjelesna bića; i prema tome kandidati za budući život na drugom svijetu. (Jedan je od mnogih paradoksa u povijesti mišljenja da je Hume, koji čvrsto drži da je duša smrtna, ipak bio tako vezan uz kartezijsku pretpostavku da je uvijek — kad se bavio filozofijom — mislio o ljudima kao o bestjelesnim zbirkama privatnih iskustava.)

Drugi dobar razlog za pretpostavku da između materijalizma i religije postoji suprotnost, može se razviti iz Lenjinova naglašavanja da svijest i duševne osobine općenito prate samo veoma zamršene materijalne strukture: »Materijalizam, u punoj suglasnosti s prirodnim naukama, uzima... svijest, mišljenje, osjet kao sekundarno, jer je osjet u jasno izraženom obliku vezan samo za više forme materije (organska materija)...« (Lenjin (1), str. 35). To očito mora biti argument protiv svake tvrdnje da su ljudi ili bitno bestjelesna bića ili da možda postoji neki bestjelesan ali personalan bog. Nije čudo što se Lenjin ljutio na Macha: »To znači da postoje 'neposredni doživljaji' bez fizič-

kog tijela, prije fizičkog tijela. Kakva šteta što ta divna filozofija još nije dospjela u naše bogoslovije; tamo bi umjeli ocijeniti svu njenu vrijednost.« (*Ibid*; str. 224).

Sve je to veoma jasno. Ipak, iako su to oni vidovi i implikacije na koje se Lenjin ovdje usredotočuje, marksističke kategorije materijalizma i idealizma mora da su i, uistinu, treba da su bogatije od toga. Lenjin se tako često poziva na Engelsa, koji u *Ludwigu Feuerbachu* dijeli filozofe na »dva velika tabora«: »Engels... vidi osnovnu razliku među njima u tome što je za materijaliste priroda primarna, a duh sekundaran, a za idealiste — obrnuto« (*Ibid.*, str. 22). Završit ću navodeći nekoliko glavnih temeljnih problema o kojima se, držim, radi u ovoj općoj konfrontaciji, a želio bih kazati da se u svim tim problemima smatram materijalistom.

U prvom redu, dakle, materijalizam tvrdi da postoje, i da mi znamo da postoje, predmeti 'bez uma'. (Fraza *bez uma* mora se shvatiti kao da znači »nezavisno od bilo kakvog uma«; inače će neki berклиjevaca tvrditi da je materijalist zato što Berkeleyev sistem na svoj način predviđa predmete koji su nezavisni od svih ljudskih umova.) Drugo, materijalizam tvrdi da duh (»svijest, mišljenje, osjet«) jest funkcija nekih kompliciranih ustrojstava te građe, koja postoji nezavisno od svih umova i svake duhovnosti. Treći temeljni element u materijalizmu sigurno je tvrdnja da je svemir — koji se i sastoji sav i jedino od te građe — ontološki autonoman i da ne traži nikakvo objašnjenje 'izvan' samog sebe; nema mjesta za neki Prvi uzrok koji bi ga održavao, niti za nekog Nosioca reda koji bi nametnuo Red. (Usporedi i suprotstavi o ovome neoskolasticizam Wette-*ra*, str. 301 i dalje). To nije izričito rečeno u Lenjinu, koji je vjerojatno poznao samo grublje ideje o stvaranju »u početku« i o čudotvornim natprirodnim intervencijama 'unutar' svemira.

Dva posljednja materijalistička načela koja predlažemo možda nisu nužno nesukladna s jednim religioznim sistemom svijeta, iako je odbacivanje petoga bilo odlučno za mnoge pokušaje da se znanost pomiri s religijom. Među ova dva posljednja načela ide četvrto, po kojemu bi trebalo smatrati materijalističkom svaku tezu po kojoj javno prethodi u spoznajnom smislu privatnome. Ako smo spremni da to priznamo, onca i Wittgensteinovo djelo *Philosophical Investigations* i Ryleovo *The Concept of Mind* treba priznati za značajne priloge materijalističkoj filozofiji. Napokon, u tradicionalnijem smislu, materijalist je netko tko stoji na realističkom gledanju na prirodnu znanost; koji smatra da znanost nastoji opisati — i objasniti — ono što se u svijetu oko nas uistinu zbiva. Materijalist kao takav mora odbaciti svaku pomisao na to da bi se znanost bavila samo pojavnošću. On ne smije dozvoliti oslabljujuće 'interpretacije', kakve daje Osiander u svom 'Predgovoru' *de Revolutionibus* Kopernika, kardinal Bellarmino Galileju i biskup Berkley protiv njutnovaca (Popper).

G. Berkeley »Principles of Human Knowledge«

M. Cornforth (1) »Science versus Idealism« (London: Lawrence & Wishart, 1946).

(2) »In Defence of Philosophy« (London: Lawrence & Wishart, 1950).

(3) »Marxism and the Linguistic Philosophy« (London: Lawrence & Wishart, 1965).

R. Descartes (1) »Discourse on the Method« (citati po prijevodu »Rasprava o metodi, Matica hrvatska, 1951).

(2) »Meditations on First Philosophy«

D. Hume (1) »A Treatise of Human Nature«

(2) »An Enquiry concerning Human Understanding«

I. Kant »A Critique of Pure Reason«

V. I. Lenin (1) »Materialism and Empirio-Criticism« London: Lawrence and Wishart, 1953, (citati po prijevodu »Materijalizam i empiriokriticizam«, Kultura, 1948, izdanje latinicom).

(2) »Philosophical Notebooks« (translated by C. Dutt and edited by S. Smith: London: Lawrence and Wishart 1961).

J. Locke »An Essay concerning Human Understanding«

K. R. Popper 'Three Views of Human Knowledge' in »Conjectures and Refutations« (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

G. Ryle »The Concept of Mind« (London: Hutchinson, 1949).

P. A. Schilpp (Editor) »The Philosophy of G. E. Moore« (Evanston and Chicago: Northwestern University Press, 1942).

G. A. Wetter »Dialectical Materialism« (translated from the original German by P. Heath: London and New York: F. A. Praeger, 1958).

L. Wittgenstein »Philosophical Investigations: Philosophische Untersuchungen« (dvojezično na engleskom i njemačkom) (Oxford: Blackwell, 1953).

*Peter Heintel*

Beč

Malo je problema o koje socijalni dijagnostičari našeg vremena toliko razbijaju svoje kritičke glave kao o problemu slobodnog vremena; ali istovremeno malo je pojava u našem društvu pred kojima stojimo bespomoćnije i pasivnije. Pravo se ne zna kakav stav zauzeti, da li govoriti za ili oprezno protiv i stoga njihalo suda o slobodnom vremenu udara iz jednog ekstrema u drugi. Zaneseno jedni sanjare o budućnosti ispunjenoj samo slobodnim vremenom, dok pesimisti opominjući ukazuju na već prisutnu prekomjernost slobodnog vremena s kojom već sada čovjek ne zna šta bi počeo. Tek u slobodnom vremenu dolazi pojedinac zaista samom sebi i uistinu je slobodan, misle jedni, dok drugi tvrde da se u slobodnom vremenu organiziranom od industrije zabave pojedinac i njegova sloboda napokon sasvim gube. Između obje ove krajnosti postoji niz kompromisa uglavnom sa zajedničkom značajkom da su o problemu slobodnog vremena, još manje razmišljali. Ovi uzimaju tu i tamo po neki komad, sastavljaju sebi s mukom jednu sliku svijeta koja puca u svim zglobovima, a pored njihovih postupaka prolazi uostalom bez značenja.

Ipak svima njima treba izreći hvalu. Kakav god i bio rezultat do kojega su došli, oni su u svakom slučaju razmišljali — a koliki smiju to o sebi ustvrditi? Većina shvaća slobodno vrijeme kao samorazumljivu, od prirode danu stvar poput sunca i mjeseca i moraju li jednom više od nje žrtvovati, tada se mrgode kao na loše vrijeme. Zacijelo bi bio hipohondar svoje misaone sposobnosti onaj tko bi svoje slobodno vrijeme koristio samo za to da o njemu razmišlja; on bi svakako teško stigao da s njim nešto pametno započne. Za njega bi se slobodno vrijeme iscrpljivalo u kontemplaciji o sebi samom. Jedno doduše umirujuće i svakako jeftino, ali nipošto plodonosno držanje. Dale-



ko više uznemiruje, a i skuplja je, njegova suprotnost. Bez razmišljanja baca se strmoglavo u slobodno vrijeme i baš se rijetko primijeti da je glava, onaj organ stvoren za mišljenje, ostala pri tom sasvim prikraćena. Vrli poslovni ljudi iskorištavaju to, a za ono što nude i bolje je ako se mišljenje suspregne; konzumira se mnogo lakše i bezbrižnije.

Nije teško sve ovo dalje opisivati; odvija se to također bezopasno, a otkad je kritika kulture i društva postala moderna, malo ih je koji se u zlo našeg vremena ne bi razumjeli. Neki o njemu govore znanstveno, popunjuju svoj prikaz stranim riječima iz psihološke i psihijatrijsko-medicinske terminologije, ostali više pučki, tako da se svaki osjeća nagovoren i pogođen u dušu. Ukratko vlada nesputana radost što se progledalo, jer to izgleda kao jedina mogućnost da se ne bude poput ostalih.

Nešto progledati odaje jedno znanje, koje onoga tko je progledao čini se stavlja daleko iznad svega što se kritizira. Uvelike se dijeli naivno mišljenje da ovo negativno znanje samo dostaje da bi se dokazalo kako je netko bolji i bolje radi. Svi dijagnostičari suvremenosti vide u sebi, ma koliko njihovo znanje bilo samo negativno, prave moderne apostole duše; dovoljna je dijagnoza i bolesno čovječanstvo leži do njihovih nogu, jer oni nastupaju kao istinski znalci u rukama kojih leži spas svijeta. Nije čudo da se nešto vjere podastrtog čovječanstva prenijelo i na njih, oni nastupaju svjesni svoje misije, sigurni u pobjedu stupaju svijetom sa sverazumijevajućim smiješkom i imaju, a da to sebi ne priznaju, zapravo samo jedan strah: da se svijet ne bi ponovo uspravio i izmijenio na dobro. Odakle bi onda uzeli svoje znanje, što bi još trebalo progledati? Iz te bojazni i zaustavljaju se najčešće pri negativnom znanju čuvajući se da s njim idu u praksu. Ova međutim čini i dalje što joj je volja i ne daje se smesti niti herojskom muzičkom pratnjom dijagnostičara. Ukoliko više osjećaju potvrdu, utoliko biva radosnije njihovo srce puno toplog saučešća. Oni mogu klicati da nisu poput ostalih iako to čine s ozbiljnošću koja opominje namrštena čela — jer kraj sve svoje izuzetnosti bilo bi ipak šteta za ostali svijet za koji se treba ipak bratski zauzeti. Ovo zalaganje u negativnom znanju sastoji se međutim bitno u tome da se dijagnosticira i kritizira u ostalom, ali da se svijet ostavi pri onome što jest. Dijagnoza i kritika same nisu u stanju da ispune zahtjev koji postavljaju. Ako one ne krenu k pozitivnome, najčešće k praksi, tj. sebe dokinu, one predstavljaju samo besplodnu koketeriju sa zbiljom, od koje treba da odskače vlastita izuzetnost. Ali negativna kritika ostaje ipak upućena na lošu zbilju, ova je tlo koje ju hrani i njen pravi uvjet egzistencije. Dijagnoza nije moguća bez bolesti, kritika bez onoga što kritizira. Lako je međutim uvidjeti da kritika koja samo progledava izmiče sebi tlo na kojem niče. Ne korakne li tada dalje k pozitivnome, ostaje napokon prazna igra misli sa samim sobom. Kritici kul-

ture treba tada preporučiti da svoju metodu primijeni na sebe i da samu sebe kritizira. Jer njena je dokona igra mnogo gora od zbilje. Ova živi iz ličnog uloga i mora posljedice svojih čina sama snositi. Ona međutim ne djeluje uopće i smatra se zato intimno slobodna od odgovornosti čak i kad o odgovornosti toliko priča. Istinska kritika naprotiv razumije zbilju i svoju dijagnozu iz jednog korijena: kako su one uzajamno upućene jedna na drugu tako ih zajedno treba i razumjeti. Negativna kritika ima u ruci samo odlomke za čiju joj sistematiku nedostaje svaki princip; samo ako ima jedan princip može postati pozitivna i plodna; tada ona i ne nastupa negativno spram zbilje nego iz sadašnjosti gradi bolju budućnost.

Toliko samo kao uvod. Treba reći da svako negativno mrštenje i rezoniranje kakvo je u modi ne može zahvatiti stvar o kojoj se radi; nema nikakva smisla tužiti se na promašaje u oblikovanju slobodnog vremena i s rezigniranim slijeganjem ramena upustiti se u konzumaciju slobodnog vremena; ali je od isto tako malog značaja povući se iz konzuma u tihi refugium samoizgrađene samoće i smatrati se uzvišenijim od cijelog svijeta vezanog za lanac nestalnog zadovoljstva. Mnogo je nužnije da se u pozitivnom smislu razmisli o problemu slobode, da se navede njegovo mjesto u suvremenosti i izloži mogućnost njegova smišljenog ispunjenja. Na ovaj bismo put stupili najprije preko nekih pogrešnih interpretacija našeg predmeta, ne toliko da bismo gomilali negativno na negativno nego da bismo napravili mjesta za pozitivno.

»Uveče kad je čovjek opet slobodan i kad je rad završen ogavan« kaže poznati austrijski kabaretist Qualtinger u svojoj poznatoj popijevci i pruža time jednu interpretaciju problema slobodnog vremena. U slobodno je vrijeme čovjek istinski slobodan, konačno slobodan, dok je u radu neslobodan, podjarmljen. Što manje rada to je slobodniji čovjek, moralo bi se iz toga zaključiti, i isprva se čini kao da ovo određenje slobodnog vremena zadovoljava. Kad nisam upregnut u radni tok, kad upravo mogu činiti što me veseli, u slobodno vrijeme, tada sam tek zaista slobodan. Ali kako nas začuđuje ako popijevku slijedimo dalje: oslobođenome je naime dosadno, on ne zna što da počne s mnogim vremenom i kako bi ga što brže utukao pravi svakojake besmislice. Za ispriku definiciji moglo bi se reći da popijevka govori o besposličaru, čovjeku manje vrijednosti. Moglo bi se potapšati njegova zdrava ramena i reći »to se tebi ne može desiti, ti bi tačno znao što bi počeo sa svojim slobodnim vremenom«. Ovom znanju svaka čast, ali riječ je o važnijem.

Tko misli da je slobodan samo u slobodno vrijeme, taj mora uvijek rad promatrati kao nešto ogavno u čemu je čovjek neslobodan i zapravo nije on sam. Tko međutim u radu ne može biti slobodan, taj to nije ni u slobodno vrijeme, onome tko ne može dati smisao radu slobodno je vrijeme dosadno.

Poput rada i slobodnog vremena i čovjek sama sebe rastrza na dva dijela, koji su lišeni unutarnje povezanosti. Ovdje nesloboda i oktroyirana nužnost, tamo sloboda i neograničena mogućnost. Posljedice takva držanja lako je naslutiti. Rad u svakom pogledu postaje nužno i sumorno zlo, a slobodno vrijeme onaj rezervat subjektivnosti gdje se svatko može uživjeti. Jasno je da ovoj interpretaciji slobodnog vremena leži u osnovi krivi pojam slobode. Sloboda ima vrlo malo veze s mogućnošću uživljanja, s pukim »činiti što me volja«. Bila bi uostalom komična preuzetnost misliti da je onaj koji više radi neslobodniji, nego ja koji slijedim svoje čudi i želje. Kako lako i slobodnjak u vremenu postaje rob svojih hirova, u najboljem slučaju vjerni sljedbenik svoga hobija! Kakve ima to međutim veze sa slobodom? Onaj koji čitav život radi ne popuštajući mnogim svojim željama i porivima, koji se vježbao u odricanju, trebao bi biti manje slobodan od besposlenog društvenog parazita? Nešto čudna konsekvencija koja međutim oštro otkriva nemogućnost da se sloboda etablira samo u slobodnom vremenu. Sloboda u radu i u slobodnom vremenu je temeljno ista. Iščezava li ona međutim samo u jednom sastavnom dijelu, to onda uvijek ide na štetu onog drugog.

Ova definicija ipak krije jednu istinu koja nam ne smije izmaći; radi se o razvoju u pojmu rada; ona ukazuje osim toga na otuđenje koje vlada naspram radu i koje se mora dokinuti da bi se time i slobodno vrijeme moglo smisljeno oblikovati. Različiti oblici automacije učinili su čovjeka skeptičnim prema iskonskom naporu rada. Njegovi su zahtjevi razmaženi i kao da služe jednu buduću epohu u kojoj uopće neće biti rada koji ne bi odgovarao neposrednim interesima ličnosti: on je dakle gnjevan i osjeća kao prisilu kad još mora obavljati posao koji ne odgovara takvom nivou budućnosti. Ova nelagodnost nije neopravdana, no ona ne bi trebala bezobzirno gurnuti u slobodno vrijeme, već ići za tim da pomogne pri ostvarivanju ovog sna budućnosti. Još nismo tako daleko i još treba obaviti posao koji odgovara našem vremenu; samo na taj način bit će napretka.

Ali nije samo to razlog da pristup smislu rada često izgleda blokiran. Sam rad, radno mjesto, radna atmosfera otuđuje čovjeka od rada. U ovom poglavlju trebalo bi dugo pisati; ovdje može biti naš zadatak samo da ukažemo na to i dodamo kako otuđenje pri radu ne dopušta niti slobodnom vremenu da dođe do izražaja. Ako nije slobodan rad, ako se rad shvaća samo kao društvena nužnost, samo kao zlo proizašlo iz otuđenja, tada slobodno vrijeme donosi doduše želje i hirove ali ne slobodu. Dokidanje onog otuđenja rada jest prema tome prvi cilj, prva pretpostavka za smisljeno oblikovanje slobodnog vremena.

Za mnoge je slobodno vrijeme mjesto dokoličenja, nerada i odmora. Sve to naravno pripada slobodnom vremenu i treba žaliti da ovih mnogih ima sve manje, dok većina odlazi sa svog

slobodnog vremena na rad umorna, da bi se tamo oporavila za prvi slijedeći odmor. Dokolica, sabiranje i samoosvještenje važni su momenti slobodnog vremena, ali oni premalo doprinose kao elementi određenju. Bude li razvoj naše privrede i industrije išao dalje kao dosada, tada treba računati s toliko slobodnog vremena da će puka dokolica vremenom sama sebi dosaditi, a neupotrijebljene će snage početi potragu za nekim poljem djelatnosti. Prazno »pri sebi ostajanje« slobodnog vremena, dokolica, nije njihova jedina svrha; oslobađaju se sposobnosti koje streme ispunjenju; njega ne nalaze samo u radu nego i u određenom oblikovanju slobodnog vremena. Suprotnost ovom dokonom slobodnom vremenu je radno slobodno vrijeme. Mnogi vide u slobodnom vremenu mjesto gdje se može unosno raditi. Od tezgaroša do neumornog menadžera koji čak i u »najslobodnije vrijeme« prevrće po glavi datume nalazimo široko polje takvih slobodnovremenskih sorti; oni znaju samo za rad, ponosni su na to i ne daju čitavoj svojoj okolini mira; oni postižu nevjerovatno mnogo na svom području, povisuju svoj bankovni račun i krvni pritisak i bezobzirni su prema sebi i drugima. Slobodno se vrijeme koristi za bolje organiziranje rada tako da s vremenom svako slobodno vrijeme otpada. Ali prije nego se to konačno dogodi najčešće se umorno i iznureno tijelo rastane od života i statistika infarkta bilježi sve strmije krivulje.

Ni ovaj neumorni radiša nije spoznao smisao slobodnog vremena. Ono bi mu ipak trebalo pomoći da nađe mir od svog specijalnog rada i pružiti mu mogućnost da se konačno jednom distancira od svoje težnje za profitom i upravljanjem, trebalo bi mu obratiti pažnju da on kao čovjek ima više sposobnosti od onih koje služe njegovu radu; njegova bi čak dužnost bila da njih aktivira, a ne da u svagdašnjoj opsjednutosti profitom pusti sve talente da zakržljaju. Ali on nije samo grobar svojih sposobnosti i talenata, nego je povrh toga i nedruštveni osobešnjak. Ni u igri ni na svečanosti ne može on iz svoje kože i »zagrijava se« tek u razgovoru o akcijama i poslovima. On je u radu i u slobodno vrijeme specijalist i umire specijalno za njega rezerviranom smrću. A i u životu živi životom poslova a ne svojim vlastitim — neprijatno je biti oženjen takvim jednim poslom koji svaku šansu slobodnog vremena pušta da protekne u radu.

U političkim raspravama slobodno vrijeme često zauzima važno mjesto; ono postaje politički argument i ona stranka koja obećava više slobodnog vremena označava se iz tog razloga naprednijom. Ovdje se uopće ne radi o tome što se pod slobodnim vremenom predočuje — najčešće se ne predočuje uopće ništa — važna je samo riječ; dovoljno je da se s parolom u političkoj agitaciji dobiju glasači. Neprimjetno dobiva pojam slobodnog vremena isključivo političko značenje i više se ne razmišlja što on uistinu znači. Na taj način prazna riječ u čiju se zavodljivu vrijednost može pouzdati, služi prikrivanju drugih politič-

kih ciljeva; nju se stavlja na čelo sukoba pa kad je u protivničkim redovima napravila kao neki bojni ovan rupu, tada se na njeno mjesto vješto etabliraju pravi politički ciljevi; što je takva parola praznija i neodređenija utoliko je podobnija da bude ispunjena čvrstom i određenom političkom taktikom. Zato se i često kontroverzna politička argumentacija tako malo brine za praktičko ili pojmovno razjašnjenje problema slobodnog vremena; za nju ono ima isključivo političko značenje koje je to veće što se više njime postiže, što se više ciljeva mogu u njeno ime realizirati. Slobodno vrijeme doduše stoji u enormno važnom odnosu prema politici kako ćemo to još vidjeti, ali ne u tom smislu da bude manipulirano u političkoj agitaciji nego da bi moglo biti mjesto za plodonosno političko samoosvještenje i suradnju. Ono tada nije kamuflaža za dnevne političke interese već pomaže da se ovi interesi razumno oblikuju. Na to se međutim danas polaže vrlo malo važnosti i često se ne može oteti dojmu da politička parola o slobodnom vremenu apelira na one pogrešne interpretacije pojma koje ga apsolutno suprotstavljaju radu; rad tada dobiva onaj negativni karakter koji ga shvaća kao nužno zlo i u njegovu ukidanju vidi svoj pozitivni cilj. Javnost se tada ne smije ni tužiti ako nastupi potpuno ispražnjenje smisla rada i slobodnog vremena: političke parole koje prikriveno apeliraju na izvjesne osjećaje i predrasude a da njihov smisao ne formuliraju jasno, traže upravo ovo ispražnjenje i bivaju naposljetku konfrontirani s rastućim emocijama prema kojima se najčešće pokazuju sasvim bespomoćni; što koriste sve jadikovke i žalbe na loše ljude koji se još nisu pokazali »zreli« prema državi, kad ista država unaprijed s ovom nezrelošću spekulira i manipulira; bolje bi bilo najprije objasniti pojam da se ne bude poslije iznenađen razlikama u interpretaciji.

Da se međutim raznolike interpretacije ne bi suviše divlje razmahale pokušava ih se sabiti u dva smjera. Jedni drže svrsishodnim da se slobodno vrijeme dobro i pošteno organizira od strane države ili bezopasnih privatnika; drugi uopće rezigniraju, smatraju slobodno vrijeme nečim lošim i zalažu se za zapošljavanje nezrelih prema motu: »Dokonost je početak svih poroka«, slobodno je vrijeme mjesto najbesmislenijih i najsuvišnijih misli. Zastupnici radno organiziranog slobodnog vremena nalaze se ili u ideološko-totalitarnim sistemima ili u onim krugovima kapitalista koji su u slobodnom vremenu i njegovu oblikovanju našli izvanredan izvor prihoda. Obim je grupama međutim zajednička misao. Čovjek ne treba da se suviše prepusti razmišljanju ili čak mozganju, treba ga pametno odvratiti od njega samog i njegova zbiljskog svijeta; inače bi mogao na kraju još uočiti i kritizirati zla i pogreške države, društvenog sistema ili privrednog poslovanja; što više samostalne slobode to bi glasnija, samosvjesnija i sistematskija mogla ova kritika postati i to opasnija po postojeći aparat. Obje strane pokušavaju čovjeka odvratiti

od njegova slobodnog vremena, njegovo samostalno mišljenje smiriti i iscrpsti u prekomjernoj ponudi organiziranju slobodnog vremena. Pojedinac se napokon na to navikne i postane ovisan od takvih organizacija; ako ove slučajno jednom ne funkcioniraju tada nastupa praznina i neispunjenost, što se najčešće ispoljava u dosadi, rjeđe u hirovitosti i zloćudnosti. Zaposlenost samim sobom, svojom familijom i zajednicom je posljednji izlaz za kojim se jedva posize i koji se češće doživljava kao rad a ne kao slobodno vrijeme. Skroz organizirano i kolektivizirano slobodno vrijeme promašuje time temeljito jedan smisao; ono odvlači čovjeka od njega samog, ne dopušta mu da dođe k sebi i upreže ga u prethodno sažvakani i za sve jednaki sistem. Drugim riječima: ovo slobodno vrijeme čini čovjeka u njegovoj biti neslobodnim i njegova je prva značajka teška i turobna pasivnost. Psihološki detalji mogli bi se nadugo i naširoko navoditi; marljivim radom kulturnih dijagnostičara oni su već gotovo postali »palim kulturnim dobrom«. Ljekovitoj snazi dijagnoze ne govori međutim u prilog da skoro svatko zna za štetu, ali se i nadalje daje organizirati. To daje mjesta osnovanoj nadi da je organizacija slobodnog vremena u njenom štetnom učinku bila precijenjena. Mnogi zaključuju doduše drukčije, čak i upravo suprotno i smatraju čovjeka već tako otupjelim da ga znanje o štetnosti niti ne može očuvati od novih grijeha.

Sigurno je da takve egzistencije mogu postojati ali njihovo dvostruko knjigovodstvo nije samo njihova krivica. Znanje o štetnosti organiziranja slobodnog vremena nema još u sebi snage da tu organizaciju preoblikuje. Ovdje se dakle ne tvrdi da je svako organiziranje slobodnog vremena loše i da je bolje prepuštiti čovjeka potpuno samome sebi; još će biti riječi kako jedna razumna organizacija može biti sastavljena. Osim toga, dirigirana organizacija i ne može biti primijenjena samo politički tendenciozno ili svjesno zatupljujuće; na dulji rok ona bi bila tako dosadna da bi postigla suprotno od svojih želja. Ona ne bi više ni jednog čovjeka izmamila preko kućnog praga. Zato organiziranje mora biti »aktualno«, egzistencijalno značajno, blisko životu itd. i time dobiva onda konkretni sadržaj koji bi i neorganiziranom slobodnom vremenu bio postavljen kao zadatak. Skroz organizirano slobodno vrijeme opovrgava se dakle vremenom neaktualnošću svoga sadržaja i ne treba ga zato samo negativno kulturno kritički prosuđivati. Mnogo veću vrijednost ono svakako postiže ako pomaže čovjeku da ostvari svoju samostalnu slobodu u slobodno vrijeme: to bi mu bio najviši i najbolji zadatak.

Na ono drugo stanovište koje se uopće izjašnjava protiv slobodnog vremena ne treba gubiti mnogo riječi. Ono ima ili sasvim određene interese da čovjeka zaposle — da bi iz tog posla npr. izvuklo neku korist za sebe — ili svojim argumentima zastupa jedno razdoblje koje je odavno prošlo. Prvi skrivaju svoj

egoizam iza kritike čovjeka ili ljudske mase proglasivši sve koji ne dijele potajno s njima iste interese neslobodnima i nezrelima. Mase ne bi znale sa svojim slobodnim vremenom ništa započeti dakle ne bi im ga trebalo ni pružiti. Njihova inteligencija suviše je slabo razvijena, da bi koristila slobodno vrijeme masa bi počinjala samo besmisao, a njena bi lakomislenost u ekstremu vodila samo u kriminal. Tome mogu biti lijek samo zaposlenost i rad koji imaju slobodni i zreli. Tako se često goli interes krije iza odgovornih, naboranih čela na kojima se suviše jasno pokazuje ugravirana ljubav za bližnjeg, umjesto da se pokuša nezrele učiniti zrelima, neslobodne slobodnima pušta se da u ime prividno vječne odluke povijesti, »masa« i dalje postoji i još se odatle izvlači lažna odgovornost. Bratska zabrinutost radi na vlastitim interesima i smatra se pri tome još i izabranom, elitom, ukratko ne masom.

Mnogo bezazleniji su zagovornici lijepe prošlosti, dobrih starih vremena; oni uviđaju stanovite nedaće sadašnjosti i osjećaju se prebačeni u jedno vrijeme kad one još nisu nastupile; oni se možda sjećaju vlastite mladosti koju starost što sve preobražava i pomiruje prikazuje u blagom, mirnom i lijepom svjetlu; u naše vrijeme oni nisu kod kuće i zato mimo svojih zadaća prolaze kao pored tuđih vratiju. Iz nesavladive situacije izvode zaključak da je situacija suvišna, a oni za nju da ne snose nikakvu krivnju. Često je u pitanju i izvjesni ressentiment i kratki bljesak zloradosti: zar da novoj generaciji bude toliko bolje nego nama? Oni doduše imaju mnogo više vremena, a manje rada, ali čemu im služi to vrijeme? Ipak je bilo bolje u doba naše mladosti kad nas je neugodni rad naučio da osobito cijenimo naše oskudno slobodno vrijeme, a ne da ga potratimo u dosadi! Ali ovoj ljubavi spram prošlosti ne uspijeva da zakoči povijesni tok. Slobodno vrijeme ne može i ne treba biti uklonjeno ili čak samo ograničeno, naprotiv ono će postajati sve veće, a njegovo smisleno oblikovanje sve važnije. A svima onima koji se slobodnom vremenu odlučno suprotstavljaju treba savjetovati da se povuku na onaj dio zemlje, gdje čovjek sebi uistinu još ne može priuštiti slobodno vrijeme, gdje se samo zbog golog opstanka dan na dan teško kuluči, a uveče bude suviše iscrpljen za bilo kakvu misao — kako bi tada brzo zaželjeli onu sudbinu u društvu slobodnog vremena koja im daje dovoljno vremena za polemiku protiv tog vremena. Oni bi uostalom mnogo bolje upotrijebili svoje vrijeme kad bi razmišljali o smislenom oblikovanju slobodnog vremena i time bili na pomoć onima koji teže za više slobodnog vremena, ali za to nemaju ekonomskih pretpostavki.

Mi smo dosad upoznali neka stajališta prema problemu slobodnog vremena a mogli bismo im pridružiti mnoga druga. Ali sada bismo se potrudili oko pozitivnog razrješenja problema. Problem slobodnog vremena postao je aktualan s industrijskom revolucijom, specijalno onom drugom koja je mnoge radne pos-

tupke automatizirala. Osim toga radnik je socijalnim osiguravanjem zaštićen od neplaćene nezaposlenosti, on sa svojim slobodnim vremenom može po volji raspolagati. Automacija se stalno nastavlja i usavršuje, radno vrijeme sve više skraćuje i slobodno vrijeme često već kvantitativno premašuje radno vrijeme. Našlo se naravno mnogih glasova u pustinji civilizacije koji s više ili manje stvarnih razloga najavljuju svoje sumnje prema automaciji. Tu bi sasvim kratko trebalo reći slijedeće: principi- jelno svaki rad koji nema za svoj predmet čovjeka treba automa- tizirati. Sva proizvodnja dobara koja zadovoljava »materijalne« potrebe života, sva proizvodnja energije, sva tehnika treba — koliko je to uopće moguće — da funkcioniraju bez neposrednog čovjekova rada. Automacija je uklonila onaj rad koji zatupljuje i ubija individualnost, u kome danas više nitko ne može vidjeti ži- votni poziv. To je njena velika zasluga na kojoj se bez efekta raz- bija svako potcjenjivanje i svako sentimentalno »vraćanje priro- di« i »obrtu«. Na žalost ima još dosta nepotrebnog ljudskog na- pora u radu koji je trebalo automatizirati i mnogo nezadovoljstva pri određenim poslovima proizlazi iz mutne slutnje, da se radi nešto za što se nije nužno potreban. Osjeća se da će u doglednoj budućnosti njegov rad biti automatiziran i u potaji se ljuti što do toga već nije došlo. Potrebna je već stanovita zrelost da se kaže sebi kako je ovaj ili onaj posao zasada još nužan, ali ubuduće više neće zahtijevati radnu snagu pojedinog čovjeka.

Međutim, ova je nužna privremenost ipak jedina odgojna mo- gućnost da se tom radu još priskrbi neka vrijednost, radniku treba objasniti da je društvu njegov rad još zasada potreban i da često upravo ovaj njegov rad predstavlja osnovu za svoje samoukidanje u budućnosti. Svako je drugo objašnjenje u od- goju ideologija i obmana. Danas se više nikoga ne može uvjeriti da npr. bušiti čitav dan rupe u karti treba da bude njegov životni poziv. S pravom će se on pobuniti protiv ovog neljudskog poj- ma poziva; ovaj rad mu sam po sebi ne može donijeti nikakvo ispunjenje, ono se mora potražiti negdje drugdje i može ležati samo u prije spomenutoj nužnoj privremenosti. Jer istinski je rad identičan s onim pozivom čovjeka koji predstavlja ispunje- nje i ujedno donosi neposrednu radost. Takav rad tada ne treba niti izvana opravdati kao privremenu nužnost, on ima svoje opravdanje u samome sebi. Rad je onda nužno samoostvarenje čovjeka, njegovo samoposredovanje prirode, svijeta i drugog čo- vjeka kao manifestacija slobode dovedene do samosvijesti; svaki rad koji ne odgovara ovoj slobodi mora se otkloniti, jer nije čovjeku primjeren.

Ovaj rad međutim nastupa najprije u vidu specijalizacije. Industrijska revolucija nije naime sa sobom donijela samo automaciju i time slobodu, ona je najprije bila upućena na dos- ljedno provedenu podjelu rada. Rad je bio podruštvljen i razdi- jeljen, obrt potisnut sa svoga odlučnog mjesta; to je donijelo



dvije važne posljedice: specijalizaciju i gubitak radne cjelovitosti za volju upojedinačenih radnih procesa. Specijalizacija je osim toga postala nužna poznanstvljenjem rada u tehnici. U gubitku radne cjelovitosti leži ujedno određeni oblik otuđenja, koji se najbolje može označiti gubitkom pojma djela. Dok je u obrtu majstor mogao još djelo proizvesti kao cjelinu, pratiti i nadgledati sve njegove faze, u industrijskom radnom procesu ovo se djelo rastavlja na nebrojene momente i pojedinac čovjek veže samo na jedan moment: on zato još jedva može govoriti o svom djelu, sada štoviše nastupa otuđenje od radnog proizvoda. Između njega i njegova proizvoda umetnuto je suviše instancija. Ovo otuđenje donosi sa sobom nužno gubitak zadovoljstva u radu: rad više ne može pružiti ono ispunjenje koje je još bilo moguće u cehovsko organiziranom obrtu. Usto se od prvih industrijskih radnika nije moglo očekivati da se odmah bezuvjetno identificiraju s podruštvljenim, razmrvljenim radom i uvide kako je kucnuo čas individualnom radnom učinku koji svoj proizvod stvara gotovo »autarkično«. Ovo je otuđenje moralo i još uvijek mora biti prevladavano: teži se za mogućnošću ispunjenja na nekom drugom mjestu. Rad otuđen svojom podjelom traži ispunjenje i zato već iz sama sebe zahtijeva slobodno vrijeme: u njemu treba naći ispunjenje koje je izostalo u radu. Čak i u vrijeme kad će svaki primitivni rad na traci biti automatiziran, kad će svaka niža podjela rada biti ukinuta, još uvijek ostaje specijalizacija; ona je izraz sve veće i sve savršenije podjele rada; potpuna je dakle iluzija vjerovati da se u budućnosti podjela rada može poništiti; obrnuto, rad će biti »podijeljen« po čitavom svijetu, kako bi se omogućila smisljena koordinacija.

Nužna specijalizacija kao najviša forma podjele rada zahtijeva tako još više svoju prividnu suprotnost, opću izobrazbu i razvoj čovjeka u slobodno vrijeme. Ovdje dakle dobivamo pozitivni pojam slobodnog vremena; slobodno vrijeme je ono mjesto opće izobrazbe ljudske ličnosti koje je suprotstavljeno specijalizaciji i podjeli rada; ono predstavlja prostor u kome svaki čovjek treba naći mogućnost za prevladavanje nužnog otuđenja u podjeli rada i specijalizaciji; ono treba da posluži za izobrazbu totalnog čovjeka, za aktiviranje njegovih talenata i za obranu od jednostrano specijalističkih fiksacija. Pored toga ono daje mogućnost za ljudske odnose, za njegovanje ljudske zajednice, koja je doduše i u radnom procesu ostvareno dana, ali se kroz samu stvar pojavljuje otuđena. Svečanost, igra i sport samo su neki važni momenti i mogućnosti ispunjenja ovog života zajednice u slobodno vrijeme. Napokon slobodno vrijeme ima zadaću da pojam demokracije učini zbiljskim. Svatko treba imati toliko vremena da može doista djelovati kao odgovoran građanin; to je samo onda moguće, ako o svim poslovima svoje države bude pouzdano informiran. Slobodno vrijeme treba staviti na raspolaganje za to potrebno vrijeme. Iz ovog pozitivnog pojma slobodnog vremena nada se, kako je lako uvidjeti, i određeni

sadržaj njegova oblikovanja. Najprije treba spoznati da slobodno vrijeme nije apsolutna suprotnost radu, već njegova nužna nadopuna koja razvija čovjekovu bit. Ako se ova funkcija potcijeni na jednoj strani ostaje otuđenje rada neriješeno, na drugoj strani slobodno vrijeme ne dolazi do svog istinskog razvitka. Čovjekov život tada dijeli neuklonjiv hijatus, rascjep koji mu u radu uskraćuje ispunjenje, a u slobodno ga vrijeme tjera u dosadu. U oba slučaja slobodno vrijeme se fiksira otuđeno od sebe sama. Rad se osjeća kao nužno zlo, slobodno vrijeme kao praznina neispunjenosti. Premda se tada često rad izbjegava, slobodno vrijeme ne može ništa ispuniti; tada ga natrpavaju programima kako se ne bi osjetila ona praznina koje se svatko potajno plaši.

Ako se naprotiv spoznala funkcija slobodnog vremena i ako se ono oblikuje u skladu s tom spoznajom tada ne samo da se dosada uopće ne pojavljuje, nego i rad dobiva svoje nužno mjesto u samoostvarenju čovjeka. Otuđenje sadržano u specijalizaciji uviđa se i poima kao nužnost — pri tome ono gubi negativnu snagu; u smisleno oblikovano slobodno vrijeme ono se zna kao dokinuto. Smisleno oblikovanje ne znači prema tome otuđenje rada prenijeti u slobodno vrijeme. Specijalni hobi koji je postao strast i ispunjava sve slobodno vrijeme ne ukazuje se stoga kao jedino moguće zanimanje u slobodno vrijeme; čovjek naime tada upada iz jedne specijalnosti u drugu, a razvoj njegovih individualnih sposobnosti ostaje u pozadini. Slično je i sa često zloupotrebljivanim radom na obrazovanju u slobodno vrijeme. Treba odvrćati od onoga općeg obrazovanja koje u slobodno vrijeme gomila izvanjski materijal znanosti u formi gotovih rezultata. Najčešće se tu radi o specijalnom znanju, sasvim proizvoljno skupljenom koje je svaku živu i inspirativnu snagu znanosti ostavilo za sobom pa je pogodnije za kviz emisije i križaljke nego za čovjekovu naobrazbu; neograničeni konzum zabave koji se ne ravna prema sposobnostima i mogućnostima čovjeka, nego uzima ono što se upravo pruža i pri tome uporno traži rastresenje, ne može slobodnom vremenu dati ni jedan od nas zahtijevani smisao. Ovdje se naime često dešava da pojedinac bude odvrćen od sebe i svojih talenata, da svoju ličnost ne uzdiže do općenitosti, već se rasipa u posebnosti.

Na žalost i u oblikovanju slobodnog vremena nedostaje svakog vodstva od nadležnih instancija. Ako je još shvatljivo da se industrija zabave više brine za dobit nego za odgoj, teško je razumjeti kako se malo za te probleme brinu država i javnost. Doduše ako je kolektivno oblikovanje slobodnog vremena kako smo već vidjeli problematično, iz toga ne treba izvući zaključak da to treba sasvim prepustiti pojedincu. Država ima barem zadaću da stavi na raspolaganje mogućnost za zajedničko oblikovanje slobodnog vremena; ona treba poticati i organizirati istinsko obrazovanje odraslih koje čini temelj demokracije. Kako jedno

sada »narodno obrazovanje« zakazuje pred ovim ciljem: »Prevladavaju tečajevi za profesionalno usavršavanje i večeri s popularnim predavanjima. Nastavne snage za ono malo zaista obrazovnih tečajeva najčešće se slučajem nađu i kvalificiraju, jer voditelji i upravno osoblje obrazovnih ustanova samo rijetko posjeduju akademske pretpostavke da bi mogli svoje suradnike ispravno ocijeniti i promovirati. Pravi interesenti za istinsko obrazovanje nisu stavljeni u središte zadatka, nego su štoviše uplašeni popularnim karakterom onog što se nudi u najviše ustanova, gdje ne dobivaju bitno nove, duhovno žive aspekte, već naprotiv moraju prihvaćati banalna znanja«, tako formulira ovo stanje vrlo tačno jedan poznati filozof kulture. Pučka su sveučilišta sa svojim načinom obrazovanja isključila iz sebe svako živo znanje zbog čega su više postali refugijum za samotne pensionere. A tome nije uzrok samo pomanjkanje interesa kod ostalog uzrasta! Na ovom mjestu moramo uočiti da se javnost ne ustručava da kritizira oblikovanje slobodnog vremena svojih građana, ne nudeći pri tom pozitivne pokušaje rješenja; ovdje bi ona trebala naći svoje zadaće i ne prepustiti se isključivo privatnoj inicijativi.

Velika industrijska poduzeća ovdje često pružaju primjer koji bi valjalo slijediti. Svojim radnicima i namještenicima oni nude mnoge mogućnosti da smisleno oblikuju slobodno vrijeme i ne mogu se potužiti da ove mogućnosti ostaju neiskorištene. Ne rješava se time samo problem slobodnog vremena, odavno se već shvatilo da to povoljno utječe na radničku solidarnost i da je radni efekt time znatno i gotovo automatski poboljšan. Treba uvidjeti da privatna industrija ovdje nasuprot državnoj inicijativi ima veliku prednost. Ali i ovdje biva više ili manje prepušteno pojedinom poduzetniku da li će se pobrinuti za te probleme ili ne: u tom pogledu ne mogu mu biti postavljeni nikakvi propisi. Ovom faktoru neodređenosti država bi mogla suprotstaviti plansku organizaciju; ona bi osim toga imala zadatak da svoje građane u slobodno vrijeme odgaja za odgovorne članove društva; trebalo bi postići da svatko može sebi reći: »Država to sam i ja«, a ne da državni oblik i vlast osjeća kao nešto drugo što mu strano stoji nasuprot. On tada govori o svojoj vladi najčešće kao o »onima gore ili unutra« a sebe označava kao nekog »izvana«. Istinska ideja demokracije pretpostavlja da je svaki građanin u stanju donijeti odluku primjerenu stanju stvari. Ali da se stanje stvari spozna i prosudi treba ponešto vremena, koje bi trebalo sačinjavati dio slobodnog vremena.

Na kraju možda treba nešto reći o jednom od najljepših ispunjenja slobodnog vremena; o životu u zajednici samoj što može doći do izražaja u svečanosti i igri. Uporna potrošnja kulture napravila je i ovdje velike štete; ona je čovjeka tako u zabavi rastresla, da on više ne može egzistirati u zajednici. Ova mu je dosadna i prilikom posjeta ili manjih proslava sjedi se jedan

nasuprot drugome u nedoumici o čemu povesti razgovor; napokon se obraduje kad nakon mnogog zijevanja dođe kraj zajedničkog sastanka i društvo se opet raspadne na svoje atome. Radije se onda ide zajedno u varijete ili kino, da bi se poslije još malo moglo razgovarati o onom što se vidjelo. Pri tome se vlastita inicijativa sve više uspavljuje i treba se bojati vremena kad se bez prethodno stvorenog plana uopće neće moći biti zajedno. Igra i svečanosti imaju međutim zadaću da život društva shvate u njemu samome i da ga prikažu zorno u određenim oblicima. Tek onda društvo sebe doživljava jedinstvenim, solidarnim i ne raspada se pri svakoj prilici u individualne atome; ljudi žive zajedno i dovode to sebi k svijesti, ne provode svoj život više jedni mimo drugih. Koliko u ovom sklopu može i crkva imati svog udjela trebalo bi posebno ispitati; ovdje valja naznačiti da i ona treba pomoći kako bi se slobodno vrijeme smisleno ispunilo, da ne bi smjela pustiti da njene svetkovine samo protoku u izvanjski raskošnom obredu, a bez tumačenja koje bi ih konkretno etabliralo u svijetu. Vjerska je zajednica samo onda zbiljska kada se kaže da u njoj prebiva duh sveti; lažni je poduhvat prepustiti slobodno vrijeme profanom svijetu, a po tom pozivati na sveto vraćanje u sebe; to podsjeća na ono manihejstvo koje svijet prepušta đavolu i povlači se od njega natrag u božansku dobrotu.

Crkva tada ne bi imala ništa sa svijetom i trebalo bi pitati što onda uopće na njemu radi. Tako jedna kruta, davno u prošlosti utemeljena ustanova često ubija svaku inicijativu da problemu slobodnog vremena sa svoje strane dade jedan smisao: ali je ujedno radosni znak što crkva danas u svojem samokritičnom stavu to uviđa i uklanja; međutim ona treba brzo da se domogne neke pobjede, jer joj je inače sve bitno izmaklo.

Mi smo ovdje pokušali slobodno vrijeme spoznati u njegovu pozitivnom pojmu; za izradu pojedinih momenata ovdje nema mjesta. Vidjeli smo kako je rad u svojoj podijeljenoj i specijaliziranoj formi upućen na slobodno vrijeme i kako obrnuto slobodno vrijeme daje radu njegov smisao u spoznaji njegove nužnosti. Ujedno smo uputili apel svima (pojedincima, poduzetnicima, državi, crkvi) i s njime bismo završili: ne ostajemo pri kritici koja samo progledava, nego pomognimo da slobodno vrijeme oblikujemo u skladu s njegovim pojmom.

Marek Frichand:

*Etička misao mladog Marxa*

Nolit, Beograd 1966. (285 str.)

Preveo: Svetozar Nikolić

Ova interesantna knjiga Mareka Fritzhanda, profesora etike Filozofskog fakulteta u Varšavi, izišla je u poljskom originalu 1961. g. Kad kažemo interesantna, onda se ta kvalifikacija odnosi na sam pokušaj autora da na osnovu tekstova mladog Marxa potvrdi ne samo mogućnost nego i postojanje marksističke *n o r m a t i v n e* etike kao u sebi zaokruženog i dovoljno utemeljenog znanstveno-filozofskog sistema, koji je i implicitno i eksplicitno prezentan u horizontu Marxove misli.

Smisao ovog autorova poticaja na sistematsko izgrađivanje i konstituiranje Marxove ili marksističke etike, kao i duh kojim je ovo nastojanje nošeno, ukorijenjeni su u suvremenom trenutku povijesno-društvenog, a to znači i političkog previranja i traženja novih puteva, iz kojih proizlazi više ili manje radikalni prekid sa decenijama vladajućim staljinističkim dogmatizmom i shematizmom kako u praksi, tako i u teoriji »izgradnje«  
socijalizma, što dolazi do izražaja naročito u posljednjih desetak godina. To je ono htijenje koje je — poučeno polastoljetnim iskustvom borbe za socijalizam, koji se u jednom, a zapravo u jedinom svom faktičkom dominantnom etatističko-birokratskom obliku pokazao u svojoj biti neodrživim — okrenuto, najopćenitije rečeno, ka huma-

nizaciji kako tog istog socijalizma, tako i samoga marksizma kao misli socijalističke ili komunističke prakse. Utoliko se ovaj autorov pokušaj za iznalaženje jedne etike u vlastitom okviru Marxove ili marksističke suvremene misli ne može ni po svom historijskom, ni po teorijskom ishodištu sasvim poistovetiti na primjer sa sličnim pokušajima teoretičara II Internacionale ili tzv. austromarksizma koji su Kantovom etikom htjeli »dopuniti«  
Marxovu »znanstvenu«  
(historijsko-društveno-ekonomsko-političku) misaonu orijentaciju. Isto se tako, po svojim intencijama, autorovo misaono usmjerenje ne kreće u pravcu zastupanja ili potvrđivanja onih teza, po kojima se srž Marxove revolucionarne misli mora tražiti upravo i isključivo u njegovoj etici, u kojoj navodno prevladava njegov historijsko-socijalno-ekonomski determinizam (na pr. slučaj s M. Rubelom i građanskim kritičarima Marxa). Jer po svojim vlastitim stavovima M. Fritzhand se kritički odnosi spram obje ove solucije, kao i spram treće, — što uostalom proizlazi već iz samog pothvata da se konstituiraju jedna marksistička normativna etika, — naime spram raznih, uglavnom građanskih suvremenih teorija, prema kojima iz Marxova toliko očitog i znanstveno dokazljivog determinizma ne može da slijedi nikakva etika koja bi bila unutrašnje znanstveno koherentna sa samim osnovama njegove filozofske pozicije u cjelini.

Dakle, poticaj, smisao i sam duh Fritzhandova pokušaja koji ide, kako on kaže, na »rekonstruiranje Marxove etičke misli«  
i na konstituiranje marksističke normativne

etike, imaju svoje specifično historijsko ishodište, ako se pod ovim »historijsko« razumije ova naša aktualna sadašnjica od završetka drugog svjetskog rata naovamo. Njihov pak osnovni movens sadržan je u jednoj humanističkoj orijentaciji, koja se jednim svojim dijelom deklarira već otvorenim »vraćanjem« tekstovima tzv. mladog Marxa.

Međutim, čim se uđe već u samo Fritzhandovo postavljanje pitanja i u vezi s tim u njegovo eksplicitno izjašnjavanje za metodu kojom će pristupiti svom istraživanju, čime je na svoj način zacrtan i predmet, pa onda i sadržaj i okvir ovog istraživanja, vidjet će se da i pored rečenog autor u biti, dakle u jednoj filozofskoj dimenziji, ostaje zapravo na svim onim, upravo teorijskim pretpostavkama kojima se sam kroz čitavu knjigu ponovljeno deklarativno kritički suprotstavlja. To proizlazi iz samoga autorova pristupa postavljenom problemu, što dakako implicira i njemu adekvatnu metodu, ali je najvažnije i najodlučnije u svemu tome nerespektiranje dijalektike Marxove misli, pri čemu i sam Hegel u čitavom ovom djelu prolazi veoma loše.<sup>1</sup> Zato se događa da se Marxu pristupa s jedne strane kao teoretičaru, a s druge, i to eksplicitno, metodski posve odvojeno kao — etičaru. Autor ne vidi da je samim time faktički već prihvatio sve one bitne pretpostavke (ili bolje reći: jednu jedinu!) kao i konsekvencije i rezultate što iz njih nužno slijede, protiv kojih se sam bori, kako se one nalaze u tezama i teorijama građanskih kritičara Marxa i onih marksističkih

teoretičara ili marksologa koji nisu doprli do biti Marxove misli. Jer, za Fritzhanda je jedno teorija, a drugo etika, a drugačije ne može ni biti za svakoga onoga koji ide za izgrađivanjem jedne (ne samo Marxove!) — normative etike. Već ovo insistiranje na normativnosti, naime, ukazuje na potvrđivanje i potenciranje odvojenosti teorijskog i etičkog (=praktičkog), pri čemu se onda dakako ne vidi ili se zaboravlja da je svaka etika kao etika po svojoj biti uvijek normativna. To autor donekle i vidi, odnosno naslućuje, kad konsekventno čini razliku između tzv. »etološkog« i »etičkog«, prema kojoj se prvo odnosi na socijalno-historijsko podrijetlo, uvjete nastanka, genezu, društvenu ulogu itd. morala (dakle, shvaćeno u smislu jednog sociologijskog pristupa etičko-moralnom fenomenu kao empirijskoj činjenici), a drugo na etičko u »pravom smislu« (= normativno). Ali ova autorova distinkcija s druge strane ipak ostaje sagledana u aspektu »primarne razdvojenosti« etičkog i teorijskog, pa se čitav problem postavlja, uočava i tretira u zatvorenom krugu apstraktnih suprotnosti (koje bi Hegel nazvao razumskima), a dijalektika razvitka samog proučavanog predmeta svodi se jedino na ono: i jedno i drugo, i jedno pored drugoga, uz njihovo naknadno verbalno »spajanje«.

Ako se pažljivije razmotri na primjer ono što je naznačeno i izneseno na str. 24—28, onda ćemo vidjeti prije svega kako autor i na istraživanje Marxa prenosi ovu suvremenu scijentističko-pozitivističku, semantičko-aksiološku teorijsku konstrukciju s pojmovima opisno-indikativnih i vrijednosno-ocjenjivačkih sudova i iskaza. On misli da ovakvim »teorijskim aparatom« ovog modernog, totalno izgubljenog, dezorijentiranog i povijesno obesmislenog neopozitivizma može kompetentno »ući u potragu« za Marxovim »moralnim iskazima i sudovima«. Marx je ovdje onda zaista spao već na vrlo niske grane kao objekt jedne iskonstruirane građanske teorijske akrobacije! S druge strane iz ove autorove pozicije do-

1) Ni na jednom mjestu ove knjige nećemo naići ni na jedan jedini navod iz Hegela. To doduše nipošto nije i ne bi bilo neophodno, kad se prije svega ne bi toliko citirali mnogo beznačajniji pisci, čijim tezama autor međutim pridaje veliku važnost, i kad se Hegel ne bi našao u prilici da bude — svagda usputno — netačno ili čak posve iskrivljeno interpretiran, tako da se često dobiva ona stara shematska i dogmatska, površina i gotovo vulgarizirana slika Hegela. Osim toga Hegelovi bi tekstovi mnogo pomogli autoru da sagleda pravu dimenziju samog postavljanja problema!

bivamo slijedeću misaonu shemu, prema kojoj postoji (Marxova, dakako!):

1. teorija (materijalističko shvaćanje historije)
2. metoda (materijalistička dijalektika) i
3. etika (kao normativna disciplina).

Ova se shema od one dobro poznate dogmatsko-vulgarizirane sheme dijamata razlikuje samo time što joj je pridodana još i — etika, što u filozofskom aspektu nipošto ne narušava čitavu ovu zgradu. Dogmatičari se uostalom neće mnogo uzrujavati, ako se u ovoj zgradi nalazi i malo etike za dekoraciju postojećeg stanja, jer je ona i po svom smislu i po duhu ionako bezopasna u svojoj anemičnosti i neefikasnosti. Jer dok se ovi etičari i filozofi pozivaju na moralnost, dotle ova svakidašnja faktička, otuđena, ne-moralna, ne-umna praksa i zbilja može da ide svojim vlastitim uhodanim tokom, naravno, u ime socijalizma i ovog proklamiranog i deklarativno prihvaćenog morala (koji ovako blagoslovljen samim time postaje — socijalistički!). Marx međutim u svom filozofskom misaonom htijenju ipak nije na takav način bio nošen svojim revolucionarnim patosom, da bi davao »moralne izjave, iskaze i sudove«, koje ćemo onda mi marksisti zajedno s neopozitivistima semantički i aksiološki tumačiti i na njima »graditi« i rekonstruirati jedan gotov i zaokruženi normativni etički sistem.

Autor se stoga stalno kreće i oscilira između ovih čvrsto postavljenih suprotnosti, pa kroz čitavo djelo ne može da iziđe iz ovih protivurječnosti, naprosto zato što mu je i polazna tačka i osnovna pretpostavka metodski dana i svjesno prihvaćena čista protivurječnost. Tako se očevidne protivurječnosti (ne one dijalektičke prirode!) redaju jedna za drugom, a sve proizlaze odatle što se misao kreće u onom horizontu i unutar, to jest na temelju onoga kategorijalnog misaonog aparata koji je posve adekvatan određenom, specifičnom, upravo građanskom obliku društvenog života, načinu ljudskog opstanka i

bitnoj strukturi (posthegelovskoga) građanskog svijeta.»

»Preuzimanje« ove gotove misaono-teorijske sheme ne može se okvalificirati samo kao jedan »šablonski postupak«, budući da je riječ o nečemu mnogo dubljem i upravo povijesno-epohalno bitnijem i odlučnijem, presudnijem za samu ovu tematiziranu stvar. U tragu Marxove revolucionarne misli prakse — u kojemu misli ili želi da misli i autor ove knjige — riječ je naime ne o nekom »preuzimanju«, »prenošenju« i »popunjavanju« sadržajem danoga, tradicionalnoga kategorijalnog aparata (u ovom slučaju jedne normativne etike), nego o radikalno-kritičkom destruiranju kako te od građanskih teorija naslijeđene teorijske sheme i njenog određenog smisla, tako i njihova realnog povijesno-društvenog temelja, na kojemu su iznikle kao svijest jednog specifičnog povijesnog načina bitka (»Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjesni bitak« — Marx). Dijalektičnost Marxove misli (kao uostalom i Hegelove filozofije) ne sastoji se u tome da bi bila s jedne strane teorija o postojećemu, a s druge etički postulat (norma) onoga što bi trebalo da bude, jer se već u osnovama to postojeće kritički sagledava sa stanovišta onoga što nije, a što je moguće. Pitanje o mogućnosti postojećega i danoga, dakle, sadržano je u samom (misaonom i djelatnom) ishodištu, a odatle proizlazi da je i »pitanje mogućnosti« (tradicionalne, normativne, Marxove, marksističke i sva-

2) Instrukтивно je ovdje navesti stav pisca predgovora ovoj knjizi, Vuka Pavičevića, koji — bez obzira na njegovo iskreno suglašavanje s Fritzhandom (odnosno baš zato!) u odnosu na samu metodu — tačno pogada i razotkriva čitavu stvar u svojoj biti. Tako on kaže: »Da bi pokazao postojanje ovakvog (normativno-etičkog, M.K.) sistema kod Marksa, Fricchand je upotrebio sve osnovne kategorije tradicionalne normativne etike i tražio za njih konkretan sadržaj u Marksovim ranim radovima. (To je jedan metodološki postupak koji može izgledati šablonski, a u stvari je neophodan ako se želi dokazati postojanje etičkog sistema kod Marksa; ni marksizam ne može stvoriti bitno nove etičke kategorije, nego ispunjavati novim sadržajem već postojeće)«. — Uvodna reč, str. 12.

ke druge) etike svagda nezaobilazno prisutno kao *conditio sine qua non* svake istinski kritičke, radikalne, domišljene, revolucionarne i sebi dosljedne suvremene filozofijske misli, a marksističke napose.

Fritzhand se međutim (no nije on jedini!) dao zavesti »urgentnom potrebom« za jednom marksističkom (normativnom) etikom u jednom misaonom slijedu što mu ga sugeriraju s jedne strane građanski teorijski oblici takve etike, a s druge strane kritike koje dolaze s iste te i takve pozicije, upućene na račun nedostatka ili nepostojanja normativne etike u Marxovoj filozofiji, što ga onda tobože treba otkloniti. Prihvativši unaprijed ovu gotovu soluciju i pošavši od nje, Fritzhand je svoj vlastiti zadatak vidio u tome da u Marxovim tekstovima traži, pronađe i analizira, kako on sam kaže, eksplicitne »njegove izjave koje se tiču morala«, a ne da se pođe »od analize njegove društveno-istorijske teorije« (str. 25). Time je isto tako eksplicitno Fritzhand izjavio kako se Marxova etika ne nalazi i kako ne može naći u njegovoj društveno-istorijskoj teoriji! U »teoriji« ne, to je sasvim tačno, jer Marxova pozicija nije teorijska, a najmanje u ovom rečenom smislu, nego primarno i jedino praktička (u smislu *praxis*!), što znači da u njoj nema mjesta ni za »teorijsko« ni za »etičko« (»praktičko«) kao neka samostalna i naknadno verbalno spojena ili »sjedinjena« posebna misaona i djelatna područja. Tako po vlastitoj Fritzhandovoj tvrdnji (str. 24) iz analize »Marxova shvaćanja povijesti« ne može da se dođe do »rekonstruiranja« njegove etike, što bi značilo, dobro shvaćeno, da »iz same biti« Marxove misli ne može da proiziđe jedna etika. No, autor nam ne želi tvrditi upravo to, jer je prihvatio i potvrdio kao istinitu ovu bitno pozitivističku pretpostavku, na kojoj su onda ne samo moguće nego »upravo nužne« na jednoj strani teorija (objektivno-znanstvena analiza postojećega), a na drugoj etika (kao znanost o onome što treba da bude). Na toj se liniji nužno zbiva to da se Marxov pojam »prakse« (»*praxis*«) pretvorio u

»moralnu djelatnost pojedinca« koja se onda isto tako nužno pojavljuje kao »predmet« jedne posebne discipline (znanosti) — »etike«. Fritzhand ne uviđa da se na taj način njegova vlastita pozicija ni po čemu »bitno ne razlikuje« ni od Kantove, ni od novokantovske (teoretičari II Internacionale), ni od onih koji poistovećuju marksizam ili njegovu »revolucionarnu stranu« (M. Rubel) s etikom (što uostalom čini i Fritzhand kad Marxov »aktivizam« rezervira za — etiku!), kao ni od onih teoretičara koji s istog tog stanovišta negiraju mogućnost Marxove etike, jer je »nespojiva« s onom »objektivno-znanstvenom analizom« njegove »društveno-istorijske teorije«. Tko nije prošao kroz kritičku Hegelovu analizu svih ovih i ovakvih stanovišta (a to je u osnovi samo jedno, to jest — dualističko), taj neće lako izići na kraj sa svim unutrašnjim protivurječjima i nepremostivim teškoćama što ih ona u sebi sadrže.

Da ni Fritzhand nije izišao iz njih, vidi se pored ostalog po njegovu nastojanju da i samu »slobodu« sagleda, odredi i smjesti unutar tradicionalnog pojmovnog para: determinizam — indeterminizam koji su kao apstraktne suprotnosti prevladani već i u građanskoj filozofiji (da ne govorimo o Hegelu). Tako on smatra da se Marxova nauka svakako mora shvatiti kao — »determinizam« (str. 246—7), ali se onda (po već uhodanom običaju u takvim slučajevima) odmah dodaje — korektura, kako navodno nije riječ o »običnom«, nego o — »aktivističkom« determinizmu. Zatim taj Marxov determinizam postaje i — »historijski«<sup>3</sup>, što bi imalo da bude ekvi-

3) Determinizam međutim ostaje determinizam, pa ma kakav mu mi atribut naknadno pridali (Imamo prilike vidjeti da se u Marxovo ime barata čak i pojmom — »dijalektički determinizam«, što nije samo *contradictio in adiecto*, poput drvenog željeza, nego s Marxove tačke gledišta dijalektički apsurd). No, nije tu riječ o determinizmu ili indeterminizmu kao takvima, nego o mišljenju koje se kreće i ostaje u okviru ovih čistih teorijskih (u biti metafizičkih) konstrukcija, koje su povijesno-filozofski prevladane ne samo u Marxa, nego već i u Fichtea i Hegela.



valentno, ali ipak nije, jer se na jednom mjestu kaže:

»Istorijski determinizam može biti dvojakog tipa: ili fatalistički ili aktivistički« (str. 45).

Na koncu se iz čitavog razmatranja dobiva slijedeća formulacija kao rješenje problema:

»Etika istorijske aktivnosti i Marxov istorijski determinizam ne protivreče jedno drugome, već predstavljaju celinu koja se harmonično upotpunjuje« (str. 246).

Filozofijski međutim nije ni pokazano ni izvedeno kako se to oni »harmonično upotpunjuju« i kakva je to »cjelina«, pa ostajemo pri pukim tvrdnjama. Jedno je međutim vidljivo: da se »pojam« »povijesnog« (historijskog) shvaća i interpretira u jednom čisto »sociologijskom« smislu, što isto tako nužno proizlazi iz čitave naprijed prikazane autorove pozicije. Da je tome tako, neka ilustrira ovaj navod:

»Marksova teorija, međutim, nije nikakva metafizička ni spekulativna filozofija istorije niti eshatološka teodiceja. Nazovemo li je imenom »filozofija istorije« — protiv kojega se tako bune pozitivisti — onda je to »naučna« filozofija piričkih premisa i empirički kontrolisanih fakata, iz historijskog procesa takvog kakav jeste u ljudskom iskustvu i praksi, u pojedinačnim društvenim naukama koje ovo iskustvo i ovu praksu osvetljuju i objašnjavaju« (str. 234).

Iz ovoga će se teško dospjeti do »autentičnog Marxa« kako to nastoji Fritzhand, jer su u rečenom sadržane sve one pretpostavke što ih Marxova misao kritički ukida i prevladava kao svoj vlastiti negativum. Sve navedene autorove teze rođene su u misaonom krilu čistog pozitivizma. Jer niti je Marxova misao naučna (znanstvena), niti je ona filozofija povijesti, niti ne proistječe iz »sasvim empiričkih premisa i empirički kontrolisanih fakata«, niti iz historijskog procesa »takvog kakav jest«, a najmanje je

sadržana u »pojedinačnim društvenim naukama koje ovo iskustvo i ovu praksu osvetljavaju«!

Ovdje je posve iščezla Marxova filozofska dimenzija »povijesnosti«, po kojoj se samo na stanovištu onoga što još nije, dakle mogućnosti da bude drugačije nego što jest, omogućuje i samo pojavljivanje onoga faktičkoga kao danoga i gotovoga u obliku »čiste empirijske činjenice« upravo time, što dijalektičko-kritičko, dakle revolucionarno mišljenje prakse ne ostaje i ne zaostaje unutar toga takozvanog »historijskog procesa takvoga kakav jest«, nego ga već u svom ishodištu transcendira. U protivnom se ono srozava na puko utvrđivanje i priznavanje postojećeg teorijski »shvaćenog« svijeta gotovih stvari i »činjenica«, dakle pretvara se u »pozitivnu« misao danoga pozitiviteta na stanovištu pozitivizma kao misaone i djelatne, upravo životne svjesne adekvacije postojećem postvarenom, otuđenom svijetu.

Autoru ovdje ne može pomoći njegovo pozivanje na Marxov aktivizam, kad je i taj aktivizam shvaćen kao nešto Marxovoj bitnoj misli — izvanjsko, dodano i njime dopunjeno. Jer autor kaže:

»Aktivizam Marksove etike nije suprotan njegovom materijalističkom shvatanju istorije, već je . . . dopuna tog shvatanja« (str. 242).

Odakle, čija, kakva i čemu ta dopuna jednoj filozofskoj poziciji, u kojoj nije već bitno sadržana — ostaje posve otvoreno pitanje. No, to sa svoje strane ukazuje na to da imamo posla s jednom teorijskom konstrukcijom koja nema nikakve »bitne unutrašnje« veze sa samom Marxovom mišlju. Dovoljno je ovdje podsjetiti se samo na njegovu I tezu o Feuerbachu, pa da se vidi kakav smisao ima taj aktivizam u Marxovoj filozofiji, te će se odmah uočiti kako je Marx — prošavši kritički kroz Hegelovu dijalektičko-povijesnu školu — daleko od toga da bi aktivitet subjekta, ulogu i značaj »subjektivnog činioca«, njegove svijesti, volje, po-

ke druge) etike svagda nezaobilazno prisutno kao *conditio sine qua non* svake istinski kritičke, radikalne, domišljene, revolucionarne i sebi dosljedne suvremene filozofske misli, a marksističke napose.

Fritzhand se međutim (no nije on jedini!) dao zavesti »urgentnom potrebom« za jednom marksističkom (normativnom) etikom u jednom misaonom slijedu što mu ga sugeriraju s jedne strane građanski teorijski oblici takve etike, a s druge strane kritike koje dolaze s iste te i takve pozicije, upućene na račun nedostatka ili nepostojanja normativne etike u Marxovoj filozofiji, što ga onda tobože treba otkloniti. Prihvativši unaprijed ovu gotovu soluciju i pošavši od nje, Fritzhand je svoj vlastiti zadatak vidio u tome da u Marxovim tekstovima traži, pronađe i analizira, kako on sam kaže, eksplicitne »njegove izjave koje se tiču morala«, a ne da se pođe »od analize njegove društveno-istorijske teorije« (str. 25). Time je isto tako eksplicitno Fritzhand izjavio kako se Marxova etika ne nalazi i kako ne može naći u njegovoj društveno-istorijskoj teoriji! U »teoriji« ne, to je sasvim tačno, jer Marxova pozicija nije teorijska, a najmanje u ovom rečenom smislu, nego primarno i jedino praktička (u smislu *praxis*<sup>1</sup>), što znači da u njoj nema mjesta ni za »teorijsko« ni za »etičko« (»praktičko«) kao neka samostalna i naknadno verbalno spojena ili »sjedinjena« posebna misaona i djelatna područja. Tako po vlastitoj Fritzhandovoj tvrdnji (str. 24) iz analize »Marxova shvaćanja povijesti« ne može da se dođe do »rekonstruiranja« njegove etike, što bi značilo, dobro shvaćeno, da »iz same biti« Marxove misli ne može da proiziđe jedna etika. No, autor nam ne želi tvrditi upravo to, jer je prihvatio i potvrdio kao istinitu ovu bitno pozitivističku pretpostavku, na kojoj su onda ne samo moguće nego »upravo nužne« na jednoj strani teorija (objektivno-znanstvena analiza postojećega), a na drugoj etika (kao znanost o onome što treba da bude). Na toj se liniji nužno zbiva to da se Marxov pojam »prakse« (»*praxis*«) pretvorio u

»moralnu djelatnost pojedinca« koja se onda isto tako nužno pojavljuje kao »predmet« jedne posebne discipline (znanosti) — »etike«. Fritzhand ne uviđa da se na taj način njegova vlastita pozicija ni po čemu »bitno ne razlikuje« ni od Kantove, ni od novokantovske (teoretičari II Internacionale), ni od onih koji poistovećuju marksizam ili njegovu »revolucionarnu stranu«. (M. Rubel) s etikom (što uostalom čini i Fritzhand kad Marxov »aktivizam« rezervira za — etiku!), kao ni od onih teoretičara koji s istog tog stanovišta negiraju mogućnost Marxove etike, jer je »nespojiva« s onom »objektivno-znanstvenom analizom« njegove »društveno-istorijske teorije«. Tko nije prošao kroz kritičku Hegelovu analizu svih ovih i ovakvih stanovišta (a to je u osnovi samo jedno, to jest — dualističko), taj neće lako izići na kraj sa svim unutrašnjim protivurječjima i nepremostivim teškoćama što ih ona u sebi sadrže.

Da ni Fritzhand nije izišao iz njih, vidi se pored ostalog po njegovu nastojanju da i samu »slobodu« sagleda, odredi i smjesti unutar tradicionalnog pojmovnog para: determinizam — indeterminizam koji su kao apstraktne suprotnosti prevladani već i u građanskoj filozofiji (da ne govorimo o Hegelu). Tako on smatra da se Marxova nauka svakako mora shvatiti kao — »determinizam« (str. 246—7), ali se onda (po već uhodanom običaju u takvim slučajevima) odmah dodaje — korektura, kako navodno nije riječ o »običnom«, nego o — »aktivističkom« determinizmu. Zatim taj Marxov determinizam postaje i — »historijski«<sup>3</sup>, što bi imalo da bude ekvi-

3) Determinizam međutim ostaje determinizam, pa ma kakav mu mi atribut naknadno pridali (Imamo prilike vidjeti da se u Marxovo ime barata čak i pojmom — »dijalektički determinizam«, što nije samo *contradictio in adiecto*, poput drvenog željeza, nego s Marxove tačke gledište dijalektički apsurd). No, nije tu riječ o determinizmu ili indeterminizmu kao takvima, nego o mišljenju koje se kreće i ostaje u okviru ovih čistih teorijskih (u biti metafizičkih) konstrukcija, koje su povijesno-filozofski prevladane ne samo u Marxa, nego već i u Fichtea i Hegela.

valentno, ali ipak nije, jer se na jednom mjestu kaže:

»Istorijski determinizam može biti dvojakog tipa: ili fatalistički ili aktivistički« (str. 45).

Na koncu se iz čitavog razmatranja dobiva slijedeća formulacija kao rješenje problema:

»Etika istorijske aktivnosti i Marxov istorijski determinizam ne protivreče jedno drugome, već predstavljaju celinu koja se harmonično upotpunjuje« (str. 246).

Filozofijski međutim nije ni pokazano ni izvedeno kako se to oni »harmonično upotpunjuju« i kakva je to »cjelina«, pa ostajemo pri pukim tvrdnjama. Jedno je međutim vidljivo: da se »pojam« »povijesnog« (historijskog) shvaća i interpretira u jednom čisto »sociologijskom« smislu, što isto tako nužno proizlazi iz čitave naprijed prikazane autorove pozicije. Da je tome tako, neka ilustrira ovaj navod:

»Marksova teorija, međutim, nije nikakva metafizička ni spekulativna filozofija istorije niti eshatološka teodiceja. Nazovemo li je imenom »filozofija istorije« — protiv kojega se tako bune pozitivisti — onda je to »naučna« filozofija piričkih premisa i empirički kontrolisanih fakata, iz historijskog procesa takvog kakav jeste u ljudskom iskustvu i praksi, u pojedinačnim društvenim naukama koje ovo iskustvo i ovu praksu osvetljaju i objašnjavaju« (str. 234).

Iz ovoga će se teško dospjeti do »autentičnog Marxa« kako to nastoji Fritzhand, jer su u rečenom sadržane sve one pretpostavke što ih Marxova misao kritički ukida i prevladava kao svoj vlastiti negativum. Sve navedene autorove teze rođene su u misaonom krilu čistog pozitivizma. Jer niti je Marxova misao naučna (znanstvena), niti je ona filozofija povijesti, niti ne proistječe iz »sasvim empiričkih premisa i empirički kontrolisanih fakata«, niti iz historijskog procesa »takvog kakav jest«, a najmanje je

sadržana u »pojedinačnim društvenim naukama koje ovo iskustvo i ovu praksu osvetljavaju«!

Ovdje je posve iščezla Marxova filozofska dimenzija »povijesnosti«, po kojoj se samo na stanovištu onoga što još nije, dakle mogućnosti da bude drugačije nego što jest, omogućuje i samo pojavljivanje onoga faktičkoga kao danoga i gotovoga u obliku »čiste empirijske činjenice« upravo time, što dijalektičko-kritičko, dakle revolucionarno mišljenje prakse ne ostaje i ne zaostaje unutar toga takozvanog »historijskog procesa takvoga kakav jest«, nego ga već u svom ishodištu transcendira. U protivnom se ono srozava na puko utvrđivanje i priznavanje postojećeg teorijski »shvaćenog« svijeta gotovih stvari i »činjenica«, dakle pretvara se u »pozitivnu« misao danoga pozitiviteta na stanovištu pozitivizma kao misaone i djelatne, upravo životne svjesne adekvacije postojećem postvarenom, otuđenom svijetu.

Autoru ovdje ne može pomoći njegovo pozivanje na Marxov aktivizam, kad je i taj aktivizam shvaćen kao nešto Marxovoj bitnoj misli — izvanjsko, dodano i njime dopunjeno. Jer autor kaže:

»Aktivizam Marksove etike nije suprotan njegovom materijalističkom shvatanju istorije, već je . . . dopuna tog shvatanja« (str. 242).

Odakle, čija, kakva i čemu ta dopuna jednoj filozofskoj poziciji, u kojoj nije već bitno sadržana — ostaje posve otvoreno pitanje. No, to sa svoje strane ukazuje na to da imamo posla s jednom teorijskom konstrukcijom koja nema nikakve »bitne unutrašnje« veze sa samom Marxovom mišlju. Dovoljno je ovdje podsjetiti se samo na njegovu I tezu o Feuerbachu, pa da se vidi kakav smisao ima taj aktivizam u Marxovoj filozofiji, te će se odmah uočiti kako je Marx — prošavši kritički kroz Hegelovu dijalektičko-povijesnu školu — daleko od toga da bi aktivitet subjekta, ulogu i značaj »subjektivnog činioca«, njegove svijesti, volje, po-

treba itd. — rezervirao za neko posebno, od bitnih fundamentalnih osnova svoje filozofije odvojeno područje u obliku jedne (normativne) etike kao »dopune« onome što je već primarno sadržano u samom temelju ove, »upravo po tome revolucionarne«, misli prakse koja ide na izmjenu i destrukciju postojećeg svijeta. Stoga se na osnovama Marxove filozofije ovaj »aktivizam« ne može — kako to smatra Fritzhand — poistovetiti s potrebom, postojanjem ili mogućnošću jedne (Marxove) — »etike«, budući da je on impliciran već upravo u tom »takozvanom« Marxovu »materijalističkom »shvaćanju« historije«.

Kad kažemo »takozvanom«, onda imamo u vidu to da se Marxova misao prakse ne može tretirati kao nekakav pogled ili nazor na svijet (u smislu: Weltanschauung), kako to često ponavlja Fritzhand. O tome govori jasno ne samo prva ili jedanaesta teza o Feuerbachu nego čitavo Marxovo djelo, pa tu ne može biti govora o objašnjavanju, shvaćanju, nazoru, tumačenju, kontemplaciji (= teoriji) itd. nego upravo o mijenjanju toga postojećeg otuđenog svijeta, što je i polazna tačka, i bitna osnova, i zahtjev, i smisao i rezultat čitave Marxove pozicije. Jer Marx — za razliku od Hegela i svake filozofije kao filozofije, a da se ne govori o ovom suvremenom neopozitivizmu — ne stoji više na stanovištu filozofije kao takve (= znanje onoga što jest u cjelini — cjelina je istina — Hegel!) nego na stanovištu ozbiljenja filozofije.

Stoga se s Marxova stanovišta bitno pitanje ne postavlja više u smislu: šta i kako nešto jest, nego primarno: Zašto je upravo tako, a ne drugačije, ili Da li to nešto (postojeće, dano, faktično) može da bude i drugačije nego što jest, čime se nalazimo već u bitno novom povijesno-misaonom praktičkom horizontu, u kojemu se mogućnost drugačijeg pojavljuje i pokazuje kao bitno postajanje istinski čov-

jekova svijeta, u čijoj perspektivi, dakle perspektivi budućega i jest ono što uopće postoji. Marx tako prestaje biti teoretičar postojećeg svijeta (kao ekonomist, sociolog, političar itd.), a samim time i etičar koji bi sa stanovišta teorije o tom (otuđenom) svijetu, odnosno s pozicije samog tog shvaćenog i prihvaćenog svijeta postulirao ono što bi u horizontu tog istog svijeta — samo trebalo da bude. Zahtjev za izmjenom postojećega (svijeta) nije u Marxa nikakav etički postulat, budući da je njegova misao utemeljena na jedinstvu bitka i mišljenja, bitka i trebanja, to jest na svjesnom bitku ili praksi kao mogućnosti slobode, koja i jest temelj čovjekova svijeta i njega samoga.

I da zaključimo: Pokušaj M. Fritzhanda da iz Marxovih tekstova sačini jednu normativnu etiku pokazuje se kao bitni promašaj i neuspjeh, i pored velikoga truda koji je u njega uloženo. Možda bi se neuspjeh tog pokušaja za marksističku misao pokazao dragocjenijim, da je izveden na jednom višem filozofskom nivou, jer bi se onda jasnije mogla sagledati sva dimenzija postavljenog pitanja i lakše povući sve konsekvencije koje iz njega proizlaze. Naime, da bi se pokazalo očitim, kako se jednim sistemom normativne etike ne pridonosi ukidanju, prevladavanju i realiziranju same filozofije, kao ni istovremenoj izmjeni postojećeg postvareno-otuđenog svijeta, nego naprotiv njihovu očuvanju, potvrđivanju i priznanju u onome što već jest. Rezultat je tada: ostajanje u okvirima i na bitnim pretpostavkama toga danog svijeta i — čisti pozitivizam kao njegova, njemu adekvatna »duhovna aroma«, dakle oblik i način opstanka suvremenog kolektiviziranog, tehnificiranog i dehumaniziranog »masovnog čovjeka«. Pitanje je, da li to mora biti jedina njegova sudbina i perspektiva?! Uz normativnu etiku ona to svakako ostaje i dalje!

Milan KANGRGA

*Einführung in das philosophische Denken*

Izdanje V. Klostermann,  
Frankfurt am Main, 1965, str. 144

Kao što sam naslov ove vrijedne i zanimljive filozofske knjige tvrdi, ona ne predstavlja ni jedan od uobičajenih tipova uvoda u filozofiju, koji su ili skupina terminoloških tumačenja pojedinih filozofskih pojmova i pravaca ili uvodi u određene filozofske škole, nego upravo uvod u specifičan način filozofskog mišljenja, u kome treba da se otkrivaju fundamentalne teme naše filozofske današnjice. Volkmann-Schluck jasno ukazuje na to, da se i bit i predmet filozofije otkrivaju tek u samom filozofiranju.

Međutim valja odmah reći da taj Uvod nije napisan za početnike, nije napisan za onoga, kome bi to bila prva filozofska lektira. On pretpostavlja već solidno filozofsko znanje, a i poznavanje cilja svega filozofskog umovanja. Taj uvod nije prilaz filozofiji nekud »izvana«, ni nekud »odozdo« nego jasni put filozofskog mišljenja u obliku kako se filozofski uistinu misli i o tematici oko koje se osnovne filozofske refleksije kreću. Uvod u filozofiju je nužno identičan s filozofijom samom, s njenim svagda upitnim stavom, s nemogućim određenjem njenog završnog stanja, i njenim uvijek otvorenim problemima. Filozofijske se spoznaje nikada ne mogu jednoznačno sabrati u niz teza kao »rezultat znanosti« kao što se to može učiniti na području ostalih znanosti. Samo onaj može razumjeti što je filozofija i što ona hoće, tko se i sam nađe na putovima misaonog traženja od prvih početaka i uzroka svega bivstvujućeg, pa do pitanja o istini, bitku, bivanju i smislu svega što može postati predmet mišljenja odnosno tačnije razmišljanja (grč. *frónein*). A da filozofija od svoga iskona jedina postavlja pitanja o opstojnosti cje-

lovite predmetnosti znanja — ne treba posebno naglašavati. Onima koji se ne mogu sami staviti na stajalište filozofiranja ostaje ona zauvijek zatvorena i nespoznata. Nefilozofirajućem ostaje smisao filozofije za vazda zatvoren, nerazumljiv ili pomaknut na nešto, što on uistinu nije. Biva tako da se kadgod operira s pričinom filozofije, a ne s pravim filozofskim mišljenjem. Knjenoj se tematici ne može nikada prići izvana. A to je već Platon u Fedonu pokazao. A ne samo da se filozofiji ne može prići izvana, nego ni predmetu filozofije. Već su klasičari grčke misli — Platon i Aristotel — razlikujući bit (esenciju) od postojećeg (egzistencije) ukazali na značenje »čistoga« mišljenja, koje prelazi preko osjetilne izvanjštine i ulazi u bit bića, a to će reći otkriva bitak sam. Da filozofija s tim i takvim pitanjima zabacuje relaciju svakodnevnice izvanjštine svijeta osjetilne danosti, i zamjenjuje je pitanjem o nadosjetilnosti biti — očito je. No time je ukazano i na osnovni zadatak filozofije, koja u osjetilnom, promjenljivom, prolaznom nalazi ono neosjetilno, jednostavno, vječno, samo po sebi (grč. *kadh'auto*) bivstvujuće.

Volkmann-Schluck se vraća na ispravno Aristotelovo određenje stajališta filozofije u čemu se ono razlikuje od stajališta pojedinačnih znanosti. Po tome što filozofija: 1) uzima u vid od početka postojeće kao cjelinu, dok pojedinačne znanosti ograničavaju svoj pogled na određeno područje postojećeg; 2) pojedinačne znanosti doduše istražuju postojeće, ali ne u vidu bitka. Prirodne znanosti tako nikada ne mogu ni postaviti pitanje, što je to bit prirode; i 3) filozofija pita za prve osnove i uzroke svega što pojedinačne znanosti ne pitaju i ne mogu pitati, a da ne prelaze granice svoga istraživanja.

Dakako da su ove Aristotelove teze ostale mjerodavne i za suvremenu filozofsku problematiku. To Volkmann-Schluck na nizu suvremenih problema ilustrira.

Kako je filozofijski pogled uvijek upravljen na cjelinu, to će se njegova istina svagda razlikovati od istina pojedinačnih znanosti, koje

usredotočene na jedno područje ili čak samo na neki konkretni zadatak toga područja nužno zaboravljaju na druga područja, a dakako i na cjelinu, koja se odražava u pojmu istine, kojom se otkriva bitak, a bitak i nije drugo nego »bitak samog bivstvujućeg koji je pak određen istinom«. A upravo ta istina jest osnovni zadatak filozofije, koji od Aristotela na ovamo određuje i osvjetljuje — metafizika.

Volkman-Schluck jasno pokazuje slažući se s Aristotelom kako upravo i sama filozofija može odgovoriti na pitanje o biti, o štastvu (grč. eidos) bivstvujućeg (prirode, društva, povijesti i slično). Samo filozofija ima za predmet bivstvujuće kao bistvujuće odnosno bivstvujuće kao takvo (Aristotelovo grč. *on ê ón* ili *ó ê toiûto*). Ono što uza svu pokretnost i promjenljivost uvijek jest. Ono što je na granici opstojnosti i ništa, a odgovara na pitanje čime i zašto. Taj predmet razmišljanja nije u okviru posebnih znanosti nikako vidljiv, a po njemu počinje znanjem okarakterizirana evropska povijest.

No postavlja se pitanje, a da li je metafizika onda još uvijek moguća, odnosno, da li je ona potrebna znanstvenom mišljenju uopće, kad to mišljenje ima svoje »znanstvenotehničko« određenje biti prirode. Autor vrlo zanimljivo izlaže ovo novo stanje, novu konstelaciju čovjeka i prirode u suvremenom tehničkom vremenu, u kome čovjek, kao nikada dosada, svojom voljom, a ta je determinirana pojmovima, a to će reći umom, mijenja lik spontanoga prirodnoga djelovanja. Čini se da taj tehnički i politički čovjek suvremene prakse nastoji svojim planiranjem i svojim računskim razumom prodrijeti u sve slojeve svoje opstojnosti. No uza sve to on ne određuje jasno svoju ulogu u tom novom životnom obliku.

Na koncu zanimljivih izvoda o ovom za naše doba karakterističnom »tehničkom mišljenju« postavlja autor pitanje, da li je to doba sposobno za filozofiju odnosno metafiziku, u kojoj se svagda i nalazi srž filozofske problematike.

Volkman-Schluck pokazuje kako je tehničko razdoblje — razdoblje u kome dominira jaka volja — nedoraslo pravom filozofskom mišljenju, no kako čovjek svagda treba jedan cjeloviti pogled na sveukupnu opstojnost, to se metafiziku zamjenjuje njenim nadomjestkom koji nosi ime »svjetski nazor« (»Weltanschauung«). Zbog svoje neodredivosti svjetski nazor ne može doista biti filozofija nego samo teoretski njen pričin, praktički njen nadomjestak, a koji volja treba, koja u tehničkom svijetu hoće da djeluje u zbilji. Svjetski su nazori svagda nošeni suprotnim voljnim tendencijama, pa kao slike i ciljevi određenih grupa imaju ponajčešće političku zadaću, koju nosi u sebi volja za moć. »Svjetski nazor« treba svagda da angažira volju pojedinaца i zajednicâ (narodâ, državâ, klasâ) za neku voljnu akciju. Ona treba da »mobilizira« duhovne moći za određenu praktičnu djelatnost. Njegov je konačni smisao da postane moć koja oblikuje ljudski život, a po tome je, dakako, iako nije filozofija, ipak u ljudskom životu nešto pozitivno.

A nije li time negirana uopće mogućnost filozofije u tehničkom dobu? Odnosno, Volkman-Schluck postavlja i drugo pitanje: Kako je moguće prijeći iz toga tipa mišljenja (»weltanschauliches Denken«) na filozofski način mišljenja. Drugim riječima kako možemo usmjeriti naše mišljenje da ono ne upadne samo u okvir proračunavanja, ne upadne u način umovanja koje sve ocjenjuje samo po djelovanju i uspjehu. Jer na taj način doista lišavamo bitak njegove svestranosti, a ograničavamo ga samo na ono djelotvorno što po voljnim intencijama u izabranim, dakle zapravo ograničenim mogućnostima iz nje ga uzimamo. To je način mišljenja tehničkog razdoblja u kome se i stvara »svjetski nazor« mjesto filozofije, jer se bitak tumači u okviru praktičke mogućnosti, i time u značenju ograničenja (grč. *stéresis*, lat. *privatio*).

Za razliku od metafizičke »transcendencije« koja prelazi k nadosjetilnom osnovu svega bivstvujućeg

mi u ovom načinu gledanja dolazimo samo do »restendencije« kojom dolazimo samo do elemenata građe stvarnosti i po kojoj se osnovni zbiljski karakter zbilje nalazi u tehnički, dakle voljno određenoj praksi stvari (res=stvar), a ta se dako može javljati samo u opstojnosti čovjekove praktične djelatnosti. U toj koncepciji bitak treba volju kao bit čovjeka. U restendenciji nalazimo sve iskustvene mogućnosti, a ona se približava koncepciji jedne materijalističke metafizike. Metafizike koja uzima »bitak« kao čistu mirnu mogućnost, koja po čovjeku dolazi na vidjelo. U tom se aspektu na problem biti bitka gleda povezano sa problemom biti čovjeka. I to pitanje Volkmann-Schluck jasno eksplicira.

Pitanje o bivstvujućem tako nužno otvara pitanje o bitku, a to je bio i ostaje osnovni problem metafizike — od Parmenida do Heideggera.

U raznim varijacijama na taj problem Volkmann-Schluck pokazuje kako osnovno filozofsko pitanje o bitku ostaje nužno povezano s pitanjem o bivstvujućem, jer se bivstvujuće doživljuje, razumije i tumači upravo po bitku. I zato je osnovni zadatak filozofije upravo taj da objasni pojam bitka.

A bitak tumači Volkmann—Schluck u stvorenoj njegovoj širini po kojoj sve bivstvujuće jest upravo to što jest po njemu. A odnos čovjeka i bivstvujućeg prema bitku je uvijek — sloboda. Sloboda se uz bitak nameće odmah kao osnovna tema filozofije. Ona je i osnovna oznaka čovjekove opstojnosti. »Uništenjem slobode čovjeka uništava se dostojanstvo njegova bića, koje se upravo sastoji u tome, da čuva otvorenu širinu bitka« (130).

Završavajući svoje »uvođenje u filozofsko mišljenje« autor podvlači neotklonjivost filozofskog mišljenja i u vremenu tehnike i iskrivljavanja filozofskog umovanja upravo zato jer se bit toga umovanja sastoji u otkrivanju bivstvujućeg kao bivstvujućeg, a u njemu leži problem bitka, u kome se tek može vidjeti bivstvujuće kao bivstvujuće, a to je pitanje

o — istini. Ono može biti kadgod čak i prezentirano nadomjestkom, ali i kroz njega se postavlja pravo pitanje o faktičnoj istini.

Upravo u tome leži zadatak suvremenog filozofskog mišljenja, da povrati filozofiju njenoj neotklonjivoj istinskoj tematici. Volkmann—Schluck nastavljajući neka temeljna pitanja Heideggerova mišljenja — čiji je on učenik i nastavljatelj! — ne izlaže tek probleme nego nas prisiljava na razmišljanje o osnovnim filozofskim problemima, a to je i smisao ove zanimljive i vrijedne knjige.

Mogli bismo završiti ovaj prikaz s početnom rečenicom Predgovora ove knjige koja glasi: »Ova je knjiga napisana u namjeri, da zajedno s onima, kojima je do filozofije, nađu i pođu putem, na kome će moći ugledati osnovna pitanja filozofije«, i reći, da je ta namjera piscu doista i uspjela.

Vladimir FILIPOVIĆ

Zenon Kosidovski:

### *Biblijske legende*

naslov originala:

Z. Kosidowski, *Opowieści Biblijne*

Prevod s poljskog: Dušanka Perović

Srpska književna zadruga,

Beograd 1965., str. 503

Biblijsko predanje o čovjeku i svijetu stoji pred problemom apsolutnog početka svega. Taj put objašnjenja ne može biti dan u racionalnim kategorijama, jer svijet (bitak) nemamo u empirijskom odnosu. Stoga se mišljenje nužno udaljuje od danosti postojanja kad transcendirira sferu zbiljskog.

Svaki religiozno-mitološki svijet ima svoju pretpostavku, u kojoj je posebnost forme uvjetovana samim sadržajem. To je povijesni razvoj ideja koje izražavaju svoj

duh vremena. Kako ćemo u tom metodološkom problemu gledati svijet Biblije? Da li je tu sve izmišljeno ili je moguće naći povijesne osnove za pojedine legende? Kada je u prošlom stoljeću Schliemannovim otkrićima potvrđena realna osnova Homerova horizonta, spoznalo se da u starim predanjima ima i pouzdanih opisa. Ako se to pokazalo uspješnim u tumačenju Homerova svijeta, ne bi li i Biblija postala mnogo bliža i jasnija na osnovu različitih arheoloških iskopina?

Poljski autor Z. Kosidowski pokušao je baš taj problem riješiti. Što nauka misli o Bibliji — to je pitanje kojim se bavi u svojoj knjizi. On je tom problemu pristupio komparativnom metodom. Najprije saopćava pojedina biblijska predanja, a zatim pokazuje — što nauka danas o tome može reći. Stoga je njegova knjiga komentar biblijske povijesti na osnovu mnogih arheoloških detalja.

Pogledajmo ukratko neke primjere. Biblijske legende sadrže u sebi veoma različite utjecaje. Najstariji ep čovječanstva odnosi se ipak na sumerskog junaka Gilgameša. Biblija nije originalna hebrejska tvorevina, nego joj korijeni sežu do mezopotamske tradicije.

I ovaj je plod sumeranske mašte. Mit o potopu nalazi se u mnogih starih naroda. O velikom potopu govori i Platon u Zakonima.

U biblijskoj knjizi Postanak sačuvani su ostaci mnogobožaćkih vjerovanja i fetišizma. Abrahamov bog nema još univerzalnih crta, nego je još plemenski bog. U legendama o praocima ispoljen je mentalitet starih hebrejskih pokoljenja. U literaturi postoji i teza da su ime na praotaca samo mitološke personifikacije.

Mnogi biblijski ritualni običaji mogu se shvatiti iz komparativnog odnosa. Na primjer žrtvovanje Isaka pod utjecajem je mezopotamskih mitova. Kosidowski piše, da na to ukazuje ovan koji se rogovima zapleo u grmlje. U ruševinama grada Ura arheolozi su otkopa-

li skulpturu takvog ovna. »Ta skulptura je za Sumere morala predstavljati veliku svetinju. O tome ne svedoči samo činjenica što je nađena u jednoj od carskih grobnica nego i njena izrada. Rađena je u drvetu i okovana zlatom, a rogove ovna i grane grma starodrevni majstor izveo je od lapis lazulija« (80).

U burnoj priči o Josipu — kojeg braća prodaju — mogu se vidjeti radikalne ekonomske promjene koje su izvršene u Egiptu. Z. Kosidowski ističe, da u biblijskoj priči o Josipu iznenađuje historijska tačnost u prikazivanju egipatskih običaja. To se prije svega odnosi na pogrebni obred u opisu Jakovljeve i Josipove smrti. O biblijskom Josipu ne govori se ništa u egipatskim kronikama.

Mit o Mojsiju također ima dosta analogije s drugim kultovima. »Iz tekstova s klinastim pismom znamo, na primjer, da je veliki car Sargon, koji je godine 2350 pre naše ere osnovao u Mezopotamiji moćno anadsko carstvo, doživio sudbinu sličnu Mojsijevoj. Njegova majka sveštenica rodila ga je tajno i pustila niz reku u košari zalivenoj smolom.« (149—150).

Mojsijevih pet knjiga sklop je veoma različitih predanja koja potječu iz razdoblja od 9. do 4. vijeka prije n. ere. (161).

U analizi Mojsijevih čuda, Z. Kosidowski piše, da se tu često put radi o običnim prirodnim pojavama. Mojsije je na primjer govorio da mu se bog javio iz grma »koji gori a ne sagorijeva«. »Danas već znamo da Mojsije taj grm nije izmislio, jer se on i sada može naći na sinajskom poluostrvu. Naziva se »diptam« ili »Mojsijev grm«. Ta naročita biljka ispušta lako isparivo eterično ulje, koje se brzo pali na suncu (162). Ni biblijska mana nije čudo. »Godine 1927. zoolog hebrejskog univerziteta u Jerusalemu — Bodenheimer — naišao je na sinajskom poluostrvu na jednu vrstu tamarisa, koja u proleće na mestu gde je bocne insekt luči sladunjavu tečnost. Ta tečnost se brzo stvrdne na vazdu-



hu u bele kuglice slične građu.«  
(162)

Ni prelaz preko Crvenog mora nije neobjašnjiv. Geološka otkrića dokazuju da je to bilo na današnjem mjestu Sueskog kanala, gdje su nekad bili bare i plićaci. Hebreji su tim putom sretno prošli. »A Egipćani su, na svojim bojnim teškim kolima, u besnoj poteri verovatno zalutali u lavirintu močvara i zapali u blato. Možda su se, kako Biblija tvrdi, čak i potopili, jer su se u tom kraju iznenada dizali silni severozapadni vetrovi, koji su pred sobom terali ogromne vodene talase i naglo pretvarali plićake u varljive dubine« (169)

I mnoge druge biblijske pojedinosti Z. Kosidowski na stotine stranica kritički analizira i objašnjava na temelju raznih otkrića. I geneza pojedinih kultova dobiva time drugo značenje. Hebrejski kovčeg zavjeta je egipatska pozajmica, a rogati Mojsije podsjećaju na egipatski kult boga Apisa.

Neki istraživači došli su do uvjerenja da je Pjesma nad pjesmama zbirka liturgijskih tekstova pjevanih u čast boga Tamuza (257). U psalmu 29. vide se tragovi stare ugaritske himne. »Na to ukazuju uočljive podudarnosti u idejama, nazivi pojedinih sirijskih mesta i uticaji ugaritskog jezika. U knjizi proroka Isaije neki stihovi su doslovni citati iz mitološkog epa nađenog u Ugaritu«. (256)

Najsajnije razdoblje u historiji Izraela trajalo je od 1040—932 god. prije n. ere. To je razdoblje careva Saura (1040—1012), Davida (1012—972) i Solomona (972—932). O tom razdoblju saznajemo iz dvije knjige Samuilove, dvije knjige o carevima i 2 knjige dnevnika. Po aramejskom utjecaju knjige Dnevnik morale su nastati u drugoj polovini 4. vijeka prije n. ere (341). Priča o Davidu je skup narodnih predanja. U legendu spada i vjerovanje, da je David autor većine biblijskih psalama. »Analizom teksta pouzdano je utvrđeno da većina psalama nije

mogla nastati pre babilonskog ropstva i da je unesena u biblijske knjige tek u 3. veku pre naše ere«. (356).

U poglavlju Izrael i Judeja autor prikazuje historiju i legendu tih dviju država i s tim u vezi nastanka ideje mesijanizma — u kojoj se tvrdi da je Jehova izabrao judejski narod da svijetu saopćava jedinog boga. Time je monoteizam imao i nacionalni smisao.

Knjiga Z. Kosidowskog sadrži kritičku analizu važnijih poglavlja Biblije. Ono što je Spinoza tvrdio na osnovu racionalne kritike, sada je dokazano mnogim historijskim iskopinama. Nema ni govora o nekim svetim knjigama, već je problem u tumačenju povijesnih utjecaja različitih religija i kultura koje su se stoljećima ukrštale.

Iako u knjizi Z. Kosidowskog ima mnogo činjeničnog materijala, ipak to još nije sve da bi se došlo do objašnjenja svih religioznih ideja koje se nalaze u Bibliji. Bog je početak i svršetak svega, to je kriterij biblijskog shvaćanja. Iako je vidna geneza samog pojma boga, on nijednog časa neće da se odrekne svoje apsolutne funkcije. Njegovu prisutnost pisci starozavjetnih knjiga stalno ističu u različitim formama i odnosima. Njima je činjenički materijal samo ishodište za uopćavanje koje dobiva apsolutno-religiozni karakter — i koji se kao takav ne želi miriti sa suprotnim shvaćanjima. Time je religiozna interpretacija (nazovimo je legenda) bila prisutnija od samih faktičkih događaja, jer je događaj tek u tom odnosu dobio svoju zbiljnost.

Taj metodološki dio (a time i teorijski) tog problema Kosidowski ne obrađuje. Iako je bilo značajno da se prikaže, na kojim je elementima mit mogao nastati, isto tako je nužno uočiti što mit znači, kad se oblikuje kao način egzistencije. Mit je tada više djelovao od stvarnosti iz koje je nastajao. U knjizi Z. Kosidowskog nema filozofsko-religioznog tumačenja biblijskog fenomena. U tome je njen

nedostatak. Na osnovu knjige Z. Kosidowskog to se može učiniti. Sada imamo objašnjenu stvarnost mita.

Preostaje još analiza mita stvarnosti, a time i povijesne stvarnosti mita. No to je već problem filozofije a ne više arheologije. U tom odnosu vidi se mogućnost, ali i granica knjige Z. Kosidowskog.

Branko BOŠNJAK

Walter Strolz

### *Menschsein als Gottesfrage*

Wege zur Erfahrung der Inkarnation

Neske, Pfullingen 1965. S. 240.

Svaka filozofija pita o smislu ljudskog egzistiranja. Svijet u kojemu jesmo i vrijeme u kojem djelujemo ispoljavaju se u filozofiji kao problem objašnjenja smisla. Budući da se cjelina takvog odnosa često puta razdvaja na sferu empirijskog i idealnog, tj. na svijet (Welt) i nadsvijet (Überwelt) nastaje na tom tlu problem čovjekova odnosa koji nikad ne može transcendirati bitak. Od predfilozofskog mišljenja do danas ostaje otvoreno pitanje — šta je bitak. U rasponu od orfika do demitologiziranja kršćanstva pokazuju se različiti načini tumačenja odnosa egzistencijalnog i eshatološkog.

U odnosu čovjeka i boga problem se svodi na pitanje: šta čovjek zna o bogu, tj. da li o bogu više može reći filozofija od same objave kao božje riječi (u kršćanskom smislu)? Dakle, šta filozofija o tome zna i je li to adekvatno objavi?

Na tlu te problematike pisao je W. Strolz svoju studiju. Strolz je filozof Heideggerove škole u najpozitivnijem smislu. Temeljne analize misli i jezika, pojmova i korijena riječi otkrivaju nove mogućnosti interpretiranja pojedinih problema,

Kad autor govori o pojmu svijeta (der Welt — Begriff) novovjeke metafizike u njenim predstavnicima kao što su Kant, Hegel, Nietzsche i Husserl, onda vidimo različite mogućnosti ne samo slike svijeta, već i time uvjetovane načine odnosa i prakse, jer to nikada nije samo izdvojeno pitanje teorije. To postaje razumijevanje egzistencije u svijetu, a egzistencija je uvijek način odnosa u bitku. Autor s pravom ističe da se tu ne radi ni o sferi »čistog mišljenja« niti pak o »bitku po sebi«, već o povijesnom odlučivanju u zbivanjima samog svijeta.

Egzistencijalna analitika postojanja dolazi do jasnog zaključka, da je čovjek dat u granici bitka, tj. »čovjek uvijek obitava u blizini smrti pa je, dok god živi, onaj koji umire, ide ka kraju«. (37). A kako će čovjek primiti tu faktičnost? Da li će se zadovoljiti vjerovanjem u besmrtnost duše? Da li bi nam tu nam tu na pr. Platonov »Fedon« mogao dati rješenje?

Kršćanski svijet ima odgovor na to pitanje u samoj objavi. U religiozno-teološkom pogledu tu ne bi bilo ništa nesigurno, jer se vjerovanjem pobjeđuje smrt. A što onda ako se u to ne vjeruje? Drugim riječima: da li u bit tog problema dolazi filozofija ili teologija?

Rješavanje tih antiteza W. Strolz daje u okviru novije filozofije i suvremene teologije. U njegovim analizama stalno je prisutna filozofska kritičnost. Imanentnim slijedom on iznosi bit svakog rješenja. Čovjek kao biće koje govori, stoji svojim govorom uvijek u određenom iskustvu prema svemu što je u svijetu (primjer: Hobbes, Hamann, Novalis, Hölderlin, W. v. Humboldt Hegel) Hegel kaže, da je jezik »djelo misli«. To znači da se i svijet može shvatiti kao dar jezika, što W. Strolz na mnogim pojedinostima dokazuje.

Tema dalje glasi ovako: da li je to sve djelo čovjeka ili čovjeka u odnosu prema bogu? Time se dolazi na pitanje boga u novovjekovoj metafizici. Nietzscheova obja-

va svijetu: »Gott ist tot« — imala je svoj prethodni tok.

U izlaganju pojma boga i dokaza za božju egzistenciju, W. Strolz je prikazao taj problem u ovim predstavnicima: Nicolaus von Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel i kasni Schelling. Autor je odabrao veoma karakteristične tekstove za taj problem. Kako čisti ratio objašnjava spekulativnu teologiju? Svakako istraživanjem problema bitka. Istina i bitak pića (das Sein des Seienden) — određuju se tu prema mjerilu čovjeka. To je u filozofiji bilo značajno oslobađanje čovjeka. Misao o dovoljnom razlogu — lako se primijenila i na zadnje teološke principe. Iako je Kant postavio granice uma, on je ipak sferu zbiljskog jasno razgraničio od teološkog i eshatološkog područja. A u Hegela bog je rezultat dijalektičkog razvoja samog duha. Hegelov panteizam je u tom pogledu oblik kritike kršćanske objave. Za to cjelokupno razmatranje bitno je to da bog više nije *esse in se subsistens*, već je doveden u okvir ljudskog subjektiviteta i njegovog iskustva svijeta (145).

Iz svojih analiza W. Strolz dolazi do zaključka da metafizički dokazi za egzistenciju boga od Nikole Kusanskog do kasnog Schellinga, ne govore uopće o bogu, već samo o pojmu boga (155). No što to znači? Ako se ne ostane na skolastičkom tlu Anselma onda pojam boga dokazuje da je bog protivrječan pojam.

Autor ne ide na taj zaključak. Ako se filozofijom ne može doći do boga, već samo do pojma boga (kao različitih modusa interpretiranja) onda nužno slijedi pitanje: a što bog treba da predstavlja? Prema W. Strolzu filozofija na to nema odgovora, niti se bog može zasnivati filozofski, jer u tom dijalogu treba razlikovati: boga i pojam boga, (Gott, Gottes-Begriff). Strolz je teologiji oduzeo filozofiju. Tu počinje njegov poseban problem tumačenja. Boga kao boga ne daje filozofija već samo kršćanska objava. Ob-

javljeni bog predstavlja sebe čovjeku i svijetu. Sve drugo što se o tome misli i piše ostaje otvoreno.

Strolzov prelaz na istinu objave nije filozofski jasan. Iz njegovih veoma uspješnih filozofskih interpretacija prije bismo očekivali »metodološki ateizam« — kao zaključak. Kad on na pr. govori o pjesničkom iskustvu ljudske sudbine u tekstovima Shakespearea i Eshila (Aischylos), onda se ispoljava misao o čovjeku titanu koji je pozvan da stvara. Nije to nikakav bogobojazni čovjek, već nosilac prkosa prema sudbini.

Demitologiziranje biblijske objave (Entmythologisierung der biblischen Botschaft) Strolz ne prihvaća kao kritiku Biblije, već kao mogući dijalog o odnosu između logosa i mita; sa zaključkom da treba odlučnije slušati ono »što je pisano«, a to je onda pitanje, kako da se odnosimo prema bogu Abrahamovom, bogu Isakovom i bogu Jakovljevom. Prema Strolzu na to nema odgovora ni u teološkoj filozofiji. (theologische Philosophie) niti u filozofskoj teologiji (philosophische Theologie) nego treba slušati božju riječ. Prema tome, jedini svjedok božjeg povijesnog govorenja čovjeku je Biblija. »U njoj je napisano kako je bog za nas i s nama (Is. 8, 10), kako se On ophodi s čovjekom, kako ga pogledava i oslovljava i zove ga po imenu (Is. 43,1), uslišava ga i shvaća u vrijeme milosti (Is. 49, 8); kako mu omogućuje da iz mraka stupi na svjetlost (Is. 49, 8—9) a ostavlja da propadnu oni koji ga napuštaju (Jer. 12,13)« (288). Tako se došlo do zaključka, da se u to može samo vjerovati i ništa više. Ukoliko to postane predmet filozofske interpretacije, to više nije riječ objave već mišljenje subjektiviteta.

To je tako ako otkrivenje ne smatramo religioznom pretpostavkom. No ako se to primi kao sfera religioznog subjektiviteta, kao što to i jest, onda se nužno vraća-

mo na početak, tj. na bit filozofskog dijaloga i filozofskog odnosa.

W. Strolz ne dolazi na taj zaključak, već je u tumačenju boga kao boga stavio biblijsku objavu iznad svake moguće filozofije. To znači da u otkrivenje treba vjerovati, jer se filozofski ne može dokazati taj sadržaj. Time je Strolz izrekao svoj sud i o filozofskoj teologiji koja također ulazi na područje subjektiviteta, a odvojena filozofija i teologija podsjećá ipak na stari modus postojanja dvije istine.

Knjiga W. Strolza potaći će još mnoga pitanja u suvremenom dijalogu o svijetu i životu, o čemu će i odnos između filozofije i teologije dobivati svoje nove varijante u tom okviru mišljenja.

Branko BOŠNJAK

Nicola M. de Feo

*Analitica e dialettica  
in Nietzsche*

Adriatica Editrice, Bari, 1965, p. 144

Nizu historiografskih djela o ličnosti filozofa F. Nietzschea pridružuje se djelo mladog talijanskog filozofa koje dovodi u pitanje razne nivoe interpretacije Nietzschea, radikalizira rješenja problema i pokušava dati novi smisao centralnim pojmovima Nietzscheova sistema. Kao jedan od najvažnijih na kome se bazira cjelokupni stav autora, jest igra suprotnosti u okviru egzistencijalne analitike i dijalektike u preobrazbi tradicionalnih vrijednosti. Autorova je intencija da objasni značaj analitike i dijalektike u odnosu na epsko shvaćanje egzistencije zasnovano na svijesti o problematičnosti i fenomenologiji bitka.

Kao vrijedna interpretativna dostignuća autor apostrofira i često konsultira, s jedne strane, Jasper-

sovu interpretaciju Nietzscheove problematične i vremenite dijalektičke egzistencije, i s druge strane, Lukácsevo shvaćanje sistematike koherentnosti Nietzscheovih kontradiktornih tvrdnji.

U filozofskom iskustvu F. Nietzschea autor prepoznaje problematički proces u kome se tragična svijest modernog čovjeka uzdiže do epske svjesnosti ljudske konačnosti, na kome je i moguće zasnovati kritički novi smisao Marxove društvene svijesti.

U svojoj prvotnoj i dominantnoj težnji za nužnom rekonstrukcijom filozofskog jedinstva cjelokupnog Nietzscheova opusa, Feo implicira važnost diskusija koje se vode kako na bazi psihološkog aspekta (Freud), tako jednako i sociološkog (Marx).

Baveći se Nietzscheom prvenstveno kao filozofom, autor radikalno problematizira psihosociološke uvjete faktora Nietzscheove usamljenosti. On preispituje korijene njegovog nihilizma, njegovog shvaćanja svijeta i čovjeka i uloge znanosti. On ukazuje i na rezultate pozicija kako onih interpretatora koji su Nietzscheovu problematiku kušali objasniti društveno-kulturnim uvjetima Evrope 19. st. (studije Löwitha, Lukácsa) i tako i drugih, koji su te uvjete promatrali u ontološko-egzistencijalnom kategorijalnom sklopu (Heidegger, Jaspers). Za razliku od specifičnih perspektiva u interpretaciji Nietzscheove misli (politički aspekt Beaumlerov, Klagesov biopsihološki, Lukácsev ekonomsko-socijalni, egzistencijalni Jaspersov, Löwithov kulturno-historijski itd.), autor put Nietzscheove misli problematizira u njenim temeljnim momentima od »Rođenja tragedije« do »Volje za moći«.

Kao ishodišnu tačku Nietzscheove filozofske spekulacije autor analizira Nietzscheovu koncepciju pantragizma, problem tragičnog koji preveden u problematiku samog Nietzscheova djela znači problematičnu ograničenost egzistencije u njenom genetičkom temelju koja se konstantno uvećava redukcijom vrijednosti moderne civilizacije.

Autor smatra da bi povratak tragediji značio, za Nietzschea, ponovo osvajanje ograničenog horizonta ljudskog postojanja i njegovih ograničenih mogućnosti, odnosno povratak temeljnih suprotnosti. Ponovni procvat tragične svijesti preobražava tragično u epsko, problematizira strukturu čovjeka. Taj procvat nije povratak Grcima, već je nacrt kritike morala, znanosti i filozofije kojom se zbiva transformacija strukture čovjeka. U analizi Nietzscheova shvaćanja ljudske svijesti autor ga identificira s modelima suvremene psihologije i sociologije koji se vezuju uz Husserlovu fenomenologiju. Neke Nietzscheove termine autor čak potpuno poistovećuje s terminologijom suvremenih filozofa. U okviru komparacije autor kuša približiti i rasvijetliti Nietzscheovu misao kroz prizmu nekih suvremenih filozofskih struja i njihovih fundamentalnih kategorija (Nietzscheov znanstveni humanizam, npr. autor prevodi u termine Deweyeva pragmatizma, ili Nietzscheov pojam tragičnog koji je poistovećen s pojmom zebnje u Kierkegaarda. Autor također apostrofira Nietzscheovu anticipaciju analize jezika u suvremenoj filozofiji, kao što pronalazi i Nietzscheov pojam nihilizma u suvremenom egzistencijalizmu, kod Heideggera i Sartrea).

Autor se također kritički razračunava s nekim interpretacijama tragičnog u Nietzschea, kao na pr. Heideggerove, u kojem Nietzscheova misao ne prelazi nivo dogmatske interpretacije tragične svijesti.

Zadatak ponovnog procvata tragedije za Nietzschea sastoji se u formi kritičkog oslobođenja čovjeka od dogmatskih vrijednosti i time se ona pretvara u radikalnu kritiku vrijednosti, na nivou genetičke i deskriptivne fenomenologije zbiljskih egzistencijalnih procesa.

U Nietzscheovoj koncepciji tragičnog autor vidi polaznu tačku s koje Nietzsche problematizira ontološku strukturu modernog čovjeka. Dijalektička igra suprotnosti jest u tom dijalektički instru-

ment egzistencijalne analize. Nietzscheova dijalektika sastoji se u neprestanom problematiziranju svake moguće istine.

Perspektivizam jest nova fenomenološka ontologija koju, kako autor smatra, Nietzsche otkriva u konstantnoj dijalektičkoj analizi negiranja i potvrđivanja. Autor dalje provodi analizu problematiziranja vrijednosti i bitka. U destrukciji svih vrijednosti autor vidi otvoreni proces te problematičnosti čovjekove konačnosti, a formule kojima se formulira ta svijest jesu volja za moći i vječno vraćanje istoga.

Vrijednost Nietzscheova destruiranja ne sastoji se, po autorovu uvjerenju, samo u tome što formira novi egzistencijalno-fenomenološki stav problematične misli, već i u tome što će utjecati na dalji razvoj istraživačkih tehnika u Freudovoj psihoanalizi, egzistencijalnoj psihoanalizi, psihologiji i sociologiji spoznaje. Proces problematizacije Nietzscheova obrata autor komparira sa egzistencionalnom Heideggerovom analitikom, koja odvodi bitak do njegove najveće problematizacije. Međutim, Heideggerova kritika usmjerena na to da Nietzscheov obrat vrijednosti ne pripada bitku historije već historiji bitka. Stoga ona ne zadire revolucionarno u područje historijske prakse, pa doživljava kritiku ovog talijanskog autora, koji tvrdi da se proces destrukcije vrijednosti sastoji u problematskoj redukciji njihova smisla.

Problematiziranje vrijednosti nije samo spekulativno traženje novih vrijednosti, već egzistencijalna analiza realnih uvjeta kao smisla vrijednosti. Nietzscheova destrukcija jest pokušaj dopiranja do historijskog shvaćanja egzistencijalnog temelja metafizike. I stoga, tvrdi autor, nije prihvatljiva Heideggerova karakteristika Nietzschea kao posljednjeg metafizičkog mislioca Zapada, već prije ona Jaspersova o Nietzscheu kao jednom od prvih »egzistencijalnih« mislilaca.

Pronalazeći u Nietzscheovoj destrukciji vrijednosti dvije funda-

mentalne Husserlove kategorije: epohé i transcendentnalna redukcija, autor respektira studije koje analiziraju odnos Nietzschea i Husserla. Uz tu komparaciju autor provodi i komparaciju Nietzsche—Kierkegaard (Vidi djelo istog autora: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, *L'Ontologia fondamentale*, Milano, 1966).

U analizi Nietzscheove koncepcije bitka autor vidi prevladano aksiološko shvaćanje bitka i time hodka njegovoj problematizaciji, otvaranje prema horizontu intencionalne analize, egzistencijalne analitike, a ne obrnuto kakav stav zauzima Fink, naime, da je Nietzsche ušao u platonovski horizont nepremostivog dualizma i aksiološke vizije bitka. Autor dodiruje i Nietzscheovu koncepciju rada koji u njegovoj filozofiji poprima bitnu ljudsku vrijednost, i tu se također provodi paralela s K. Marxom, naime, u tom smislu da je Nietzsche insistirao na ljudskoj suštini rada. Ta se interpretacija razlikuje bitno od Löwithove koja na sasvim drugačiji način govori o istoj problematici.

U trećem i posljednjem poglavlju Feo razmatra problematiku Nietzscheova »vječnog vraćanja istog« i smatra da on kao i pojam »volje za moći« nije metafizički pojam, već vremeniti proces. Vječno vraćanje istoga je potvrđivanje beskrajne problematičnosti konačnog. Autor pronalazi dublju vezu između vječnog vraćanja, volje za moći i dijalektike destrukcije vrijednosti. Suprotstavljajući se Heideggerovoj odviše »ličnoj noti« u interpretaciji pojma vječnog vraćanja koji ga je kroz svoje shvaćanje totaliteta bitka odredio kao prošlost i time ga lišio egzistencijalne problematičnosti, autor smatra da je Nietzsche odredio smjer volje za moći kao budućnost (to je smisao onog »uvijek iznova«). N. M. de Feo interpretira Nietzscheovo vječno vraćanje istoga u smislu ponovnog zadobivanja prošlog, ne na intersubjektivnom planu Kierkegaardova i Proustova sjećanja, već na planu dijalektičke fenomenološke analize. Pronađeno vrijeme je ono oslobođeno metafizičkih određenja. Za Nietzschea je tako vrijeme praksa, vječno vraćanje istoga, oslobođeno konačnosti.

Time je autor zaokružio svoju misao koja, široko zahvativši problematiku jednog bogatog filozofskog uma, ostaje kao primjer interpretacije kakva je potrebna u analizi Nietzscheova djela, punog kontradiktornosti, pa stoga često i tumačenog s posve kontradiktornih pozicija.

Ljerka ŠIFLER-PREMEC

Hayo Gerdes:

*Sören Kierkegaard Leben und Werk*

Sammlung Göschen Band 1221, S. 139.

Walter de Gruyter & Co, Berlin 1966.

Do početka 20. stoljeća S. Kierkegaard nije vršio veći utjecaj na evropsko duhovno stvaralaštvo. Tematika Kierkegaardova mišljenja kreće se u specifičnim kategorijama: strah, bolest, tjeskoba, drhtanje, osamljenost, smrt. Tek nakon prvog svjetskog rata te su kategorije postale tako prezentne kao modus egzistiranja, da je mišljenje o tome bez Kierkegaarda bilo nepojmljivo. To znači da je ta tematika bila preuranjena u vrijeme kad ju je Kierkegaard iznosio. U tom pogledu Kierkegaard je išao ispred svog vremena, jer je pokušavao domisliti egzistencijalna stanja, koja je ne samo naslućivao već i osjećao, i to kao religiozni reformator i filozof egzistencije.

H. Gerdes je u svojoj monografiji o S. Kierkegaardu više isticao Kierkegaarda kao teologa. Za svaku monografiju bitno je metodološko pitanje: da li mislilac o kojem je riječ pripada prošlosti ili on iz prošlosti govori i nama. Jer, ako

nam ne bi ništa govorio, bilo bi suviše oživljavanje prošlosti kao takve. H. Gerdes s pravom smatra da Kierkegaard i nama govori. Ali šta? Tu temu je autor djelomično prikazao u odnosu Kierkegaarda prema službenom kršćanstvu, odnosno u razvoju Kierkegaarda kao religioznog mislioca.

Kierkegaard postojeće kršćanstvo nije smatrao istinskim u odnosu na evanđeosko kršćanstvo. On je u religioznim institucijama gledao najveću opasnost za religioznost duha. Katolička crkva kao svjetovna sila djeluje u svijetu prema svojim univerzalnim zahtjevima. Da li je tu moguće izbjeći niveliniranje? Veoma teško. Kierkegaard hoće evanđeosko kršćanstvo kao čistu unutrašnjost pojedinca (bez organizacije koja će to prilagoditi svjetovnom stanju). Baš u rješavanju religioznog fenomena unutrašnjosti pojedinca, crkva bi se morala držati što dalje od autoritativnog političkog djelovanja. Za Kierkegaarda bitan je pojedinac a ne institucija. Tu se on potpuno suprotstavlja ideji katolicizma. Kako se, prema S. Kierkegaardu, može riješiti kriza vremena? Samo izgrađivanjem pojedinca koji će vjerovati da je bogu sve moguće. Izlaz ne može biti u nekim crkvenim mjerama, jer one nikada ne nose u sebi individualnu religioznost. U tome je Kierkegaardova ideja kršćanstva bliža prakršćanstvu nego sve ovo što se danas zove kršćanstvo.

Taj dio problema Kierkegaardova mišljenja H. Gerdes je iscrpno prikazao. No u jednoj monografiji o Kierkegaardu to ipak ne bi smjelo biti sve što bi pripadalo u bit njegovog djelovanja. Nije ovdje riječ o tome da li će se Kierkegaard prikazati kao teolog, filozof, kritičar, literat, esteta i slično. Problem je u odnosu tih pojedinih dijelova koji zajedno daju cjelinu. Kierkegaard kao teolog kakav jest, jest baš to, jer je i filozof egzistencije. O tome je u ovoj monografiji vrlo malo rečeno. Trebalo je više iznijeti Kierkegaardovu kritiku Hegela a zatim i Schellinga. U toj kritici na Kierkegaarda je izvršio utjecaj A. Trendelenburg. Bilo bi korisno ču-

ti i Kierkegaardovu simpatiju za Feuerbacha.

Mnoge kategorije suvremene egzistencijalističke filozofije imaju u Kierkegaardu svoje ishodište. To je trebalo iznijeti, jer baš tim idejama Kierkegaard nam postaje blizak i u tom odnosu on govori nama.

Kierkegaard je izvršio velik utjecaj na daljnji razvoj protestantske teologije (na primjer ideja dijalektičke teologije). Ni o tome ništa nema u ovoj monografiji. To su nedostaci koji se ne mogu opravdati. To je tim prije nerazumljivo, jer autor ima i jedno poglavlje koje glasi: Kierkegaards Stellung in der Geistesgeschichte der Neuzeit. Tekst do tog poglavlja iznosi 119 stranica, a to (zadnje) samo 4 što je svakako neadekvatan omjer. Stoga je u tom dijelu monografija o S. Kierkegaardu veoma manjkava i upravo je neshvatljivo da o tome nema gotovo ništa. Da su dane te analize koje idu u filozofiju egzistencijalizma, bilo bi i prvo područje (kritika kršćanstva) po idejama bliže Kierkegaardovom uvjerenju, da se radi o duhovnoj krizi pojedinca i društva. To H. Gerdes nije dao. Stoga njegova knjiga o Kierkegaardu životu i radu ostaje samo djelomičan uvod u studij tog značajnog mislioca.

Branko BOŠNJAK

Helmut Schelsky:

*Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation*

Westdeutscher Verlag — Köln und Opladen 1962.

Tradicionalnoj predodžbi svijeta kao smislenoj finalnoj cjelini, koja se izražava u znanosti i umjetnosti i koja donosi »mit o čovjeku«, smatrajući tradicionalnim određenjem, čak u - svijetu - biti, Schelsky suprotstavlja sa - svijetom - biti - jedan - bitak kroz totalno odrješenje od dosadaš-

nje povijesti, jer se u svijetu totalnog posredovanja naukom o smrti sve sve češće govori kao o nesretnom slučaju, o ljudskim problemima u granicama »human relation«, a mass media zamjenjuje razmišljanje, shvaćanje i zauzimanje stavova.

Da je znanost industrija, odredili su, po Schelkyjevu shvaćanju, već Saint—Simon, Comte i Marx. Iz toga slijedi da obrazovanje suvremene osobe leži u duhovnom nadvladavanju znanosti iz njezina dječjeg doba, upravo u njezinoj tehničko-konstruktivnoj dimenziji, jer tehnika nije mirujući apsolutni bitak suprotstavljen čovjeku, nego čovjek sam kao nauka i rad. Naučno-tehnička civilizacija u svojoj univerzalnosti obuhvata ne samo tehniku produkcije, već i tehniku organizacije kao i »humanu tehniku« (psihijatriju, psihologiju, pedagogiju), ona je produciranje nove aparature, novog društva, nove psihe. Aristotelovsko-zapadnoevropsko shvaćanje bića tehnike kao onoga što se pro-iz-vodi, stvara iz physisa, zamijenjeno je suvremenim bićem tehnike, koja : 1. počiva na analitičkom rasčlanjivanju predmetnosti ili obrađivanja, koji u njegovu posljednjem elementu nije nalažljiv u prirodi. (To ne vrijedi samo za suvremenu atomsku fiziku, već i u svim djelovanjima, koja imaju stroj za pretpostavku kao i za raščlanjavanje ljudskih moći i socijalnih pokreta). 2. moderna tehnika počiva na sintezi ovih elemenata, na principu najviše djelotvornosti, i 3. što slijedi iz obojega — tehnički je svijet u svojem biću **k o n s t r u k c i j a**.

Čovjek, tako, u tehničkoj civilizaciji nalazi samoga sebe kao znanstveni pronalazak i tehnički rad. Znanstveno-tehničko samostvaranje čovjeka i njegova svijeta je »univerzalan plan rada«. Tradicionalni odnos određivanja primjerenosti sredstava ciljem obrće se u odnos da sredstva određuju cilj, — spoznaja budućnosti nije bila nikada tako »otvorena«, a u njoj ostaje mo utaknuti kao sredstva naše vlastite produkcije. Obrazovati u smislu oblikovati, promijenjenom supstancijom života, nije više moguće

izvesti kroz znanost kao filozofiju ili znanstvenu sintezu, jer znanost kao konstrukcija svijeta prethodi svakom znanstvenom mišljenju.

Za Schelskyja je u ovoj tehničko-znanstvenoj samoprodukciji čovjeka, čovjek bez ostatka samoproduciraajući objekt u jednom konstruiranom bitku. U takvom svijetu Apsoluta, apsolutne produkcije apsolutnog plana rada, sa »otvorenosću« što čovjek uopće jest, u svojim apstraktnim potrebama kao jedinim »određenjem«, Schesky se s pravom pita kako je metafizika uopće moguća i daje, i opet jednoj nauci — sociologiji, zadatak da to ustanovi. Po njegovu mišljenju još danas, u tehničkoj civilizaciji, egzistiraju tri vrste metafizike 1. metafizički solipsizam, pod kojim podrazumijeva socijalnu formu egzistencije znanja o Apsolutu, što se zbiva u formalnoj toleranciji mišljenja i pluralizmu vrednota, od proglašavanja religije za privatnu stvar do koegzistencije raznih društvenih sistema (UNO, UNESCO itd.), 2. metafizički nihilizam kao misaona i socijalna pozicija, koja je utemeljena na analizi cijelog procesa znanstveno-tehničke samoprodukcije čovjeka i svijeta kao nemogućoj da išta vidi i dokumentira, i 3. metafizička trajna refleksija o »smislu« čovjeka u različitim formama i nivoima, sociologijski nošena od »intelektualca« znanstveno-tehničkog društva, stvaraoča i konstruktora, koja samostvaranje čovjeka u znanstvenoj civilizaciji razumije kao samorazumljivo.

Misaona pretpostavka čovjeka u znanstvenom svijetu Helmuta Schelskyja, domišljanje je do kraja situacije u kojoj je, nasuprot tradicionalnom zapadnoevropskom shvaćanju, meta-fizičkom u bilo kojem pogledu, filozofskom, ne samo u smislu ljubavi prema mudrosti, već čak i filozofije kao apsolutne i stroge znanosti totalno posredovano i ispražnjeno od afekata, pojmovnom poimanju pojma, suprostavljeno totalno objektiviranje i postvarivanje subjekta i »subjektiviranje« objekta, u kojem **k o n s t r u k c i j a** dobivajući samozakono i samokretanje odbacuje »prethistoriju«, kao pred-naučnu, i u općim funkcija-



ma funkcionalnosti traži naučno posredovanje-razrješenje od »ostataka prošlosti«, »mita o čovjeku« etc., što je pak zadatak »humanih tehnika«, pripomoći isključenju metafizike.

Schelsky ne tematizira pretpostavke s kojih sada umjesto starih metafizika nastupa tehnika kao metafizika, u čijoj je »otvorenosti« sve moguće — ništenje bitka s krajnjom konsekvencijom ni iz čega ništa — ni u šta, moderni nihilizam na djelu. Ne problematizirajući, tako, novovjekovne pretpostavke takvog shvaćanja — ideju kapitala, svrstava olako Marxa, uz bok Saint-Simonea i Comtea, modernom scijentifizmu, u kojem je apstraktnom čovjeku s apstraktnim potrebama postojbina apstraktni svijet i apstraktna budućnost, jer totalno posredovanje nije smišljeno prožimanje zbilje idejom do apsolutne znanosti pomirenja duha-zbilje, ni u misli ni u revolucionarnoj praksi, već progres, shvaćen kao samo to kretanje in infinitum.

Ovo artikuliranje povijesnog sklopa u totalno tehničko zbivanje dobiva sasvim određenu političku rezonanciju. Već je prije bilo rečeno da znanstveno-tehnička civilizacija, po shvaćanju H. Schelskyja, obuhvaća i tehniku organizacije društva — državni aparat, a kako je pak osnovni državni, politički fenomen gospodstvo postojećih odnosa moći čovjeka nad drugim čovjekom, politika u smislu normativne voljne slike gubi svoj vlastiti princip, jer tehnikom se vlada dok optimalno funkcionira, ona nema drugih vlastitosti do tehničkih principa, ona postaje sve više državna, a država tehnička, jer : 1. tehnička su sredstva efikasna, postaju sudbina naroda i mora ih država prisvojiti, 2. financijski uzrok podržavanja tehnike i tehniciziranja države leži u nedostatnosti investiranja privatnog kapitala i 3. država mora koordinirati različite tehničke mogućnosti u okvirnom planu, jer na empirijskom nivou ona nije samo briga za život kao osnov moći, već i osnov sigurnosti (konkurencija satelita npr.).

Tako smo sa Schelskyjevim premissama dobili »Leviathana«, naučno-tehnički fundiranog, jer je realistična definicija suverenosti ovakve države, da je suveren onaj koji raspolaže najvećom djelotvornošću, funkcionalnošću tehničkih »sredstava« u jednom društvu. U tako shvaćenom društvu vlada tehnokracija, ali ona nije nova vladajuća klasa, jer se ovdje gospodstvo prostire na okvire mogućnosti jedne aparature. Tehnička je država u tradicionalnom smislu gospodstvo samo. Discipline gospodstva su formirane od disciplina stvari. »Državni čovjek« »tehničke države« je najefikasnija funkcija funkcioniranja konstrukcije, a ako u njemu ima »prehistorijskih ostataka« pomaže mu »humana tehnika« — uz produciranje nove aparature i novog društva producira se i nova psiha. Uključivanje u univerzalni svijet rada traži strogu zakonitost, u kojoj dosadašnju ideologiju zamjenjuje tehnika informacije. Nema se što misliti, htjeti, željeti, to je ostatak faze, kada je supstancija države bila, kako god mijenjala forme, politički odnos suprotnosti vladajuće klase i podređenih, kao dvije grupe ljudi. Kroz konstrukciju znanstveno-tehničke civilizacije stvoren je novi temeljni odnos između čovjeka i čovjeka u kojem odnosu, odnos gospodstva moći osobe nad osobom gubi svoj personalni odnos, a na mjesto političkih normi i zakona stupa zakonitost stvari. Tradicionalna ideja demokracije kao volje naroda utemeljene na personalnim i racionalnim normama gubi, također, svoju supstanciju, jer na mjesto volje naroda stupa zakonitost stvari, koju sam čovjek producira kao znanost i rad i kojoj je superordinirano, ne gospodstvo čovjeka nad čovjekom, već stvari nad ljudima. Ovakvo depolitiziranje, dedemokratiziranje i deideologiziranje uništava pojmovno određenje države u tradicionalnom smislu, ništi političke stranke, klasne borbe, revolucije etc., jer država umjesto klasnog aparata prinude vladajuće klase postaje prinuda, bez ostatka, tehnike i znanosti kao konstrukcije, nad ljudima, tehnika je gospod-

stvo samo i zato država »odumire«.

Schelskvičev pojam depolitizacije, demokratizacije, ukidanja klasa i revolucija društveno-političkih sistema, »odumiranja države« utemeljen je na pretpostavci situacije čovjeka u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji, koja od čovjekove krvi, kako je jedan drugi filozof rekao, čini »wirkliches Blut ist verdünnte Saft von Vernunft als blasse Denktätigkeit«.

Ne tematizirajući zašto suvremena tehnika otkazuje svoju egzistencijalu u tradicionalnom smislu (kao 1. subjekt-objekt relacija čija struktura pripada općevažećim proračunljivim zakonima prirode, 2. kao pribor koji sam za sebe vrijedi samo u okviru općevažećih normi, 3. kao mišljevinu općenitosti procesa kako ih subjekt planira), dakle uzimajući je u njenoj danosti kao totalno tehničko zbivanje odriješeno sve više filozofije, morala, ekonomije, pa čak i klasa i društvenih uređenja — iz ovakve premise logičan je conclusio »odumiranja države«, ukidanje gospodstva ljudi nad ljudima, da bi zajednički bili eksploatirani od svoje vlastite konstrukcije i prema čijoj impersonalnoj samopogonskoj efikasnosti svaki je bunt i revolt u korijenu onemogućen: djetinjast, mračan, patološki.

Schelsky, boreći se protiv metafizike, ne shvaća tehniku kao metafiziku, moguću kao takvu tek u jednom povijesnom sklonu u kojem je bitak artikuliran kao kapital, koji je iz djetinjih bolesti ekonomskih kriza dozrio u fazu produciranja potreba, produciranja zadovoljenja tih potreba, proizvodnje zbog proizvodnje, potrošnje zbog potrošnje, u kojem onda »humana tehnika« odigrava ulogu uključivanja apstraktne individue u apstraktno društvo i personalnu eksploataciju zamjenjuje anonimnom

eksploatacijom stvari nad ljudima.

Shvaćanje Schelskyja, koje nema tranzeutne pozicije prema danosti perpetuirajući taj svijet u monstruoznu diktaturu stvari nad ljudima, poziciju građanskog društva, koja i pred socijalističkim društvenim uređenjem stoji kao opasnost, ako se, ne tematizirajući dovoljno duboko uzroke otuđenja, smatra revoluciju dovršenom podržavljenjem sredstava za proizvodnju, dolaskom radničke klase na vlast (politička revolucija), a glavnim zadatkom razvoj proizvodnih snaga. Problem ljudskog društva, na ovome punktu, jest odmjeriti kako kroz, prema i meta-tehniku.

Socijalistički pojam odumiranja države ne znači samo ukidanje i nadvladavanje političke vlasti klase nad klasom, ljudi nad ljudima, već prije svega stvari nad ljudima. Teorija progresivne pauperizacije radničke klase u kapitalizmu moguća je danas samo u kineskoj dogmatici. Kapitalizam ima mnogo dublje korijene i treba ga destruirati upravo u faktu maksimalne ekonomske funkcionalnosti tehničke države i državnog čovjeka, u depolitizaciji kroz totalnu politizaciju (samoupravljanje), u deideologizaciji kao putu istinskog odnošenja prema iskonu, od svijeta rada ka svijetu istinske ljudske djelatnosti, od vladavine stvari nad ljudima do gospodstva ljudi nad stvarima, gdje odumiranje države znači svjesnu asocijaciju kreatora svoje sudbine, kojima otuđeni rad neće biti mjerilo ljudskih odnosa.

Knjiga H. Schelskyja: »Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilization« instruktivna je u smislu prezentacije građanskog društva pa i svijeta, u koje i socijalizam može biti usisan, ako se nekritički uključi u znanstveno-tehničku civilizaciju.

Blaženka LOVRIC

## GODIŠNJA SKUPŠTINA HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA

22. i 23. decembra 1966. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu održana je redovna godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva. Predviđalo se da će skupština završiti rad u jednom danu, ali se pokazalo da pitanja koja su na dnevnom redu zahtijevaju više vremena, pa je zasjedanje potrajalo dva dana, prvi dan od 10 do 13.30 i od 16 do 23 sata, a drugi dan od 9 do 18.30 sati.

Za skupštinu je unaprijed vladalo veliko zanimanje, pa je u njenom radu sudjelovala većina zagrebačkih članova Hrvatskog filozofskog društva. Članovi iz drugih krajeva Hrvatske sudjelovali su u malom broju, što je bivalo i na ranijim skupštinama, uglavnom zbog teškoća s dopustom i putnim troškovima. Ali na ovoj je skupštini broj sudionika izvan Zagreba bio i manji nego obično, vjerojatno zato što je ovaj put izostao tradicionalni filozofski simpozij, a još više zato što je odluka o sazivu skupštine donijeta tek deset dana prije njenog održavanja, a članovi su dobili pozive tek sedam-osam dana prije skupštine (po pravilima Hrvatskog filozofskog društva odbor je obavezan da obavijesti članstvo o skupštini najmanje 14 dana unaprijed). Međutim uz oko pedeset (od ukupno 186) članova Društva, na skupštini je sudjelovalo još preko dvjesto naučnih, kulturnih i javnih radnika Zagreba te studenata.

Pretpostavljalo se da će skupština biti dosta burna, a ta se pretpostavka i obistinila. Nakon što je dosadašnji predsjednik HFD Danilo Pejović otvorio skupštinu, bez većih su sporova izabrani radno predsjedništvo, zapisničar, ovjerovitelji zapisnika i izborna komisija. Međutim, u vezi s predviđenim dnevnim redom (1. Otvaranje skupštine i biranje radnih tijela, 2. Izvještaj predsjednika HFD, 3. Prijedlog HFD za reorganizaciju Jugoslavenskog udruženja za filozofiju, nacrt Statuta Saveza filozofskih društava SFR Jugoslavije i izbor delegacije HFD za godišnju skupštinu JUF, 4. Rad redakcije časopisa Praxis i izbor nove redakcije, 5. Izvještaj Nadzornog odbora, 6. Izbor novog Upravnog i Nadzornog odbora i 7. Razno) predložene su tri izmjene, te je o jednoj od njih (da se »izbor delegacije HFD za godišnju skupštinu JUF« prebaci iz treće tačke u šestu) došlo do žive diskusije. Prijedlog je potkrijepljen argumentom da se izbor delegacije HFD za godišnju skupštinu JUF ne smije vezati uz treću tačku jer se na skupštini JUF za koju se biraju delegati neće raspravljati samo o pitanjima te treće tačke, nego i o pitanjima o kojima će se raspravljati u drugim tačkama dnevnog reda skupštine HFD. Neki članovi UO HFD pokušali su osporiti ovaj argument, no većina skupštine smatrala ga je dovoljno uvjerljivim, pa je većinom glasova prihvaćen ovaj prijedlog za izmjenu dnevnog reda.

Kad se u diskusiji o dnevnom redu javio za riječ i jedan od urednika Praxisa koji nije član Hrvatskog filozofskog društva (R. Supek), potpredsjednik HFD Ante Marin postavio je pitanje hoće li se onima

koji nisu članovi Društva dopustiti da govore na skupštini. Smatrajući da bi uskraćivanje riječi nečlanovima bilo u suprotnosti sa Ustavom SFRJ i s našom cjelokupnom socijalističkom demokratskom praksom, skupština je odlučila da i oni koji nisu članovi HFD mogu dobiti riječ na skupštini. Učesnike skupštine oneraspoložilo je što je takvo »načelno« pitanje postavljeno u povodu R. Supeka, koji je, premda formalno nije član HFD, davao i daje znatan doprinos radu Društva, i kao jedan od urednika Praxisa, i kao jedan od najčešćih referenata na dosadašnjim simpozijima HFD, i kao redovni sudionik na diskusijama u Društvu.

Budući da je tajnik HFD tri mjeseca prije skupštine podnio ostavku (zbog neslaganja s postupcima predsjednika i potpredsjednika) izvještaj o radu Društva u protekloj godini podnio je sam predsjednik. Pokušavajući da opravda što prvi put otkako postoji Hrvatsko filozofsko društvo u 1966. godini nije organiziran tradicionalni godišnji simpozij, on se pozvao na financijske teškoće i na zaokupljenost odbora organizacionim pitanjima. Kao uspjeh je istakao da je u godinu dana odbor organizirao u Društvu dva predavanja članova i dva gostovanja stranih predavača. No najveći dio izvještaja bio je posvećen kritici Upravnog odbora Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i razjašnjenju stava predsjednika HFD prema redakciji časopisa Praxis. Tvrdeći da je Jugoslavensko udruženje za filozofiju organizirano kao »centralizirana superorganizacija« on je optužio odbor udruženja da je »proceduralnim manevrima« pokušavao spriječiti reorganizaciju udruženja na samoupravnim i federativnim načelima. Objasnjavajući akciju što ju je zajedno s potpredsjednikom HFD A. Marinom u toku posljednjih mjeseci vodio protiv časopisa i redakcije Praxis, predsjednik HFD i bivši urednik Praxisa ustvrdio je da su njegova neslaganja s redakcijom počela kad je časopis »zapao u stanovite teškoće zbog nekih svojih političkih tekstova koji su izazvali oštra reagiranja sa strane najviših političkih foruma u ovoj zemlji«, a napose »kada je najposlije, drugim povodom, u saborskoj debati lipnja 1966, istupio i politički sekretar CK SKH«. D. Pejoviću se tada »učinilo najsvrsishodnije da redakcija podnese ostavku i pričekava godišnju skupštinu da odluči o daljnjem izlaženju časopisa«, ali se »drugi članovi redakcije« nisu složili s tim. Tvrdeći da predsjednik i potpredsjednik HFD nisu prekršili svoje ovlasti publicirajući u Vjesniku »Obavijest HFD«, on je ujedno optužio redakciju Praxis da je birajući drugog glavnog urednika (R. Supeka) i poduzimajući mjere za formiranje redakcijskog savjeta kršila ovlasti.

U diskusiji o izvještaju predsjednika HFD iznijete su brojne primjedbe na rad upravnog odbora HFD i napose na rad predsjednika i potpredsjednika. Konstatirano je da je prošlogodišnji odbor na čelu s predsjednikom D. Pejovićem pokazao u svom radu daleko veće nedostatke nego bilo koji dosadašnji odbor od postanka Društva. Ne samo što je prvi put u historiji HFD u 1966. godini izostao tradicionalni decembarski simpozij, nego su i gotovo potpuno zamrle diskusione večeri s predavanjima članova Društva, što su se ranije redovno priređivale u dvo- ili tro- tjednim razmacima (u cijeloj 1966. priređena su samo dva takva predavanja!). Ako se zamiranje drugih djelatnosti i može djelomično objasniti financijskim teškoćama, ničim se ne može opravdati reduciranje ovog oblika djelatnosti koji ne zahtijeva financijska sredstva (jer se predavanja članova u Društvu ne honoriraju, a prostorije u kojima se ta predavanja drže uopće se ne plaćaju).

No nije gotovo potpuno odsustvo pozitivne aktivnosti glavni nedostatak bivšeg odbora i njegova predsjednika. Daleko je veći nedostatak što su predsjednik i potpredsjednik, uglavnom bez podrške ostalih članova Odbora, ali i bez dovoljno energičnog otpora većine, poduzeli akcije od velike štete za Hrvatsko filozofsko društvo i općenito za hrvatsku i jugoslavensku filozofiju. Tako su predsjednik i potpredsjednik

poduzeli akciju za onemogućavanje djelatnosti časopisa Praxis, te dosad najznačajnije djelatnosti HFD, koja je Društvu donijela i međunarodni ugled. Već sama činjenica što su povelili borbu protiv časopisa koji je učinio tako mnogo za razvoj filozofskog života u Hrvatskoj i u Jugoslaviji, u dovoljnoj mjeri govori o štetnosti te akcije. No nije jedina ni najveća pogreška predsjednika i potpredsjednika HFD što su razvijali intenzivnu djelatnost za onemogućavanje časopisa Praxis. Još je mnogo gore što su se u toj borbi služili metodama koje su dosad bile nepoznate u radu HFD.

Među tim metodama treba prije svega spomenuti iznošenje i širenje netačnih tvrdnja o redakciji časopisa Praxis i o pojedinim članovima redakcije. D. Pejović i A. Marin objavili su u Vjesniku od 9. X 1966. dopis pod naslovom »Obavijest Hrvatskog filozofskog društva« koji, kako je to utvrđeno u »Ispravku redakcije Praxis« objavljenom u Vjesniku od 16. X 1966. sadrži velik broj netačnosti. Spomenute su netačnosti utvrđene tako dokumentirano i nepobitno, da D. Pejović i A. Marin nisu ni pokušali javno osporiti bilo koji od navoda »Ispravka«. No D. Pejović i A. Marin nisu iznosili netačnosti koje bi mogle nanijeti štetu ugledu i časti članova redakcije Praxis samo putem novina, već i na mnoge druge načine, a napose putem cirkularnih pisama što su ih u ime Upravnog odbora HFD slali odboru Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i odborima republičkih filozofskih društava, te putem usmenih izjava na sastancima Upravnog odbora HFD i u brojnim ličnim razgovorima s članovima HFD i s drugim pojedincima.

Na skupštini su iznijeti i konkretni podaci o netačnostima što su ih o časopisu Praxis i o članovima njegove redakcije na razne načine širili D. Pejović i A. Marin, te je od njih traženo da svoje optužbe opozovu ili potkrijepe argumentima. Napose je više govornika zahtijevalo da tužitelji potkrijepe svoju najtežu političku optužbu — da je časopis Praxis branio pozicije »jugoslavenskog unitarizma« i »centralizma«. »Časopis nije oblak — primijetio je jedan od učesnika u diskusiji — koji se pojavi i nestane, pa jedan u niemu vidi devu, a drugi staru babu, pa se kasnije ne zna što je tko vidio. Zato pitam, gdje je, tko, na kojim stranicama, u kojim tekstovima zastupao centralizam, unitarizam, čvrstorukaške stavove?« Na ova i slična pitanja na skupštini nisu odgovorili predsjednik i potpredsjednik HFD. No premda nisu ni pokušali potkrijepiti argumentima svoje optužbe, oni nisu smatrali za potrebno ni da ih povuku, odnosno da se izvine onima čijoj su časti i ugledu pokušali tim optužbama nanijeti štetu.

Političke optužbe što su ih do skupštine širili predsjednik i potpredsjednik HFD na skupštini je pokušao da potkrijepi samo jedan od učesnika (J. Katušić) koji se samoinicijativno predstavio kao lični prijatelj D. Pejovića i A. Marina i ujedno kao bivši šef Centra za informacije pri CK SKH. Njegova se argumentacija svodila na navodne usmene razgovore s jednim od urednika Praxisa i na navodne povjerljive informacije dobivene od neidentificiranih informatora. Napose je optužio jednog od urednika Praxisa da mu nije saopćio neke navodne kompromitantne podatke o nekim beogradskim filozofima koji su mu navodno bili poznati, dok je naprotiv predsjednik HFD D. Pejović »imao hrabrosti« da ga o tome informira. Kad je međutim optuženi urednik Praxisa (koji je ujedno pisac ovih redaka) pobio tačku po tačku sve te optužbe, zahtijevajući između ostalog identificiranje informatora i suočenje s njim, tužitelj je, umjesto da ustraje u svojim optužbama, preferirao da se neopazice izgubi iz dvorane zasjedanja.

Kao ozbiljna zamjerka predsjedniku i potpredsjedniku HFD iznijeto je i to što su se u više slučajeva odnosili prema članstvu »s pozicija sile«. Na skupštini je iznijeto nekoliko primjera takvog odnošenja, no možda je najkarakterističniji odnos prema pismu što su ga članovi redakcije Praxis uputili 22. IX 1966. upravnom odboru HFD predlažući da se

održi zajednički sastanak Upravnog odbora HFD i redakcije Praxis Premda su od predaje tog pisma predsjedniku HFD do godišnje skupštine HFD prošla puna tri mjeseca, redakcija nije od odbora dobila nikakav odgovor na svoje pismo (čak ni negativan). Takav postupak svakako je vrlo nezgodan ne samo zbog zasluga što ih za HFD ima redakcija Praxis, ni samo zbog zasluga što ih za HFD imaju pojedini članovi te redakcije (u njoj su, među ostalim, tri bivša predsjednika HFD), nego i zato što takav postupak nije u redu ni prema bilo kojem pojedinačnom članu Društva, bez obzira na njegove zasluge. Na skupštini je, međutim, utvrđeno da su pojedini članovi odbora HFD, na sjednici 23. IX 1966. na kojoj je tajnik usmeno prenio prijedlog redakcije Praxis za sastanak, podržali taj prijedlog, ali su se zatim priklonili mišljenju predsjednika da se pričekava pismena molba redakcije. Suglašavajući se s ovim mišljenjem predsjednika članovi UO HFD (osim potpredsjednika) nisu znali da je predsjednik u tom trenutku već imao u džepu pismo redakcije Praxis, te da je neposredno prije spomenutog sastanka vodio o tom pismu dug razgovor s tajnikom redakcije Praxis i obećao mu da će ga iznijeti pred odbor HFD.

U diskusiji je iznijeto da u nizu nedostataka koji su zapaženi u djelatnosti predsjednika i potpredsjednika (a od kojih bi i svaki pojedinačno bio dovoljan da se izrazi maksimalno neodobravanje njihovoj djelatnosti) pripada i onaj koji bi se mogao nazvati zloupotrebom odgovorne društvene dužnosti. Kao najeklatantniji primjer za ovaj »nedostatak« može se navesti izjava što su je oni dali u Vjesniku u ime UO HFD pa čak i cijelog HFD, premda odbor nije prethodno upoznat s tekstom spomenute obavijesti, pa čak ni s namierom D. Pejovića i A. Marina da takvu obavijest napišu i objave. Objašnjenje D. Pejovića i A. Marina da nisu mogli konsultirati odbor, jer su djelovali u »hitnom postupku« na skupštini nije prihvaćeno. Čak i ako se ostavi po strani da hitnja nije bila potrebna, nikakva hitnost ne može opravdati da predsjednik i potpredsjednik tekstom svog dopisa sugeriraju kao da je cijeli odbor odobrio dopis o kojem taj odbor ništa ne zna. Još se manje može opravdati što predsjednik i potpredsjednik HFD nisu nijednom riječi informirali javnost da su se na sjednici odbora HFD održanoj 14. X 1966. svi prisutni članovi odbora zapisnički ogradili od spomenute »Obavijesti«.

Riječi kritike na djelatnost predsjednika i potpredsjednika HFD čule su se i iz redova članova Upravnog odbora HFD, no dok je jedan od članova odbora apelirao na »umjerenost«, drugi član odbora (M. Marić), podsjetio je na svoja ranija ograđivanja od postupaka predsjednika i potpredsjednika, te je upozorio da su pored umjerenosti značajne i neke druge osobine, kao, na primjer, principijelnost, razložitost i dobra volja. Neki učesnici u diskusiji suprotstavili su se javnom iznošenju »kuloarskih razgovora«, no kako tu nije bila riječ o nekim naivnim »razgovorima«, nego o pokušaju da se sistematskim širenjem vrlo teških, ali neistinitih političkih optužbi stvore veoma opasne fame o redakciji Praxis i o njenim pojedinim članovima, to su neki diskutanti (npr. M. Baće) iznijeli i suprotno mišljenje da o tim famama treba javno govoriti i javno ih razbijati (što su članovi redakcije Praxis i učinili). Na skupštini je također postavljen zahtjev da se pročita tekst ostavke što ju je podnio tajnik HFD, V. Premec, protestno pismo što ga je predsjedniku HFD uputio odsutni član UO HFD I. Kuvačić, kao i zapisničke ograde članova odbora od »Obavijesti HFD« što su je neovlašteno objavili predsjednik i potpredsjednik. No predsjednik i potpredsjednik nisu reagirali na zahtjev da se na skupštini pročitaju ovi dokumenti.

O trećoj tački dnevnog reda (Prijedlog HFD za reorganizaciju Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i nacrt Statuta Saveza filozofskih društava SFRJ Jugoslavije) referirao je član odbora Ante Pažanin. Očekivalo se da će se on držati najavljene teme, no on je veći dio svog izlaganja posvetio napadima na Upravni odbor Jugoslavenskog udruženja

za filozofiju (koji je navodno »sistematski zaobilazio« prijedloge UO HFD, pružao »otpor« itd), a s druge strane obrazlaganju zahtjeva (koji u pisanom prijedlogu odbora HFD nije formuliran) da republička filozofska društva treba da budu svojevrsna vrhovna vlast u filozofskom životu naših republika, s administrativnim kompetencijama u odnosu na izdavačku djelatnost kao i na sve druge oblike filozofskog života. Ovaj je referat bio zanimljiv utoliko što je pokazao da su neki članovi bivšeg odbora HFD, koji nisu podržali predsjednika i potpredsjednika HFD u direktnim napadima na Praxis, spremni da podrže njihove indirektne kritike časopisa (kao što je poznato predsjednik, sekretar i još dva člana UO JUF u protekle dvije godine bili su također članovi redakcije Praxis). Slične tendencije zapažene su i kod nekolicine drugih učesnika skupštine, članova društva i gostiju.

U diskusiji o ovoj tački dnevnog reda neki su učesnici s pravom kritizirali svojevrsnu »totalitarističku« koncepciju filozofskog društva što ju je zastupao referent. Također su demantirane tvrdnje o navodnim »otporima« koje je UO JUF pružao prijedlozima UO HFD. Dokumentirano je pokazano da su predsjednik i potpredsjednik HFD nizom nekorektnih postupaka pokušali izazvati i raspiriti sukob između UO HFD i UO JUF, te da su u nekim slučajevima netačnim informacijama uspjeli zavesti u bludnju formalnu većinu UO HFD i dobiti njeno odobrenje za pojedine nekorektne postupke (pod »formalnom većinom« ovdje mislim onaj dio odbora koji može donositi punovažne odluke, a to je natpolovična većina većine, dakle nešto više od četvrtine), ali da je uprkos tome UO JUF ostao korektan i u odnosu na UO HFD i u odnosu na prijedlog što ga je taj odbor podnio. Tako je UO JUF pažljivo razmotrio prijedlog UO HFD, pozvao sva republička filozofska društva na diskusiju o tom prijedlogu, a i sam je formirao vlastitu komisiju za izmjene i dopune pravila JUF.

Iznoseći svoj lični stav prema prijedlogu za reorganizaciju što ga je podnio UO HFD, članovi redakcije Praxis koji su ujedno bili članovi UO JUF istakli su da se s dijelovima predloženog Statuta slažu jer ti dijelovi fiksiraju već postojeću praksu ili idu dalje od nje u onom pravcu u kojem se Udruženje i dosad razvijalo, ali neke dijelove smatraju diskutabilnim ili direktno neprihvatljivim zbog njihove principijelne nedomišljenosti i praktične neprimjenljivosti. Uvjerljivo su pokazane neke prednosti onih nacrtata statuta što su ih izradili Slovensko filozofsko društvo i komisija UO JUF. Također je istaknuto da ta organizaciono-statutarna problematika nema takvo epohalno značenje kakvo bi joj željeli pripisati predsjednik i potpredsjednik HFD. Nakon što su članovi redakcije Praxis iznijeli svoj stav postala je očita neosnovanost optužbi o »otporima«, kao i neosnovanost slijepog prihvatanja onog nacrtata statuta JUF što su ga izradili članovi UO HFD, a ujedno se vidjelo da nema osnova za daljnje velike statutarne sporove. Tako je ova tačka skupštine završila miroljubivo, složnim zaključkom da delegati HFD na skupštini JUF treba da brane ne nesavršeni statut što ga je sastavio UO HFD, nego principe ravnopravnog filozofskog udruživanja za koje se skupština jednodušno izjasnila.

Nakon treće tačke dnevnog reda već se moglo predviđati da će dosadašnja redakcija Praxis nadživjeti »kritike« i dobiti povjerenje skupštine. No to je u jednom trenutku dovedeno u pitanje u četvrtoj tački skupštine. U diskusiji o izvještaju redakcije Praxis koji je podnio pisac ovog prikaza (vidi rubriku »Kronika«) a koji je u sebi sadržao i prijedlog za produženje mandata dosadašnjoj redakciji dopunjenoj Mladenom Čaldarevićem kao novim, sedmim članom (umjesto D. Pejovića, koji je istupio), podnesen je odmah prijedlog liste nove redakcije Praxis, sastavljene pretežno od zagovornika »srednje«, »neutralno-stručne« orijentacije, bez D. Pejovića, ali i bez dosadašnjih članova redakcije Praxis osim dvojice. Podnosilac tog prijedloga odao je

priznanje dosadašnjoj redakciji Praxis i ogradio se od političkih kritičara Praxisa, ali je podvrgao kritici osnovnu orijentaciju časopisa i iznio mišljenje da časopis nije postigao dovoljnu stručno-filozofsku razinu. Međutim, kako novopredloženi glavni i odgovorni urednik Praxisa (V. Sutlić) nije prihvatio ovu kandidaturu, predlagač je odmah sam povukao cijeli prijedlog. Tako je prijedlog za novu redakciju Praxis povučen nepune tri minute nakon što je bio podnjet. Čini se da je sam predlagač osjetio neugodan dojam što ga je njegov prijedlog izazvao, pa je i to pridonijelo da ga brzo povuče.

Kritizirajući prijedlog da se izabere neka nova redakcija Praxis neki su se prisutni suprotstavili i prijedlogu dosadašnje redakcije da se dopuni jednim članom, smatrajući da bi se izborom redakcije u nepromijenjenom sastavu (samo bez D. Pejovića) najjače izrazila podrška i priznanje skupštine dosadašnjoj redakciji. No ova je sugestija povučena nakon objašnjenja što ga je za izbor novog člana dao jedan od urednika, upozoravajući na kvalitete novopredloženog člana i na obimnost posla koji redakcija obavlja.

Glavni i odgovorni urednici Praxisa (R. Supek i G. Petrović) predložili su među ostalim da oni koji su na ovoj skupštini najprije dali a zatim povukli prijedlog za novu redakciju Praxis, osnuju novi filozofski časopis na višem nivou od Praxisa. Budući da Praxis nije službeni organ HFD i da Društvo tom časopisu ne daje nikakvu materijalnu pomoć, nema zapreke da se u okviru HFD osnuje još jedan časopis. Redakcija Praxisa spremna je podržati takav novi časopis, i drugarski surađivati s njim. (U dijelu naše štampe pisalo se o prijedlogu za formiranje novog filozofskog časopisa, ali je prešućeno da su taj prijedlog dali glavni i odgovorni urednici Praxisa. Tako se mogao steći dojam da su prijedlog dali »protivnici« Praxisa).

Na kraju, na glasanje je stavljen samo jedan prijedlog za izbor nove redakcije Praxis, onaj što ga je podnijela dosadašnja redakcija. Glasalo se tajno, ali ne za pojedine članove redakcije nego za cijelu predloženu listu (B. Bošnjak, M. Čaldarović, D. Grlić, M. Kangrga, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki). Od 40 učesnika glasanja 27 ih je glasalo sa »da« (dakle za predloženu redakciju), 4 glasa bilo sa »ne«, a 7 ih se uzdržalo, dok su dva listića bila nevažeća. Neki članovi Društva koji su morali napustiti skupštinu prije završetka ostavili su pismene izjave da glasaju za dosadašnju redakciju Praxis, no budući da je glasanje bilo tajno, njihovi glasovi nisu uvaženi.

Na istim glasačkim listićima na kojima se glasalo za redakciju glasalo se i za novi upravni i nadzorni odbor, te za delegate za skupštinu JUF. Pretpostavljalo se da će dosadašnji odbor predložiti listu novog odbora, a po nekim informacijama odbor je takvu listu na čelu s dosadašnjim predsjednikom bio i pripremio. Međutim, kad je došlo do predlaganja, stari odbor nije podnio nikakav prijedlog, a ni bilo tko drugi od prisutnih nije imao prijedlog cijele liste. Tako je došlo do pojedinačnog spontanog predlaganja kandidata, a zatim je tajnim glasanjem izabran novi upravni odbor u slijedećem sastavu: Danko Grlić (predsjednik), Davor Rodin (potpredsjednik), Stanko Bošnjak, Vlado Gotovac, Pavle Jurković, Boris Kalin, Vjekoslav Mikecin, Rikard Podhorsky, Zlatko Posavac, Vladan Švacov, Duško Žubrinić. U nadzorni odbor izabrana su tri člana, a za delegate HFD na skupštini JUF osamnaest članova.

Ovaj kratak prikaz nije mogao obuhvatiti sve što se dva dana, odnosno gotovo dvadeset sati zbivalo na skupštini HFD, pa je čak i u informativnom pogledu u mnogome nepotpun. Nismo mogli ući ni u neku detaljniju analizu značenja i pouka ovog značajnog skupa, na kojem je bilo i paradoksalnih zbivanja. Svakako je paradoksalno, na primjer, da su kao zabrinuti branitelji h r v a t s k e filozofije na ovoj skupštini nastupali oni koji su u protekloj godini uspjeli da gotovo potpuno para-



liziraju rad Hrvatskog filozofskog društva, a nastojali su da one-moguće i djelovanje časopisa tog društva. Još je paradoksalnije da su optužbe za »centralizam« iznijete protiv onih koji su najviše pridonijeli osnutku, radu i razvoju Hrvatskog filozofskog društva kao samoupravne filozofske organizacije i kao samostalnog subjekta međurepubličke i međunarodne filozofske suradnje. Nije manje paradoksalno ni to da su oni koji su podvrgnuti odlučnoj »stručnoj« kritici cjelokupnu orijentaciju časopisa Praxis poželjeli da preuzmu daljnje vođenje tog pogrešno orijentiranog časopisa. Ali ovakvi paradoksalni istupi pojedinaca nisu uspjeli zbuniti i dezorijentirati skupštinu. Velika većina učesnika skupštine pokazala je punu zrelost i sposobnost da jasno razluči istinu od neistine i pozitivno djelovanje na dobro hrvatske, jugoslavenske i svjetske marksističke filozofije od štetnih pokušaja da se to djelovanje onemogući. Skupština je završila odajući priznanje i podršku onima čija su se djela slagala s riječima. Redakcija Praxis može biti zadovoljna povjerenjem koje je na skupštini dobila.

Prošla godina u radu Društva nije bila slavna, a, kako je to na skupštini istakao P. Vranicki, dobro znamo i tko je za to kriv: prošlogodišnji upravni odbor, a napose njegov predsjednik i potpredsjednik. Novom Upravnom odboru želimo da djeluje uspješno u duhu najboljih tradicija Hrvatskog filozofskog društva. Redakcija Praxis ima i poseban razlog da želi uspjeh novom odboru: njen član D. Grlić izabran je za predsjednika Društva.

Gajo PETROVIĆ

## SKUPŠTINA JUGOSLAVENSKOG UDRUŽENJA ZA FILOZOFIJU

Za razliku od dosadašnjih skupština kada je bio uvijek upriličen simpozij o nekom aktualnom filozofskom problemu, ova je skupština zbog događaja koji su joj prethodili, uglavnom bila orijentirana na razmatranje tekućeg rada i na pitanje Statuta. Treba napomenuti da je i za ovu skupštinu bilo planirano ne samo savjetovanje, nego i Kongres filozofa Jugoslavije, ali je i ta zamisao s obzirom na atmosferu kao i zauzetost oko statutarnih pitanja, koja su u ovakvom obliku bila sasvim umjetno nametnuta, morala da otpadne.

Skupština je održana u Zagrebu 27. i 28. decembra 1966. s uvodnim referatom o našoj filozofiji što ga je održao predsjednik Udruženja dr. Gajo Petrović. U sažetom obliku drug Petrović dao je osnovne karakteristike i etape razvoja filozofije u Jugoslaviji do naših dana, zadržavši se naročito na poslijeratnom periodu, pokušavajući da valorizira dosadašnja nastojanja s obzirom na sva ostala prethodna.

Tvrdeći da su u razdoblju između 15. i 18. stoljeća mnogi hrvatski i slovenski mislioci uspjeli da se uzdignu na evropsku razinu i postignu visoku međunarodnu reputaciju, te da su i neki naši filozofi 19. i 20. st. bili i originalni mislioci, referent je također istakao da su naše predratne diskusije i polemike među predstavnicima marksističke i akademske filozofije, kao i one unutar marksizma, predstavljale prvo živo uklapanje naše filozofije u duhovni život naših naroda.

U prvim poslijeratnim godinama staljinistička varijanta filozofskog dogmatizma zagospodarila je vanjski duhovnim životom u Jugoslaviji. Obračun sa staljinizmom u filozofiji započeo je nakon prijelomne 1948. god. Bogata iskustva što su ih međunarodnom radničkom i socijalističkom pokretu donijele ratne i poratne godine, a napose iskustva jugoslavenskog socijalizma i jugoslavenskog sukoba s međunarodnim staljinizmom omogućila su ne samo uspješnije nego i temeljitije raz-

računavanje s filozofskim dogmatizmom. Odbačeno je mišljenje o filozofiji kao služavci politike; razbijena je shematika dijamata sa svojim tačno propisanim crtama dijalektičke metode i materijalističke teorije; podvrgnuta je kritici vulgarno-materijalistička i mehanistička teorija odraza, a obnovljena Marxova humanistička misao kojoj je u centru čovjek kao slobodno i stvaralačko bile prakse. Obnavljanje nedogmatske marksističke misli vratilo je mnogima povjerenje i u marksizam i u filozofiju, a interes za filozofiju je porastao i među onima koji nisu po struci filozofi.

Drug Petrović je dalje iznio da je takva marksistička filozofija naišla na otpor konzervativnih birokratsko-etatističkih društvenih snaga, ali da je naišla na prepreke i tamo gdje se nisu očekivale. Uz stvarna neslaganja tu su nesumnjivo značajnu ulogu odigrali i nedovoljno međusobno razumijevanje, nesporazumi, oportunistički odnos na konzervativne birokratske snage, težnje za ideološkim monopolom i slično. Cijeli taj splet okolnosti porodilo je sukobe bez pune principijelne osnove, pa čak i povremene kampanje protiv naših najprogresivnijih filozofa marksista. Usprkos svemu tome može se tvrditi, po riječima referenta, da odlučna konfrontacija u našem društvu ne može biti između filozofa i političara, nego između marksista-humanista, boraca za slobodno socijalističko društvo i onih koji se takvom razvoju suprotstavljaju. Prema referentovom mišljenju već ima znakova jednog novog razdoblja, kad se konfrontacije neće vršiti prema profesiji i struci, nego prema tome koliko je tko spreman da se dosljedno zalaže za pozicije stvaralačkog marksizma i humanističkog socijalizma. Na kraju svog referata (čiji će pun tekst biti objavljen u časopisu »Filozofija«) G. Petrović je istakao da je unutrašnji preporod naše filozofije ujedno stvorio mogućnost za njenu širu međunarodnu afirmaciju, te da je izlazak jugoslavenske filozofije na međunarodno poprište od značaja i za našu i za svjetsku filozofsku misao.

Sekretar Udruženja dr Milan Kangrga iznio je u svom referatu djelatnost Udruženja u protekle dvije godine, iz čega se moglo vidjeti da je u ovom razdoblju Udruženje imalo najrazgranatiju i najintenzivniju djelatnost od svog osnutka. Iz izvještaja se moglo vidjeti da je u tom razdoblju održan jedan simpozij JUF-a od 6—9 oktobra 1965. god. u Varaždinu, posvećen temi »Umjetnost u svijetu tehnike« sa oko 50 (glavni materijali bili su kasnije objavljeni u časopisu »Praxis«). Nadalje, održana su tri simpozija sa filozofima socijalističkih zemalja i sedam susreta delegacija JUF-a i delegacija filozofa socijalističkih zemalja. Inicijativa za susrete i simpozije potekla je od strane našeg udruženja, te su to ujedno bili i prvi masovniji susreti između filozofa socijalističkih zemalja i naših filozofa. Prvo je održan simpozij s poljskim filozofima u Varšavi od 16—22. decembra 1964. godine, na kojem je učestvovalo 11 jugoslavenskih delegata, a tema je bila »Problem ličnost«. Uzvratni simpozij trebao bi se održati ove godine u Jugoslaviji. Drugi simpozij održan je sa filozofima iz Čehoslovačke u Zadrugu 3—6 novembra 1965. godine, na kojem je učestvovalo po deset delegata od svake strane, na temu »Marksizam i dijalektika«. Materijali ovog simpozija također su objavljeni u časopisu »Filozofija«. Uzvratni simpozij održan je od 10—20 oktobra 1966. u Modrim Pjescima (Bratislava) i posjetom Institutu za filozofiju ČSAN u Pragu. Tema ovog simpozija bila je »Čovjek i društvo«, a materijali se objavljuju u Bratislavi.

Ne treba posebno ni naglašavati od kolikog su značaja bili ovi prvi širi susreti između filozofa socijalističkih zemalja za sagledavanje mjesta i uloge filozofije u suvremenom društvu kao i prevladavanje mnogo čega što više nije na nivou historijskih zahtjeva.

Osim navedenih simpozija ovo je razdoblje obilovalo i razmjenom delegacija, što je također mnogo doprinijelo i boljem upoznavanju kao i sagledavanju problema kojima se filozofi pojedinih socijalističkih ze-

malja u ovom periodu najviše bave. Od 7—15. septembra 1965. godine boravila je rumunjska delegacija u Jugoslaviji (dva člana), od 12—26. novembra 1965. sovjetska delegacija od pet članova, a od 11—12. septembra 1965. mađarska delegacija.

Naše su delegacije također posjetile nekoliko socijalističkih zemalja. Na sastanku predstavnika filozofskih i socioloških časopisa u Varni (Bugarska) prisustvovala su tri člana našeg Udruženja, kao i na sličnom sastanku u Budimpešti (oktobra mj. 1966). Inače naša delegacija od tri člana uzvratila je posjet mađarskim filozofima od 22—30. marta 1966, delegacija od šest članova boravila je u SSSR-u od 18. maja do 1. juna, a jedna delegacija od tri člana u Rumunjskoj od 21—27. marta 1966. Kako je poznato iz objavljenih materijala, sa sovjetskim filozofima potpisan je i protokol o uzajamnoj suradnji na području filozofije.

Osim ovih službenih kontakata velik broj naših filozofa i članova Udruženja održao je niz predavanja u raznim zemljama Evrope i u Americi, sudjelovao je na mnogim naučnim skupovima i kongresima, tako da je bilanca ovog djelovanja zaista značajna.

Nakon ovog izvještaja osnovna djelatnost Skupštine bila je usmjerena na pitanja promjene Statuta Udruženja. Inicijativa je potekla od UO HFD, čiji je predsjednik dr Danilo Pejović ujedno bio i potpredsjednik UO JUF-a.

Prije nego što prijedemo na razmatranje svih važnijih pitanja oko izmjene Statuta, potrebno je naglasiti da je ova akcija sigurno bez presedana u našim socijalističkim odnosima. Što se tiče same inicijative, na nju ima svatko pravo pa i pojedinci, a ne samo jedno cijelo društvo. Ali da Udruženje mjesecima (preko četiri mjeseca) ne zna da se poduzima akcija oko reorganizacije tog istog udruženja kojemu je potpredsjednik jedan od inicijatora te akcije, stvar je u najmanju ruku kuriozna. Osim toga bez presedana je da jedno republičko društvo — bez obzira koje i bez obzira da li se radi o filozofskom ili o bilo kakvom drugom stručnom, naučnom ili političkom društvu — vodi akciju oko reorganizacije jednog jugoslavenskog ili saveznog udruženja, anketira ostala republička društva pa i samo Jugoslavensko udruženje i ujedno se nervira što to jugoslavensko nije stante pede odgovorilo na predloženi nacrt.

Jedino što je normalno i proceduralno ispravno to je da se bilo kakva slična inicijativa prenese na udruženje koje se želi reorganizirati i tek u slučaju da dotično udruženje odbije takvu inicijativu, tek u tom slučaju normalno je i korektno da jedno republičko (ili lokalno prema republičkom) nastavi dalje akciju, traži sazivanje skupštine itd.

Međutim u navedenom slučaju, UO JUF dobio je početkom septembra prijedlog za reorganizaciju, a već je 26. septembra na sjednici UO JUF formirana komisija koja je trebala razmotriti ne samo prijedlog UO HFD nego i ostale prijedloge i na temelju svega toga donijeti svoj prijedlog, ravnopravan ostalim prijedlozima. Za predsjednika komisije bio je izabran P. Vranicki, a za članove D. Pejović (nije učestvovao), V. Rus, S. Stojanović i A. Tanović.

U oktobru mjesecu komisija nije mogla raditi, jer je veći dio njenih članova bio u inozemstvu, tako da je komisija počela sa konzultacijama u novembru i završila rad u decembru. Svoj prijedlog poslala je UO JUF-u negdje polovicom decembra, te je konačna redakcija na UO JUF bila izvršena na posljednoj sjednici prije skupštine tj. 26. decembra 1966. god.

U osnovnom pitanju — organizaciji JUF na principu udruženja ili saveza društava — komisija, kao i kasnije UO JUF, zauzela je jednodušan stav da se ide na savez društava. Unatoč tome permanentno su lansirane glasine da se taj prijedlog ne prihvaća, da bi se na taj način potvrdila »unitaristička« ili »centralistička« politika JUF-a. Predsjednik ko-

mišije ujedno je obavijestio i skupštinu HFD-a o rezultatima rada, slaganjima i neslaganjima s prijedlogom UO HFD-a, te je tom prilikom iznio prije navedeno slaganje s principom udruženja na bazi društava, ali i razlike u vezi s brojem delegata na skupštini i u upravnom odboru. Naime, upravo su manja društva (slovensko, bosansko-hercegovačko) zastupali mišljenje u komisiji da je nepravedno da se u pitanjima delegata ide na formalno izjednačavanje, kad su i dosadašnje obaveze većih društava bile veće i kada prava manjih društava dosad nikada u radu nisu bila ugrožena.

Komisija JUF-a iznijela je dakle na skupštini JUF-a slijedeće prijedloge:

1. da se prihvati prijedlog HFD, kao i slovenskog filozofskog društva, kome su se priklonila i ostala društva, da se JUF organizira na principu saveza društava napominjući da bi to značilo i usaglašavanje Statuta sa stvarnom politikom JUF koje se ni prije nije miješalo u rad republičkih društava, niti posebno primalo članove na svojim sjednicama u UO JUF.

2. da broj delegata na skupštinama JUF bude srazmjeran broju članova pojedinih društava, ali da u slučaju naročito značajnih pitanja (pitanja statuta su uvijek takva) odlučuju glasovi većine delegata svakog republičkog društva.

3. da se upravni odbor društva nazove predsjedništvo i da ga uz predsjednika, potpredsjednike i sekretara sačinjavaju izabrani predstavnici republičkih društava, i to iz SR Hrvatske i Srbije po 3, SR BiH, Slovenije i Makedonije po 2 i SR Crne Gore 1.

4. Da naziv JUF ostane i dalje.

Diskusija na skupštini JUF bila je u osnovi konstruktivna, te je bilo iznijeto još nekoliko veoma korisnih prijedloga koje je skupština i prihvatila. U vezi s prvim pitanjem, nije bilo protivljenja ni s koje strane. Jedino su drugovi R. Supek i Žarko Vidović obnovili svoje već iznijete prijedloge na skupštini HFD da se, prvo, omogući udruživanje u JUF i onih filozofskih društava koja bi se formirala na bazi stručnosti (na pr. društvo za filozofiju i prirodne znanosti, ili za estetiku i teoriju umjetnosti itd.) i drugo, da barem filozofi ne moraju biti toliko institucionalizirani pa prema tome da bi se trebalo dozvoliti da netko ne bude član niti jednog posebnog društva, nego da se direktno može upisati u JUF.

Nakon interesantne diskusije o ovim prijedlozima skupština je priznala opravdanost ovih teza i obrazložila i jednoglasno prihvatila navedene prijedloge. Tako je definitivna formulacija člana 2: »U JUF udružuju se republička i ostala stručna društva za filozofiju kao i pojedinci. Djelatnost Udruženja proteže se na cijeli teritorij SFRJ. Sjedište Udruženja može biti u glavnom gradu jedne od socijalističkih republika, o čemu odlučuje Skupština Udruženja. Sjedište Udruženja može biti u jednom glavnom gradu najviše dva mandatna perioda uzastopce.«

U vezi s drugim pitanjem nakon duge diskusije većina skupštine prihvatila je prijedlog komisije o broju delegata na skupštinama, prihvaćajući ujedno prijedlog ostalih društava, koji je i komisija bila usvojila, da se majorizacija kod važnijih pitanja ograniči glasanjem po sistemu delegacije. Član 9 novog statuta prema tome glasi: »Skupština je najviši organ Udruženja. Skupštinu sačinjavaju izabrani delegati učlanjenih društava i učlanjenih pojedinaca. Broj delegata što ga biraju članovi društva i pojedinci određuje Predsjedništvo Udruženja srazmjerno broju njihovih članova, s tim da najmanji broj delegata bude tri. Skupština može da odlučuje, ako u njenom radu učestvuju delegacije većine republičkih društava.

Skupština donosi odluke većinom glasova prisutnih delegata. U slučaju naročito značajnih pitanja odluke su punovažne, ako za njih glasa većina delegata svakog republičkog društva.

Usvajanje ili promjena Statuta Udruženja uvijek je naročito značajno pitanje. Glasom najmanje dvije delegacije republičkih društava odlučuje se da je i neko drugo pitanje naročito značajno.«

U vezi s trećim pitanjem diskusija se uglavnom razvijala na sličan način kao i u vezi s pitanjem broja delegata na skupštini. Prijedlog delegacije HFD da bude jednaki broj predstavnika u Predsjedništvu Udruženja nije naišlo na podršku ni kod jedne druge delegacije, iz razloga koji su već navedeni. Nakon nešto zamornije diskusije oko ovih pitanja velika većina delegata skupštine usvojila je prijedlog komisije, tako da čl. 12 novog Statuta glasi: »Predsjedništvo Udruženja čine predsjednik, 1—2 potpredsjednika, sekretar i još 13 članova. Predsjednika, potpredsjednika i sekretara bira Skupština Udruženja na prijedlog republičkih delegacija. Isto lice može biti predsjednik samo jedan mandatni period, a potpredsjednici i sekretar mogu biti birani za najviše dva mandatna perioda uzastopce. Ostale članove Predsjedništva čine izabrani predstavnici republičkih društava i to iz SR Hrvatske i Srbije po 3, SR BiH, Slovenije i Makedonije po 2 i SR Crne Gore 1. U ovaj broj po pravilu ulaze predsjednici ili potpredsjednici republičkih društava. Ostale predstavnike biraju republička društva.«

Skupština je također jednoglasno usvojila prijedlog dosadašnje redakcije »Filozofije« da se u Statut unesu u vezi s pitanjem časopisa neke nadopune, tako da čl. 17 glasi: »Skupština Udruženja bira urednike i članove redakcije časopisa Udruženja. Redakcija je samostalna u radu i odgovara Skupštini. Sjedište redakcije može biti u jednom od glavnih gradova republika. Redakciju sačinjavaju 5—7 članova iz sjedišta časopisa, a po jednog člana u redakciju delegiraju republička društva. Redakcija može formirati svoja pomoćna i savjetodavna tijela. U imovinsko-pravnom pogledu časopis djeluje samostalno.«

I na kraju je ostalo da se odredi naziv Udruženja s obzirom na to što je bilo više prijedloga za promjenu naziva. Sve u svemu bilo je pet prijedloga za naziv ovog udruženja. S obzirom na nove momente, naročito u vezi s članstvom udruženja, (tj. da nije sastavljeno samo od republičkih društava, nego i od stručnih pa i pojedinaca) prijedlog komisije da ostane stari naziv imao je najviše smisla, te je taj prijedlog i dobio najveći broj glasova.

Time je diskusija oko novog Statuta bila završena u prilično povoljnoj atmosferi i međusobnoj suradnji, uz povremena povišenja temperature koja su u diskusijama oko ovako delikatnih pitanja prilično normalna pojava. Prijedlog da se Statut donese u hrvatskoj i srpskoj varijanti hrvatskosrpskog jezika, kao i na slovenskom i makedonskom jeziku, Skupština je jednoglasno prihvatila.

Na kraju svoga rada Skupština je izabrala novog predsjednika, dva potpredsjednika i sekretara, (predsjednik — P. Vranicki, potpredsjednik — S. Stojanović i A. Tanović, sekretar — M. Kangrga) a delegacije su odmah delegirale svoje predstavnike prema usvojenom kriteriju. Nadalje je izabran novi Nadzorni odbor i Sud časti kao i nova redakcija časopisa »Filozofija«.

Tako je skupština bila uspješno privedena kraju, te se i ovoga puta manifestirala prijateljska suradnja među jugoslavenskim filozofima kao i sposobnost da racionalno rješavaju svoja pitanja uza sve inače postojeće razlike u mišljenjima i kritičko razmatranje pojedinih stavova.

Predrag VRANICKI

O SAVEZU KOMUNISTA JUGOSLAVIJE

U UVJETIMA DRUŠTVENOG SAMOUPRAVLJANJA

U dobroj organizaciji Fakulteta političkih nauka održano je od 19. do 21. siječnja ove godine trodnevno savjetovanje o temi: Savez komunista Jugoslavije u uvjetima društvenog samoupravljanja. Na savjetovanju je podnijeto oko 40 referata, a u diskusiji je učestvovalo gotovo isto toliko govornika. Referati i diskusija bili su s obzirom na stupanj općosti podijeljeni u tri tematske oblasti: I Opći aspekti samoupravljanja i Savez komunista; II Savez komunista Jugoslavije u sistemu socijalističke demokracije i III Problemi organizacije Saveza komunista Jugoslavije.

I — Dr Ante Fiamengo: SKJ i proces transformacije etatističko birokratskog u samoupravljački socijalizam; Dr Najdan Pašić: Prerastanje diktature proletarijata u društvenu hegemoniju radničke klase; Dr Svetozar Stojanović: Komunistička organizacija i epohalna dilema — etatizam ili socijalizam; Dr Oleg Mandić: SKJ u odnosu na promjene u stratifikacionoj strukturi našeg društva; Dr Ivan Perić: Savez komunista i osnovni nosioci socijalističkog razvitka; Dr Ljubiša Stankov: Istorijske determinante vodeće idejno - političke uloge SKJ u uslovima društvenog samoupravljanja; Eduard Kale: Historijska uloga Komunističke partije; Dr Radomir Lukić: O suzbijanju birokratizacije i tehnokratizacije političkih stranaka; Vojin Hadžistević: Sredstva Pariske komune i udruženog proizvođača Jugoslavije protiv birokracije; Dr Franjo Kožul: Idejni sastav SKJ prema rastućoj moći privatne inicijative; Dr Nada Gollner: SKJ i njegov uticaj na obrazovanje samoupravljača; Boro Petkovski: Savez komunista i promene u produkcionom odnosu (neki aspekti); Dr Stjepan Pulišelić: Slobodna stvaralačka ličnost i njen odnos prema individualnom i društvenom interesu; Zlatko Čepo: Jedan prilog problematici dezalijencije; Marijan Krmpotić: Savez komunista i samoupravljanje u uvjetima međunarodne podjele rada; Dr Zoran Vidaković: Prilog pitanju o međudejstvu političke organizacije radničke klase i prelaznih socijalnih struktura u toku socijalističke revolucije;

II — Dr Jovan Đorđević: Demokratizacija Saveza komunista i političke strukture društva; Mr Uroš Trbović: Savez komunista Jugoslavije i socijalistička demokracija; Miroslav Lalović: Samoupravna socijalistička demokracija i revolucionarna politička organizacija radničke klase; Dr Eugen Pusić: Političke organizacije u funkcionalnom društvu; Dr Žarko Vidović: SKJ i društveno-političke organizacije; Dr Joža Goričar: Promjene u političkoj strukturi Jugoslavije i Saveza komunista; Slavko Podmenik: Zveza komunistov v političnem procesu; Nerkez Smailagić: SKJ — moralno-politička snaga socijalističkog sistema; Dr Čazim Sadiković: SKJ i državni aparat; Vinko Trček: Družbeno-politična stališča komunistov v večjih gospodarskih organizacijah v SR Sloveniji; Mr Stojan Tomić: Savez komunista u komuni i centri usmjeravanja političke vlasti; Mr Jovan R. Marjanović: Komunisti i političko odlučivanje samoupravljača; Rade Aleksić: O ulozi društveno-političkih organizacija u izgradnji samoupravnih i neposredno demokratskih odnosa; Vučina Vasović: Mjesto Saveza komunista u opštoj konfiguraciji društvenog uticaja; Dr Firdus Džinić: Savez komunista i javno mnjenje;

III — Dr Ivan Babić: Organizaciono pitanje kao političko pitanje; Mladen Čaldarović: Odnos ciljeva i strukture revolucionarne organizacije; Veljko Mratović: Objektivni i subjektivni faktori determiniranja uloge, or-

Namjera nam je informativno upoznati naše čitaoce s osnovnim vezama i problemima iznijetimi na ovom tematski vrlo aktualnom savjetovanju.

Dvije su koncepcije komunističke organizacije relevantne za historiju, Marxova i Lenjinova, a neki su referenti isticali i naš Savez komunista kao poseban tip organizacije. Marx je prema interpretaciji E. Kalea, proletarijat definirao kao vodeću snagu revolucije, a Lenjin partiju kao glavnog aktera. Marxov koncept je, prema Kaleu, bio nedostatan, prevaziđen u načelu, i zato je kao logičan nastavak na općem planu prihvaćen Lenjinov koncept partije. Ne iznenađuje što je ova interpretacija naišla na objekcije nekoliko učesnika savjetovanja. Istaknuto je da za Marxa konstituiranje klase po sebi, u klasu za sebe, implicira i postojanje političke organizacije (B. Caratan), a da je Lenjin uz partiju stalno podvlačio vodeću ulogu proletarijata u revoluciji. (A. Bibič)

O našem konceptu partije historijski, postojala su divergentna mišljenja: od teze da je ona bila staljinska varijanta lenjinskog tipa partije, preko teze da je Komunistička partija Jugoslavije bila na tragu staljinizma, ali da je imala i originalne elemente (A. Bibič), do mišljenja da je KPJ napustila staljinsku varijantu još prije revolucije (Lj. Stankov). U skladu s vlastitom interpretacijom E. Kale je zastupao tezu da je KPJ do 1950. bila partija lenjinskog tipa, a od tada njena uloga kao određujućeg faktora društvenog kretanja sve više blijedi, o čemu će kasnije biti govora.

Naš revolucionarni društveni razvitak bio je predmet analize u više referata. Polazeći od osnovnih karakteristika političkog sistema i posebno uloge Partije učinjeni su pokušaji različitih klasifikacija. Prema mišljenju A. Fiamenga etatistička varijanta socijalizma dugo se identificirala sa socijalizmom. Socijalizam počinje uvođenjem samoupravljanja, a reforma je, prema njegovom mišljenju, nastavak općedruštvene revolucije u nas.

Suštinska razlika, Komunistička partija ili Savez komunista, prema mišljenju S. Stojanovića, dobro je zahvaćena, ali treba otud izvući temeljnu konsekvenciju. Etatizam u kome dominira komunistička partija novi je klasni sistem, a državni aparat je nova klasa. Socijalizam kome korespondira Savez komunista zasniva se na društvenoj svojini i samoupravljanju. Ovo izvođenje S. Stojanovića naišlo je na kritiku N. Pašića, M. Pečujlića i N. Sekulića.

N. Pašić u svom referatu naš poslijeratni razvitak dijeli na dvije faze: prva, diktature proletarijata, gdje su spojeni autoritet nosioca vlasti i historijskog interesa radničke klase, tj. upravljanje državom od strane Partije radničke klase. Druga faza počinje novim produkcionim odnosom čiji izraz je samoupravljanje koje pretvara diktaturu proletarijata u hegemoniju radničke klase. Partija se distancira od vlasti i postaje integralni dio samoupravljanja. Diktatura proletarijata je prema N. Pašiću klasna, društveno-politička suština socijalističke države, a društvena hegemonija radničke klase suština političkog sistema neposredne demokracije — samoupravljanja.

Mišljenja sam, da je N. Pašićeva interpretacija suštine diktature proletarijata i njezinih razvojnih etapa u nas jednostrana. Diktatura prole-

---

organizacije i metoda djelovanja SKJ; Dragomir Drašković; Demokratski centralizam u Savezu komunista Jugoslavije; Radoš Smiljković: Demokratizam u Savezu komunista i samoupravljanje; Rade Galeb: O odgovornosti i efikasnosti Saveza komunista danas; Anđelko Veljić: Savez komunista kao faktor samoupravne integracije društva.

tarijata nije samo državni pojam, već »nova društvena organizacija rada« (Lenjin), odnosno ostvarenje asocijacije proizvođača. Analogno tomu kod nas se može govoriti o dvije faze razvoja diktature proletarijata u kojoj početak druge, više faze, čini upravo razvoj samoupravljanja, odnosno hegemonija radničke klase.

N. Smailagić je najpotpunije ocrtao podjelu društvenog razvitka kod nas: 1. razdoblje stvaranja vlasti, specifičnost tog razdoblja je u demokratskoj osnovi i vojnoj realizaciji revolucije. Komunistička partija u tom razdoblju čini identitet sa vlasti. 2. razdoblje, izazvano unutarnjom recesijom i pritiskom spolja, počinje ostvarenjem ideje samoupravnosti. Bitna karakteristika tog razdoblja je opreka države i samoupravljanja. Komunistička partija, odnosno Savez komunista na političkom planu drugačije određuje vlastitu ulogu, a na ekonomskom planu njegova uloga ostaje nedefinirana. Treće razdoblje je privredna i društvena reforma, čiji smisao je borba za ovladavanje društvenim proizvodom, odnosno oslobođenjem društvenoga rada. U ovom razdoblju Savez komunista prema mišljenju N. Smailagića, stoji pred definiranjem nove uloge.

Posebno je raspravljano o različitim aspektima samoupravljanja kao društvenom kontekstu djelatnosti Saveza komunista. R. Supek upozorio je na opasnost od uopćavanja samoupravnog iskustva u zaostalim zemljama, jer se ono od početka izgrađuje u visoko razvijenim zemljama, a ne nakon jedne etatističko-socijalističke faze. Također su R. S. i J. Goričar upozorili na mehaničku, neadekvatnu aplikaciju modela samoupravljanja izgrađenog u proizvodnim organizacijama na organizacije društvenih službi. To je prema J. Goričaru početak neodogmatizma u našoj teoriji i praksi. Samoupravljanje je bit socijalizma, ali samoupravljajući socijalizam kao stvarnost još ne postoji. (A. Fiamengo) Samoupravljanje je kod nas tek na početku. Samoupravljanje egzistira unutar određene političke strukture društva izražene u institucijama političke vlasti. (I. Perić) Međutim, u čemu je bit samoupravljanja, postojala su dva različita mišljenja. Samoupravljanje je novum, kvalitativno nova etapa socijalističke revolucije u kome proizvođač postaje subjekt i djelatni kreator politike (I. Babić). Ovo mišljenje zastupao je i A. Pažanin. Iz referata N. Smailagića proizlazi da je ekonomski sistem samoupravljanja sfera građanskog društva u kome dominira princip utilitarizma. Ako se raspodjela prema radu shvati kao indeks samoupravnosti a samoupravnost kao ekonomski stimulatívni sistem onda teza N. Smailagića ima izvjesnu zasnovanost. Međutim, samoupravljanje nije ekonomski segment društva, već zaista dosad najdublja socijalna revolucija čiji smisao je prevladavanje postojećih neljudskih društvenih struktura i izgradnja novih — realizacija istinske ljudske zajednice.

Spomenuli smo da je samoupravljanje društveni kontekst djelatnosti Saveza komunista. Samoupravljanje se razvija na tlu heterogene, dinamične socijalne stratifikacije. Interakcija između horizontalne i vertikalne slojevitosti našeg društva i Saveza komunista bila je raspravljana u referatima O. Mandića, J. Goričara i V. Hadžistevića i u nekim diskusijama. Iscrpnije je provedena statistička analiza u referatu O. Mandića i uvjerljivom empirijskom prilogu P. Novosela. U ovom kompleksu raspravljanih teza i problema spomenut ćemo samo neke: realna socijalna struktura u nas; promjene u radničkoj klasi; da li je adekvatnija kategorija »radni čovjek« ili »udruženi proizvođač«; koje društvene grupe mogu biti osnova regrutiranja članstva Saveza komunista; socijalna i starosna struktura Saveza komunista.

Budući da kod nas nije izvršena nacionalizacija zemljišta i zanatstva, naprotiv, F. Kožul upozorava da je privatna inicijativa gotovo na svim sektorima u porastu (zanatstvo, ugostiteljstvo, turizam, saobraćaj, trgo-



vina, poljoprivreda itd), što potencijalno sadrži kapitalizaciju, zato kod nas egzistiraju još uvijek neki elementi stratifikacije karakteristični za kapitalističko društvo. (O. Mandić). Referent uproščeno dijeli naše stanovništvo na dvije grupe: staru — ostatak prošlosti i novu — kao rezultat socijalističkih odnosa. U ovoj grupi teško je provesti klasifikaciju, jer stara mjerila su neadekvatna, a nova još nisu izgrađena. O. Mandić je govorio o brojnim društvenim grupama u nas kao klasama sa čime je izrazio neslaganje A. Fiamengo, tvrdeći da unatoč akcidentalnim razlikama ove grupe sačinjavaju samo integralni dio određenih klasa.

Mišljenja o radničkoj klasi kao empirijskoj činjenici bila su identična, ali je postojala razlika oko toga tko sačinjava klasu i kakva je njena uloga u suvremenom svijetu. Uzima se, kaže R. Supek, entitet klase kao historijski identičan. Nastupile su velike promjene i razlika između klase jučer i danas. Radnička klasa nije više u procesu ekonomske pauperizacije. Ne bori se više protiv ekonomske bijede za veći komad kruha. Međutim, povećava se bijeda ljudskog dostojanstva i raste vojska najamnika među takozvanim srednjim slojevima. Sloj inženjera, ekonomista, tehničara i ostalih intelektualno-stručnih profesija u najamnom odnosu, inkliniraju sve više ka ljevici. Rađa se nova solidarnost s radničkom klasom kao osnova samoupravnih tendencija.

Kod nas su u toku promjene unutar radničke klase kao i promjene u njenom društvenom položaju. Osmišljavanje tih promjena na savjetovanju kretalo se dvjema linijama. J. Goričar je zastupao tezu da pojam radni čovjek nije samo deklaracija već i sadržaj. Radnička klasa evoluirala u besklasnu kategoriju radnih ljudi, jer gubi neke ranije konstitutivne elemente, najamni odnos i antagonizam prema drugoj klasi. J. Goričar upozorava da kategorija radni ljudi ili radni narod nije dođuš homogeno, ali ne navodi osnovnu suprotnost u toj kategoriji između izvršioaca i profesionalnih upravljača (birokracije). Drugu liniju razmišljanja, čini se ispravniju, slijedi V. Hadžistević, koji prigovara neodređenost pojmu radni čovjek. Pod ovaj pojam može se supsumirati svatko tko radi pa i eksploatator, zatim razne društvene grupe koje će iščeznuti. On polazi od teze da je radnička klasa subjekt — proizvođač. Ali ova kategorija ne smije biti shvaćena usko, samo neposredni proizvođač u materijalnoj proizvodnji, niti suviše široko — svaki proizvođač, već »udruženi proizvođač«.

Rašireno mišljenje u suvremenoj literaturi da klasična marksistička teorija u svjetsko-povijesnoj ulozi radničke klase predstavlja mit, našla je odjeka i na ovom savjetovanju. D. Rodin tvrdi da postoji uvjerenje koje on ne prihvaća kako radnička klasa u uvjetima radnog društva, kao i nekad u uvjetima klasnog društva predstavlja najnapredniju društvenu grupu. Partija se prema njemu ne smije osloniti na radničku klasu kao na društveno-ekonomsku kategoriju već na »ideju fundamentalne revolucije«. Prema I. Periću radnička klasa je i dalje osnovna snaga ali njen način ispoljavanja je drugačiji. Nepostojanje buržoazije u nas slabi njezinu kohezionu moć.

Unatoč upozorenja svih poslijeratnih partijskih kongresa socijalna struktura Saveza komunista je ipak nepovoljna za radnike. Broj seljaka se u Savezu komunista poslije rata naglo smanjuje, 1946. bilo je od cjelokupnog članstva 49 posto seljaka, a 1965. svega 7,4 posto seljaka. Broj službenika i »ostalih« (čitaj birokracija) je jedino u porastu u Savezu komunista i iznosi 49,2 posto. Starosna dob Saveza je također sve nepovoljnija. Broj mladih članova Saveza komunista do 25 godina smanjio se od 39,8 posto u 1950. godini na 12,6 posto u 1965. godini.

Iz kojih kategorija stanovništva Savez komunista treba regrutirati svoje članstvo, postojala su različita mišljenja. Već smo spomenuli ona

koja negiraju neophodan oslonac Saveza komunista na bilo koju posebnu društvenu grupu. V. Hadžistević se zalagao za kategoriju udruženih proizvođača kao bitnu socijalnu osnovu Saveza komunista. S. Podmenik je iznio mišljenje da u Savezu komunista trebaju biti nosioci modernog načina proizvodnje i oni koji zauzimaju strateške punktove u proizvodnji. O. Mandić se zalagao za proporcionalnu zastupljenost svih društvenih grupa u Savezu komunista što je naišlo na kritiku B. Caratana i još nekih govornika. I. Babić je u angažiranom referatu tvrdio da Savez komunista kao organizacija samoupravljanja treba imati oslonac na radničku klasu i radnu inteligenciju, tj. stvaraoce.

Analizom socijalne stratifikacije ušli smo u ocjenu stanja u Savezu komunista. Dijagnoza stanja je bila vrlo ozbiljna, ali objektivna. U nekoliko referata isticano je da se Savez komunista nalazi u krizi (I. Babić, M. Lalović), odnosno da je nastupila stagnantna situacija (M. Čaldarović) ili da sve više blijedi uloga Saveza komunista. (E. Kale). Kao simptomi krize osim nepovoljnog trenda socijalne strukture ističani su starenje Saveza. Ne samo da je zabrinjavajući mali kvantitativni prirast mladih, već i njihova kvaliteta i odnos mladih uopće prema Savezu komunista. Empirijska istraživanja su pokazala da veliki dio mladih ne želi da se veže uz političke organizacije ali u pojedinačnim političkim akcijama hoće učestvovati. Ova istraživanja su također pokazala da se smanjila atraktivnost Saveza komunista među mladim ljudima. Dalje su kao simptomi krize Saveza komunista navođeni nepostojanje analize kako se ostvaruje Program Saveza komunista, neizvršavanje odluka koje se gomilaju. Zatim protivurječna pozicija Saveza komunista koja se sastoji u spremnosti radnika da se angažiraju i nesposobnosti organizacija da ih povedu, zbog birokratske filtracije (Z. Vidaković). Rašireno je mišljenje, rekao je S. Stojanović, da Savez komunista zaostaje iza demokratizacije globalnog društva. Ne, već samo iza društvenih potreba. Nastupila je kriza između cilja Saveza komunista i okupljanja, između radikalnih dokumenata Saveza i kritike onih koji ih doslovno shvaćaju. Kao jedan od temeljnih razloga krize istaknuto je da Savez komunista ne može promijeniti ni vlastiti kurs razvitka ni socijalističke demokracije bez promjene karaktera i oblika (J. Đorđević). U skladu s tim vođena je diskusija o principu demokratskog centralizma i opravdanosti postojanja osnovnih organizacija Saveza. O demokratskom centralizmu rečeno je da je inkompatibilan sa sistemom samoupravljanja (M. Čaldarović). Međutim, D. Drašković je s pravom tvrdio da je princip demokratskog centralizma upotrebljavan i zloupotrebljavan. Mnogi su umjesto kritike zloupotrebljavane prakse kritizirali sam princip. Izražena je sumnja u neophodnost ovakvih »transmissionih osnovnih organizacija« (M. Čaldarović) i da »osnovne organizacije u poduzeću predstavljaju institucionalizaciju koja sprečava klasu za širi utjecaj« (N. Sekulić). B. Caratan je zastupao tezu o potrebi postojanja osnovnih organizacija u poduzeću.

A. Bibić posebno je govorio o potcjenjivanju teorijskog rada kao elementu krize u Savezu komunista. Razlozi tomu su mnogostruki: u nerazvijenosti javne diskusije unatoč postavljenim principima; zaostajanju jednog dijela kadra za integriranjem suvremenih znanstvenih tekovina; zbog olake političke ocjene i etiketiranja, antiintelektualizma u nekim partijskim krugovima, međunarodnom pritisku, politikanstvu itd.

Savjetovanje je sazvano kao doprinos raspravi o reorganizaciji Saveza komunista. Kako su učesnici savjetovanja određivali smisao predstojeće reorganizacije? »Naći Savez komunista koji najbolje odgovara duhu samoupravljanja« (A. Fiamengo). N. Pašić okosnicu reorganizacije vidi u prenošenju aktivnosti Saveza komunista iz sfere političkog vladanja u sferu samoupravnog odlučivanja. M. Krmpotić smisao reorganizacije nazire u traženju rješenja kako da klasa realizira svoj interes.

Prema njegovu mišljenju nisu dostatne samo organizacione promjene već i angažiranje novih ljudi. Između ovih koncepcija postoji velika podudarnost. Bilo je i drugačijih mišljenja. E. Kale reorganizaciju shvaća kao vraćanje vodeće društvene historijske uloge Saveza komunista koja mu pripada, inače će se pretvoriti u klub simpatizera marksističke literature ili vjersku organizaciju koja će propovijedati jednakost. Smisao reorganizacije Saveza komunista prema Ž. Vidoviću nosi u sebi upravo elemente borbe za koncepciju jednakosti. Savez komunista treba se reorganizirati tako da članom može postati samo onaj koji je spreman sav višak iznad prosječnih prihoda radnika uložiti u zajedničku borbu za socijalističke odnose i koji je spreman dijeliti sudbinu svoje klase.

Kakvi su koncepti predloženi o ulozi, mjestu i fizionomiji Saveza komunista? Treba odmah reći da cjelovitiji koncept o tome kakav nam tip avangardne organizacije u samoupravnom sistemu treba nije na ovom savjetovanju predložen. Riječ je o fragmentarnim pokušajima koji mogu biti instruktivni.

Savez komunista prema A. Fiamengu treba biti idejno-politička i moralna integrativna snaga. Anticipira evoluciju Saveza komunista u »partiju u velikom historijskom smislu« (Marx).

U odvajanju od državne vlasti — kako da se Savez komunista ukorijeni u samoupravljanje, pita Z. Vidaković, da ga ne ekspropirira ili da ne izgubi vlastiti integritet i sposobnost za akciju? Jedinu mogućnost u rješavanju ove protivurječnosti on vidi u idejno-političkoj djelatnosti Saveza.

Savez komunista, prema E. Pusiću, trebao bi biti moralna snaga i katalizator moralnog stvaralaštva u društvu. Osim toga, Savez komunista treba imati i određenu ulogu društvene integracije, ali to je moguće pod dva uvjeta, prvo, ako njegovi članovi nisu profesionalni političari i drugo, ako ne uživaju nikakve druge beneficije osim moralnih.

Stanovište N. Smailagića je da se Savez komunista ne smije identificirati niti s političkim sistemom socijalističke države jer mu prijeti opasnost birokratizacije, niti s ekonomskim sistemom samoupravljanja zbog utilitarizma, već treba biti moralno-politička snaga koja idejom i akcijom podstiče i realizira socijalističku orijentaciju.

U uvjetima stvaranja više centara društvenog odlučivanja Savez komunista ima male šanse da utječe na donošenje odluka. Osnovna mogućnost leži u korištenju javnog mnjenja, koje će sprečavati da se donose pogrešne odluke. Zato javnost postaje, prema F. Džiniću, osnovno poprište političke borbe. Brojnost članstva u ovakvoj situaciji nije više bitna. Savezu šteti članstvo ako nije selektivno.

U kritičkom dijalogu s dva ekstremna mišljenja, o Savezu komunista koji je izvan procesa samoupravljanja, i Savezu kao okviru tog odlučivanja, J. Marjanović postavlja tezu da Savez komunista ne može biti niti izvan procesa samoupravljanja niti njegov okvir odlučivanja. Suština je u tome da pojedinac — komunista treba biti ravnopravni upravljač društvenim poslovima, ali s višom klasnom svijesti.

Opću ocjenu savjetovanja ne mislimo donositi niti je to u ovakvoj bilješci moguće i potrebno. Jedino bismo primijetili da je organizator u svojoj »benevolenciji« pretjerao što je dozvolio da nastupe i oni učesnici koji osim dobre volje nisu ništa drugo vrijedno mogli doprinijeti savjetovanju.

**Veljko CVJETIČANIN**

# DELEGACIJA JUGOSLAVENSKOG UDRUŽENJA ZA FILOZOFIJU U ČEHOSLOVAČKOJ

Od 10—20. listopada ove godine u Čehoslovačkoj je boravila delegacija Jugoslavenskog udruženja za filozofiju vraćajući time posjetu čehoslovačkim filozofima koji su u studenom 1965. boravili u našoj zemlji i učestvovali na čehoslovačko-jugoslavenskom filozofskom simpoziju u Zadru.

Jugoslavenska delegacija putovala je u slijedećem sastavu: Veljko Korać, Predrag Vranicki, Arif Tanović, Božidar Debenjak, Vojan Rus, Marija Brida, Milan Kangrga, Ljubomir Tadić, Danko Grlić i Davor Rodin.

Ovim ponovnim kontaktom sa čehoslovačkim filozofima učvršćene su postojeće dobre veze između čehoslovačkih i jugoslavenskih filozofa.

Jugoslavenska delegacija boravila je najprije 6 dana u Bratislavi gdje je održan jugoslavensko-čehoslovački filozofski simpozij posvećen temi »Odnos čovjeka i društva«.

U radu simpozija učestvovali su sa svojim priložima svi članovi jugoslavenske delegacije i odgovarajući broj slovačkih i čeških filozofa: L. Szanto, A. Siracky, I. Bodnar, J. Strinka, A. Hlavec, A. Ufer, J. Gregor, J. Bober, M. Prucha, M. Bayerova, R. Richta, M. Svoboda i dr. U veoma živim i neposrednim diskusijama mogli su se članovi jugoslavenske delegacije i na ovom simpoziju ponovno uvjeriti da ih sa čehoslovačkim drugovima povezuju ne samo srodni filozofski problemi nego i veoma slične društveno-političke situacije u okviru kojih djeluju.

Na osnovu slušanja diskusije i referata o naslovnoj temi, (koja je, iako stereotipna, ipak uvijek aktualna) moglo se jasno uočiti da i u Čehoslovačkoj kao i u nas postoji živo strujanje svih onih filozofskih ideja koje danas povezuju i razdvajaju kontinent. I u čehoslovačkih filozofa jasno se razabiru sve postojeće varijante Marx-interpretacija koje kolaju starim svijetom, a živa je i težnja da se u skladu s Marxovim osnovnim zahtjevom misli i mijenja društvena zbilja.

Na simpoziju su naročito žive bile diskusije o humanističkoj interpretaciji marksizma i socijalizma. U razgovorima o toj veoma važnoj temi neki su čehoslovački filozofi upozorili na opasnost da humanistička interpretacija marksizma i socijalizma može lako izgubiti svoju kritičku oštricu i izbljediti u novu varijantu apologije postojećeg, ukoliko se s jedne strane ideja humanističkog socijalizma prihvati od vodećih društvenih snaga, a filozofi istovremeno kritički ne prodube ontološke temelje humanizma.

Ukratko, nekim se čehoslovačkim filozofima čini da je ideja humanizma postala neadekvatno teorijsko oružje društvene kritike i da je treba ili dalje radikalizirati ili zamijeniti novim oblicima mišljenja zbilje. O ovom problemu stavovi su do kraja ostali podijeljeni.

U toku simpozija u Bratislavi neki članovi jugoslavenske delegacije učestvovali su u slovačkoj Akademiji znanosti u diskusiji o aktualnim problemima jugoslavenske filozofije i filozofskog života u Jugoslaviji kao i u dogovorima o budućoj međusobnoj suradnji.

Preostali dio boravka jugoslavenska je delegacija provela u kratkom posjetu nekim kulturnim znamenitostima u Slovačkoj i u Pragu kao gost Čehoslovačke akademije znanosti.

U Pragu je održan zajednički sastanak svih članova delegacije i članova filozofskog odjeljenja Čehoslovačke akademije znanosti. Na tom razgovoru izmijenjena su iskustva o filozofskom životu u obje zemlje kao i informacije o programima rada filozofa u Čehoslovačkoj i Jugoslaviji, a nastavljeni su i dogovori o budućoj suradnji, napose o razmjeni knjiga i drugih stručnih publikacija.

Za članove jugoslavenske delegacije bilo je zanimljivo čuti da je u Čehoslovačkoj filozofski život vezan uz Akademiju znanosti na kojoj ra-

de najistaknutiji čehoslovački filozofi, dok je nastavnom radu na sveučilištu posvećena znano manja pažnja i u kadrovskom i u financijskom pogledu.

Filozofska biblioteka Akademije odlično je opremljena svim novim izdanjima filozofskih knjiga i časopisa iz Zapadne, Istočne Evrope i Amerike pa ta redovita nabava knjiga, za koju se i mi već odavno na žalost samo zalažemo, stvara pretpostavke za uspješan rad o kojem uostalom svjedoče brojne knjige, monografije o veoma širokom krugu filozofskih problema koje su već dosad objavili članovi filozofskog odjeljenja Čehoslovačke akademije znanosti.

Članovi jugoslavenske delegacije, koji su u Čehoslovačkoj bili drugarski primljeni, imali su prilike da se upoznaju i s kulturnim i društvenim prilikama u Čehoslovačkoj pa je i to pridonijelo uspjehu ovog susreta koji je otvorio put budućoj još konkretnijoj i sadržajnijoj suradnji čehoslovačkih i jugoslavenskih filozofa.

Davor RODIN

## INTERNACIONALNI SKUP U KOPENHAGENU

»Internacionalni institut za filozofiju« (Institut International de Philosophie) sa sjedištem u Parizu održao je svoj redoviti ovogodišnji sastanak u Kopenhagenu od 8—15. rujna 1966. Svake godine održava se plenarna sjednica svih članova instituta i to svaki puta u drugoj državi. Tako je prošle godine održana u Izraelu, ove godine u Danskoj, a do godine će se održati u Belgiji. Za jednu od slijedećih godina predviđena je i u SSSR-u. Institut je imao do ove godine 89 redovitih članova. Ove godine birana su još dva člana tako da je sada broj redovitih članova 91. Iz Jugoslavije je dosada svega jedan član i to prof. Vladimir Filipović (Zagreb). U Institutu je zastupljeno 30 država od toga 19 evropskih.

Na redovitim plenarnim sastancima, koji se drže po 5—6 dana raspravlja se o jednoj zadanoj temi. Ove godine bila je tema vezana uz zemlju gdje se sastanak održava. — Kierkegaard i današnjica. Održano je svega 7 referata i to:

Prof. Billeskov—Jansen (Copenhagen): Le Climat philosophique du Danemark au temps de Kierkegaard. — Prof. Huber (Zürich): Comment les philosophies de l'existence se sont-elles appropriées la pensée kierkegaardienne? — Prof. Naess (Oslo): Kierkegaard and the Educational Crisis. — Prof. B. Gibson (Canberra): Existential Religion and Existential Philosophy. — Prof. Matrai (Budapest): Three antagonists of Hegel: Feuerbach, Kierkegaard and Marx. — Prof. Lombardi (Rome): Kierkegaard aujourd'hui. — Prof. Lögstrup (Copenhagen): Kierkegaard et la philosophie moderne: le néant et l'action.

Uz izložene referate održane su zanimljive diskusije iz kojih su se jasno očitovale 2 osnovne tendencije u suvremenoj filozofiji: pozitivistička i antipozitivistička. Po ovoj prvoj je Kierkegaard često ispadao više pjesnik i literat nego filozof. Drugi su ga smatrali značajnim začetnikom suvremenih filozofskih pogleda.

Institut ima zadatak i brigu oko organizacije internacionalnih filozofskih kongresa, od kojih je prošli održan prije 2 godine u Meksiku, a slijedeći će se održati 1968. u Beču. Izabrane su na našoj plenarnoj sjednici teme i određene sekcije za bečki kongres, ali one još nisu i definitivne.

Vladimir FILIPOVIĆ

Na inicijativu Univerziteta od Sussexa iz Brightona u Vel. Britaniji i Instituta Evropske zajednice za univerzitetske studije (organ Evropske ekonomske zajednice) održava se niz seminara u univerzitetskim centrima, posvećenih problemima evropske integracije u političkom, ekonomskom i kulturnom vidu. Na seminarima učestvuju univerzitetski profesori, javni radnici i istaknuti političari koji se bave ovim problemima. Dosada su održana tri takva seminara, prvi u Vel. Britaniji u Brightonu, drugi u Münchenu (Zap. Njemačka) a treći u Grenoblu (u Francuskoj). Na posljednja dva učestvovali su iz Jugoslavije prof. Ljubo Tadić i Rudi Supek.

Tema seminara u Münchenu bila je »Otvorena Evropa?«. Organizator je bio Ludvig—Maximilian—Univerzität u Münchenu, a pored veoma brojnog studentskog auditorija seminaru, odnosno javnim diskusijama, prisustvovali su i brojni građani, tako da je velika dvorana univerziteta bila uvijek dupke puna. Podteme o kojima se diskutiralo javno — kroz tri dana bile su slijedeće: »Intelektualci i Evropa«. Diskusijom je rukovodio Walter Jens, profesor retorike iz Tübingena, učestvovali su u diskusiji Carl Amery, književnik iz Münchena, Joseph Breitbach, književnik iz Pariza, Erich Fried, književnik iz Londona, Gustav Korlèn, profesor germanistike iz Stokholma, Hans Werner Richter, književnik iz Berlina, Manes Sperber, književnik iz Pariza, te R. Supek i Lj. Tadić iz Jugoslavije. Druga podtema je glasila: »Otvaranje evropskog marksizma?«. Glavni referat imao je Lucio Lombardo Radice, profesor na univerzitetu u Rimu i član CK KP Italije, a u diskusiji su učestvovali Iring Fetscher, profesor u Frankfurtu, Ossip K. Flechtheim, profesor u Berlinu, William E. Griffith, profesor u Massachusetts Institute of Technologie (USA), Leopold Labedz, izdavač časopisa »Survey«, Melvin J. Lasky, izdavač časopisa »Encounter«, Eugen Lemberg, profesor u Wiesbadenu, Wladyslaw Markiewicz, direktor Instituta za zapadne studije u Poznanju, Azaria Polikaroff, direktor Filozofskog instituta Akademije u Sofiji, Hans Raupach, direktor Instituta za istočne studije u Münchenu, te Lj. Tadić i R. Supek iz Jugoslavije. Treća podtema s naslovom »Evropska politika na unakrsnom preslušanju« u obliku »teach-in« (iscrpne diskusije sa strane auditorija) okupila je Tygea Dalhgaarda, danskog ministra trgovine, Waldemara Bessona, profesora iz Constanze, Eldona Griffitha, predstavnika engleske Konzervativne partije, Sira Geoffreya de Freitas, predsjednika u Evropskom savjetu u Strassbourgu, Lea Hamona, profesora iz Dijona, Roya Hattersleya, Labour Party, direktora »Campaign for a European Political Community«, Etiennea Hirscha, bivšeg direktora Euratom-komisije u Bruxellesu, Brunu Kreyskog, bivšeg ministra vanjskih poslova Austrije, Laszla Retzeija, profesora i bivšeg ambasadora iz Budimpešte, Hansa Apela, poslanika SPD (BRD), Erika Blumenfelda, poslanika CDU (BRD), Heinricha Geisslera, poslanika CDU (BRD), Karla Moersch, poslanika FDP (BRD), Anthonyja Hartleya »Economist«, London.

Treći seminar, koji je održan od 25. do 28. januara 1967. u Grenoblu (Francuska) imao je za glavnu temu »Prisutnost Evrope u svijetu«. Prvog dana je podtema glasila: »Budućnost Evropske zajednice i Sjeveroafričke države«, a s referatima su učestvovali Kohnstamm, predsjednik Instituta evropskih zajednica za univerzitetska izučavanja, Fanton, poslanik iz Pariza, Griffith (MTI, USA), Berthouin, francuski izaslanik u Vel. Britaniji, Johnson, profesor iz Birminghama. Drugog dana je bila podtema: »Budućnost Evropske zajednice i zemlje u razvoju«, sa učesćem slijedećih: Lemaigen, bivši član Komisije C.E.E. (Evropske ekonomske zajednice), Cabou, ministar republike Senegal, Anguile, ministar republike Gabon, Sylla, sekretar Savjeta udruženja evropske zajednice afričkih i malgaških država, Furtoda, profesor ekonomije (Brazil), Retzei

bivši ambasador (Mađarska), Cros, direktor informacije Evropske zajednice (Bruxelles). Trećeg dana je bila podtema: »Budućnost Evropske zajednice i Istočna Evropa«, a učestvovali su Lipinski, profesor iz Varšave, Goldstuecker, profesor iz Praga, Vernant, iz Centra za izučavanje vanjske politike iz Pariza, Berthouin, izaslanik Francuske u Vel. Britaniji te R. Supek (Jugoslavija). Kao i u Münchenu tako je i ovaj seminar završio sa »teach-in«, u kojemu su ovaj put pored francuskih studenata učestvovali i studenti iz Zap. Njemačke, Italije, Vel. Britanije, Belgije i Holandije. Odgovarali su na brojna pitanja pored već spomenutih učesnika (Berthouin, Goldstuecker, Reczei, Lipinski, Vernant, Supek) i Lefebvre, ministar u belgijskoj vladi. Amery, bivši ministar u Vel. Britaniji, Birnbaum, izdavač Süddeutsche Zeitung u Münchenu, Duverger, profesor iz Pariza, Garosci, profesor iz Torina, Mc Bride, ministar SAD u Parizu.

Razmjena mišljenja i diskusija između naučnih, javnih i političkih radnika s različitom ideološkom orijentacijom ali sa zajedničkom brigom oko evropske integracije dozvolila je da se uoči niz dominantnih problema i shvaćanja s kojima će se boriti »evropejci« u stvaranju evropskog jedinstva. Taj će zadatak možda olakšati entuzijazam mlađih generacija koji je na ovim seminarima došao do izražaja. O problemima koji su dominirali u ovim diskusijama pisat ćemo nešto više u slijedećem broju »Praxisa«.

Rudi SUPEK

## EVROPSKI RAZGOVORI U BEČU

»Deveti evropski razgovor« (»Neuntes Europa — Gespräch«) održan je i ove godine pod pokroviteljstvom predsjednika austrijske republike Franza Jonasa u Beču od 14. do 18. lipnja. Razgovore organizira i financira svake godine — evo već deveti puta — bečka gradska općina. Na njima sudjeluju učenjaci različitih struka sa sviju strana svijeta pa oni i nose podnaslov »Razgovori Istok—Zapad« (»Ost—West Gespräche«), a svrha im je da se o nekoj aktualnoj temi današnjice porazgovori sa svih strana i sa što je moguće više aspekata. Smisao i zadatak im leži u tom da dovedu do objašnjenja, razumijevanja a moguće i sporazuma pitanja koja tište sve narode svijeta. Tema je ovogodišnjih razgovora bila »Po-jedinac i zajednica«.

Bogatstvo referata od područja sociologije, ekonomije, znanstvene metodologije, pa sve do područja estetike, umjetnosti i filozofije osvijetlili su zadane probleme s različitih strana i u živahnim raspravama objasnili mnoge nesporazumke i neriješena pitanja.

A da su se mogla čuti najrazličitija stajališta svjedoči prisustvo ovih referenata:

Iz SSSR-a su održali predavanja prof. F. V. Konstantinov i prof. M. Mitrochin, iz USA prof. A. Weiskopf, iz Čehoslovačke Jaroslav Langer, iz Poljske prof. dr S. Zolkiewski i prof. dr W. Markiewicz, iz Bugarske Blaga Dimitrova, iz Mađarske A. Heller, iz Savezne Republike Njemačke prof. dr F. Baade, prof. dr C. Schmid i dr G. Schischkoff, iz Švicarske prof. J. M. Bochenski, iz Belgije M. Lambilliotte i konačno iz Austrije prof. dr F. Heer, dr R. Jungk, prof. dr F. Nemschak, dir. dr W. Hofmann, K. Czernetz, prof. A. Wetter.

Iz Jugoslavije su bili prisutni i održali referate prof. dr E. Pusić (»Bürokratische Herrschaft oder gemeinschaftliche Selbstverwaltung«), prof. dr V. Filipović (»Der Einzelne und die Gemeinschaft — Gegensatz

oder Scheingegenatz«) obojica iz Zagreba i prof. dr M. Đurić («Das Bild der Gemeinschaft und die gesellschaftliche Situation unserer Zeit») iz Beograda.

Sva predavanja su izazvala veoma živahna i svestrana raspravljanja, a bit će štampana — kao i ona dosadašnjih sastanaka — u jednoj zasebnoj knjizi. Predavanje potpisanoga štampano je već i u trećem ovogodišnjem svesku bečkog časopisa »Wissenschaft und Weltbild«.

Vladimir FILIPOVIĆ

## JEZIK KAO FILOSOFSKI PROBLEM

VIII. Nemački kongres za filozofiju, održan u Heidelbergu od 23. do 27. okt. o.g., bio je posvećen problemu jezika.

U savremenoj filozofiji tema »jezik« je opšteprihvaćena, tako da se s obzirom na nju i u odnosu na nju može govoriti o konvergenciji postojećih pravaca mišljenja koji, inače, odlučno divergiraju u svim bitnim stvarima, pa i u tretiranju ovog problema. Još više, tema jezik je danas tako aktualna, da se može govoriti o pravoj konjunkturi, kao što je to oštrovito konstatovao jedan od učesnika na ovom Kongresu. Zato se valja najpre zapitati šta uopšte znači **a k t u a l n o s t** jednog filozofskog problema.

Jer trenutno opšte i živo interesovanje može značiti samo prihvatanje u »duhu vremena« jednog filozofskog problema koji se subjektivno uopšte ne oseća kao problem, ili pak može značiti spoljašnje vezivanje za pitanja koja uopšte nisu filozofska, kao što je na pr. pomodno i naglo proširenje nekog naučnog saznanja, za koje se onda misli da je i filozofski relevantno. Pravi filozofski problemi izvire iz osnovne ljudske situacije, iz čovekovog suočavanja sa svetom, da bi zatim u duhovnoj istoriji čovečanstva dobili relativno samostalan tok. Pravi filozofski problemi su uvek otvoreni i stvarni (**a k t u a l n i**), pa stoga njihova **a k t u a l n o s t** proističe iz njihove **a k t u a l n o s t i**. Otuda puka aktualnost u smislu trenutnog interesovanja, upravljanja pažnje, pomodnog prihvatanja i bilo kakve konjunktore ne može u filozofiji imati nikakvog značaja.

Zato nas filozofski problem jezika može ovde interesovati ne z b o g t o g a što on okupira jedno od centralnih mesta u današnjem filozofiranju, naime, u filozofiji egzistencije, kao i u analitičkoj filozofiji, u fenomenologiji kao i u neopozitivizmu, najzad u poslednjim godinama, i u marksizmu, jer bi to moglo predstavljati rđavu aktualnost, proisteklu iz heterogenih motiva ili pak čistu konjunkturu. Našu pažnju može pre privući činjenica da je i u tradicionalnoj evropskoj filozofiji problem jezika bio u središtu mislilačkih napora, u helenskoj, kao i u helenističkoj filozofiji, u srednjovekovnoj, kao i u novovekovnoj filozofiji, jer ta činjenica govori o tome da je problem jezika bio neprekidno otvoren i aktualan. Ali pitanje je zašto je upravo tako bilo, i zašto je danas tako.

Ako se uzme u obzir ogroman značaj starogrčkog jezika za formulisanje prvih logički obrazloženih filozofskih saznanja u našoj duhovnoj povesti, činjenica da je Aristotelova logika — jezička logika, da su Aristotelove kategorije uzete iz starogrčkog jezika, da su metafizička shvatanja, za koja zna naša tradicija, bila moguća samo u indogermanskom jezičkom tipu itd.; ako se, dalje, uzme u obzir konstitutivan značaj jezika za naše razumevanje i imanjenje sveta, za naše ljudsko biće, onda se mora uvideti da problem jezika ima fundamentalan značaj za svako filozofsko



istraživanje: za logiku, koja je i danas jezička logika, za teoriju saznanja koja je sada kritika jezika, za metafiziku koja pita za mogućnost kazivanja bitnog (suštinskog), za etiku koja tretira oblike i mogućnost moralnih sudova kao svojevrsnih iskaza, u estetici koja analogizira umetnost i jezik, najzad za filozofsku antropologiju koja sve ljudsko ponašanje posmatra kao jezičko, a sam jezik kao bitnu odrednicu osnovne ljudske situacije.

Iz svega toga proističe prava aktualnost problema jezika za filozofiju, pa se stoga i Kongres, o kome je ovde reč, mora smatrati interesantnim, ma koliko bila problematična ideja filozofskih kongresa uopšte,

Jezik kao predmet filozofskog razmatranja problematičan je kao predmet razmatranja, jer jezik nije predmet kao drugi predmeti, mada se može i mora tretirati i kao predmet. Tu se već otvara bitna aporetika svakog filozofskog mišljenja o jeziku, koje (mišljenje) je i samo moguće samo u jeziku, pa se situacija govora U jeziku O jeziku mora promisliti, ako se uopšte želi razjasniti mogućnost filozofije jezika. Da jezik ne mora biti samo običan objekt, kao što je to u lingvistici ili u filologijama, u psihologiji jezika, ili u drugim naukama o jeziku, to se vidi već iz toga što svaki jezički simbol (reč) ima trozračnu relaciju prema govorniku, prema predmetu o kome se govori i prema sagovorniku: jezik ima strukturu čovekova susreta sa svetom, jezik je upravo sam taj susret (B. Libruks).

Mnogostruka filozofska relevantnost jezika došla je do izraza na ovom Kongresu u različitim pravcima mišljenja: u pojedinim referatima tretiran je jezik nauke ili jezik u nauci (pr. u fizici), odnos između lingvistike i filozofije (pr. značaj prevođenja filozofskih termina sa starogrčkog na arapski, ili latinskih termina na nacionalne jezike), problemi filozofije jezika na odlučnim primerima iz istorije (Aristotel, Humboldt, Hegel i dr.), analiza jezika i etika (kritika meta-etike), značaj jezika i nastave filozofije jezika u vaspitnom, obrazovnom, didaktičkom pogledu, najzad sistematski problemi filozofije jezika.

Osnovno pitanje moderne filozofije jezika, koje je na ovom Kongresu došlo do jasnog izraza, tiče se istorične (povesne) suštine jezika, kako se jezik shvata pre svega u nemačkoj romantici, ali i neprekidno dalje u nemačkih filozofa, sve do Heideggerova mišljenja, ili pak transcendentne (apriorne) suštine jezika, kako se jezik shvata u novovekovnoj racionalističkoj tradiciji, počev od Descartesa i Leibniza, pa do ranog Husserla. Možda se zaista celi taj diapazon savremenih pogleda na jezik najpregnantnije izražava u Husserla, koji je naipre branio ideju »apsolutne gramatike« u duhu lingua universalis, u skladu s novovekovnom idejom mathesis universalis, čiji je krajnji izdanak ideja lingua analitica u današnjoj angloameričkoj analitical philosophy, da bi kasnije prihvatio ideju istoričnosti u teoriji jezika.

Težnja da se oba ova dominantna shvatanja u filozofiji jezika pomire i dovedu do sklada ispoljila se već u uvodnom izlaganju organizatora ovog Kongresa, H. G. Gadamera, pisca dela »Istina i metoda«. Po njegovu mišljenju, problem takve sinteze nastaje tek onda kada je tradicionalan sistem filozofije suprotstavljen modernoj nauci i tzv. naučnoj filozofiji (naučna filozofija je isto što i filozofija nauke), do čega je došlo u Novome veku, kada se rađa duh specijalizacije i parcijalizacije i kada nastaje pozitivizam. U izlaganju koje je nazvao »položaj filozofije u današnjem društvu«, Gadamer postavlja pitanje, je li još moguće savladavanje pozitivizma i duha činjeničkih nauka (koje od ljudi stvaraju činjenice), a da se to ne nazove građanskom klasnom ideologijom. Njemu se čini da je mogućnost međusobnog sporazumevanja ljudi, »oslovljavanje u zajedničkom svetu«, najakutniji problem današnjeg čovečanstva i današnje filozofije. Zbog toga je prvenstveni značaj hermeneutike kao filozofske nauke o saopštavanju, sporazumevanju, tumačenju i ubeđivanju u međuljudskim odnosima. Sinteza koju filozofija može i treba da postig-

ne polazi tako od jezika, koji omogućuje i anticipira jednom izgubljenom jedinstvu između filosofije i posebnih nauka, između metafizičkog i činjeničkog znanja. Ne jedan analitički jezik, već mnoštvo jezika predstavlja stvarnost koju moramo priznati i od koje mora poći filosofija jezika.

U tom duhu jedinstva na Kongresu su izneli svoja mišljenja i ne-filosofi. Tako je M. Polani branio svoju tezu o neizričitom značenju, kritikujući pozitivističke teorije (pr. Ch. Morrisa, S. Langer), koje znaju samo za eksplicitna značenja. Po mišljenju ovog prirodnjaka, neizričita saznanja se mogu studirati naročito u heurističkoj situaciji.

U duhu pomirenja divergentnih filozofskih shvatanja u današnjoj filosofiji jezika glasila je i teza E. Tugendhata, predstavnika mlađe generacije. Logički pozitivizam, po niemu, u poslednjoj fazi svog razvoja ne odbacuje paušalno svaku ontologiju s metafizikom, već se trudi oko izgradnje nove ontologije, koja je uistinu šira od tradicionalne, ukoliko je smisao obuhvatniji od postojećeg. U tom pogledu ovaj autor konstatuje srodnost Heideggerova mišljenja s mišljenjem W. O. Quinea.

Organizacija ovog Kongresa predviđa i nastupanje najmlađih, tako da se tu mogu čuti i saopštenja početnika (u aktivnom bavljenju filosofijom) i sasvim školski referati, ali i onda strpljenje slušaoca održava svest o dobroj pedagoškoj nameri, koja se krije ili otkriva iza takve organizacije. Kao što mladi ne moraju negovati sveže ideje, tako isto veterani ne moraju ostati mlada duha, ali i jedni i drugi moraju doći do reči.

Na Kongresu su od naših filozofa sudelovali Branko Bošnjak, Milan Damnjanović i Vladimir Filipović.

Milan DAMNJANOVIC

## K R A T K E I N F O R M A C I J E

### KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA

Korčulanska ljetna škola nastaviti će sa svojom djelatnošću u ovoj godini. Tako je odbor odlučio da se ove godine održi isti program koji je bio predviđen za prošlu godinu: **STVARALAŠTVO I POSTVARENJE**

Posebne teme na simpoziju glase: 1. Sloboda i planiranje, 2. Birokracija, tehnokracija i lične slobode, 3. Radnički pokret i samoupravljanje, 4. Kulturno stvaranje i društvene organizacije.

Odlučeno je da se trajanje škole nešto skрати (od prijašnjih 14 na 10 dana), pa će se škola održavati od 16. do 26. augusta na Korčuli. Tačan program rada sa imenima predavača i učesnika u simpozijima objavit ćemo kasnije. Prijave za školu primat će se u Zagrebu do konca mjeseca jula, a kasnije na samoj Korčuli. Adresa je ista kao i ranije: Korčulanska ljetna škola, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Dj. Salaja b.b.

Ujedno želimo obavijestiti da je došlo do promjena u sastavu Odbora Korčulanske škole. Budući da je škola već dosada imala jugoslavenski, a i međunarodni karakter, pa je i njezin uspješan rad dosada zavisio i od zalaganja naših istaknutih filozofa i sociologa iz drugih republika odlučeno je da i Odbor dobije oblik koji odgovara stvarnoj djelatnosti

škole. Prema tome sadašnji odbor Korčulanske ljetne škole čine: Branko Bošnjak (Zagreb), Marijan Cipra (Zagreb, tajnik), Mladen Čaldarević (Zagreb, potpredsjednik), Danko Grlić (Zagreb), Besim Ibrahimpašić (Sarajevo), Milan Kangrga (Zagreb), Veljko Korać (Beograd, potpredsjednik), Andrija Krešić (Beograd), Ivan Kuvčić (Zagreb), Mihajlo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Gajo Petrović (Zagreb), Dušan Pirjevec (Ljubljana), Rudi Supek (Zagreb, predsjednik), Predrag Vranicki (Zagreb), Ljubo Tadić (Beograd). Dosadašnji direktor Korčulanske ljetne škole Danilo Pejović podnio je ostavku, a Odbor je odlučio da funkciju direktora ukine. Sve organizacione i administrativne poslove vodit će odsada tajnik uz pomoć Odbora.



## PREDAVANJA NAŠEG FILOZOFA U INOZEMSTVU

Predrag Vranicki održao je na savjetovanju predstavnika filozofskih i socioloških časopisa u Budimpešti (oktobar 1966) referat »Antropološki element materijalističkog shvaćanja historije«. Nadalje je sudjelovao s istom temom na simpoziju u Modrim Pjescima (Bratislava) također u oktobru 1966, koji je održan s jugoslavenskim i čehoslovačkim filozofima. Koncem oktobra je kao delegat Zagrebačkog sveučilišta službeno posjetio Univerzitet u Rostocku te je tom prilikom u Institutu marksizma-lenjinizma Univerziteta u Rostocku održao predavanje o problemu historijskog determinizma i drugo predavanje o osnovnim problemima teoretske diskusije u Jugoslaviji. Nakon predavanja bila je živa diskusija s filozofima, članovima spomenutog Instituta, što je ujedno bio i prvi kontakt između naših filozofa i filozofa DDR na dalekom sjeveru.



## KONGRES LOGIKE, METODOLOGIJE I FILOZOFIJE ZNANOSTI

Treći Kongres logike, metodologije i filozofije znanosti održat će se u Amsterdamu od 25. VIII do 2. IX 1967. Program kongresa je slijedeći: Matematička logika. Temelji matematičke logike. Programirani i automatizirani govori. Filozofija logike i matematika. Opći problemi metodologije i filozofija znanosti. Metodologija i filozofija psiholoških nauka. Metodologija i filozofija bioloških nauka. Metodologija i filozofija fizičkih nauka. Metodologija i filozofija društvenih nauka. Metodologija i filozofija lingvistike. Historija logike, metodologije i filozofije znanosti.

Kongresu predsjedava A. Heyting. Adresa: 3. International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, C/O Holand Organizing centre, 16, Lange Voorhout, The Hague.



## GODIŠNJA SKUPŠTINA UDRUŽENJA ZA SIMBOLIČKU LOGIKU

Godišnja skupština Udruženja za simboličku logiku zajedno sa godišnjom skupštinom Američkog matematičkog društva (24—27 I) održana je u Houstonu, Texas, od 23—24. I 1967, a skupština matematičkog udruženja Amerike od 27—28. I o.g.



## 63. GODIŠNJI SKUP ISTOČNOG ODJELA AMERIČKOG FILOZOFSKOG UDRUŽENJA

63. redovni godišnji skup istočnog odjela Američkog filozofskog udruženja održan je od 27—29. XII 1966. godine.

U okviru skupa održani su simpoziji na slijedeće teme: Pojam moraliteta; Analitičnost i konceptualna revizija; Osobe i jezici; Descartes, Hume i Kant; Intencija i svrha; Plauzibilnost i opravdanje u razvitku znanosti; Kantov prigovor ontološkom dokazu; Pitanja; Sloboda i krivnja; Modeli; Transcendentalističke tendencije u najnovijoj filozofiji; Supstitucija i deskripcije; Etika i socijalna filozofija; Znanje i formalni sistemi; Filozofija Bertranda Russella; Historijsko razumijevanje; Problem drugih perioda; Aristotel, Leibniz, Whitehead. Na simpoziju je pročitano preko 30 saopćenja.

Za vrijeme održavanja skupa sastala su se i uža društva koja ulaze u sklop Američkog filozofskog udruženja; Društvo za filozofiju stvaralaštva, Društvo za izučavanje proces-filozofija, Personalistička diskusiona grupa, Peirceovo društvo, Društvo za staru grčku filozofiju i Društvo za filozofsko proučavanje dijalektičkog materijalizma.



## OBAVIJEST HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA\*

U »Vjesniku« od 6. listopada 1966. objavljena je u rubrici »Kultura i umjetnost« na str. 4 i vijest pod naslovom »Jugoslavenski filozofi na filozofskom simpoziju u Mađarskoj« u kojoj se među ostalim navodi da će časopis »Praxis« na tom simpoziju i savjetovanju predstavljati članovi redakcije Predrag Vranicki i Gajo Petrović.

U želji da se izbjegnu bilo kakvi nesporazumi i u interesu pravilnog obavještavanja naše javnosti, molimo Vas da u vašem listu objavite slijedeće:

Još 29. lipnja 1966. redakcija »Praxis« uputila je pismo Upravnom odboru Hrvatskog filozofskog društva (čiji je tekst u nešto izmijenjenom obliku objavljen i u posljednjem trobroju na str. 860—861) u kojem pred društvo kao osnivača postavlja pitanje povjerenja za svoje daljnje djelovanje, i predlaže Upravnom odboru da sazove izvanrednu godišnju skupštinu koja će raspraviti o povjerenju i uopće o radu redakcije. Na svojoj sjednici od 2. rujna 1966. Upravni je odbor razmotrio pismo redakcije, te uzevši u obzir sve elemente od važnosti za naš filozofski život jednoglasno zaključio da ne saziva izvanrednu skupštinu nego da o pitanju povjerenja i radu redakcije raspravlja redovna skupština koja se obično održava u prosincu. Drugim riječima, Upravni je odbor društva time jasno stavio do znanja bivšoj redakciji da pitanje povjerenja ostaje otvoreno do godišnje skupštine, odnosno da je mandat redakcije stavljen na raspolaganje osnivaču, tj. Hrvatskom filozofskom društvu koje između dvije skupštine zastupa Upravni odbor, i da prema tome redakcija više nema punomoći da dalje djeluje u ime društva.

Nezadovoljna ovakvim stavom većina članova redakcije insistira na izmjeni odluke i u svom pismu od 22. rujna traži od Upravnog odbora

\*Izvinjavamo se čitaocima kao i svim članovima Hrvatskog filozofskog društva što pod naslovom »Obavijest Hrvatskog filozofskog društva« donosimo tekst koji nije obavijest Hrvatskog filozofskog društva, nego sastav bivšeg predsjednika i potpredsjednika, koji su oni napisali i objavili bez znanja tadašnjeg Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva, a od kojeg su se nakon njegova objavljivanja ogradili i članovi odbora i drugi članovi Hrvatskog filozofskog društva. Budući da tekst preštampano kao dokument, morali smo sačuvati neadekvatan naslov pod kojim je on prvi put objavljen u »Vjesniku«. (Napomena redakcije)

da objasni razloge za donošenje takve odluke. Smatrajući da nema nikakvih novih momenata koji bi zahtijevali izmjenu stava o održavanju izvanredne skupštine HFD, Upravni je odbor otklonio da o tome »pregovara« s bivšom redakcijom.

Umjesto da iz svega toga povuče konsekvencije i da do saziva redovne godišnje skupštine obustavi svaki javni rad, bivša redakcija smjenjuje Danila Pejovića, jednog od glavnih urednika i na »upražnjeno« mjesto postavlja Rudija Supeka, održava konsultativne sastanke s drugim redakcijama u zemlji, priprema novi međunarodni broj časopisa i kao što se vidi iz objavljene vijesti, šalje svoje predstavnike u inozemstvo da je zastupaju na međunarodnim skupovima.

Budući da se bivša redakcija »Praxis« oglašuje o sva naša upozorenja o svom javnom djelovanju, i na taj način stvara atmosferu koja ni u kom pogledu ne može koristiti razvijanju naše filozofske misli, ni ugledu onih koji tim postupcima daju makar i prešutnu podršku, a najmanje interesima Hrvatskog filozofskog društva, Upravni je odbor prisiljen da ovim putem upozna javnost da od 29. lipnja 1966. godine pa do redovne skupštine, Hrvatsko filozofsko društvo više ne snosi nikakvu moralnu ni materijalnu odgovornost za rad bivše redakcije »Praxis« ni za postupke pojedinih njezinih članova.

Zagreb, 7. X 1966.

Za upravni odbor HFD:  
Danilo PEJOVIĆ, predsjednik  
Ante MARIN, potpredsjednik

(»Vjesnik«, nedjelja, 9. listopada 1966.)

U »Vjesniku« od 9. listopada 1966. objavljen je dopis pod naslovom »Obavijest Hrvatskog filozofskog društva«. Potpisnici su dopisa Danilo Pejović, predsjednik, i Ante Marin, potpredsjednik HFD. Budući da u dopisu ima više netačnosti, molimo vas da objavite slijedeće:

1. D. Pejović i A. Marin tvrde da je Upravni odbor HFD na svojoj sjednici od 2. rujna 1966. »jednoglasno zaključio da ne saziva izvanrednu godišnju skupštinu, nego da o pitanju povjerenja i radu redakcije raspravlja redovna skupština, koja se obično održava u prosincu«. Međutim, u svom dopisu broj 22/1966. od 4. rujna 1966. predsjednik HFD D. Pejović obavijestio nas je o zaključku »da o pitanju povjerenja i radu redakcije raspravlja redovna skupština koja će se po mogućnosti održati nešto ranije, tj. eventualno već u mjesecu studenom.«

2. Nije tačna tvrdnja D. Pejovića i A. Marina: »Drugim riječima, Upravni je odbor društva time jasno stavio do znanja bivšoj redakciji da pitanje povjerenja ostaje otvoreno do godišnje skupštine, odnosno da je mandat redakcije stavljen na raspolaganje osnivaču, tj. Hrvatskom filozofskom društvu koje između dvije skupštine zastupa Upravni odbor, i da prema tome redakcija više nema punomoći da dalje djeluje u ime društva.« Dopis D. Pejovića od 4. rujna 1966. nije naslovljen na »bivšu redakciju«, nego na »Uredništvo časopisa PRAXIS, Zagreb« a u njemu nema spomenutog »stavljanja do znanja«. Na takvo »stavljanje do znanja« UO HFD ne bi ni imao pravo. Time što je zatražila saziv izvanredne godišnje skupštine HFD na kojoj bi se raspravilo pitanje povjerenja za njeno »daljnje djelovanje« redakcija »Praxis« nije prestala postojati niti je bilo kome stavila na raspolaganje mandat što ga je dobila od skupštine HFD. Nitko drugi, pa ni UO HFD ne može mjesto redakcije staviti na raspolaganje njen mandat, a oduzeti taj mandat može samo onaj tko ga je dao, tj. skupština HFD.

3. Nije tačno da je »većina članova redakcije« insistirala na izmjeni odluke UO HFD, nego je istina da su svi članovi redakcije osim D. Pejovića, pismom koje su svi vlastoručno potpisali, predložili »da se održi zajednički sastanak Upravnog odbora HFD i redakcije »Praxis« na kojem bi odbor usmeno informirao redakciju o razlozima na osnovu kojih je donio svoju odluku, a redakcija časopisa »Praxis« objasnila bi svoj prijedlog Upravnom odboru da sazove izvanrednu godišnju skupštinu«.

4. Nije tačno da je Upravni odbor »otklonio da o tome 'pregovara' s bivšom redakcijom«, nego je tačno da redakcija nije dobila odgovor na svoje pismo. Predsjednik HFD D. Pejović primio je lično to pismo od sekretara redakcije »Praxis« Borisa Kalina i obećao mu da će ga iznijeti na sastanku UO HFD 23. IX 1966. Ipak D. Pejović nije na spomenutom sastanku upoznao članove UO ni sa sadržajem pa čak ni s postojanjem toga pisma.

5. Nije tačno da je »bivša redakcija« smijenila D. Pejovića i na njegovo mjesto »postavila« Rudijsa Supeka, nego je tačno da je sadašnja redakcija na svom sastanku 28. IX 1966. (citiramo zapisnik) »primila do znanja ponovljene usmene poruke druga Danila Pejovića (upućene preko B. Bošnjaka, D. Grlića, B. Kalina, M. Kangrge i P. Vranickog) da ne želi više prisustvovati sastancima redakcije »Praxis« ni na bilo koji drugi način sudjelovati u radu redakcije, budući da je smatra nepostojećom. Radi normalnog odvijanja daljnjeg rada redakcija je jednoglasno zaključila da umjesto druga Danila Pejovića za glavnog i odgovornog urednika izabere druga Rudijsa Supeka«.

6. Nije tačno da ne povlačeći konsekvencije »iz svega toga« redakcija »Praxis« »održava konsultativne sastanke s drugim redakcijama«, nego je tačno da je prije »svih tih« rujanskih zbivanja na koja se poziva D. Pejović, 2. rujna 1966. u Zagrebu, održan zajednički sastanak redakcija filozofskih časopisa »Praxis« i »Filozofija«. Odluka o zajedničkom sastanku ovih dviju redakcija donijeta je uz sudjelovanje i suglasnost Danila Pejovića na sjednici Upravnog odbora Jugoslaven-skog udruženja za filozofiju 18. XII 1965, te je sastanak bio sazvan za 2. II 1966. Iz praktičnih razloga datum ovog sastanka bio je nekoliko puta pomican, pa je do sastanka došlo tek 2. IX 1966. Drug D. Pejović prisustvovao je ovom sastanku i aktivno sudjelovao na njemu.

7. Nije tačno da »bivša« redakcija »priprema novi međunarodni broj časopisa«, nego je tačno da su redakcijske odluke o broju 4/1966. međunarodnog izdanja donijete uglavnom u lipnju ove godine uz sudjelovanje Danila Pejovića. Na sastanku redakcije »Praxis« 31. VIII 1966. na kojem je sudjelovao i D. Pejović jednoglasno je potvrđen zaključak da treba pravovremeno (u listopadu) izdati broj 4/1966. međunarodnog izdanja.

8. Nije tačno da »bivša redakcija« šalje svoje predstavnike u inozemstvo na 'međunarodne skupove', nego je istina da su dva člana redakcije predstavljala časopis »Praxis« i Jugoslaven-sko udruženje za filozofiju na jednom međunarodnom skupu u Budimpešti. Časopis »Praxis« nije snosio putne troškove za te svoje delegate. Odluka da P. Vranicki i G. Petrović predstavljaju JUF i »Praxis« na spomenutom skupu donijeta je jednoglasno na sastanku UO JUF 10. VI 1966. na kojem je prisustvovao i D. Pejović. Ni D. Pejović ni bilo tko drugi nije naknadno zahtijevao da se ta odluka izmijeni.

9. Nije nam poznato na šta se aludira tvrdnjom da se »b i v š a r e d a k c i j a 'Praxis' oglušuje o sva naša upozorenja«, no vjerujemo da ta terminologija i ton govore dovoljno sami za sebe.



**10. D. Pejović i A. Marin prikazuju svoj stav kao stav UO HFD (»Upravni je odbor prisiljen da ovim putem upozna javnost« itd.), a naslovom čak sugeriraju da je to i stav cijelog HFD. Prema izjavama nekih članova UO HFD odbor nije prethodno upoznat s tekstom spomenute obavijesti pa čak ni s namjerom D. Pejovića i A. Marina da takvu obavijest napišu i objave. Ako je ovaj podatak netačan, molimo članove UO HFD da ga javno demantiraju.**

**U Zagrebu, 9. listopada 1966.**

**Glavni i odgovorni urednici:  
Gajo PETROVIĆ i Rudi SUPEK**

**(»Vjesnik«, nedjelja, 16. listopada 1966.)**

## OTUĐENJE I SAMOUPRAVLJANJE

*Erich Fromm*

Vaša knjiga »Socijalistički humanizam« koja se nedavno pojavila u knjižarama i izlozima širom Amerike interesantna je kako po sastavu autora, tako i po temi koju obrađuje.\* Šta su kritičari rekli o njenoj pojavi i na kakav prijem je uopšte naišla?

— Knjiga »Socijalistički humanizam« imala je nekoliko odličnih prikaza pre svega u »Njujork tajmsovom« književnom dodatku i u »Njujorškom književnom pregledu«, a zatim i u izvesnom broju drugih listova. Bio sam prijatno iznenađen onim što je rečeno u tim prikazima. Izdavač me je obavestio da se knjiga dobro prodaje. Na jesen će se pojaviti i izdanje u mekom povezu, koje će biti mnogo jeftinije. Postignut je sporazum i već je ustupljeno pravo da se knjiga objavi u Velikoj Britaniji i drugim zemljama u kojima se govori engleski jezik, a prevešće se i objaviti i u zemljama sa španskim jezikom.

Razume se, to nije knjiga koja se lako čita, a sem toga izdavanje u tvrdom povezu je prilično skupo. Međutim, kad se pojavi u mekom povezu, biće znatno jeftinije, a to znači dostupnije ne samo studentima već i drugima.

Među trideset i nekoliko autora čije ste radove odabrali za knjigu »Socijalistički humanizam« nalaze se šest Jugoslovena. Da li biste bili ljubazni da kažete što je bio uzrok da tako veliki broj jugoslovenskih autora, u stvari najveći broj iz jedne zemlje, uvrstite u vašu knjigu? Smatrate li da oni najbolje prezentiraju savremenu jugoslovensku filozofsku misao ili ste, možda, izbor vršili po nekom drugom kriteriju?

— Jedan od razloga bilo je i to što sam u Jugoslaviji bio nekoliko puta i što prilično dobro poznajem mnoge jugoslovenske filozofe. Drugo, smatram da jugoslovenskim filozofima pripada velika zasluga što su, pre drugih, razvili ideje marksističkog humanizma i što predstavljaju

\* Intervju što ga je s Erichom Frommom vodio suradnik »Nina« Miloš Mišović

najbrojniju filozofsku grupu od svih zemalja u kojima se razvijaju ove ideje. Kao selektor autora i kao urednik knjige ne bih želeo da pravim bilo kakva poređenja autora.

U vašoj vanrednoj knjizi »Zdravo društvo« tretirali ste problem samoupravljanja u visoko razvijenom društvu. Jugoslavija ima svoj sistem samoupravljanja. Da li ste za vreme boravka u našoj zemlji imali prilike da se upoznate sa radom radničkih saveta i drugih samoupravnih organa? Šta biste mogli da kažete o tome?

— Pre svega smatram da je ideja o samoupravljanju jedna od najvrednijih i najznačajnijih novih ideja u čitavom socijalističkom pokretu, da ona verno odražava marksističke ideje o individualnoj samokritičnosti čoveka kao najvažnijoj Marxovoj koncepciji primenjenoj u društvenom procesu. Zbog toga ideju o jugoslovenskom sistemu samoupravljanja smatram jednim od najvažnijih doprinosa, u stvari dosada najvažnijem doprinosu socijalističkom pokretu.

Imao sam prilike da posetim veliki broj jugoslovenskih fabrika i, razumljivo, zapazio sam da samoupravljanje u nekima funkcioniše dobro, a u nekima ne tako dobro, ali ipak bolje nego što se očekivalo. Pa ipak, postoji jedna velika nada da će jugoslovenski sistem samoupravljanja funkcionisati vrlo dobro i da će možda postati uzor kako se socijalistički sistem može organizovati.

(*»Nin«*, 23. 10. 1966.)

*Lucien Goldmann*

Gospodine Goldman, imali ste više susreta sa jugoslavenskim filozofima i sociolozima.\* Šta mislite o smernicama jugoslavenske misli i života uopšte?

— Kada sam pre nekoliko godina prvi put boravio u Jugoslaviji imao sam utisak — treba to otvorena da kažem — da jugoslavenska filozofska misao još nema čvršći kontakt sa zapadnom filozofijom i da se donekle razvila u jednom lokalnom smeru, ne ušavši u međunarodnu diskusiju o filozofskim i sociološkim problemima.

Od toga doba, međutim, uticaj jugoslavenskih drugova postajao je svake godine sve veći u zapadnoj socijalističkoj misli. Takvom razvoju stvari bez sumnje je doprinelo postojanje samoupravljanja, a možda se on može objasniti pre svega time što jugoslavensko samoupravljanje predstavlja društvenu pojavu od presudnog značaja za međunarodnu teorijsku socijalističku misao.

Čak i ako na političkom i istorijskom planu Jugoslavija nema značaj jednak značaju velikih svetskih sila, stvaranje samoupravljanja predstavlja za socijalističku i sociološku misao, kako u velikim zapadnim zemljama tako verovatno i za ozbiljne mislioce u socijalističkim zemljama, iskustvo od najvećeg teorijskog značaja, čiji će rezultati biti presudni za pristup problemu čoveka, socijalizma i društva koje treba da pokušamo do stvorimo.

Ipak, mislim da bi bilo pogrešno videti važnost jugoslavenske filozofije samo u razmišljanju o samoupravljanju, ma koliko ono bilo značajno i plodno. Danas mi se čini očigledno da su drugovi Jugoslaveni asimilovali osnovne probleme filozofske misli — kako marksističke tako i one nemarksističke — i da je njihova diskusija, u jednoj tako dinamičnoj sredini u kojoj je društveni preobražaj u punom jeku, dovela do izvanrednog diferenciranja i bogatstva filozofske misli.

---

\*) Odlomak iz intervjua što ga je s Lucienom Goldmannom vodio suradnik O d j e k a Ilija Bojović.

Ta pojava izgleda mi dosta izuzetna u jednoj zemlji — nadam se da rekavši to nikoga neću uvrediti — u kojoj savremeni misliloci nisu mogli da se oslone, u nacionalnoj tradiciji, ni na jednog veoma velikog filozofa sa međunarodnim ugledom, ni na jednoga od najistaknutijih mislilaca marksista, kao što je bio slučaj sa zapadnim zemljama, sa Rusijom, sa Poljskom koja je imala Rozu Luksemburg, ili sa Mađarskom koja je imala Đerđa Lukača.

Prilikom mojih susreta s jugoslavenskim filozofima — mislim da to važi i za druge zapadne misliloce — sve više smo stvari imali od njih da naučimo, oni su nas iznenađivali svojim dinamizmom, duhovnom nezavisnošću i ozbiljnošću svoje misli.

Pokretanje časopisa »Praxis« predstavljalo je značajnu etapu u razvoju kontakta između evropskih mislilaca socijalista i jugoslavenskih filozofa, s obzirom na teškoće koje su ranije postojale u vezi sa upoznavanjem publikacija na srpskohrvatskom jeziku.

Jer očigledno je da, ako marksizam nije dogma, ako Marksova, Engelsova i Lenjinova dela nisu svete knjige u kojima se nalaze odgovori na sve probleme današnjice i budućnosti, ako Marks i Engels nisu bili nadljudi već genijalni misliloci koji su živeli u XIX veku, socijalistička misao, stvarno verna duhu njihove misli, treba da pokuša — čak i ako njeni predstavnici nisu tako genijalni, ni njihova misao tako snažna — da razmišlja, kritički i nezavisno, koristeći pri tom misao i metode Marksa i Engelsa o savremenom društvu koje je drugačije od društva iz XIX i početka XX veka nastojeći da shvati njegovu strukturu i da u savremenom svetu otkrije nove i ispravne putove socijalističkog humanizma i načine za rešavanje problema ljudi današnjice koji se razlikuju od nekadašnjih problema.

Dodaću i to da je i samo postojanje socijalističkih društava dovele do javljanja brojnih problema koje tvorci naučnog socijalizma, koji nisu bili proroci, nisu mogli predvideti.

Dok na Zapadu filozofska misao opet postaje akademska i univerzitetska, dok postepeno i sve više gubi kontakt sa društvenom stvarnošću (rekao bih čak da ona gubi i svoju snagu, ali to je moje lično mišljenje o kome se može raspravljati), dok više nema gotovo nikakvog uticaja na jednu realnu praksu čije se teorijske osnove nalaze izvan bilo kakvog filozofskog i humanističkog razmišljanja, na planu čiste tehnokratske efikasnosti, naši drugovi iz Jugoslavije snažno ističu da filozofija treba da bude praktična i da praksa treba da ostane u čvrstoj vezi sa filozofijom i humanizmom.

(»Odjek«, 1. novembra 1966, strana 1. i 4.)

# POJAVE MONOPOLIZMA U VREDNOVANJU NAUČNOG RADA

*Andrija Krešić*

Ovdje je bilo riječi o demokratizmu u vezi s naučnom djelatnošću i o angažiranosti društvenih nauka.\* Osjećam potrebu da reagiram na neke pojave o tome zato što mislim da ne razlikuju politička sredstva od sredstava nauke.

Pojave monopolizma raznih grupa istomišljenika koje se zatvaraju kao redakcije ili druge ustanove za nauku predstavljaju političko pitanje i nema nikakve sumnje da komunisti moraju suzbijati takve pojave. Monopol je vannaučno sredstvo u nauci kojim se ometa slobodni razvoj naučne spoznaje i normalno je da ga politička organizacija, zainteresovana za razvoj nauke, sasvim otvoreno napada i sprečava. Izvjestan institucionalizam kao oblik toga zatvaranja naučnog rada — o čemu se ovdje govorilo — nije samo uzrok nego i posljedica slučajeva protivstavljanja nauke i politike. Političke intervencije u naučnom poslu i uopšte vannaučne težnje za nezgrapnim politiziranjem nauke tjeraju nauku da se zatvara u svoje institucije i da se brani pojačanom solidarnošću ljudi u nauci, komunisti i ostalih. Dakle, krivicu za taj institucionalizam ne snose samo radnici u nauci nego i politički faktori. Ne mogu se, na primjer, prihvatiti shvatanja koja se u krajnjoj konsekvenciji zalažu za to da široke narodne mase ili politička partija nekim plebiscitarnim postupkom odlučuju šta je naučna istina u nekoj nauci, a šta nije. To nije demokratija i dobro je poznato kakvu štetu nanosi i nauci i društvenoj praksi.

S tim u vezi je i pitanje angažiranosti nauke. I u ovom zahtjevu prema nauci ponekad se misli da se nauka ima zauzimati za tekuću akciju političke partije bez obzira da li nauka ima svoje motive za taj angažman. Međutim, istinska nauka je angažirana isključivo stvarnom istinom i može biti progresivnija kad se bavi pitanjima iz

---

\*) Riječ u diskusiji »Savez komunisti i naučno stvaralaštvo« koja je vođena 21. juna 1966. u Komisiji za društvene nauke pri CK SKJ.

daleke prošlosti nego kad je angažirana nekom sadašnjom politikom. Nauka je progresivno angažirana uvijek kada istinito odgovara — posredno i neposredno — na pitanje o ljudskom progresu, što nije moguće bez istorijskog horizonta. Politička mjerila nisu identična naučnim mjerilima. Bilo je velikih naučnika koji su zadužili čovječanstvo, a u politici su bili neutralci, konzervativci, pa čak i reakcionari.

Naša partija je usvojila od nauke marksizam kao teorijsku orijentaciju svoje prakse. Istinski marksizam je uvijek otvoren prema istini. Ako, kao komunisti, zahtijevamo marksističku društvenu nauku, onda, da bi zahtjev bio marksistički, ne smijemo osuđivati svaki uticaj nemarksističke nauke zavaravajući se golom firmom marksizma. Mislim da moramo biti otvoreni prema svim ozbiljnim naučnim nastojanjima, bez obzira na ideološke firme, jer danas se pod imenom marksizma nudi dosta reakcionarnog i u naučnom i u političkom pogledu, a trezveno istraživanje može nalaziti zrna istine čak i u teološkim koncepcijama svijeta. To, razumije se, ne znači da teolozi zaslužuju više slobode nego marksisti.

U materijalu ima nekih dubioznih stavova, ali ima i veoma važnih koji mogu oduševiti. U ovom drugom slučaju mislim na dijelove teksta u kojima se pošteno priznaju ili na nov način otvaraju važni problemi uloge SKJ u vezi sa djelatnošću u društvenim naukama. Tu je, prije svega, istaknuta potreba za preispitivanjem spomenute uloge SKJ.

Mi smo davno usvojili osnovni princip ostvarivanja vodeće uloge SKJ, to jest u principu smo odbacili svako komandovanje komunista i odlučili smo se za ubjeđivanje kao isključivi metod uticaja, za idejno-politička sredstva socijalističkog usmjeravanja. Ali u praksi se dosta spotičemo zbog toga što je Savez komunista još uvijek opterećen balastom vlasti, pa se u djelovanju njegovih foruma održavaju navike i shvatanja karakteristični za vladajuću partiju u klasičnom smislu. Pored već rečenog, spomenuću još neke manifestacije toga opterećenja koje trenutno imam u vidu.

Na kraju elaborata o kojem diskutujemo postavljeno je jedno pitanje i ujedno implicirana konstatacija da je stvoren izvjestan polemički odnos između foruma SKJ i komunista iz reda humanističke inteligencije. Mislim da je ta implikacija karakteristična. Zaista je u nekim našim diskusijama i kritikama došlo do nekakve podjele na političare i naučne radnike. Što je konfrontacija oštrija, to više jedni druge guraju u polemičke krajnosti, a tako se može dospjeti i do apsurdnih pozicija makar da i jedni i drugi postupaju sa uvjerenjem da slijede interese socijalizma i Program SKJ.

Zašto uglavnom iz foruma SKJ dolazi reakcija na »Praxis« i slična kritička raspoloženja u jednom dijelu inteligencije? Ako su ta raspoloženja zaista nesocijalistička (kako su u polemici ponekad okarakterisana), zar nema snaga izvan partijskih foruma koje bi mogle same da se suprotstave služeći se naukom o odbrani socijalizma? Uvjeren sam da ima, ali kao da ne osjećaju spomenutu kritiku kao opasnost za naš socijalizam. Neki forumi su se, kako izgleda, našli pobuđeni da sami reagiraju zbog toga što su forumi često i kritikovani, što

su se sami osjetili pogodeni kritikom. Moguće je da je upravo njihova reakcija na kritiku pasivizirala komuniste u društvenoj nauci, pa se ne suprotstavljaju kritičarima čije stavove ili ne prihvataju ili samo djelomično prihvataju. Zanimljiva je u toj reakciji na kritiku ona krilatica po kojoj filozofi i neki drugi intelektualci hoće da prigrabe vlast za sebe. Otkuda u forumima takva zabrinutost za vlast ako Savez komunista u principu ne djeluje sredstvima vlasti i ako se borimo za sistem samoupravljanja? U svakom slučaju, ova upotreba argumenata vlasti ne može zamijeniti naučnu argumentaciju, ali je može obuzdati.

Mislim da su neke inicijative komunista naučnih radnika (pokretanje časopisa, organizacija nekih simpozija i slično) izazvale negodovanje u partijskim rukovodstvima zato što ih ta rukovodstva nisu prethodno razmotrila. I sâm sam slušao primjedbe da to i to nije dobro zato što je »mimo Saveza komunista«. Takvo identifikovanje foruma sa organizacijom ne pogoduje razvijanju inicijativa i odgovornosti komunista. Bilo bi loše kad bi se inicijativa organizacije sastojala od inicijative njenih rukovodstava.

Još je ukorijenjeno shvatanje koje poistovećuje pojedine rukovodioce s rukovodstvima i s cijelom organizacijom u akcijama koje nisu eminentno političke. Ako se neki funkcioner uključuje u diskusije o problemima društvene nauke, nekako se prećutno njegova gledišta smatraju gledištima rukovodstva. To otežava normalan rad i, rekao bih, dijalektički proces pronalaženja istinitih rješenja u nauci. Zbog toga se neki funkcioneri ustručavaju učešća u javnoj naučnoj diskusiji, a drugi se ustručavaju da oponiraju visokim funkcionerima bojeći se prigovora da oponiraju Centralnom komitetu i Partiji. Međutim, nauku ne stvaraju isključivo titulirani naučnici, ali ni političko rukovodstvo nije naučno rukovodstvo.

Koliko je poželjno da politički ljudi s praktičnim iskustvima i teorijskim znanjima djeluju u nauci, toliko je nepoželjno da se služe političkim sredstvima u naučnim diskusijama. Međutim, u tekstovima nekih političkih funkcionera (a također i nekih profesionalnih naučnih radnika) nalazi se suviše političkih etiketa bez naučne svrhe. U stvari, nije defekt u etiketi kao takvoj, već u zamjeni naučne argumentacije ideološko-političkim etiketiranjem. Zaista ima takvih napisa u kojima je glavna, pa čak i jedina svrha autora da svoje opONENTE svrsta u »lijeve« i »desne« protivnike partijske politike.

Čuo sam mišljenja o radu jedne redakcije da taktički griješi kad u kritičkim priložima propušta spominjanje imena pojedinih političkih funkcionera. Rečeno je da u našoj štampi ima i oštrije kritike, ali koja »prolazi« zato što kritikovani nisu lično apostrofirani, a uticajne ličnosti lako nađu načina da svom kritičaru suprotstave politički forum.

U našem Programu jasno su postavljeni principi djelovanja SKJ, posebno što se tiče odnosa prema naučnoj djelatnosti. U praksi imamo dosta neprincipijelnosti koja izaziva nepotrebne konflikte i nesporazume upravo zbog toga što se forumi SKJ nisu i praktično emancipovali od vlasti, što se nisu oslobodili metoda političke vlasti. (Karakteristično je u tom pogledu jedno uvjerenje da mi ne možemo u de-



mokratizmu slijediti neke zapadnoevropske kompartije zato što one nisu na vlasti.) Trenja u SKJ o kojima sam govorio mogu dovesti do nervoznog usijanja kad se olako poteže i terminologija klasne borbe a da pri tome stvarni klasni neprijatelj ostane izvan vidika komunista i vlada se po formuli — gdje se dvojica svađaju, treći se koristi.

Savez komunista ne smije odgađati pretvaranje svojih demokratskih i humanističkih principa u svakidašnju praksu samoupravljačke demokratije. Uvjeren sam da njemu predstoji korak radikalnog oslobađanja od balasta vlasti da bi mogao u znatno većoj mjeri angažirati snagu radnih masa, kao njihova snaga u njihovoj izgradnji socijalizma, i da niko ispred SKJ ne mogne uzdići zastavu kritičkog radikalizma prema državnoj vlasti. Možda je aktuelno i pitanje, možemo li dalje sa onim klasičnim normama komunističke organizacije koje važe iz prvih decenija ovoga vijeka. Moderna tehnička sredstva komunikacije čovjeka s čovjekom, pored svih drugih novih uslova, omogućuju nove i pogodnije organizacione oblike djelatnosti. Već odavno znamo — bolje nego što praktično sprovodimo — da sastanci osnovnih ćelija i foruma nisu glavne forme života Saveza komunista. Ukratko, novim uslovima i zadaćama ne možemo odgovoriti na tradicionalan način.

(*»Socijalizam«, X, 1966, str. 1325—1329*)

## DVIJE I PO GODINE »PRAXISA«\*

Godine 1927. u Zagrebu je izišao prvi broj *Revije za filozofiju i psihologiju*. Iako ne »čisto« filozofski, nego filozofsko-psihološki, bio je to ipak prvi filozofski časopis u Hrvatskoj. Kao urednici pojavili su se u njemu tada najeminentniji hrvatski filozofi i psiholozi. No ovaj je prvi broj ostao ujedno i posljednji. Pokazalo se da izdavati filozofski časopis nije jednostavno. Tek nakon trideset i sedam godina, u jesen 1964. godine, pojavio se u Zagrebu ponovno filozofski časopis. Bio je to prvi broj jugoslavenskog izdanja filozofskog časopisa *Praxis*. Tačno dva mjeseca nakon prvog broja pojavio se i drugi, a za njim je slijedilo još dvanaest brojeva jugoslavenskog i osam brojeva međunarodnog izdanja.

Od svojih prvih brojeva časopis *Praxis* suočio se sa izuzetnim teškoćama. Bez bojazni da ćemo pretjerati, možemo reći da nijedan drugi časopis u Jugoslaviji nije u toku posljednje dvije godine nailazio na takve teškoće. Pa ipak, časopis je uspio da se održi, redovno ispunjavajući svoje obaveze prema javnosti. No ako već i puko održavanje časopisa u uvjetima u kojima je izlazio predstavlja svojevrstan podvig, na to se nipošto ne svodi njegova vrijednost. Časopis je uspio ne samo da se održi nego da se i afirmira kao značajna pojava u hrvatskoj, jugoslavenskoj i svjetskoj filozofskoj misli.

Za prosuđivanje vrijednosti jednog časopisa svakako je značajna ocjena programa koji je časopis sam sebi postavio. Ali je ne manje značajno pitanje o odnosu između proklamiranog htijenja i realizacije, između onog što je časopis želio i obećao i onog što je doista učinio. Časopis *Praxis* izišao je u svom prvom broju s jasno formuliranim programom djelovanja. U tom programu kako je izražen u uvodniku »Čemu Praxis« i kako je egzemplificiran čitavim sadržajem prvog broja upada u oči »ambicioznost« i »neskromnost« zamisli. Pojavljujući se u zemlji

\*Redigirani tekst izvještaja podnijetog godišnjoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva, 22. XII 1966.

sa ne tako bogatom filozofskom tradicijom, u gradu u kojem je do tada objavljen jedan jedini broj jednog jedinog filozofskog časopisa, *Praxis* nije zamišljen kao imitacija ili varijacija fizionomije nekog afirmiranog filozofskog časopisa neke velike nacije. Ne odbacujući iskustva vodećih svjetskih filozofskih i općeteorijskih časopisa, *Praxis* je zamislio i izgradio svoj vlastiti lik.

Premda se program s kojim je časopis izišao mogao učiniti ponekom »neskroman«, mislim da nije bio neralan. Odvažujući se na taj poduhvat, oslanjali smo se na prethodna dvodecenijska iskustva i dostignuća našeg društvenog, kulturnog i filozofskog razvoja. Ako u razdoblju između 1927. i 1964. godine nije bilo filozofskog časopisa u Hrvatskoj, to ne znači da nije bilo filozofskog života ili da nije bilo nikakvih teorijskih časopisa. Naprotiv, može se tvrditi da se *Praxis* pojavio kao logičan rezultat razvoja hrvatske, jugoslavenske i međunarodne marksističke filozofske misli u toku posljednjih decenija, te da je obilno koristio iskustva naših marksističkih, ne čisto filozofskih, teorijskih časopisa.

Dok je u razdoblju između dva rata i u prvim poslijeratnim godinama staljinizam gotovo neograničeno dominirao u međunarodnoj marksističkoj filozofiji, posljednje dvije decenije donijele su obnovu stvaralačkog marksizma u filozofiji. Iako borba protiv dogmatizma još nije završena, situacija je danas bitno drukčija. Preporođeni marksizam izvojevao je pravo građanstva u svjetskoj filozofskoj misli i ponovo postao atraktivan za duhovne stvaraoce širom svijeta. Bilo bi neskromno pripisati najveću zaslugu za to jugoslavenskim filozofima marksistima. No nema sumnje da su jugoslavenski filozofi dali preporodu svjetske marksističke misli prilog kojega ne treba da se stide.

Uskoro nakon 1948. godine započela je kritika staljinizma u jugoslavenskoj markističkoj filozofiji. U početku parcijalna, nedosljedna i bojažljiva, postajala je ta kritika sve odlučnija, smionija i plodonosnija, otkrivajući ne samo defekte naslijeđene koncepcije dijamata, nego i nove realitete i spoznaje. Usmjeravajući se sve više na odlučna pitanja suvremenog svijeta i čovjeka, jugoslavenska filozofska misao sve je više pobuđivala i interes ne-filozofa, napose književnika, umjetnika i naučnih radnika. U cijelom ovom razvoju zagrebački filozofi odigrali su značajnu ulogu. No odlučnost filozofa Hrvatske u borbi protiv staljinističkog dogmatizma nije ih dovela u suprotnost ni u sukob s drugim jugoslavenskim filozofima. Naprotiv, u borbi je učvršćena suradnja filozofa Hrvatske i filozofa drugih jugoslavenskih republika, nasuprot jugoslavenskom i međunarodnom staljinizmu i dogmatizmu.

Jedan nov oblik marksističke filozofije došao je do izražaja u nizu publikacija, u individualnim knjigama, u kolektivnim zbornicima, u časopisima i u novinama. Ali u drugoj polovini pedesetih godina znatan dio naše filozofske produkcije postao je previše »radikalan« da bi mogao imati lak pristup u općeteo-

rijske časopise i dnevne novine. Časopis Jugoslavenskog udruženja za filozofiju *Filozofija* sve je više postajao nedovoljan u odnosu na bogatstvo probuđene žive marksističke filozofske misli. Bujanje filozofskog života sve je više nametalo zadatak stvaranja filozofskog časopisa u Hrvatskoj.

Početkom pedesetih godina velik podstrek razvoju nedogmatske marksističke filozofske misli u Hrvatskoj dao je kratkotrajan ali značajan općeteorijski časopis *Pogledi*, a u drugoj polovini pedesetih godina mnogi su zapaženi filozofski radovi objavljeni u časopisu *Naše teme*. U šezdesetim godinama teorijski časopisi općeg tipa više nisu mogli da zadovolje narasle potrebe filozofskog života u Hrvatskoj. Situacija je postajala sve paradoksalnija. Jaka filozofska grupa koja je stekla velik ugled u Jugoslaviji a već je počela stjecati i internacionalni renome bila je bez časopisa u isto vrijeme dok su najrazličitiji časopisi izlazili u znatnom broju. U jesen 1963. došli smo do zaključka da je situacija već previše paradoksalna da bismo je i dalje tolerirali, pa smo odlučili da bez obzira na sve teškoće damo inicijativu za stvaranje časopisa. Na skupštini HFD u decembru 1963. ideja o osnivanju časopisa prihvaćena je s odobravanjem, pa smo odmah iza skupštine pristupili formiranju redakcije i pripremama za prvi broj.

Nepune dvije i po godine što su prošle od objavljivanja prvog broja *Praxisa* vrijeme je »objektivno« kratko, ali je to za urednike i suradnike časopisa bilo vrijeme izvanredno zgusnutih zbivanja i bogatih iskustava. Zato iz ove naizgled kratke perspektive pune sadržaja možemo s dosta sigurnosti govoriti o programu koji smo tada prihvatili i o tome kako smo ga realizirali.

Bitna fizionomija časopisa *Praxis* logično je proistekla iz spoznaje i iskustava prethodnog razvoja naše i svjetske marksističke filozofije. Jedna je od osnovnih spoznaja toga razvoja da su sudbina suvremenog svijeta i suvremene filozofije tijesno povezani, da suvremeni svijet ne može naći izlaz iz ćor-sokaka bez odgovarajuće filozofske misli, kao što ni suvremena filozofija ne može steći ni sačuvati životne sokove ako se zatvara u usko stručne specijalne probleme. Suvremenom svijetu potrebna je filozofija koja misleći radikalno iz dubine filozofske tradicije može doprijeti do najdubljih problema suvremenosti.

Polazeći od ovakve koncepcije filozofije, odredili smo fizionomiju časopisa, proklamirali smo da želimo »filozofski časopis koji nije usko »stručan«, filozofski časopis koji nije samo filozofski, nego raspravlja i o aktualnim problemima jugoslavenskog socijalizma i suvremenog svijeta i čovjeka«. Precizirajući ovaj zahtjev, rekli smo da »želimo filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja«. Proklamirajući ovakvu orijentaciju, ujedno smo upozorili da se filozo-

fija »ako želi da dopre do biti svakodnevice, . . . ne smije ustezati da se od nje i prividno udalji zaranjajući u dubine »metafizike«.

Bez ustručavanja možemo reći da je u toku dvije i po godine svoga izlaženja *Praxis* uspješno realizirao ovakvu koncepciju filozofije i pridonio njenoj afirmaciji. Uz naizgled apstraktne filozofske teme kao što su one »O praksi«, »Istina i spoznaja«, »Šta je povijest«, tu su se raspravljale i takve očigledno ukorijenjene u suvremenosti kao što su »Smisao i perspektive socijalizma«, »Umjetnost u svijetu tehnike«, »Socijalizam i etika«, »Misao Lukácsa i Blocha«, pa čak i takve koje se neposredno tiču naše, hrvatske i jugoslavenske zbilje, kao što su »Jugoslavenska kultura« i »Obrazovanje i znanost«. U rubrici »Portreti i situacije« objavljivale su se rasprave o još uvijek živim ili nedavno preminulim filozofima i filozofskim sociolozima kao što su J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, C. Wright-Mills, Th. Veblen, M. Weber, K. Mannheim, ali se pisalo i o Marxu, Fichteu, Aristotelu. A uz ovu »akademsku« rubriku časopis je imao i rubriku »Misao i zbilja«, gdje su se uz opće probleme smisla i funkcije filozofije (»Filozofe, šta misliš«, »Dogma ili filozofija«, »Praksa i kritika«) raspravljala i najaktualnija pitanja suvremenosti (»Etičke antinomije revolucionarne egzistencije«, »Kriza samosvesti u savremenom društvu«, »Odumiranje države kao proces razvoja samoupravljanja u Jugoslaviji« itd.). Sličan »dualizam« opažao se i u ostalim rubrikama. No ako поближе razmotrimo pojedine priloge, uvjerit ćemo se da je dualizam bio prividan.

Prilozi na takozvane apstraktne filozofske teme što ih je donosio *Praxis* bili su redovno pisani na svjež, neakademski način, s perspektivom na bitna pitanja suvremenosti, a od priloga na naizgled efemerne nefilozofske teme zahtijevali smo da pristupe problemima na širi filozofski način. Ne tvrdimo da su u svakom pojedinom slučaju ti zahtjevi u idealnom obliku realizirani, niti smatramo da je časopis sastavljen samo od idealno uravnoteženih članaka poželjan i moguć. No nema sumnje da je časopis u cjelini postizao takav karakter i da je upravo zbog toga stekao oduševljene suradnike i čitaoce i među stručnim filozofima i među onima koji to nisu.

Teško bi bilo navesti sve one oduševljene odazive što ih je časopis doživio, pa neću ni pokušavati da to učinim. Spominjem samo da smo nekoliko takvih odaziva objavili u rubrici »Odjeci«. Nipošto ne želim sugerirati da su sva objavljena mišljenja o *Praxisu* bila povoljna. Poznato je da je časopis bio predmet oštrih kritika i napada putem svih postojećih sredstava javne komunikacije (novine, časopisi, radiotelevizija itd.). O njemu se nepovoljno govorilo na sastancima političkih foruma, pa čak i u Saboru SRH. Međutim, značajno je da je časopis uz pomoć malog broja polemičkih članaka, a u prvom redu konsekventnim provođenjem svoje orijentacije, uspio da pokaže neosnovanost tih napada, te su i njegovi kritičari počeli sve više uviđati da

časopis, bez obzira na eventualno sporne koncepcije, posjeduje nesumnjive vrijednosti, kojima treba odati priznanje. Tako je jedan od najistaknutijih kritičara *Praxisa* iz političkih krugova napisao: »Zasluga je *Praxisa* i to što je sve nas, a možda i Savez komunista, podstakao na intenzivnu teoretsku diskusiju o mnogim otvorenim problemima.« (Vjesnik, 20. V 1966). Ni oni inozemni filozofi koji se ne slažu s našim koncepcijama nisu mogli a da časopisu ne odaju izvjesna priznanja. Tako je grupa sovjetskih filozofa, prikazujući filozofski život u Jugoslaviji morala priznati: »Značajno, ako ne i glavno mjesto u filozofskom životu Jugoslavije zauzimaju pitanja odnosa filozofije prema suvremenoj stvarnosti, problem čovjeka, ideje humanizma. Naročito aktivno pokreće ih u sadašnje vrijeme grupa filozofa koja određuje liniju časopisa *Praxis* i oni koji njima gravitiraju.« (*Voprosi filosofii*, No 5/1966, str. 159).

Kritika časopisa *Praxis* u našim novinama i časopisima prošla je dvije glavne faze. U prvoj težište je bilo na kritici programa i osnovne orijentacije časopisa. Naročito je pod udar kritike dospio onaj dio tog programa koji je formuliran riječima »nepoštedna kritika svega postojećega«. Kada smo pokazali da te kritike nisu opravdane, kako zato što jedan dio našeg programa uzimaju za cijeli program, tako i zato što taj dio shvaćaju pogrešno, jednostrano i nepotpuno, kritike programa uglavnom su prestale, ali nam se počelo predbacivati da zatajujemo u njegovoj realizaciji, da našom »nepoštednom kritikom« negiramo ono što bi trebalo afirmirati, a afirmiramo ono što bi trebalo negirati. Napose nam je predbacivano da promašujemo u našoj osnovnoj humanističkoj orijentaciji, jer smo glavnom oštricom usmjereni protiv dogmatizma i staljinizma, pojava koje u našem društvu navodno postoje još samo kao aveti što ih mi budimo od sna. Međutim, događaji posljednjih mjeseci jasno su pokazali da aveti protiv kojih smo se borili nisu bile baš tako avetinjske, te da je bila ispravna ona osnovna orijentacija što je je *Praxis* od početka zastupao.

Neki kombinatori, kojima izgleda nevjerojatna mogućnost principijelnog djelovanja uz rizik, bili su skloni pretpostavci da je redakcija *Praxis* anticipirala politička zbivanja pa se unaprijed orijentirala prema njima. Takvi kombinatori bili su npr. impresionirani time što je trobroj 4—6/1966, koji je izašao sredinom jula 1966, dakle odmah poslije brionskog plenuma, donio članak dvojice mladih znanstvenih radnika u kojem se oštro kritizira politika Savezne komisije za nuklearnu energiju. Svima koji znaju logiku i tempo štampanja časopisa i napose mogućnosti štampanja jednog trobroja od preko 400 strana bilo je jasno da je članak napisan više mjeseci prije brionskog plenuma, te su bili impresionirani tobožnjom dobrom informiranošću redakcije *Praxis* koja joj je omogućila

da na vrijeme naruči odgovarajući članak. One koji nam se u tom pogledu dive moramo razočarati, jer u trenutku kad je donijela odluku o objavljivanju spomenutog članka redakcija nije imala ni pojma o predstojećim događajima, kao što o tome nisu ništa znali ni suradnici, koji su prije toga samoinicijativno napisali i ponudili nam svoj članak. Ni suradnici ni redakcija nisu tu djelovali po logici obaviještenosti, nego je na djelu bila jedna druga logika, ona logika koja je od početka vodila redakciju i suradnike *Praxisa*, logika ljudske i znanstvene savjesti, logika principijelne borbe za uvjerenja.

Zbivanja koja su dala za pravo osnovnoj orijentaciji časopisa mogu nas samo učvrstiti u riješenosti da tu orijentaciju zadržimo i još konsekventnije razvijamo. To ne znači da treba da se krećemo u krugu uvijek istih već pokrenutih problema. Velikom broju značajnih pitanja suvremene filozofije i suvremenog svijeta *Praxis* nije posvetio dovoljno pažnje. Tako npr. u svojoj borbi za konsekventno razvijanje samoupravljanja nasuprot birokratizmu, časopis je nedovoljno kritičke pažnje posvećivao tehnokratizmu, a u svom nastojanju za razumijevanjem i razvijanjem Marxove misli posvećivao je nedovoljno pažnje drugim tokovima i pravcima suvremene filozofije. Tematsko obogaćivanje i produbljivanje časopisa jedan je od naših osnovnih zadataka, no takvo se obogaćivanje može vršiti samo na bazi još konsekventnijeg razvijanja naše osnovne kritičke i revolucionarne humanističke orijentacije.

U skladu s našom orijentacijom na pitanja koja prelaze okvire filozofije kao struke, na pitanja u kojima se susreću filozofija, nauka, umjetnost i društveno djelovanje, unaprijed smo najavili: »Želimo da u časopisu sudjeluju ne samo filozofi, već i umjetnici, književnici, naučenjaci, javni radnici, svi oni koji nisu ravnodušni prema životnim pitanjima našeg vremena.« Ove smo intencije uspjeli i ostvariti. Pored filozofa koji su prirodno činili većinu naših suradnika, imali smo među suradnicima: sociologe, pedagoge, historičare umjetnosti, književne kritičare, književnike, likovne umjetnike, muzičke stvaraoce, arhitekta, fizičare i druge. Smatramo da ovakva široka suradnja ljudi različitih struka nije štetila osnovnoj fizionomiji časopisa, nego je pomogla njenoj punijoj realizaciji.

Naročito značajna i neobično korisna za realizaciju osnovne fizionomije časopisa bila je suradnja sociologa. Riječ je o suradnicima od kojih se neki intenzivno bave i empirijskim sociološkim istraživanjima, ali koji se svi bave i onim fundamentalnim pitanjima u kojima se susreću filozofija, sociologija i revolucionarno društveno djelovanje. Ovu dragocjenu suradnju sa sociolozima želimo i dalje ostvarivati i razvijati. To treba naročito istaći zato što su se nedavno čuli glasovi da našem filozofskom časopisu prijete opasnost da se »sociologizira«, da redakcija koja je stvorila časopis i pridala mu sadašnji oblik

želi da bitno promijeni njegovu fizionomiju. Treba jasno istaći da ovi glasovi nemaju osnova. Mi smo riješeni da održimo *Praxis* s onom fizionomijom koju smo mu dali od početka.

Smatrajući da je »razvoj autentičnog humanističkog socijalizma nemoguć bez obnove i razvoja Marxove filozofske misli«, u našem smo prvom broju također istakli da nam »nije stalo do konzerviranja Marxa, već do razvijanja žive revolucionarne misli inspirirane Marxom.« U uvjerenju da stvaralački marksizam može da se razvija samo kroz široku i otvorenu diskusiju, u kojoj sudjeluju i nemarksisti, ustvrdili smo da »razumijevanju biti Marxove misli mogu prije pridonijeti njeni inteligentni kritičari, nego ograničeni i dogmatski pristalice.«

U skladu s ovim proklamacijama, za afirmaciju marksističkih koncepcija nismo se borili cenzurirajući i onemogućavajući nemarksističke i »neortodoksne« marksističke koncepcije, nego naporom da damo novu svježinu i snagu marksističkim koncepcijama, da stvaralačkim i slobodnim mišljenjem u duhu Marxa otvaramo nove vidike. Nismo se ustručavali da objavljujemo radove koji bi mjereni aršinima dogmatske nepogrešivosti bili ocijenjeni kao opasne hereze, revizionizmi i nesigurna lutanja mimo jedino spasavajućeg svjetla doktrine. Objavljivali smo i mislioce koji su nezavisno od Marxa, djelomično s Marxom ili čak i odlučno protiv Marxa, razmišljali o pitanjima koja i nas tište. Pokazalo se da takva širina nije nimalo ugrozila našu osnovnu orijentaciju. Usprkos tome, a u velikoj mjeri baš zbog toga, *Praxis* je shvaćen i prihvaćen kao časopis koji s punim uvjerenjem, konsekventno i životno brani i razvija bit i osnovni smisao Marxove filozofske poruke. Zato ni u ovom pogledu nije potrebno da nešto bitno mijenjamo. Potrebno je naprotiv da i ovu ispravnu orijentaciju još punije razvijamo.

Časopis *Praxis* pokrenuli su zagrebački filozofi. Od samog početka časopis je nosio jasna obilježja sredine u kojoj izlazi. Međutim, smatrali smo i smatramo da se »problemi Hrvatske ne mogu danas raspravljati odvojeno od problema Jugoslavije, a problemi suvremene Jugoslavije ne mogu se izolirati od velikih pitanja suvremenog svijeta.« U skladu s tim najavili smo da će časopis raspravljati ne samo o specifično našim temama, nego također i u prvom redu o općim problemima suvremenog čovjeka i suvremene filozofije. Najavili smo također da će i pristup temama biti »socijalistički i marksistički, dakle internacionalistički«, da ćemo uz suradnike iz Hrvatske okupiti suradnike iz drugih jugoslavenskih republika i iz drugih zemalja, te da ćemo uz jugoslavensko izdanje časopisa (na hrvatskosrpskom jeziku) izdavati i međunarodno izdanje (na stranim jezicima). Sva smo ova najavljena obećanja u velikoj mjeri i izvršili. Uz specifično naše teme raspravljali smo i takve koje podjednako uzbuđuju filozofe svih nacija i kontinenata, a u suvremenoj poplavi nacionalizma i nacionalnog nihilizma uspjeli smo re-



alizirati jedan internacionalistički stav koji nije anacionalan. Među našim suradnicima našli su se ugledni filozofi Austrije, Bugarske, Čehoslovačke, Francuske, Indije, Italije, Mađarske, Istočne i Zapadne Njemačke, Poljske, SSSR-a, USA. Uz jugoslavensko izdanje časopisa pokrenuli smo i međunarodno izdanje, koje donosi u prvom redu odabrane priloge iz jugoslavenskog izdanja, ali i priloge koji u ovom nisu objavljeni. Tako smo u međunarodno izdanje uključili i neke radove koji su ranije objavljeni na hrvatskosrpskom u zbornicima *Socijalizam i humanizam* i *Čovek danas*.

Bez opasnosti da ćemo pretjerati, možemo tvrditi da je *Praxis* prvi jugoslavenski časopis koji se šire afirmirao u inozemstvu. Ta je afirmacija bila moguća zato što smo u tom pogledu imali od početka ispravnu orijentaciju, koja je u uvodniku prvog broja izražena riječima: »Svrha internacionalnog izdanja nije »reprezentiranje« jugoslavenske misli u inozemstvu, nego stimuliranje međunarodne filozofske suradnje u raspravljanju o odlučnim pitanjima našeg vremena.« Odbacujući »reprezentativnu« funkciju kao primarnu, nismo imali namjeru da je potpuno poreknemo. Smatrali smo da publikacije kojima je primarna ili čak jedina namjena prezentiranje naše zemlje i naše kulture inozemstvu mogu biti zanimljive samo specijalistima i radoznalcima koji su već i onako zainteresirani za nas. Zato smo zamislili časopis u kojem bi naši filozofi zajedno i ravnopravno s filozofima drugih zemalja raspravljali o bitnim problemima suvremene filozofije i suvremenog svijeta. Smatrali smo da na taj način možemo i najbolje prezentirati našu filozofiju svijetu, jer je tako prezentiramo kao učesnicu svjetskih zbivanja, a ne kao nacionalni specijalitet što se nudi pogledu ekscentrika. Mislimo da smo u tome i uspjeli, da smo se ravnopravno uključili u svjetski filozofski dijalog, prezentirajući svijetu ne puku informaciju o nama, nego određeni pristup filozofiji.

No ako međunarodna suradnja u jugoslavenskom izdanju i međunarodno izdanje časopisa predstavljaju naš najveći uspjeh, tu se kriju i naši najveći nedostaci, jer smo upravo tu najosjetnije zaostali za mogućnostima. Najugledniji svjetski filozofi i sociolozi, napose filozofi i sociolozi marksisti, s oduševljenjem su prihvatili časopis, i izrazili spremnost da u njemu surađuju. Međutim, njihova je suradnja ostala ispod njihovih želja i mogućnosti našom krivnjom, jer ih nismo u dovoljnoj mjeri pozivali na suradnju, pa čak ni obavještavali o mogućnostima suradnje. Kao časopis sa čvrstom strukturom, čija se osnovna tematika unaprijed planira, *Praxis* zahtijeva stalan kontakt redakcije i suradnika, njihovo stalno obavještavanje o planovima, namjerama, temama, datumima, promjenama. Dok smo sa suradnicima u Hrvatskoj, a donekle i sa suradnicima u Jugoslaviji, uspjeli ostvariti takav živ dodir, naš kontakt sa suradni-

cima u inozemstvu bio je nedovoljno intenzivan. To se objašnjava u prvom redu teškom situacijom u kojoj se časopis stalno nalazio i koja nas je stalno prisiljavala da se najviše bavimo pitanjima neposrednog održanja časopisa.

Jedan od glavnih razloga za to bilo je i nepostojanje odgovarajućih organizacionih formi koje bi olakšavale takve kontakte. Ovog problema bili smo svjesni još prije nego što smo počeli izdavanje časopisa, pa smo već prije izlaska prvog broja diskutirali o formiranju internacionalne savjetodavne redakcije. Međutim, pri pokušajima formiranja te redakcije naišli smo na teškoće, pa smo u ljeto 1964. odlučili da realiziranje te ideje odgodimo. Glavna teškoća bila je u tome što u to vrijeme još nismo mogli imati pouzdaniji kriterij za izbor članova šire redakcije. U preliminarnim razgovorima s našim i inozemnim filozofima dobivali smo velik broj najrazličitijih i često nesuglasnih prijedloga i mišljenja, a nismo imali dovoljno razloga da jednom prijedlogu damo prednost pred drugim.

U proljeće 1966. zaključili smo da je situacija promijenjena te smo obnovili diskusiju o formiranju redakcijskog savjeta. U dvije nimalo lake godine izlaženja časopisa prilično se jasno pokazalo na koje suradnike možemo računati, pa je time ujedno dobiven putokaz i za formiranje savjetodavne redakcije. Na sastanku redakcije *Praxis* 29. VIII 1966. donesena je odluka o formiranju redakcijskog savjeta i ujedno prihvaćena preliminarna lista njegovih članova. Na kasnijim sastancima ta je lista u nekoliko mahova proširivana, te je definitivno utvrđena 26. XI 1966.

Proširujući listu, učinili smo dvije vrste dopuna oko kojih smo donekle kolebali. U prvom redu u prijedlog smo unijeli i neke naše mlađe filozofe koji se svojim dosadašnjim filozofskim radom još nisu jače afirmirali, a s druge strane unijeli smo i neke inozemne filozofe koji su pokazali simpatije i interes za časopis, premda se po svojim osnovnim filozofskim uvjerenjima znatno razilaze s većinom članova redakcije. Smatrali smo i smatramo da su oba ova proširenja opravdana. Mislimo da bi bilo korisno da u redakcijski savjet uđu bar neki mladi filozofi, koji bi radom u redakcijskom savjetu mogli steći iskustvo i za rad u užoj redakciji. S druge strane, u skladu je s osnovnom orijentacijom časopisa da se platforma stvaralačkog marksizma ne afirmira kroz časopis formalnom zabranom pristupa u časopis drukčijih shvaćanja, nego pozitivnim razvijanjem marksističkih koncepcija i stimuliranjem borbe mišljenja. U skladu s tim korisno je da se u redakciju uključe i neki progresivni filozofi nemarksisti koji se sa simpatijom odnose prema časopisu.

Čuli su se glasovi da je redakcija poduzimajući mjere za formiranje redakcijskog savjeta prekoračila svoja ovlaštenja, da je učinila nešto što navodno može učiniti samo skupština HFD.

Ovakve interpretacije moramo najodlučnije odbaciti. Skupština HFD 1963. istakla je izvjesne »argumente i sugestije« u prilog pokretanja filozofskog časopisa u Hrvatskoj. Skupština HFD 1964. odala je priznanje samoinicijativno formiranoj redakciji i izabrala je ponovo s mandatom na dvije godine. Skupština HFD 1965. godine ponovo je »dala punu podršku« redakciji časopisa. Osim što je potvrdila samoinicijativno formirani sastav redakcije, skupština nije nikad rješavala nijedno konkretno pitanje časopisa. Skupština nije rješavala ni o fizionomiji časopisa, ni o rubrikama, ni o temama, ni o međunarodnom izdanju, ni o suradnicima, ni o naslovu, ni o cijeni, ni o bilo kojem drugom konkretnom pitanju. Prirodno je da redakcija koja je samostalno rješavala o svim konkretnim pitanjima samostalno rješava i o formiranju redakcijskog savjeta ili savjetodavne redakcije (u engleskom tekstu upotrijebljen je termin »advisory board«, a u francuskom »comité de soutien«) kao svog pomoćnog tijela. To naravno ne znači da skupština ne može reći svoje povoljno ili negativno mišljenje o ovom ili nekom drugom postupku redakcije. Ali nema i ne može biti nikakve sumnje da poduzimajući akciju za formiranje ovog tijela redakcija nije prekoračila svoja ovlaštenja.

Formiranje redakcijskog savjeta ne bi trebalo nikako tumačiti kao uspostavljanje barijere ili posrednika između redakcije i suradnika. Djelomično zbog orijentacije koju je časopis zastupao, a djelomično zbog teških uvjeta pod kojima je izlazio, između urednika i suradnika stvorio se izuzetan odnos međusobnog razumijevanja i podrške. Suradnici su smatrali časopis u punom smislu svojim i bili su spremni da se za njega žrtvuju, a redakcija je smatrala suradnike svojevrsnim suradnicima i nije se ustručavala da traži njihovu pomoć. Tako je redakcija, kad se časopis našao u financijskim teškoćama, apelirala na suradnike trobroja 4—6/1966. jugoslavenskog izdanja da se odreknu honorara, a suradnici su se tom apelu odazvali izražavajući spremnost da u slučaju potrebe surađuju bez honorara i ubuduće.

Od samog početka smatrali smo da časopis treba da održava kontakt sa suradnicima ne samo putem njihove pisane suradnje ili korespondencije s njima, nego također putem otvorenih diskusionih sastanaka redakcije, na kojima bi se raspravljalo o fizionomiji, tematici i orijentaciji časopisa, kao i o pojedinim značajnim pitanjima čije razmatranje redakcija želi da stimulira. Mislimo da časopis može da se razvija kao živa, dinamična cjelina samo ako izrasta iz takvih neposrednih usmenih diskusija. Dvije i po godine izlaženja časopisa u velikoj su mjeri potvrdile takvo mišljenje. Najuspjeliji brojevi proistekli su iz diskusija na Korčulanskoj ljetnoj školi i na simpozijima Hrvatskog filozofskog društva i Jugoslavenskog udruženja za filozofiju. To upućuje na zaključak da bi u vremenu između ovih

širokih diskusionih skupova redakcija trebalo da organizira uže diskusije o temama koje želi inicirati.

U periodu od jeseni 1964. do jeseni 1966. redakcija je doista i organizirala nekoliko diskusija (o fizionomiji i strukturi časopisa, o suradnji u časopisu, o jugoslavenskoj kulturi), ali po našoj općoj ocjeni tih je diskusija bilo nedovoljno. Premda smo uvijek nanovo zaključivali da ćemo češće organizirati takve diskusije, ove zaključke nismo provodili najviše zato što je u velikoj opterećenosti drugim poslovima u časopisu i izvan njega bilo vrlo teško da se nađe potrebno vrijeme. No na odgađanje takvih diskusija u izvjesnoj je mjeri djelovalo i mišljenje da u situaciji kad je časopis izložen napadima sa svih strana, ne bi bilo korisno da članovi redakcije javno polemiziraju među sobom (što su ranije redovno činili).

Početkom jeseni 1966. zaključili smo da čak ni u uvjetima kad je časopis pod vanjskim pritiskom javna diskusija i polemika među članovima redakcije ne mora nužno značiti slabljenje časopisa, već naprotiv može stimulirati razvoj teorijske misli i pridonositi kvaliteti časopisa. U skladu s tim organizirali smo u posljednje vrijeme dva razgovora u redakciji (jedan u novembru, a drugi u decembru 1966) na temu »Birokracija, tehnokracija i sloboda«, kojoj će biti posvećen idući broj časopisa. Dobar odaziv pozvanih i zanimljive diskusije upućuju da bi takve sastanke trebalo nastaviti.

Kad ističemo izuzetan odnos između redakcije i suradnika *Praxis*, moramo spomenuti i sličan odnos između redakcije i čitalaca. Stjecajem prilika bili smo prisiljeni da brzo povisujemo cijenu jugoslavenskom izdanju časopisa. Prvi broj tog izdanja u jesen 1964, stajao je 160 dinara, drugi smo broj već prodavali po 250 dinara, a krajem 1965. povisili smo prodajnu cijenu na 500 dinara. Tako je u kratko vrijeme početna cijena bila više nego utrostručena. Ne bi bilo čudno da je takvo brzo povisivanje cijene izazvalo nezadovoljstvo među čitaocima i smanjenje broja kupaca i pretplatnika. No čitaoci su očito uvažili naše razloge, pa je broj pretplatnika i čitalaca neprestano rastao sve dok taj rast nismo, silom prilika, umjetno zaustavili i stabilizirali na tržištu od 2.600 primjeraka. Uz stalno povećavanje cijene naš je veliki nedostatak bila i ne uvijek najpreciznija distribucija. Pretplatnici su poneke brojeve primali u duplikatu, a poneke uopće nisu dobivali, često ni nakon reklamacije, jer je cijela naklada znala biti brzo rasprodana. Nismo uspijevali ni da se izvinimo pretplatnicima za takve propuste, ali su oni imali razumijevanje za naše teškoće i nisu nam zbog takvih propusta previše zamjerali.

Grižnju savjesti imali smo u odnosu na čitaoce još više i zato što nismo mogli odgovarati na pisma u kojima iznose svoje mišljenje o časopisu, daju nam savjete i sugestije, ili raspituju o našim teškoćama, namjerama i planovima. Ma koliko da su

nas takva pisma radovala i hrabrila, bilo je iznad naših fizičkih mogućnosti da na njih odgovaramo. Smatrali smo da ćemo se našim čitaocima najbolje odužiti ako svoje napore koncentriramo prvenstveno na održanje i daljnje razvijanje časopisa, na povišenje njegova kvaliteta i konsekvantno provođenje one orijentacije zbog koje su ga čitaoci zavoljeli.

Kako se neke slabosti časopisa objašnjavaju materijalno-financijskim teškoćama, potrebno je da i o njima kažem koju riječ. Prije svega, treba podsjetiti da naše najznačajnije teorijske časopise izdaju značajne i snažne organizacije i institucije, takve kao što su Savez komunista, Narodna omladina, akademije, sveučilišta, fakulteti, instituti. Takve moćne organizacije i institucije mogu pružiti i pružaju svojim časopisima ne samo moralnu nego i materijalno-financijsku pomoć. Časopis *Praxis* izdaje Hrvatsko filozofsko društvo, organizacija koja uživa velik ugled, pa je časopisu mogla pružiti i pružila moralnu podršku. Ali Društvo nema novaca, službenika, prostorija ni bilo čega drugoga čime bi moglo materijalno-financijski pomoći časopisu.

Uz vlastite prihode ostvarene prodajom i pretplatom jedini su financijski izvor časopisa bila sredstva dobivena iz društvenih fondova. Pred tim fondovima pojavljivao se časopis *Praxis* naizgled ravnopravno s drugim korisnicima te je, ako se zanemari činjenica da je to često bilo ravnopravno tretiranje bogataša i siromaha, onog tko ima i druge izvore prihoda i onog koji takvih izvora nema, donekle proporcionalno s drugima i dobivao. No put do novca bio je za časopis *Praxis* znatno trnovitiji nego za druge časopise. Da bismo dobili odluku o dodjeli pomoći, trebalo je prethodno na najrazličitijim forumima ishoditi odobrenja i preporuke, a da bismo realizirali novac koji nam je teorijski već bio dodijeljen i ugovorom osiguran, trebalo je gotovo za svaku ratu uvijek ponovo moljakati i pregovarati.

Kako smo u početnoj, 1964. godini, izdali samo dva broja, to je suma koja nam je tada dodijeljena bila dovoljna. No već smo za 1965. godinu dobili dva puta manje nego što nam je bilo potrebno. Umjesto potrebnih 26 milijuna starih dinara, dobili smo od Fonda za unapređivanje izdavačke djelatnosti SRH samo 13 milijuna starih dinara, što je svakako nedovoljno za časopis koji izlazi u deset brojeva godišnje (od toga četiri broja međunarodnog izdanja na stranim jezicima), a koji je u 1965. godini povrh toga izdao i poseban dvobroj (zbornik »Smisao i perspektive socijalizma«). U Fondu za unapređivanje izdavačke djelatnosti SRH upozorili su nas da bi, s obzirom na to što časopis ima širi (ne samo republički, već i općejugoslavenski, pa i međunarodni) karakter, trebalo da u njegovu financiranje s jednakim udjelom sudjeluje i federacija. Podnijeli smo molbu Saveznom fondu za naučni rad, ali smo umjesto traženih dvanaest i po milijuna dobili samo tri milijuna. Zato smo krajem

1965. upali u velike dugove i u bezizglednu financijsku situaciju, te smo se našli pred obustavljanjem časopisa. Od obustavljanja nas je spasila pomoć u iznosu od tri milijuna dinara, što smo je dobili od Jugoslavenskog udruženja za filozofiju. No to nije bilo dovoljno za plaćanje svih dugova, pa smo u 1966. godinu ušli kao dužnici.

Krajem 1965. godine saopćeno nam je da se više ne obraćamo Fondu za unapređivanje izdavačke djelatnosti, nego samo republičkom i saveznom fondu za naučni rad. Po tom smo uputstvu i postupili pa smo od Fonda za naučni rad SRH dobili za 1966. godinu 17 milijuna starih dinara, dok od Saveznog fonda za naučni rad nismo dobili ništa. Kako je Jugoslavensko udruženje za filozofiju u međuvremenu također upalo u financijsku krizu, to je i ono u 1966. godini automatski otpalo kao mogući izvor pomoći. Tako smo se sredinom 1966. godine ponovo našli u bezizglednoj financijskoj situaciji, ali smo ponovo našli izlaz — ovaj put u izdavanju trobroja i u već ranije spomenutom apelu suradnicima tog trobroja da se odreknu honorara.

Molbu za 1967. godinu podnijeli smo zasad samo Republičkom fondu za naučni rad. Nadamo se da će biti povoljno riješena. Saveznom fondu za naučni rad podnijet ćemo molbu naknadno, ako steknemo uvjerenje da je taj fond pripravan da promijeni stav prema nama i da nam pruži pomoć. S obzirom na tešku financijsku situaciju u kojoj se stalno nalazimo bili smo prisiljeni da ponovo povisimo prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa. Nadamo se da će naši čitaoci i pretplatnici razumjeti ovu odluku.

Najzad, treba nešto reći i o radu redakcije. Prije svega treba istaći da sadašnja redakcija časopisa *Praxis* nije tijelo koje je časopis u gotovom obliku preuzelo na privremenu upravu od nekog drugoga, nego je to samoinicijativna grupa koja je časopis zamislila i uz izvanredno samopožrtvovanje i napore *stvorila*. Časopis *Praxis* nije postojao prije sadašnje redakcije, niti su članovi redakcije djeca svoga časopisa, nego je taj časopis njihovo djelo načinjeno po zamisli svojih inicijatora i urednika.

Ideja o pokretanju časopisa i osnovna koncepcija njegove fizionomije nastali su u jesen 1963. godine. Tada se samoinicijativno formirala grupa od sedam članova koja se kasnije konstituirala kao redakcija *Praxis*. Kao što je to naprijed spomenuto, otpočetka smo se bavili mišlju da pored »uže« redakcije odmah formiramo i »širu«, ali smo realizaciju te ideje odgodili za kasnije. Zatim smo pomišljali da u užu redakciju uz nekoliko prvotnih inicijatora časopisa uzmemo i neke mlađe filozofe. No i tu smo ideju odbacili, djelomično zato što smo smatrali da bi preširoka redakcija mogla biti nedovoljno operativna, a djelomično i zato što smo imali u vidu ono što smo nazivali »iskus-

tvom *Pogleda*«, iskustvo da u brojnijoj redakciji može lakše doći do demoralizacije i kolebanja.

Redakcijski kolektiv što su ga uz sedam članova redakcije (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangrga, D. Pejović, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki) sačinjavali sekretar redakcije (B. Kalin) i tehnički urednik (Z. Posavac) pokazivao je u toku dvije i po godine izvanredno zalaganje i požrtvovanje. Formirana kao samoinicijativna grupa, od ljudi koji su već mnogo godina prije toga uspješno surađivali, redakcija *Praxis* postizala je u svom radu visok stupanj drugarske solidarnosti i harmonične suradnje, te je uspješno prebrodila mnoge teške situacije. Međutim, nakon velike ofanzive koja je protiv časopisa povedena u proljeće 1966, a kulminirala je u saborskoj debati o nagradama »B. Adžija« krajem juna 1966, jedan od dvojice glavnih urednika (D. Pejović) iznenada je promijenio držanje, te je poslije izvjesnog vremena prekinuo svaku suradnju s redakcijom, javno se ogradio od njenog djelovanja i sam se najaktivnije uključio u borbu protiv časopisa. Koristeći funkciju predsjednika Hrvatskog filozofskog društva, pokušao je da u tu borbu uvuče odbor i članstvo Društva, a ne ustručavajući se da ponavlja već iznijete političke optužbe protiv časopisa sam je lansirao nove neosnovane političke optužbe, teže od onih što ih je bilo tko prije toga iznio protiv časopisa i njegove redakcije.

No ako je žalosno što je jedan bivši urednik *Praxisa* postao jedan od glavnih organizatora i nosilaca kampanje protiv časopisa, značajno je da njegovo ponašanje nije ni najmanje pokolebalo ostale članove redakcije, nego ih je još više učvrstilo u rješenosti da ustraju u svom principijelnom stavu. Ne manje je značajno da ova akcija nije naišla na podršku među odbornicima i članstvom Hrvatskog filozofskog društva, ni općenito u naučnoj i kulturnoj javnosti, da ju je podržao samo jedan od deset preostalih članova odbora HFD (potpredsjednik A. Marin), dok su ostali članovi odbora i Društva, kao i cjelokupna javnost reagirali negativno, a u velikoj mjeri i s izrazitim negodovanjem.

U cjelini uzeto smatramo da je za protekle dvije i po godine časopis *Praxis* bez obzira na pojedinačne nedostatke potpuno opravdao svoje postojanje i svoju dosadašnju fizionomiju i orijentaciju. Zato časopis treba da nastavi svoje djelovanje još potpunije i dosljednije razvijajući istu osnovnu fizionomiju i orijentaciju. Kad bi časopis morao birati između izmjene orijentacije i nestanka, bilo bi bolje da nestane, nego da kompromisima kvvari svoj lik. Smatramo, međutim, da časopis nije suočen s takvim izborom, da se može i dalje razvijati kao borbeni organ stvaralačkog humanističkog marksizma. Također smatramo da časopis može i dalje najbolje voditi dosadašnja redakcija. Zato molimo skupštinu da odobri naš dosadašnji rad, te da istoj redakciji dopunjenoj Mladenom Čaldarevićem kao no-

vim, sedmim članom, povjeri vođenje časopisa u naredne dvije godine.

Redakcija je spremna da još dvije godine vodi časopis pod uvjetom da i ubuduće ima onaj status koji je imala otpočetak. To prije svega znači da redakcija, kao organ izabran od skupštine HFD, treba da ostane odgovorna samo skupštini HFD, te da Upravni odbor HFD ne može imati nikakva prava u odnosu na redakciju. To dalje znači da redakcija mora i ubuduće imati pravo da bira i po potrebi mijenja glavne i odgovorne urednike, kao i pravo da kooptira ili oslobađa dužnosti članove redakcije (do trećine redakcijskog sastava). Smatramo da su se ova prava podrazumijevala i dosad, no kako ne bi bilo nesporazuma mi ih sada i eksplicite formuliramo kao uvjete pod kojima pristajemo da i dalje uređujemo časopis. Davanje mandata predloženoj redakciji smatrat ćemo prihvaćanjem ovih uvjeta, pa molimo da se to pri glasanju ima u vidu.

Vjerujemo da će nam skupština dati svoje povjerenje, ali željeli bismo da se podrška članstva HFD časopisu ne svede samo na to. Željeli bismo da članovi Društva ubuduće još intenzivnije surađuju s nama i pomažu nam da razvijamo *Praxis* kao međunarodnu tribinu progresivne filozofske misli.

Gajo PETROVIĆ



VODEĆA BIBLIOTEKA U OBLASTI FILOZOFIJE I  
SOCIOLOGIJE

# LOGOS

ČIJA SE EDITORSKO-REDAKCIJSKA  
DJELATNOST KREĆE  
U NEKOLIKO TEMATSKIH PODRUČJA,  
PREZENTUJE VAM SVOJA IZDANJA:

	N. Din
Fridrich Engels: <i>Izbor ranijih radova</i>	18.—
Lucien Goldmann: <i>Dijalektička istraživanja</i>	25.—
Georges Gurvich: <i>Savremeni poziv sociologije</i>	32.—
G.W.F. Hegel: <i>Osnovne crte filozofije prava</i>	35.—
G.W.F. Hegel: <i>Enciklopedija filozofijskih znanosti</i>	30.—
Max Horkheimer: <i>Pomračenje uma</i>	12.—
Alexandre Kojévė: <i>Kako čitati Hegela</i>	30.—
Herbert Marcuse: <i>Um i revolucija</i>	30.—
Karl Marx: <i>Kritika Hegelove filozofije državnog prava</i>	7.—
M.A. Deborin: <i>Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma</i>	13.—
J.P. Sartre: <i>Egzistencijalizam je humanizam</i>	12.—
Predrag Vranicki: <i>Čovjek i historija</i>	13.—

KNJIGE MOŽETE NABAVITI POUZEĆEM — NA  
OTPLATU KAO KOMPLET ILI POJEDINAČNA IZ-  
DANJA DOSTAVLJANJEM NARUDŽBENICE, KO-  
JA SE NALAZI NA SLIJEDEĆOJ STRANI.

# NARUDŽBENICA BIBLIOTEKE LOGOS

Ovim NEOPOZIVO poručujem pouzećem — na otplatu od Izdavačkog preduzeća »VESELIN MASLEŠA«, Sarajevo, Sime Milutinovića 4, niže navedene knjige:

.....

.....

.....

.....

.....

.....

## ADRESA PORUČIOCA:

.....  
(prezime, očevo ime i ime)

.....  
(mjesto i adresa stanovanja)

Za kupce na otplatu: .....  
(broj lične karte i mjesto izdavanja)

Da je imenovani zaposlen u ovom preduzeću — ustanovi ovjerava: .....  
(potpis i pečat)

.....  
(mjesto i datum)

.....  
(potpis naručioca)

NARUDŽBENICA BIBLIOTEKE LOGOS

ovdje isjeći, popuniti i poslati.....ovdje isjeći, popuniti i poslati

IZADAVAČKO PREDUZEĆE »VUK KARADŽIĆ« IZ  
BEOGRADA

Kraljevića Marka br. 9, Poštanski fah 762, Tel.  
620-371, Žiro rač. 602-1-1334

Izdavačko preduzeće »Vuk Karadžić« upoznaje Vas sa svojom bibliotekom ZODIAK koja predstavlja izuzetnu novost u našoj izdavačkoj delatnosti.

**BIBLIOTEKA »ZODIAK«**

prikazuje ljudsku misao u svoj raznovrsnosti njenih istraživačkih napora. Ona objavljuje drevne spise ali i dela najpozvanijih savremenih autora o bitnim problemima ljudskog saznanja, obuhvatajući oblasti filozofije, politike, sociologije, etike, psihologije, estetike, muzike, književnosti, arhitekture, likovne umetnosti, pozorišta, filma i televizije.

Objavljujući dela domaćih autora, isključivo pisanih za ovu biblioteku, kao i dosad neprevedena dela, preduzeće »Vuk Karadžić« daje svoj doprinos razvijanju dragocene literature današnjeg vremena.

Književne rubrike najpoznatijih jugoslovenskih dnevnih i nedeljnih listova i časopisa donele su brojne prikaze biblioteke »ZODIAK« ocenjujući njena izdanja kao izuzetan kulturni događaj.

U okviru biblioteke »ZODIAK« do sada su izašle sledeće knjige:

	N. Din
Karl Marks: <i>Birokratija i javnost</i>	13.—
Salvador Dali: <i>Autobiografija</i>	13.—
Ežen Jonesko: <i>Pozorišno iskustvo</i>	13.—
Seren Kjerkegor: <i>Osvrt na moje delo</i>	13.—
Nikola Milošević: <i>Negativni junak</i>	13.—
Iz Starog zaveta: <i>Žena i ljubav</i>	13.—
B. Bogdanović: <i>Urbanističke mitologeme</i>	13.—
Rajt Mils: <i>Znanje i moć</i>	13.—
Igor Stravinski: <i>Moje shvatanje muzike</i>	10.—

U pripremi nalaze se:

Iz Kur'ana časnog: *Svetu celom opomene*  
Vatsjajana: *Kama sutra*

Biblioteka »ZODIAK« štampa se u ograničenom tiražu, sa lakiranim koricama, latinicom.

Porudžbine prima Izdavačko preduzeće »Vuk Karadžić« a knjige se isporučuju pouzećem. Za porudžbine veće od 50.— N. din. moguća je otplata u mesečnim ratama.

**NARUDŽBENICA (P)**  
**NAGRADNE PRODAJE KNJIGA**  
**(VRIJEDI DO 31. XII 1967.)**

**IZDAVAČKO KNJIŽARSKO PODUZEĆE**  
**»NAPRIJED«**  
**ZAGREB, PALMOTIĆEVA 30**

Ovim neopozivo naručujem i kupujem od Izdavačkog knjižarskog poduzeća **NAPRIJED** niže navedene knjige. Naručene knjige platit ću (n e p o t r e b n o p r e c r t a t i):

a) **POUZEĆEM** plaćam cijeli iznos narudžbe prilikom prispjeća i preuzimanja.

b) **NA OTPLATU** u najviše 10 (deset) mjesečnih rata, s tim da prvu ratu platim unutar 10 dana nakon primitka knjiga i računa.

Uplate mjesečnih rata vršit ću na tekući račun br. 307—1—1511 »Naprijed« Zagreb.

Za slučaj spora priznajem redovni sud u Zagrebu. Narudžbe ispod 50 novih dinara izvršavaju se pouzećem. Kod isporuke zaračunavamo 3 posto manipulativnih troškova.

.....  
(prezime i ime, zanimanje)

.....  
(mjesto stanovanja, ulica i broj)

.....  
(naziv ustanove-poduzeća u kome j zaposlen i žig)

**PISAC**

**NASLOV KNJIGE**

**CIJENA**

.....  
(datum)

.....  
(svojeručni potpis kupca)

ovdje izrezati, popuniti i poslati

ovdje izrezati, popuniti i poslati



# NAPRIJED

ZAGREB, PALMOTIČEVA 30

preporučuje vam svoja izdanja iz područja filozofije, marksizma i sociologije i poziva vas na sudjelovanje u nagradnoj prodaji knjiga u kojoj ove godine fond nagrada iznosi

## 1,717,000 N. Din

### IZBOR KNJIGA

Baletić:	<i>Marksistička teorija ekonomskih kriza</i>	28.—
Kangrga:	<i>Etički problemi u djelu Karla Marxa</i>	19.—
***	<i>Zbornik o socijalističkom humanizmu, 2 knj.</i>	33.—
Hegel:	<i>Filozofija povijesti</i>	65.—
Bošnjak:	<i>Filozofija i kršćanstvo</i>	65.—
Bacon:	<i>Novi organon</i>	20.—
Schelling:	<i>Sistem transcendentalnog idealizma</i>	34.—
Fromm:	<i>Čovjek za sebe</i>	25.—
Marcuse:	<i>Eros i civilizacija</i>	18.—
Mikecin:	<i>Suvremena talijanska filozofija</i>	18.—
Kangrga:	<i>Etika i sloboda</i>	18.—
Damjanović:	<i>Strujanja u suvremenoj estetici</i>	18.—
Knjazeva:	<i>Filozofija B. Russella</i>	18.—
Dragičević:	<i>Teorija i praksa socijalizma</i>	35.—
Donini:	<i>Pregled povijesti religija</i>	25.—

najavljuje

IV MEĐUNARODNO ZASJEDANJE

u Korčuli od 16 — 26. kolovoza 1967.

opća tema

**STVARALAŠTVO I POSTVARENJE**

Posebne teme s odgovarajućim simpozijima:

- 1. Sloboda i planiranje**
- 2. Birokracija, tehnokracija i lične slobode**
- 3. Radnički pokret i samoupravljanje**
- 4 Kulturno stvaranje i društvena organizacija**

O svakoj od navedenih posebnih tema bit će održano nekoliko predavanja (s diskusijom) u plenarnim sjednicama. Isto tako o svakoj od posebnih tema bit će organiziran simpozij s većim brojem učesnika i diskusijom. Tačan program rada s imenima predavača bit će objavljen kasnije.

Molimo sve koji žele učestvovati u radu Korčulanske ljetne škole da se radi informacija o radu ili boravku na Korčuli obrate na adresu:

**Korčulanska ljetna škola  
Filozofski fakultet  
Zagreb  
Ulica Đure Salaja bb**

**V A Š K**

ANJE

a 1967.

**ENJE**

pozijima:

e slobode

ljanje

rganizacija

će održano 1  
nicama. Isto  
mpozij s već  
ada s imeni

Korčulansk  
u na Korčul