

fenomen. Jipi su, iako u znatnoj manjini (samo dvojica), nametnuli celoj grupi svoj stil, i čitavo suđenje zapravo bilo je njihov šou u kome su ostali optuženi učestvovali u onoj meri u kojoj su se sami mogli prilagoditi tom stilu. Međutim, pogrešan bi bio utisak da su šestorica jednostavno popustila pod pritiskom dvojice. U stvari optužba da su zajedno učestvovali u jednoj zaveri značila je konfrontaciju u kojoj su sve razlike između njih samih, kao jedne strane, postale nebitne, tako da je najizrazitiji i najmaštovitiji deo odneo prevagu i postao način svih ostalih. Ebi Hofman i Džeri Rubin stvorili su atmosferu koju su ostali mogli samo da koriste.

Jipi su pokret koji pokušava da kulturnu alienaciju koristi kao politički oblik radikalizovanja mladih, ostajući pri tom ipak mnogo više na kulturnom nego na političkom nivou. U skladu sa tom svojom osnovnom idejom oni su razvili uglavnom dva svoja osnovna sredstva da je ispune: jedno je sasvim specifična retorika a drugo nova zamisao funkcionalnog korišćenja pozorišne simbolike. Čitav njihov nastup zahteva veliku maštovitost i mnogo duhovitosti. Ako toga nema, postoji opasnost da se ono što čine brzo pretvori u optužbu, besmislenu pantomimu. Ta crta u stvari čini pokret isto toliko atraktivnim koliko ga i dovodi u opasnost. Nije verovatno da će svi članovi jednog pokreta zaista biti u stanju da ispune zahteve koji zavise mnogo više od talenta nego od dobre volje, — i tada su uvek u situaciji da postanu protagonisti uobražene farse a da zapravo i nisu svesni koliko su jadno smešni.

Međutim, ta karakteristika olakšava im da reše jedan problem što se postavlja uvek kada je u pitanju novi pokret koji tek treba da pridobije članstvo, tj. — : kako naći publiku koja je potencijalni istomišljenik, tj. kako je izazvati da se identificuje kao jasno odvojen entitet. — Treba stvoriti mit. Ovo počiva na ideji preuzetoj od Mak Launa — da događaji ne postoje samo onakvi kakvi su sami po sebi, već imaju i neku vrstu »drugog života«, kao rekonstrukcije pretstava koje kreira u vezi sa njima propaganda, a koje se zatim putem medija utiskuju u svest javnosti. Čitav način jipija u stvari je način da se, koristeći medija, stvari mit. Medijum je poruka. I s obzirom da medijum zapravo živi zahvaljujući atraktivnoj poruci, treba sam postati ta poruka i tako eksploatisati medijum. Najjeftiniji oblik komunikacije je upotreba nacionalnog medija. On ne pripada nama, njega finansiraju drugi. Mi ga samo eksploatišemo — to je nešto slično krađi od neprijatelja.

Ovakav, pokret zavisi mnogo više od individualaca i njihove kreativnosti, nego od grupe. Zato je Džeri Rubin u svojoj knjizi »Do it« rekao: »Definicija jipija je da je on vođa. Jipi su svi vođe bez sledbenika.« U pokretu ne postoji nikakva organizacija. On je najčešće improvizacija na licu mesta, realizacija ad hoc ideja. Zanimljiv je Hofmanov odgovor na pitanje o organizaciji: »Ne, ne postoji nikakva organizacija. Ali, vidiš, ne mora sve uvek da

tako ide. Na primer, kad se ja nađem u nekom gradu, ja pronađem nekog sa dugačkom kosom i pitam: »Šta se ovde dešava?« U roku od pet minuta on će me odvesti tamo gde se dešava. Pokaže mi gde su andergraund novine, gde se daju andergraund filmovi, gde su žurevi i droge, gde mogu da spavam besplatno, itd. Otići ću tamo, razgovaraćemo, — i ja sam samo jedan od hiljadu, svako zna onoga ko ima dugu kosu. Kad se on pojavi u gradu, svi odmah znaju — kosa je simbol, simbol života u jednom alternativnom društvu, i on je vrlo vidljiv. Mi imamo ono što imaju crnci: veliki stepen vidljivosti. Duga kosa je komunikacija — to je kao televizija. Hej, ja sam televizijska reklama za revoluciju.^{1,2}

Jedna od njihovih glavnih parola je: sve treba činiti iz zadovoljstva a ne iz prinude. Treba biti revolucionar, samo ako se u tome nalazi zadovoljstvo. Treba uzimati droge, jer je to zadovoljstvo, — i jer one pomažu da se shvati sva ružnoća sveta u kome se živi, i da se napusti ono što se prezire. Treba odbaciti školu i akademski način učenja jer ona ne pruža nikakvo zadovoljstvo pošto je ispunjena providnom propagandom da se produži vek nečemu čija istorijska era je prošla. Treba učiti iz života samog, kažu oni, na ulici, a ne primati neistinu za istinu od potkuljenih autoriteta.

Ono što jipiye zanima zapravo je mnogo više životni stil nego politički uslovi koji ga određuju, nego sistem kao njegova stvarna osnova, nego odnos raznih stepena moći zavisno od klasnog položaja. Oni nemaju nikakvu analizu političke situacije. Čitava pozorišna simbolika koju oni koriste podešen je da pokaže inferiornost ili superiornost određenog načina života, umesto određenog političkog oblika. Njihova osnovna ideja je da se revolucija stvara živeći revolucionarno. A živeti revolucionarno (live the revolution) za njih znači integritet starog konteksta stalno narušavati simbolikom novog sadržaja i time neprekidno namestiti konfrontaciju neadekvatnosti jednog, rutiniziranog, i atraktivnosti drugog, kreativnog načina života. »Mi sve dajemo besplatno. Mi štampamo knjige, mi izdajemo pesme i delimo ih besplatno. Mi ćemo besplatno ofarbatи ovu stanicu podzemne železnice. Mi već sad živimo u budućnosti, mi živimo trideset godina unapred, i vidiš, mi to volimo — mi to toliko volimo da ćemo umreti ako treba da ga odbranimo, eto u tome je stvar.³

Ovakvom pokretu jipija i ostalih mladih radikala sudi sedamdesetrogodišnji sudija Hofman, porota sastavljena uglavnom od domaćica iz američke srednje klase, i garnitura ultrakonzervativnih tužilaca. Senilni sudija bio je svestan da je čitavo suđenje

1) Da duga kosa zaista jeste simbol, koji i druga strana prepoznaće kao pretnju svom sopstvenom integritetu, vidi se već i po njenoj reakciji: čim je suđenje završeno, pre nego što je učinjeno bilo šta drugo, svi osuđeni su očišćani.

2) *The Conspiracy* — ed. P. Babcock, a Dell Book 1969

3) *The Conspiracy* — p. 45

u stvari jedna igra nadmudrivanja u kojoj će on gubiti dok ona traje ali dobiti u njenom krajnjem ishodu, kad glavna odluka bude zavisila samo od njegove čudi. Njegovom zaslugom sudska dvorana pretvorena je u naoružanu bazu sa 25 policajaca pod punom opremom neprestano prisutnih u sali. Oni su izvršavali sudijina naredenja da iz dvorane izbacuju one koji bi se suviše smejali sudijinoj nekompetentnosti ili suviše glasno podržavali optužene. Pri svakom ulasku u sudnicu prisutni su detaljno pretresani i pri tom im je oduzimano sve što bi moglo biti opasno, uključujući olovke.

Tužioci su bili ovome sasvim odgovarajući par. Počev od vrhovnog tužioca koji je u vreme Niksonove kampanje za njega pridobio jug obećanjem da Nikson neće napadati segregaciju, preko šefa odeljenja za građansko pravo koji je jednom prilikom napao izdavača studentskih novina u Viskonsinu sa obrazloženjem da je živeo u istoj kući sa komunistima, — do šefa odeljenja za krivično pravo koji smatra da »sve te demonstrante treba pod ključ«.

Porota je bila poslednji biser u nizu. Ona je najčešće sa gnušanjem okretala lice od dugokosih optuženih u šarenim haljinama smatrajući da su to ljudi »opasni da šetaju ulicama, jer oni hoće da preuzmu Ameriku«. Jedan član porote čak je smatrao da je policija trebalo da poubija sve demonstrante još za vreme konvencije.⁴⁾

Obezbedivši nepristranost na ovaj način, suđenje je moglo da počne — osmorici od kojih njih šest imaju magistrat, od kojih je jedan, pedesetpetogodišnji Delindžer, pacifista još od 1930, od kojih su trojica bila u Hanoju u raznim prijateljskim misijama više od jedan put i koji su svi bili intimno povezani sa SDS-om još od vremena njegovog formiranja. Oni su imali dobre, i takođe radikalne advokate od kojih je jedan najpoznatiji advokat za građansko pravo u zemlji — čiji su klijenti bili Martin Luter King, Stokli Karmajkl, Rep Braun, Džek Rubi itd.

Još na samom početku suđenja sudija je pokazao svu svoju čud, na najosetljivijem mestu. Radilo se o vođi Crnih pantera, crncu Bobiju Silu.

Uopšte nije jasno kako se Sil našao ubaćen u tu grupu, jer on u vreme konvencije većinu optuženih nije ni poznavao. Ali to nije bio najveći problem. Među velikim delom američkih radikalnih vlada mišljenje da je policija rešila da zbriše Crne pantere, ubijajući ih sistematski jednog po jednog pod raznim izgovorima i pod nikad dovoljno razjašnjenim okolnostima, — ili ih dovedeći pred sud pod uslovima pod kojima mogu biti samo osuđeni. Od marta 1968. do sada ubijeno je 35 pantera. Svestan te situacije, Sil je za svog advokata odredio Čarlsa Garija koji je dosad branio mnoge crne lidere i koji je poznat kao advokat koji bolje

nego bilo ko drugi poznaje crnački pokret. Međutim, neposredno pred suđenje Gari se razboleo i morao da ode na operaciju, tako da je Sil zahtevao da se njegov slučaj odloži dok se Gari ne oporavi. Hofman međutim na to nije htio da pristane, namećući Silu Kunstlera koji je branio ostalu sedmoricu. Ovaj je međutim to odbio sa obrazloženjem da Kunstler nije blisko upoznat sa filozofijom i taktikom Crnih pantera — i zahtevao dozvolu da zastupa samoga sebe (što se često dopušta). Na to je sudija optužio Sila da suviše izvoljeva oko izbora svojih advokata i da to samo usporava suđenje. Sil se suprotstavljao na panterima karakterističan način sasvim omalovažavajući činjenicu da se nalazi u sudskoj dvorani:

»Vi počinjete da grokćete u lice masama ljudi u ovoj zemlji, — rekao je sudiji — vi pretstavljate korumpiranost ove pokvarene vlade«, i tužiocu: »Vi ste lažov. Prljavi lažov. Vi ste pokvana rasistička svinja, fašisto, lažove, — eto to ste vi. Vi ste fašistička lažljiva svinja.«

Prekidajući svaki sudijin i tužiočev pokušaj da nastave sa njegovim slučajem, Sil je uporno zahtevao svoje pravo da zastupa samoga sebe, ometajući na taj način suđenje. Videći da sam ne može da ga smiri, Hofman je za to izmislio drugačiji metod, koji je bio najsramotnija tačka celog suđenja: Sil je postavljen na metalnu stolicu, obe ruke su mu s leve i s desne strane vezane za noge stolice tako da ih ne može podići, a u usta mu je nabijena krpa tako da se, kad pokuša da nešto kaže, čuje samo mumanje. Kunstler je na to izjavio da je sudnica do sada bila naooružana baza, a sada je postala soba za mučenje. Sil je dao intervju za novine u kome je rekao: »Jutros su mi usta vezali tako da su zaustavili cirkulaciju krvi oko vilica i usta, i pozadi na vratu. Gurali su mi krpu u usta iako sam im bio rekao da imam probleme sa krajnicima i da će mi to sigurno stvoriti visoku temperaturu.«

On je tako proveo četiri dana. Ali bojeći se da takva slika može izazvati suviše simpatija od strane porote, sud je rešio da ga posle četvrtog dana oslobodi. Međutim, ne želeći da mu Sil više ometa suđenje, sudija Hofman je uskoro odvojio njegov slučaj od slučaja ostale sedmorice i poslao ga u zatvor sa osudom na četiri godine za uvredu suda.

Čak i pre ovog događaja, koji je bio utoliko manje verovatan, jer se radi o crnom čoveku na koga je čitav javni sistem u poslednje vreme postao jako osetljiv, svi optuženi su bili potpuno svesni da će biti osuđeni a ne oslobođeni optužbe. Ni način na koji je definisana pobuna federalnim »zakonom protiv pobuna« nije ostavlja mnogo nade. »Lice koje putuje iz jedne države u drugu, posalje pismo, telegram, ili preko telefona, radija ili televizije pokuša da bilo koga potstakne na stvaranje nereda, biće kažnjeno sa pet godina zatvora i 10.000 dolara.« Nered je moguć i ako se ne desi nasilje, dovoljna je i samo pretnja neredom, ili

prisutna opasnost da se dogodi nasilje. Sva osmorica su optužena za 1. kršenje »zakona protiv pobuna« i 2. za stvaranje zavere da se taj zakon prekrši.

Sam zakon je toliko širok da praktično stavlja svaki protest van zakona. Po rečima Toma Hejdna, jednog od osmorice »po njemu je ilegalno skoro sve što se učinilo u radikalnom pokretu u poslednjih deset godina«.⁵ Zakon je, snažno podržan od senatora sa Juga, donet 1968. godine, posle poznatih pobuna u Nju Jorku i Detroitu. Međutim, tadanji vrhovni tužilac Remzi Klark, bio je protiv ove mere uopšte a posebno protiv njenog primenjivanja na čikašku osmoricu. Optužba protiv osmorice napravljena je još za vreme Džonsonove administracije. Međutim, Klark je odbio da bude tužilac i umesto da optuži osmoricu radikala, on je na osnovu fotografija napravljenih od strane štampe u vreme konvencije, optužio osmoricu policajaca za brutalnost. Videći da to sa Klarkom neće ići, Federalni okružni sud Ilinoisa sačekao je da Nikson smeni Džonsona — iako su optužbe napravljene još u jesen 1968. Čekanje se isplatilo. Odmah po preuzimanju dužnosti Nikson je odeljenju za pravosuđe dodelio garnituru ultrakonzervativnih političara koji su bili skremni da se postave protiv anti-ratnih demonstracija i crnačkih protesta.

Kada se sve to ima na umu, teško da sudija Hofman može da izgleda samo kao komična figura. Sam po sebi, on to verovatno i jeste ali ne i kada se uzme u obzir moć države koja stoji iza njegove konzervativnosti i njegove senilnosti.

Za čitavo vreme suđenja on je advokata Vainglasa nazivao svim mogućim varijantama tog imena, samo ne onako kako ono stvarno zvuči. Vainglas je bio Vainrus, Vainstain, Faistain, Fainglas, Vainberg i Vainrob. Kada bi bilo optuženi ili njegovi advokati upotrebili imalo neobičniju frazeologiju u svojim govorima sudija bi počeo da lupa čekićem i da viče: »Čekajte, čekajte, ja vam taj jezik ne znam. Ne treba vi meni ovde da držite predavanja tim vašim učenim frazama«. Kada je Kunstler jednom u svojoj argumentaciji pomenuo »Falsus in uno, falsus in omnius«, sudija mu je rekao da bi umesto što стоји za svojim pultom trebalo da obuče prugaste pantalone i da postane profesor. Na to je Kunstler odvratio da nema prugaste pantalone. Drugi put je Kunstler, objašnjavajući razloge radikalnih protesta, rekao: »Mi protestujemo protiv onih koji su odgovorni za smrt više od 40.000 Amerikanaca i ko zna koliko Vijetnamaca — protiv ovog užasa koji se vrši u Vaše i moje ime...« »Vi uključite samo sebe, nemojte vi mene sa sobom u istu vreću. Bože moj! Svašta.« »I u Vaše i u moje ime, sudijo, to se dešava u ime ljudi Sjedinjenih Država.«

»Moje ime nema veze s tim. Doista. Neću više da Vas čujem.« Nije čudo što je Ebi Hofman posle takvih i sličnih istupa sa naj-

5) Ramparts, January 1970

višeg mesta u sudnici rekao: »Naš sudija Džuli (Džulius Hofman) — on to neće nikad razumeti. On je čak ispod generacijskog jaza. Mi smo mu dosad poslali 17 galona geritala — ako to može nešto da pomogne.«

Čitav scenario odbrane, koji je improvizovan na licu mesta umesto da je unapred stvoren, uneo je u sudnicu jedan alternativni životni stil koji se svojim teatralnim izrazom obraćao mnogo više onima koji nisu mogli biti prisutni u sudnici: — ne poroti koju je izabrao sud, već jednoj mnogo široj — poroti mladih ljudi u Americi. Cilj tog scenarija nije bio da pokaže da su namere optuženih bile miroljubive, da se nered, koji su oni hteli da izazovu, odnosio najviše na »nered duha«, na uzbudi-vanje uma. Njegov cilj je bio da objasni onima koji hoće da ga čuju, šta optuženi podrazumevaju pod svojim »životnim stilom«, jer je upravo taj stil, po njihovom mišljenju, bio na optuženičkoj klupi, a ne zavera, ne izazvani neredi, i prelaženje graničnih linija. A nasilje koje je usledilo bilo je po mišljenju optuženih, samo znak da su vlasti u tom stilu prepoznale izazov svom sopstvenom poverenju u jednu preživelu civilizaciju.

Posebno značajno mesto u čitavom suđenju čini retorika optuženih. Njen glavni cilj ovoga puta bio je da izazove dilemu suda i porote o tome kako treba shvatiti njihove reči: da li ih treba tumačiti bukvalno i na taj način najčešće stajati pred besmislenim obrtimima, ili pokušati da se u onome što na prvi pogled izgleda samo kao neodgovorna igrarija, pronađe smisao koji daje poruku mnogo jasniju nego bilo kakvo ozbiljno svedočenje. Međutim, nesposobnost suda da tu poruku vidi pretstavlja kulturni problem čiji mnogo značajniji deo u stvari čini politička pozadina.

Optuženi su računali sa takvom dilemom suda i na njoj zapravo izgradili čitav sistem svoje odbrane. Stav da se oni brane ne pred sudom već pred očima američke omladine, znatno im je olakšavao sve napore. I ma kako absurdno to zvučalo, nerazumevanje između suda i njihove grupe, koje su oni nastojali da pokažu što glasnije, bilo je glavni argument u njihovom sistemu. Šta više, upravo ono je omogućilo da se sudija uvuče i primora na njihov sopstveni način igre, i da na taj način zapravo optuženi dominiraju celom dvoranom.

Igra je započinjala od samog davanja osnovnih podataka. U intervjuima koji su od njega neprestano traženi, Ebi Hofman je stalno govorio kako je on vanbračni sudijin sin (prezimena su se slučajno poklapala) i da zato svoje prezime hoće da promeni u 'Fuck'. Na sudu je to izgledalo ovako:

- Dajte, molim Vas, svoje ime u zapisnik.
- Ja sam Ebi, američko kopile.

— Gde živite?

— Živim u Republici Vudstok.⁶⁾

— Gde je to?

— To je nacija mladih ljudi. Mi je nosimo sobom kao jedan oblik svesti isto onako kao što su Sijuksi nosili sobom svoju naciju. To je nacija koja kooperaciju suprotstavlja kompeticiji, koja smatra da ljudi moraju imati bolji objekt razmene nego što je svojina i novac, da treba da postoji neka drugačija osnova ljudske interakcije. To je nacija koja veruje...

— Molim Vas, kažite samo gde je to, to je sve.

— Ona se nalazi u mojoj glavi i u glavama moje braće i sestara. Mi je nosimo sobom kao što su Sijuks Indijanci nosili svoju naciju. Ona nije sačinjena od svojine, ili materijala, već pre od ideja i izvesnih vrednosti, a te vrednosti su kooperacija nasuprot kompeticiji, i naše uverenje da je društvo...

— To još ne odgovara na pitanje gde je Vudstok Republika, ma šta ona u stvari bila. Mi hoćemo da znamo gde svedok stanuje, ili gde radi — ili ako hoće oboje. Jedna adresa biće dovoljna. Ne treba nam nikakva indijska filozofija. Samo: gde živi, ako uopšte ima stalno mesto boravka. — Rekli ste Vudstok, — u kojoj državi je Vudstok?

— To je stanje svesti,⁷⁾ — u mojoj svesti i u svesti moje braće i sestara. — To je zavera.

— Koliko imate godina?

— Imam 33 godine. Ja sam dete šezdesetih godina.

— Kad ste rođeni?

— Psihološki 1960.

— Koje je vaše zanimanje?

— Ja sam kulturni revolucionar. U stvari, ja sam optuženik.

— Šta Vam to znači?

— Znači: puno radno vreme.⁸⁾

Sudija se pokazivao sasvim nesposoban da izađe na kraj sa ovakvom logikom. Njegov način mišljenja, sposoban samo za kliširanu, krutu sudsku polemiku odigrao je upravo onu ulogu koju su mu namenili optuženi i uklopio se u čitavu igru sasvim onako kako su oni to želeli: svojom neefikasnošću. Njemu suprotstavljen bio je tzv. »festival života« koji su optuženi uneli u sudnicu. On je suđenje pretvorio u sasvim neobičan, nekonvencionalan, maštovit događaj kakav do sada, verovatno, nikad nije bio viđen.

6) Vudstok je mesto gde je u leto 1969. održan ogroman bit-koncert na koji je iz svih krajeva zemlje došlo 500.000 ljudi i koje je otada postalo simbol kulture mladih.

7) Igra reči: *stanje i država* na engleskom izgovara se i piše se isto.

8) The tales of Hofman — transcript of the trial — Bantam Books 1970.

Optuženi su ovako rezonovali: pokušavaju da nas osude za nešto u čemu nema krivice — za stanje naše svesti, i da to stanje svesti uhapse, — iako ni nama samima, a kamo li njima, nije jasno kakvo je zapravo to stanje, i šta će iz njega proizići. Samo suđenje stanju svesti je absurdno, takvo suđenje je produžavanje »festivala smrti« čiji je jedan simbol bila i konvencija, i njemu se mora suprotstaviti nešto potpuno različito, nešto što će ih zapanjiti svojom novinom i drskošću i što će stvoriti kontrast njihovom pokušaju bez smisla i bez duha.

Koliko je efektivno bilo to jipijevsko »antisuđenje« nije moguće sa sigurnošću odgovoriti. Ali ono u čemu je to suđenje uspelo bilo je da istakne nesposobnost sudije i suda da funkcionišu ako im se suprotstavi imalo različit kliše od onoga na koji su navikli — i da podvuče besmislenost sudijinih zahteva i naređenja u samom toku suđenja, naterujući ga da u tome ide do ekstrema.

15. oktobra, na dan velikog moratorijuma protiv rata u Vijetnamu, Dejvid Delindžer ustao je pre ulaska sudije u salu i počeo da čita imena poginulih američkih vojnika. Na stolu za kojim su sedeli optuženi bila je vijetnamska zastava i zastava Sjedinjenih Država, koju oni smatraju simbolom naroda a ne vlade. Svi optuženi kao i njihovi advokati nosili su oko rukava trake (znak radikalnih). Čim se sudija pojavio u sali, prvo što je primetio bila je vijetnamska zastava. »Sklonite odmah tu neprijateljsku zastavu sa vladinog stola i smirite tog čoveka« — počeo je da viče. Na to se čulo da je neko promrmljao: »ne sedimo mi za vladinim stolom, mi imamo svog ličnog dekoratera.« Na sudijino naređenje jedan od policajaca priđe stolu i počne da savija zastavu, stavivši je zatim na stranu. Optuženi je, kad se on udaljio, ponovo razviju, — policajac se vrati i opet je sklopi i tako nekoliko puta sve dok po Hofmanovom naređenju zastava nije oduzeta. Optuženi su znali da se čitava scena mora time završiti — i znali su kakav utisak na sve potencijalnoradikalne u čitavoj Americi mora napraviti »hapšenje« vijetnamske zastave usred federalnog američkog suda. I zaista su postigli ono što su želeli — sve andergaund novine donele su vesti o tome kako Amerika počinje da se boji ne samo Vijetnama, nego i vijetnamskih simbola.

Bilo je i događaja sa mnogo manje političke implikacije, ali čiji je glavni cilj bio da sruše veštački dekor dostojanstva u sudnici, koji izaziva poštovanje ne zato što je zaista poštovanje, već po tradicionalnoj inerciji koja od nametnutog čini naviku.

Grupa se jednoga dana pojavila sa velikom rođendanskom tortom za Bobija Sila. Kunstler je zamolio sud za dozvolu da se ona slavljeniku javno predra. Cela dvorana počela je da se podgurkuje u očekivanju još jedne komične scene koju sudija nikad nije u stanju da prepozna na prvi pogled. Hofman je videći tortu sa svim njenim svećicama nasred sudnice skoro zanemeo i čim

se malo povratio naredio prvom policajcu da je odmah oduzme. Na to su se sa optuženičkog stola čuli užvici: »Uhapsiše tvoju tortu, Bobi, uhapsiše ti je. Nema ništa od slavlja.«

Dešavalo se da se optuženi na suđenju pojave u odorama sudske pokušavajući na taj način da banaliziraju sudsiju pojavu i omalovaže mu autoritet. Umesto da pokaže sposobnost da bilo sudskim autoritetom ili duhovitim obrtom tome stane na kraj, sudska je na sve te takve izazove pokazivao samo nemoćan bes i crveno lice. Sve što je on u toku suđenja mogao da uradi bilo je da se jada advokatima kako od njihovih klijenata on dobija samo ismevanje. On je bio toliko neefikasan u svom načinu da uvede red u sudnici, da je u jednom momentu Ebi čak uzviknuo: »Ne vredi ti, sudska Džuli, ono što tebi treba to je LSD. Ja znam jednog dobrog prodavca u Floridi. Ti si tamo često. Pokušaću da uredim nešto za tebe.«

Tačno je da optuženi nisu imali više poštovanja prema sudske nego prema čikaškim policajcima. Ali za njih, sudska je deo iste celine kojoj pripada i policija, i čitava američka vojna mašina, i pentagon i svi oni koji svojim novcem kupuju svoju moć na račun prividno »dobro« plaćenog rada.

Međutim, »festival života« trajao je dok je trajalo suđenje. Na kraju je sudska ipak imao poslednju reč. Dokazi o postojanju zavere nisu se — i pored ništa manje nego 114 svedoka, pokazali dovoljni. Porota je zaključila da se zato sva osmiorica oslobođaju optužbe. Ali Hofman je iskoristio drugi razlog da ih osudi: zbog svog ponašanja na sudu i optuženi i njihovi advokati koji se nisu trudili da ih smire već su svojim stavom samo odobravali i potpirivali ponašanje svojih klijenata, dobili su od 8 meseci do četiri godine zatvora — za uvredu suda.

Viljem Kunstler — dobija 48 meseci i 13 dana zatvora za 24 uvrede među kojima i ove: učešće u aktivnosti grupe na dan Moratorijuma: 14 dana, (Kunstler je nosio oko rukava traku kao i svi ostali za optuženičkim stolom); kritikovanje odnosa suda prema Bobiju Silu: 3 meseca; odbijanje da utiša optužene: 21 dan itd.

Dejvid Delindžer — za oslovljavanje sudske sa Mr. Hofman (umesto sa your Honor): 6 meseci; za glasno komentiranje bez dozvole: 7 dana; za smejanje: 3 dana itd, ukupno 29 meseci 16 dana.

Reni Dejvis — za smejanje: 15 dana; za vikanje: 7 dana; za aplaudiranje: 14 dana itd., ukupno 25 meseci i 14 dana.

Ebi Hofman — što je poslao poljubac poroti: 1 dan; za iskrivljivanje svog prezimena: 1 mesec; za uvredu sudske na hebrejskom: 6 dana; za ulazeњe u sudnicu u sudskej odori: 7 dana, ukupno 8 meseci.

Džeri Rubin — za pokušaj da se rukuje sa svedokom optužbe: 2 meseca; za uvredu sudske: 6 meseci; za podržavanje Bobi Sila: 6 meseci itd., ukupno 25 meseci i 23 dana.

Sudija je također odbio da dâ svoj pristanak da se osuđeni puste iz zatvora uz kauciju od 5.000 dolara za svakog i 15.000 za dva advokata, sa obrazloženjem da su oni suviše opasna lica da budu slobodni na ulicama. I sam epilog bio je onakav kakvog su ga osmorica osuđenih očekivala. Džeri Rubin je na kraju suđenja predao sudiji svoju tek štampalu knjigu »Do it« sa posvetom: »Nama se sudi jer pokušavamo da probudimo Ameriku. Džulijuse, ti si radikalizovao mnogo više ljudi nego što bismo mi to ikada mogli. Ti si američki najveći jipi.«

Na dan presude počele su demonstracije u velikom broju najvećih američkih gradova: u Čikagu, Sitlu, Bostonu, Los Andeosu, San Francisku, En Arborou, Santa Barbari itd. Međutim, najvećih američkih gradova: u Čikagu, Sitlu, Bostonu, Los Andeosu, San Francisku, En Arboru, Santa Barbari itd. Međutim, ovoga puta protest nije uzeo samo klasični oblik marša. U Berkliju je u glavnoj policijskoj stanici eksplodirala bomba, u Santa Barbari je potpaljena najveća banka i izgorela do temelja. To je bio početak onoga što u Americi uzima sve više maha — strategija individualističkog terorizma tipa Vedermen. Ona počiva na sve većoj mržnji koju jedan, još uvek mali dio mladih ljudi oseća prema Americi. Oni je vide kao najvećeg eksplotatora na svetu, kao samu svetsku buržoaziju. Zaključak je da Amerika, ovakva kakva je sad, mora da se uništi da bi svet mogao da živi. Način na koji oni smatraju da je to moguće uraditi vrlo je blizak individualističkom terorizmu — napadi koji nemaju nikakvu unutrašnju konzistentnost, koji se svaki put okreću novom predmetu, jednom od niza čiji je svaki član zamenljiv te tako u stvari napad ni na jednog pojedinačno nema nikakav trajni efekat, pa zato i sama destrukcija dobija jedino negativan smisao. Oni koji veruju u ovakav način spremni su da i sami poginu za svoj cilj, — jer nemaju strpljenja za istoriju, jer im nedostaje poverenje u sopstvenu efikasnost i, što je najvažnije, jer nemaju ni malo naklonosti za bilo što američko. Njihov gnev se iskaljuje na neposredne, simbolične objekte — prozore, banke, policajce, — jer ne može da prodre dalje u stvarno značajnu sferu politike.

Ta sfera ostaje podjednako nepristupačna svim radikalnim grupama. One imaju često vrlo različite načine da javnosti pokazu koliko su irrelevantni svi razgovori o demokratiji sve dok je politika privilegija manjine na vlasti a ne pravo svih. Način koji su izabrali jipi predstavlja sasvim novo rešenje, slično onome što čini tzv. »gerilsko pozorište«. Oni su ustvari sudnicu pretvorili u »gerilsko pozorište« u kome je suđenje postalo samo simptom jednog mnogo šireg, političkog problema, — i dobili za to podršku širom Amerike. Oni sami time su postali jedna nova bit-pop — politička grupa sa popularnošću čija harizma počiva mnogo više na atraktivnosti njihovog stila, nego na političkoj efikasnosti.

April 1970.

NAŠI LIKOVNI STVARAOCI I KULTRUNA SITUACIJA

OSVRT NA JEDNU ANKETU

Rudi Supek

Zagreb

Područje našeg kulturnog stvaralaštva bilo je dosada, na žalost, zapostavljeno u sociološkim istraživanjima. Sociolozi su radije posvećivali svoj interes »velikim temama« našeg društvenog preobražaja: samoupravnom sistemu, odnosima u samoupravnim organizacijama, problemima odlučivanja ili strukturi moći u radničkim savjetima, strukturalnim ili klasnim promjenama u našem društvu, promjenama što ih izaziva industrijalizacija i urbanizacija i sličnim temama. Tako je područje kulture ostalo po strani. Razlog, doduše, za takvu situaciju leži i u samoj društvenoj narudžbi: dosada nijedna društvena organizacija nije ponudila novčana sredstva za istraživanja u kulturi, pa je i ovo istraživanje o likovnim stvaraocima u Hrvatskoj, zamišljeno samo kao dio šireg istraživanja naše kulturne situacije, ostalo bez novčanih sredstava, jer su sredstva ionako veoma mala za naša sociološka istraživanja, otišla za one projekte koji su u tom pogledu imali prioritet.¹

Ovo istraživanje imalo je za cilj da nam pruži široki pregled problema sa kojima se susreće likovni stvaralač u našem društvu, da likovno stvaralaštvo situira u onu mrežu društvenih ustanova i odnosa u kojima je likovni stvaralač prisiljen da djeluje. Te odnose shvatili smo kao susret samog kulturnog stvaralaštva sa društvenim ustanovama, sa određenom društvenom strukturom

1) Istraživanje je objavljeno u obliku redovnih istraživačkih izvještaja Instituta za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu pod naslovom: *Rudi Supek — Maja Minček, Likovni stvaraoci i kulturna sredina*, Zagreb, 1970, str. 344. Izvještaj sadrži tri studije: 1. R. Supek, Likovni stvaraoci i kulturna sredina, 2. M. Minček, Problemi likovnog stvaralaštva u Hrvatskoj i 3. M. Minček, Likovna kritika u našoj dnevnoj štampi od 1946. do 1967. godine.

koja ne samo da uvjetuje i ograničava slobodu umjetničkog djelovanja nego je često puta, kao svaki strukturirani i izvana nametnuti oblik društvene akcije, otežava i koji put onemogućuje. Težnja nam je bila da istraživanjem dobijemo uvid u one odnose sa različitim društvenim ustanovama ili faktorima koji umjetniku izgledaju naročito problematični, ali i kako umjetnik gleda na svoje stvaralaštvo, na slobodu stvaranja ili na vrednote kojima se rukovodi.

Likovno stvaranje nastojali smo ispitati s obzirom na *kulturnu situaciju* kakva postoji u sadašnjem trenutku našeg društvenog kretanja. (Samo ispitivanje izvršeno je u jesen 1968. godine.) Kulturnu situaciju možemo definirati sa različitih gledišta: *filozofski* — iz »duha vremena« (W. Dilthey), u određenoj povijesnoj situaciji sa nekim bitnim idejnim stremljenjima; *psihologisko-antropološki* — utjecaji povijesne situacije, sa bitnim društvenim i idejnim komponentama, na ljudski izraz kao takav, pri čemu se idejni sadržaj nastoji uzročno povezati sa formalnim karakteristikama stila izražavanja (metoda koju sam primijenio u »Psihologiji građanske lirike«, 1952. g.); *kulturno-historijski* — sa uobičajenim ispitivanjem raznih kulturnih utjecaja na određenu stvaralačku ličnost ili smjer; *sociološki* — gdje težiste pada na procese podruštvljavanja jedne stvaralačke djelatnosti. Mi smo se u ovom ispitivanju odlučili za sociološki pristup sa namjerom da ispitamo prvenstveno procese *institucionalizacije* kulturnog stvaranja, jer su *posredničke funkcije u suvremenom društvu dobitne dominantan značaj*, pa se kao takve pokazuju kao glavni izvor opredmećivanja i otuđivanja izvorne stvaralačke djelatnosti. Masovna proizvodnja i komercijalizacija kulturnih dobara dala je kulturnom stvaranju one iste osobine koje je Marx utvrdio kod robne proizvodnje. Nas je ovaj pristup zanimalo već i zbog pokušaja da se sistemom samoupravljanja uklone posljedice ove reifikacije i komercijalizacije kulture.

U cilju ispitivanja procesa institucionalizacije kulturnih djelatnosti izradili smo jednu jednostavnu ali iscrpuju pojmovnu mrežu, gdje je kulturna situacija određena pomoću dvije bitne dimenzije: a) kulturnog *saopćavanja* (Izražavanje — Posredovanje — Primanje) i b) kulturnog *stvaranja* (Priprema ili školovanje — Akcija ili stvaralački čin — Ocjena ili evaluacija kulturnih djela). Ukrštavanjem ovih dviju dimenzija uspješno se pokriva čitava društvena mreža kulturnog djelovanja.²

Budući da su prvom dimenzijom »saopćavanja« obuhvaćeni kako stvaraoci tako posrednici i primaoci (publika), to smo sposobni ispitati pripremu ili školovanje stvaraoca, posrednika i publike, kao i njihovo konkretno djelovanje i ponašanje, a također i njihovo ocjenjivanje kulturne djelatnosti u što spada i

2) Prikaz ove metode vidi u članku objavljenom u časopisu »Sociologija«, 1965, 2, Beograd, pod naslovom R. Supek, Problemi društvenog upravljanja i samoupravljanja u oblasti kulture. Također i u spomenutoj publikaciji Instituta za društvena istraživanja.

sama kulturna politika. Sve te djelatnosti i odgovarajuće ustanove predstavljaju takozvani »kulturni medij« koji ostaje apstraktni pojam dok se ne razbije na svoje sastavne djelove, iako ti dijelovi, uzeti pojedinačno, nisu sposobni da mu daju onaj izvorni kvalitet što ga stvaralac doživljuje više nesvesno nego svjesno kao »društvenu klimu« koja pogoduje njegovu stvaranju ili je otežava. Zato u konkretnom sociološkom ispitivanju stvaraoca — a u ovoj studiji se radilo prvenstveno o stavovima! — uzimamo njihove odgovore samo kao indikatore za jednu opću kulturnu situaciju, no to su nam indikatori mjerodavni već i zbog toga što se kulturno djelovanje bivstveno sastoji u zapažanju, doživljavanju i vrednovanju svijeta u kojem umjetnik živi. Izvesna subjektivnost ili »pomanjkanje objektivnosti«, što se često prigovara sa administrativne strane kulturnim stvaraocima, samo je izraz njihove angažiranosti i načina njihove angažiranosti u društvenoj stvarnosti.

Iz niza veoma zanimljivih problema i podataka koje nam pruža navedeno istraživanje mi ćemo upozoriti samo na neke rezultate koji su od općeg interesa za sve kulturne stvaraoce.

1. JE LI AKADEMIJA LIKOVNIH UMJETNOSTI SUVREMENA ILI ZASTARJELA USTANOVA?

Na nivou pripreme za likovno djelovanje zanimalo nas je kako gledaju likovnjaci na probleme svojeg umjetničkog školovanja, dok se sa pitanjima školovanja publike i posredničkih kadrova nismo posebno bavili. Znamo da je veoma raširen stav da likovne akademije, ne samo kod nas nego i u svijetu, nameću jednu tradicionalnu akademsku slikarsku orijentaciju, te da ne odgovaraju suvremenim potrebama, i to naročito onima koje proizlaze iz modernog prostornog oblikovanja koje već od Bauhausa teži određenoj sintezi likovnih umjetnosti u zajednici sa arhitekturom. Kako postoji veoma rašireno mišljenje da Akademija mora dati prvenstveno osnovno tehničko obrazovanje u svladavanju likovnih sredstava izražavanja, dok se sama idejna orijentacija ili pronalaženje stila prepušta individualnom traženju, zanimalo nas je također kako stoji s tim pitanjem. Vidimo da ovaj drugi stav ublažava u izvjesnom pogledu onaj prvi gdje se sukobljujemo sa dva različita koncepta likovnog obrazovanja.

3) Anketom je obuhvaćeno 560 članova ULUH-a, prema popisu udruženja iz 1968. god. Na anketu je odgovorilo 212, to jest 38 posto anketiranih, od toga je u popisu 75 posto onih koji žive u Zagrebu (ukupno je odgovorilo 82 posto, iz Zagreba, tako da je odgovorilo nešto više onih iz Zagreba). U cijelini možemo smatrati da je anketa reprezentativna za likovne stvaraoce u Hrvatskoj.

Evo nekih rezultata ankete! Što se tiče same koncepcije likovnog obrazovanja na ALU, dvije trećine anketiranih smatra da koncepcija zaostaje za suvremenim shvaćanjima.³

Tabela 1. — »Da li po vašem mišljenju koncepcija likovnog obrazovanja na Akademiji zaostaje za suvremenim koncepcijama likovnog obrazovanja ili ne zaostaje?«

| Odgovori | u postocima % |
|----------------------|---------------|
| Jako zaostaje | 19 |
| Dosta zaostaje | 45 |
| Ne zaostaje | 16 |
| Ne znam | 14 |
| b. o. (bez odgovora) | 5 |

Mišljenje o zaostajanju obrazovne koncepcije Akademije je jače prisutno među mlađom generacijom umjetnika do 35. godina (72%), nego u srednjoj generaciji do 55. godina (69%) ili starijoj generaciji preko 55. godina (49%). U tom pitanju kao da se potvrđuje jedno »prirodno pravilo«, naime da su starije generacije konzervativnije od mlađih, iako je poznato da je likovno stvaralaštvo inače pogodno da se dugo sačuva »mladenački karakter« o čemu ne svjedoči samo izvanredni vitalitet Picassoa već i mnogi drugi umjetnici čiji likovni izraz u starijim danima je stvarno postajao sve »mlađi« (na primjer Bonnard).

Jedan mladi slikar dosta radikalno sudi o zastarjelosti Akademije: »Ona je zastarjela, program je vjerojatno negdje na nivou 1920. Ne pozna se mnoštvo tehnika. Zatim je siromašna, nema materijala koji je i te kako važan. Zgrada je zastarjela, prostora je premalo... Ima starih ljudi koji više ne odgovaraju, uče nas stvarima koje uopće nisu važne. Sad postoji tendencija da se postavljaju mlađi ljudi; iako su to zapravo ljudi srednje generacije, to svakako unosi novi duh.«

Jedan predstavnik srednje generacije, kipar A., opreznije izriče svoj sud: »Teško je govoriti o školovanju u vremenu gdje standardi likovnog izražavanja nisu sigurni ni kodificirani. Ne znam da li postoji uopće potreba naobrazbe u situaciji gdje je svaki oblik izražavanja dovoljan. Ne radi se, naravno, samo o tehničkoj naobrazbi. Sama koncepcija akta stvaranja je takva da su škola i njena potreba vrlo relativni... Jedinstvena je koncepcija nemoguća u sredini gdje nema zajedničkog shvaćanja sličnih problema.«

Naravno da sam pluralizam stilova ili izraza danas onemogućava jednu jedinstvenu koncepciju, već samo maksimalno prilagođavanje na takvu situaciju u traženju jednog zajedničkog nazivnika za osnovno obrazovanje. Potpuno obrazovanje u takvim uvjetima pretpostavlja individualni rad i samostalnu stvaralačku izgradnju pojedinog umjetnika. Izgleda da je ovakve situacije svjesna većina anketiranih kao što pokazuje jedno pitanje:

Tab. 2. — »Da li je za vaše likovno osposobljavanje imalo veći značaj školovanje na Likovnoj akademiji (i sličnoj školi) ili vaše osobno likovno obrazovanje?

| Odgovori | u postocima % |
|----------------------------|---------------|
| Školovanje | 9 |
| Osobno likovno obrazovanje | 19 |
| Oboje podjednako | 63 |
| Ne znam | 1 |
| b. o. | 8 |

Iako osobno obrazovanje nešto prevladava, težište ipak ostaje na podjednakom značaju jednog i drugoga. Međutim, kako je likovno stvaranje povezano sa stalnim otkrivanjem i usavršavanjem izražajnih sredstava, nema sumnje da se samo obrazovanje u Akademiji, čak i s posve tehničkog gledišta, ne može smatrati završenim. Osobno obrazovanje podrazumijeva stjecanje mnogih tehničkih i stilskih iskustava u toku čitava života. To potvrđuje i slijedeće pitanje:

Tab. 3. — »Da li je obrazovanje koje ste stekli na Akademiji u pogledu likovnih tehniku bilo dovoljno za vaš daljnji razvitak ili ste nakon završenog školovanja svladali (ne usavršili) neke posebne tehnike likovnog izražavanja?

| Odgovori | u postocima % |
|--------------------|---------------|
| Bilo je dovoljno | 26 |
| Nije bilo dovoljno | 71 |
| b. o. | 3 |

Osjetljiva većina (71%) umjetnika smatra da im niti čisto tehničko obrazovanje na Akademiji nije bilo dovoljno za daljni razvitak. No, ova činjenica leži u prirodi samog suvremenog likovnog stvaranja koje se odvija u znaku traženja i eksperimentiranja izražajnim sredstvima. Akcenat stvaralaštva prenio se sa tematske strane na izražajnu u kojoj nove tehnike likovnog izraza imaju odlučujuću ulogu. Što jedan slikar duže djeluje, to više dolazi u dodir sa zahtjevom za novim tehnikama izražavanja. Zato nalazimo da od mlade generacije 66%, srednje 73% a starije čak 82% iskazuje da im stečeno tehničko znanje u Akademiji nije bilo dovoljno. Svakako da ovaj podatak govori nešto i o odnosu suvremenog umjetnika prema metjeu (zanatu) i o položaju same umjetnosti u jednom eksplozivnom i dinamičkom vremenu. Možda je i to jedan od razloga zašto mnogi umjetnici izražavaju mišljenje, kao što ćemo kasnije vidjeti, da je teško razlikovati između prave umjetnosti i simulacije ili kiča.

Da li bi trebalo produžiti likovno obrazovanje na Akademiji s obzirom na značaj raznolikih i mnogobrojnih tehnika suvremenog likovnog izraza? O tome su mišljenja među slikarima podijeljena. Ova podijeljenost zavisi vjerojatno od činjenica da većina likovnih stvaralaca nije sklona tome da se u likovnom obrazovanju ukine tradicionalna podjela na »čistu umjetnost« i primjenjenu umjetnost«, što je međutim očito u najužoj vezi sa proširenjem tehničkog obrazovanja u likovnom izražavanju.

Tab. 4. — »Da li smatrate klasičnu podjelu u sistemu likovnog obrazovanja na »čistu umjetnost« i »primjenjenu umjetnost« (dizajn, scenografija, izrada dekorativnih predmeta, itd.) opravdanom ili ne?«

| Odgovori | u postocima % |
|--------------|---------------|
| Opravdanom | 50 |
| Neopravdanom | 38 |
| Ne znam | 4 |
| b. o. | 8 |

Postoji jasna polarizacija u ovom pitanju (samo 4% odgovora sa »ne znam«), ali je iznenadujuće da su mladi više skloni takvoj podjeli nego starije generacije.

Tab. 5. — Relativne frekvencije mišljenja o podjeli na »čistu« i »primjenjenu« umjetnost, prema generacijama.

| Odgoveri u % | Do 35. god. | 36—55 god. | 56 i više god. |
|--------------|-------------|------------|----------------|
| Opravdanom | 61 | 46 | 48 |
| Neopravdanom | 32 | 46 | 48 |
| Ne znam | 4 | 5 | 2 |
| b. o. | 2 | 2 | 0 |

(Razlike su statistički značajne, jer $X^2 = 11,04$)

Odakle ovaj otpor kod mlađih prema »primjenjenoj umjetnosti«, iako su mnogi među njima prisiljeni iz materijalnih razloga da se njoime bave? Je li to stvarno uvjerenje ili je to, možda, strah za profesionalni status koji su stekli kao »akademski slikari«? U uvjetima jake konkurenциje na tržištu i općenito teškog materijalnog stanja o kojemu ćemo nešto reći kasnije, to ne bi bilo čudno.

Na koncu da postavimo samo jedno pitanje koje se odnosi na akademizam u našem slikarstvu, odnosno na trajniji estetski utjecaj što bi ga morale davati slikarima akademije kao idejno-obrazovne ustanove?

Tab. 6. — »Ako izuzmemo stjecanje čisto tehničkog znanja, da li je obrazovanje u toku redovitog školovanja na Akademiji utjecalo na vašu estetsku orijentaciju, te da li je taj utjecaj bio trajan ili privremen?«

| Odgovori | u postocima % |
|-----------|---------------|
| Trajan | 10 |
| Privremen | 52 |
| Nikakav | 31 |
| b. o. | 7 |

Vidimo da tek desetina bivših učenika Akademije smatra da je školovanje trajno utjecalo na njihovu estetsku orijentaciju. Može biti da velika većina odbija takav utjecaj ne samo zbog novih smjerova u slikarstvu i kiparstvu, nego i zbog težnje umjetnika da se što prije osamostali i bude samosvojan u estetskim kriterijima. U svakom slučaju ovaj stav pokazuje da je kod nas likovno školovanje pod utjecajem jedne suvremenije ili »modernističke« situacije, te da se nikako ne može govoriti o prevlasti bilo kakvog akademizma, starog ili onog novijeg tipa koji bi nametnulo školovanje na likovnoj akademiji.

2. SLOBODA LIKOVNOG STVARANJA I IDEOLOGIJA

Izgleda da je pitanje o slobodi umjetničkog stvaranja kod nas potpuno suvišno, jer je ova sloboda naša društvena stvarnost, ukoliko se pod slobodom umjetničkog stvaranja shvaća odsutnost jedne normativne estetike i ideološkog pritiska. Drugačije стоји, ako imamo u vidu sve one društvene uvjete koji kao kulturni medij ili materijalna egzistencija ograničavaju takvu slobodu. Ako pogledamo unatrag, u poslijeratni razvitak našeg slikarstva i kiparstva, tada možemo razlikovati jasno dvije faze razvijka:

1. Fazu etatističke concepcije socijalizma, prema sovjetskom uzoru, koju na području kulture obilježava ideološki dogmatizam sa administrativnom kontrolom idejnih kretanja (cenzura, agit-prop, itd.) i jedna dogmatski i normativno postavljena teorija umjetničkog stvaranja, takozvani socijalistički realizam.

2. Faza prelaska na samoupravni socijalizam sa odbacivanjem administrativnih metoda kontrole u oblasti ideologije, kulture i umjetnosti, te isticanja slobode i samoodgovornosti umjetnika na području vlastitog stvaralaštva, odgovornost koja uključuje kako odnos prema umjetnosti tako i prema društvu. Ovu fazu obilježava umjetnički pluralizam i avangardizam u skladu sa suvremenim likovnim kretanjima.

Moglo bi se vjerojatno razlikovati neke prijelazne momente iz prve faze u drugu, jer je i sam taj prijelaz prepušten slobodnoj diskusiji među predstavnicima raznih pogleda na ulogu ideologije i umjetničkog stvaranja na području umjetnosti, ali mi ćemo se ograničiti na to da anketom provjerimo koliko je prvi period doživljen kao »period prinude«, a koliko drugi kao »period oslobođanja«. Izgleda da je kod nas period socijalističkog realizma

pao u vrijeme *totalizacije socijalističke revolucije*, to jest u fazu dok još traje spontana identifikacija pojedinaca sa novim društvenim vrijednostima, tako da prinuda nije doživljena toliko kao vanjski pritisak koliko kao nutarnji pritisak, kao težnja da se čovjek izjednači sa jednim novim pogledom na svijet. U to vrijeme još nije postojala ona kritičnost koja bi pokazala da teorija socijalističkog realizma ne odgovara jednoj autentičnoj koncepciji »revolucionarne umjetnosti« u svim njenim bitnim dimenzijama, iako se ova tako jasno očitovala već u vrijeme Oktobarske revolucije.

Za psihološku situaciju u kojoj se našao u to vrijeme velik broj umjetnika srednje i starije generacije karakteristična je izjava kipara A.: »Koncepcija (socrealizma) nije nametnuta, ako ja sam tražim jedan novi lik čovjeka ili novi odnos čovjeka prema svijetu. Ukoliko sam onda bio u jednoj zabludi, ukoliko sam je prešao i razvio se dalje, ona je za mene bila jedna od likovnih situacija koja ili krahira ili doveđe do uspjeha... U vrijeme socrealizma nisam se osjećao administrativno upućenim. Mislio sam da je to rezultat jednoga ratnog perioda.«

U vezi sa tim periodom valja imati na umu, da je kod nas postojala u slikarstvu post-cezannistička orientacija koja je u stopu pratila francusko slikarstvo, te je mogla socijalistički realizam da doživi samo kao korak natrag u likovnom stremljenju, ali isto tako da je sam pritisak teoretičara ili kritičara, kao i političkih faktora, sa pozicije socijalističkog realizma bio relativno slab. To se objašnjava još postojećim revolucionarnim poletom i zaziranjem od administrativnih metoda u onako krutom obliku kako se to razvilo u staljinskom periodu u Sovjetskom Savezu. Stoga, kad se govori o utjecaju socijalističkog realizma u tom periodu, nije opravdano pridati mu karakter političke prinude koji je kasnije primio u drugim socijalističkim zemljama. On se mnogo više očitovao u tekućoj likovnoj kritici nego u likovnom stvaralaštvu. (O likovnoj kritici od 1946. god. do 1966. god., dakle za oba perioda veoma je korisna analiza koju je provela Maja Minček.)

Tab. 7. — »Jedno je vrijeme kod nas u likovnoj teoriji i kritici prevladava teorija socijalističkog realizma. Da li je ova teorija imala utjecaja na vaše stvaranje u tom periodu?«

| Odgovori | u postocima % |
|-----------------|---------------|
| Velik utjecaj | 1 |
| Znatan utjecaj | 8 |
| Malen utjecaj | 16 |
| Nikakav utjecaj | 64 |
| b. o. | 12 |

Ako izuzmemoslikare koji su u to vrijeme bili premladi (12 posto otprilike), vidimo da svega 25 posto, to jest nešto više od četvrtine u našem uzorku dozvoljava da je socijalistički realizam

imao izvjestan utjecaj na njihovo stvaranje, dok više od dvije trećine (64 posto) odbacuje svaki utjecaj. Ako pogledamo na odgovore prema generacijama vidimo da je starija generacija u najvećoj mjeri bila podložna tom utjecaju, što se može objasniti kako sa likovnom »prehistorijom« samog stvaraoca (manje avantgardistička!) tako i sa većim vremenskim periodom idejnog utjecaja (predratno opredjeljenje dobrog dijela umjetnika za progresivnu socijalističku ideologiju).

Tab. 8. — Utjecaj socijalističkog realizma prema generacijama

| Odgovori | do 35 god. | 36—55 | 56 i više |
|-----------------|------------|-------|-----------|
| Veliki utjecaj | 0 | 2 | 2 |
| Znatan utjecaj | 0 | 11 | 12 |
| Malen utjecaj | 5 | 16 | 30 |
| Nikakav utjecaj | 80 | 61 | 53 |
| b. o. | 14 | 7 | 0 |

(Ove razlike su statistički značajne)

Zanimljivo je da je »velik« i »znatan utjecaj« bio nešto intenzivniji među nečlanovima SKJ nego među članovima (10% : 7%), dok je »malen utjecaj« nešto intenzivniji među članovima SKJ (13% : 21%). Za utjecaj socijalističkog realizma pripadnost generacijama je značajniji faktor nego članstvo u SKJ.

Ako je suditi po izjavama likovnih stvaralaca, a pri tome valja uzeti u obzir vremensku distanciju, oni nisu taj period doživjeli kao izraziti pritisak izvana koji bi u širim razmjerima *onemogućio kontinuitet njihova likovnog razvitka*. Naime, tri četvrtine slikara i kipara izjavljuje da je njihov lični likovni razvitak do danas te-ka-o kontinuirano, dok je 19% doživjelo jedan ili više obrata, ali se iz ankete ne vidi o kakvim se obratima radi. Doduše, preko polovine izjavljuje da je doživljavalo faze u svojem likovnom razvitu, ali je očito da većina takve faze ne smatra negacijom vlastitog razvojnog kontinuiteta. U pogledu odnosa prema vlastitom kontinuitetu nema značajnih razlika između članova i nečlanova SKJ. Četvrtina anketiranih izjavljuje da je prvu fazu stvaranja doživjela kao »djelomično slobodnu« ili kao »neslobodnu«. Taj postotak opada kad se ide iz prve u drugu i treću fazu, tako da u četvrtoj fazi ne preostaje više od 5% koji izjavljuju da su bili izloženi »nekim vanjskim ili nutarnjim pritiscima«. Sam stvarački proces umjetnika ide u smjeru sve većeg oslobođanja kao doživljaja »lakoće i intenziteta stvaranja«, pa ostaje otvoreno pitanje koliko je taj subjektivni proces uvjetovan i vanjskim društvenim položajem umjetnika u ovom poslijeratnom periodu.

Izgleda da su naši likovni stvaraoci odnos prema ideologiji u drugoj fazi — nakon »administrativnog perioda socijalizma« — riješili na sličan način kao i mnogi francuski progresivni slikari, koji svoje članstvo u Komunističkoj partiji nisu identificirali sa

socijalističkim realizmom (P. Picasso, G. Braque, H. Matisse, F. Leger, J. Marquet i mnogi drugi). Znamo također da se ovi slikari nisu smatrali »konzervativnim« ili »dekadentnim« u svojoj umjetnosti nasuprot »progresivnima« i »avangardnima«. To znači da su svoje socijalističko uvjerenje na drugačiji način povezivali sa likovnim izrazom nego što radi socijalistički realizam. Očito je da nisu prihvaćali teoriju odraza na kojoj potonji počiva. Vidjeli smo da i u našoj anketi svega 9% anketiranih izjavljuje da su stajali pod »velikim ili znatnim utjecajem« socrealizma. To znači da su između svojeg idejnog uvjerenja i likovnog izraza uspostavili nešto drugačiju vezu od one koju zastupa teorija odraza.⁴

Zanimljivo je da usprkos protivljenju socijalističkom realizmu likovni stvaraoci u najvećem dijelu (70%) ističu da postoji »intimnija veza« između njihova društveno-idejnog opredjeljenja i vlastitog likovnog izraza.

Tab. 9. — »Da li između vašeg društveno-idejnog opredjeljenja i likovnog izraza postoji neka intimnija veza ili ne postoji?«

| Odgovori | u postocima % |
|--------------------|---------------|
| Postoji | 42 |
| Djelomično postoji | 28 |
| Ne postoji | 18 |
| Ne znam | 6 |
| b. o. | 6 |

Kako pitanje inzistira na »intimnijoj vezi« iznenađujući je odgovor gotovo polovine da sasvim sigurno postoji, dok 28% smatra da »djelomično postoji« dakle postavlja izvjesne pregrade. U svakom slučaju više od dvije trećine (70%) potvrđuje intimniju vezu između društveno-idejnog opredjeljenja i likovnog izraza. Zanimljivo je da članovi SKJ u manjoj mjeri ističu ovu povezanost, iako razlike nisu inače statistički značajne.

Tab. 10. — Povezanost društveno-idejnog opredjeljenja i likovnog izraza za članove i nečlanove SKJ

| Odgovori u % | Član SKJ | Nije član |
|--------------------|----------|-----------|
| Postoji | 40 | 45 |
| Djelomično postoji | 31 | 28 |

4) Neposredno nakon rata, kao komunista po uvjerenju, smatrao sam svojom dužnošću da pročitam »Teoriju odraza« Todora Pavlova, ali u tri uzastopna pokušaja nikad nisam uspio pročitati više od četrdeset stranica, toliko je ta literatura bila neprobavljava svojom pseudonaučnom analitičnošću i suhoparnom skolastikom. U to sam vrijeme pišući »Psihologiju građanske lirike« primijenio sasvim suprotnu metodu: teoriju alienacije za post-romantički humanizam, teoriju kolektivnog nesvjesnog u tumačenju simbola i nastanka stila, te teoriju specifičnih kulturnih ciklusa u razvitku od romantizma do nadrealizma.

| | | |
|------------|----|----|
| Ne postoji | 23 | 16 |
| Ne znam | 5 | 7 |
| b. o. | 0 | 4 |

Kako objasniti ove rezultate? Možemo pretpostaviti hipotetski da postoje tri mogućnosti u tumačenju ovog odnosa:

Prvo, društveno-idejno opredjeljenje shvaća se kao usko povezano sa doktrinom socijalističkog realizma.

Drugo, društveno-idejno opredjeljenje nema nikakve intimne veze sa likovnim izrazom.

Treće, društveno-idejno opredjeljenje valja shvaćati na jedan drugi način kao intimno povezano sa likovnim izrazom nego što to radi doktrina socijalističkog realizma.

Što se tiče prve pretpostavke, izgleda da je većina ne prihvata, budući da postoji očiti raskorak između onih koji afirmiraju povezanost društveno-idejnog opredjeljenja i onih koji stoje likovno u svojem izražavanju na pozicijama socijalističkog realizma. U Francuskoj se javio pokušaj (R. Garaudy, L. Aragon) da se sam pojam »socijalističkog realizma« proširi, čak do »realizma bez obala«. No, kod nas takve sugestije nisu bile aktualne pa nisu niti prihvaćene.

Što se tiče druge pretpostavke, to jest da ne postoji veza između društveno-idejnog opredjeljenja i likovnog izraza, ona se može tumačiti na dva dosta različita načina. Jednom u smislu potpune autonomije umjetničkog izraza u odnosu prema društvenim odnosima, dakle u duhu teorije larpurlartizma; drugi put kao prešutno prihvaćanje da društveno-idejno opredjeljenje ide zajedno sa socijalističkim realizmom, ali da on kao likovni izraz nije prihvatljiv za umjetnika. Među onima koji smatraju da kod njih ne postoji veza između jednog i drugog faktora, moguće je da ima onih koji stoje na pozicijama larpurlartizma, ali takođe i onih koji prešutno teorijski prihvaćaju ispravnost socrealizma, ali ga praktički u svojem izražavanju odbacuju. Pomoću ove druge pretpostavke se može tumačiti zašto nalazimo veći broj članova SKJ među onima koji odbacuju u svojem izražavanju vezu sa društveno-idejnim opredjeljenjem. Radi se možda o jednoj vrsti »dvojne egzistencije«.

Treća pretpostavka, da većina smatra kako između društveno-idejnog opredjeljenja i likovnih izraza postoje veze koje *valja tumačiti na jedan nov način*, izvan okvira doktrina socrealizmu, tražilo bi da se to novo tumačenje osvijetli. Na žalost, sama anketa nije išla tako daleko, iako postoje neke indikacije *u kojem idejnem okviru valja tražiti nove idejne veze društvenog angažmana i likovnog izraza*.

Upozorili smo da drugu fazu (samoupravnog socijalizma) obilježuje na području umjetničkog stvaranja izvjestan pluralizam stilova, što je svojstveno modernom društvu. Međutim, oficijelna teorija u Sovjetskom Savezu ne samo u filozofiji (u »markizmu-lenjinizmu«) već i u umjetnosti pluralizam smatra poja-

vom dekadencije građanskog društva i ostatkom samog građanskog društva u socijalizmu. (Znamo da su neke socijalističke zemlje sa snažnijom evropskom tradicijom, kao što su Čehoslovačka, Mađarska, Poljska, postale tolerantne prema ovom pluralizmu u umjetnosti, mada ne i u filozofiji). Umjetnost u modernom ruhu nije doduše integrirana u opću društvenu teoriju, nego se smatra jednom marginalnom pojmom koja se prešutno tolerira.

Kod nas je shvaćanje pluralizma kao dekadencije gotovo sasvim prevladano u likovnim krugovima, iako postoje kritički stavovi prema njemu u širem kulturno-historijskom kontekstu.

Tab. 11. — »Suvremenu kulturnu situaciju kod nas i u drugim zemljama karakterizira izvjesno mnoštvo ili pluralizam tendencija, stilova i izraza. Kakav je vaš stav prema ovom pluralizmu?«

| Odgovori | u postocima % |
|--|---------------|
| Nužna pojava razvijanja kulturnog života | 27 |
| Pripada prijelaznoj dobi | 23 |
| Posljedica individualizacije kulture | 21 |
| Izraz dekadencije suvremenog društva | 8 |
| Izraz odsutnosti velikih stvaralačkih ličnosti | 8 |
| Doba velikih stilova je prošlo | 3 |
| b. o. | 8 |

Dakle, manje od desetine umjetnika smatra da je pluralizam izraz dekadencije suvremenog društva. Prevladava očito mišljenje da je on izraz jedne nove situacije likovnih umjetnosti izazvane razvitkom moderne kulture, koja ide u smjeru veće individualizacije izraza, te kao takva ne pogoduje pojavi velikih stilova. Doduše, gotovo trećina vjeruje da je to samo »prijelazna epoha« u kojoj nema jedne dominantne koncepcije kao što nema niti snažnih stvaralačkih ličnosti koje bi nametnule jedan novi stil (8%).

Zanimljivo je da članovi SKJ u većoj mjeri smatraju da je pluralizam izraz jednog novog razvitka, a ne dekadencije, nego što je to slučaj sa nečlanovima SKJ.

Tab. 12. — Mišljenje o pojavi pluralizma s obzirom na članstvo u SKJ

| Odgovori u% | Član SKJ | Nije član |
|--|----------|-----------|
| Nužna pojava razvijaka kulturnog života | 28 | 27 |
| Posljedica individualizacije kulture | 33 | 22 |
| Pripada prijelaznoj epohi | 17 | 24 |
| Izraz dekadencije suvremenog društva | 2 | 10 |
| Odsutnosti velikih stvaralačkih ličnosti | 5 | 10 |
| Doba velikih stilova je prošlo | 5 | 1 |
| b. o. | 9 | 5 |

Ove razlike između članova i nečlanova jasno pokazuju da je utjecaj socijalističkog realizma kao izraza jedne »monolitne ideo-

logije« iščezao kod nas upravo među članovima SKJ, jer samo 2% još smatra da je pluralizam izraz dekadencije društva, iako čak niti tih dva posto ne moraju to misliti, zato što bi bili pristalice socrealizma, već mogu imati za to i neka druga uvjerenja. U svakom slučaju kod članova SKJ nalazimo mnogo slabiju nostalгију za dominantnim i velikim stilom nego kod nečlanova, koji su više skloni ovu situaciju pripisati »prijelaznoj epohi« u kojoj danas živimo.

No, ovdje se odmah nameće pitanje: kako gledaju naši umjetnici na stvaranje jednog novog modernog stila koji je, prema primjeru Bauhausa, čiji utjecaj je i kod nas osjetljiv naročito u krugovima slikara bliskih arhitekturi, želio ponovno da ujedini arhitekturu, slikarstvo i kiparstvo kao »veliki stil« modernog vremena. Naši rezultati pokazuju da samo jedna desetina anketiranih prihvaća bez rezerve ovu sintezu u duhu jednog novog dominantnog stila, što, međutim, ne znači da su to oni isti koji gledaju na suvremenih pluralizam kao na pojavu dekadencije. Izvjesni pluralizam u duhu suvremenih traženja i eksperimentiranja kao preduvjeta za bilo kakvu sintezu je prihvaćen od pristalica ovog koncepta.

Tab. 13. — »Da li vjerujete u sintezu slikarstva, kiparstva i arhitekture kao u moderni »veliki stil«, ili smatraste da će se likovne grane i nadalje razvijati nezavisno?«

| Odgovori | u postocima % |
|--|---------------|
| Sinteza je nužna | 11 |
| Sinteza je moguća, ali nije nužna | 44 |
| Sinteza ne ukida samostalnost specifičnog izraza | 36 |
| b. o. | 9 |

Očito je da slikari dozvoljavaju mogućnost sinteze raznih grana likovne umjetnosti, ali žele sačuvati samosvojnost u traženju i oblikovanju svojeg izraza. Oni ne isključuju da ono što je izraz ličnog traženja i strogo individualne originalnosti može postati elemenat, eventualno uz izvjesne prilagodbe koje ne poništavaju originalnost jedne likovne sinteze. Ovaj stav možemo smatrati tipičnim za »modernu umjetnost« — poštivanje individualnosti sa spremnošću da se ulazi u sintetička oblikovanja prostora.

Mlađi slikari nešto više podvlače potrebu i mogućnost sinteze a stariji samostalnost ili specifičnost određenog likovnog izraza. Da li se to može smatrati trendom, to jest razvojnom tendencijom koja bi mogla u budućnosti potvrditi stav čvrstih pristalica sinteze.?!

Tab. 14 — Mišljenje o potrebi za sintezom likovnih umjetnosti s obzirom na generacije.

| Odgovori u % | Do 35 god. | 36—55 god. | Više od 55 god. |
|-----------------------------------|------------|------------|-----------------|
| Sinteza je nužna | 15 | 10 | 11 |
| Sinteza je moguća | 50 | 40 | 40 |
| Sinteza ne ukida specifični izraz | 29 | 44 | 40 |
| b. o. | 6 | 6 | 8 |

Modernizam kao osnovnu orientaciju našeg likovnog stvaranja potvrđuju i neki drugi rezultati. Tako, na primjer, odgovori o sistemu kulturnih vrednota koji je najviše utjecao na likovnu orientaciju odnosno likovni izraz pojedinog stvaraoca.

Tab. 15. — »Da li biste mogli reći koji je sistem kulturnih vrednota najviše utjecao na vaš likovni izraz? Ako je u nekoj prijašnjoj fazi djelovao isti vrijednosni sistem ili neki drugi, navedite i to pod odgovarajući odgovor.«

| Odgovori u % | Sada | Ranije |
|---|------|--------|
| Nacionalna tradicija | 13 | 12 |
| Socijalistička ideologija | 8 | 12 |
| Folklor | 4 | 2 |
| Kulturna egzotika | 10 | 8 |
| Univerzalne tendencije evropske kulture | 50 | 37 |
| (b. o. ostatak do 100 %) | | |

Utjecaj socijalističke ideologije nalazi se u opadanju (iz razloga koje smo ranije analizirali), nacionalna tradicija, folklor i kulturna egzotika nalaze se u lakom porastu, dok se univerzalne tendencije evropske kulture nalaze u osjetljivom porastu (od 37% na 50%). U anketi se nije tražilo da se potanje definira što pojedinač misli pod određenim vrijednosnim sistemima, pa ove odgovore valja uzeti samo kao indikatore za eventualna daljnja istraživanja. U skladu sa onim što smo ranije rekli o odnosu prema pluralizmu u umjetnosti zanimljivo je da je prihvatanje univerzalnih tendencija evropske kulture jako poraslo kod članova SKJ (od 35% ranije na 57% sada) dok je kod nečlanova, koji su inače bili više zastupljeni u tom odgovoru, manje poraslo (od 39% ranije na 46% sada). Izgleda da je put od socijalističke ideologije do evropskog univerzalizma relativno lak!

Modernizam je izraz položaja čovjeka u suvremenoj civilizaci, a ona se odvija u znaku intenziviranja ljudske prakse, aktivne preobrazbe svijeta i vlastite realnosti, istraživačke manipulacije prirode materije, sve raznolikijeg i proizvoljnijeg oblikovanja ljudskog ambijenta. U toj praksi umjetnost može slijediti puteve više racionalnog djelovanja, koji je svojstven znanosti i tehnicu, ili iracionalnog oblikovanja koji je svojstven igri i »slučajnim otkrićima«, ili pak ovog spekulativno-ontološkog traženja vlastitog mjesto, vlastitog traga i svjedočanstva u jednoj do kraja uz nemirenoj stvarnosti, koji je svojstven razmišljanju o vlastitoj

egzistenciji. Pitajući likovne stvaraocce koja im je misaona djelatnost najbliža u vezi sa likovnim preokupacijama dobili smo veoma zanimljive odgovore.

Tab. 16. — »Ako biste pokušali dovesti u vezu umjetničko stvaranje s drugim bitnim stvaralačkim i misaonim djelatnostima u ljudskom životu, koja vam se od niže navedenih čini najbliža vašem stvaranju?«

| Odgovori | u postocima % |
|------------|---------------|
| Filozofija | 41 |
| Igra | 19 |
| Znanost | 15 |
| Tehnika | 4 |
| Religija | 4 |
| b. o. | 17 |

Zanimljivo je konstatirati da su mlađi više skloni filozofiji i igri, a stariji znanosti i donekle tehnicu.

Tab. 17. — Odnos likovnog stvaranja sa drugim misaonim djelatnostima prema generacijama

| Odgovori u % | Do 35 god. | 36—55 god. | 56 i više god. |
|--------------|------------|------------|----------------|
| Filozofija | 46 | 34 | 28 |
| Igra | 26 | 22 | 13 |
| Znanost | 16 | 11 | 28 |
| Tehnika | 0 | 5 | 10 |
| Religija | 3 | 5 | 8 |
| b. o. | 9 | 22 | 13 |

Maja Minček primjećuje da je veliki broj bez odgovora kod srednje generacije (22%) vjerojatno izraz težnje da se umjetnost promatra kao sasvim samostalna djelatnost. Članovi SKJ daju prednost znanosti (18% : 14%), tehnicu (7% : 4%) i igri (24% prema 21%) u odnosu prema nečlanovima.

Ako bismo kratko htjeli okarakterizirati idejnu orijentaciju našeg likovnog stvaranja u sadašnjem trenutku, tada bismo mogli reći:

1. U skladu sa punom slobodom stvaranja od pedesetih godina na ovamo, a u duhu suvremenog evropejskog slikarstva, ono je *prihvatiло pluralizam* likovnog izražavanja, a ukoliko postoji izvjesna skepičnost prema tome pluralizmu, ona je bliža *vjerovanju u moguću sintezu likovnih rodova* u cilju stvaranja jednog jedinstvenog stila nego poziciji socijalističkog realizma.

2. Većina umjetnika smatra da između njihova likovnog stvaralaštva i društveno-idejnog opredjeljenja postoji intimna veza, što pokazuje da je *larpurlartistički stav dosta stran* likovnim stvaraocima u današnjim uvjetima. Međutim, tu vezu ne pronalaze u okviru donedavnog povezivanja socijalizma sa socijalističkim realizmom, nego na drugačijim teorijskim pretpostavkama koje

treba tražiti u izvjesnom avangardizmu moderne umjetnosti. Činjenica da među članovima SKJ ima veći broj onih koji smatraju da između likovnog izraza i društveno-idejnog opredjeljenja ne postoji neka intimnija veza govori o tome da postoji poteškoća da se nađe između socijalističke ideologije i moderne umjetnosti odgovarajuća veza.

3. Raniji utjecaj socijalističke ideologije je u opadanju a *univerzalne* (u dogmatskoj terminologiji »kozmopolitske«) *tendencije su u porastu*. Ovaj univerzalizam izgleda da je manje uvjetovan utjecajem znanstveno-tehničkog racionalizma koliko *traženjem jednog novog egzistencijalnog položaja umjetnosti* unutar historijskog praxisa. Dominantna tendencija da se umjetnost veže uz filozofiju pokazuje da joj se pridaje poseban značaj u suvremenoj civilizaciji koji odbija ekstremne pozicije ideološkog podvrgavanja ili larpurlartističke izolacije.

4. I pored naglašenog *isticanja individualnog značaja* umjetničkog izraza, *raste svijest o mogućnostima sinteze* likovnog izražavanja na području slikarstva, kiparstva i arhitekture. Upravo ova povećana osjetljivost za individualnost ili samosvojnost izražavanja uz dozvoljavanje da se takav individualni izraz relativno lako uklapa u šire oblike izražavanja ili prostornog oblikovanja pokazuje jednu specifičnu situaciju modernog umjetnika koja oduvara od izolacionizma umjetničke boheme i pokornosti društvenoj narudžbi, već teži jednoj višoj sintezi, pomirenju individualnoga i općenitoga, ličnoga i društvenoga.

3. NEZADOVOLJSTVO SA KULTURNIM MEDIJEM I LIKOVNIM POSREDNICIMA

Osvrnut ćemo se na još jednu temu iz ovog anketnog materijala koja je, uostalom, bila u središtu istraživanja. Radi se o takozvanim društvenim uvjetima likovnog stvaranja s obzirom na samu kulturnu sredinu i povećanu ulogu raznih posrednika u plasiranju i tumačenju likovnih ostvarenja.

Kako стоји са културним медijem код нас? Под културним медijem razumijevamo sav onaj zbir različitih društvenih faktora, koji sačinjavaju publike, likovni posrednici i sami umjetnici, koji može biti više koncentriran na određen krug ili više raširen na širu društvenu okolinu, a koji daje umjetniku osjećaj da živi u sredini koja je osjetljiva i sposobna da razumiye i primi njegovo djelo. U vezi sa kulturnim medijem kod nas veoma je tačna konstatacija Maje Minček:

»U jednom od prvih razgovora s umjetnicima susreli smo se s tvrdnjom da je kod nas opći društveni medij manipuliran, i to momentano u smjeru odvajanja od kulturnih djelatnosti. U tome je naročito velika uloga sredstava masovne komunikacije, iz kojih proizlazi najveći dio informacija. Nivo informiranosti je na mnogim područjima zavidan, dok je na području kulture sasvim za-

tajio. Akcent je na zabavi i sportu, i čini se da su oni ujedno nadomjestak za zadovoljavanje kulturnih potreba. To je upravo problem »spuštanja nivoa« (Macdonald), zadovoljavanja najjednostavnijih zahtjeva, sredstvima koja se lako proizvode i koja su lako prihvatljiva. S jedne strane postoji zahtjev, a s druge se on potencira masovnom proizvodnjom i propagandom.

U takvim uvjetima, prirodno, stvara se ressentiment stvaralača elitne kulture, koji zbog nedostatka kulturne elite ne znaju pravo kome je ona namijenjena. Tako se stvaranje odvija u okvirima avangarde (po Greenbergovu pojmu) u klasičnom smislu. Opći je dojam iz razgovora da stariji prihvaćaju ovaku situaciju, dok mlađi ipak traže jednu veću ekonomsku sigurnost. Nije li to znak da je i ova avangarda sklona da se prikloni akademizmu, iz ekonomskih razloga, kako se to i dosada često zbivalo. Nemogućnost široke publike da adekvatno valorizira nove pojave, zasnovana na relativno niskom kulturnom nivou i nerazvijenom interesu, razlog je da se može pojaviti ekonomska eksploracija likovnih moda, iako i ta pojava kod nas ima ograničeni domet, jer je po općem mišljenju umjetnika interes za likovna zbivanja kod nas toliko nerazvijen da nema velike opasnosti od komercijalizacije naše likovne umjetnosti (ali do nje ipak dolazi u pojedinačnim slučajevima). Prevladava mišljenje da je društveni ugled likovne umjetnosti u nas vrlo nizak, ako se sudi po tome kako se ona stimulira. Mala sredstva za otkupe slab su korektiv za nedostatak tržišta. Iz toga izvire većina ekonomskih problema, koji kao kočnica djeluju na razvoj naše likovne umjetnosti.«

Tab. 18. — »Na umjetničko stvaranje ima utjecaja razvijeni kulturni društveni medij. Da li je takav medij u nas razvijen ili nije?«

| Odgovori | u postocima % |
|------------------|---------------|
| Veoma razvijen | 2 |
| Donekle razvijen | 21 |
| Slabo razvijen | 58 |
| Nikakav | 13 |
| b. o. | 5 |

Gotovo tri četvrtine umjetnika (71%) smatra da je kulturni društveni medij kod nas slabo ili nikako razvijen. Takav medij, izgleda, nije prisutan čak niti u obliku jednog društveno integriranog kruga koji bi se mogao nazvati »društvenom elitom« a koji bi dao umjetniku osjećaj da je cijenjen i adekvatno primljen. Ograničene ali kulturno razvijene sredine postojale su u svim ranijim vjekovima, gdje je urbana ili dvorska koncentracija kulturne aktivnosti bila dovoljna da stvari ambijent pogodan za stvaralački zamah. Međutim, danas u vrijeme dominacije sredstava masovne komunikacije situacija se promijenila i svaki pojedinac koji djeluje na području kulture sklon je da ocjenjuje svoj položaj i značaj u vezi sa javnošću ili javnim mnijenjem koji stvaraju prvenstveno sredstva masovnih komunikacija — štampa,

radio i televizija. Zapostavljenost u tim sredstvima saopćavanja rađa osjećaj društvene zapostavljenosti uopće. To je nekada umjetničkoj bohemi bilo doista ravnodušno, ali u socijalističkom društvu, u post-revolucionarnom periodu, rodile su se težnje i osjetljivosti u smislu veće društvene angažiranosti i lične prisutnosti.

Tab. 19. — »Kako ocjenjujete ugled umjetnika u našem društvu? Da li je visok ili ne?«

| Odgovori | u postocima % |
|-------------|---------------|
| Veoma visok | 2 |
| Visok | 13 |
| Osrednji | 36 |
| Nizak | 25 |
| Veoma nizak | 15 |
| b. o. | 8 |

U vezi sa društvenim ugledom ili statusom postoji izvjesna polarizacija umjetnika u našem društvu. Postoje oni koji smatraju da je taj status visok i koji ulazi u kategoriju društvene elite, zatim dolaze oni koji su u prosječnom položaju, te konačno oni, a tih je većina, koji svoj status smatraju niskim:

- a) visok status, »elita« 15%
- b) srednji status, »prosjek« 36%
- c) niski status, »raja« 40%

Naravno, to je sasvim subjektivna procjena na osnovu jednog projektivnog pitanja o ugledu umjetnika u društvu, ali izgleda da prilično odgovara realnom položaju likovnih umjetnika u našem društvu. Dinamičan razvitak našeg društva i povećana društvena narudžba za likovnim ostvarenjima dozvolila je izvjesnom broju umjetnika da zauzmu značajno mjesto u našem društvu, te da se sa pravom smatraju »društvenom elitom«. Međutim, osjetljiv porast likovnih stvaralaca uopće nakon rata nije dozvolio svima da dođu do slične afirmacije, a nerazvijeni kulturni nivo i relativno siromaštvo društva nisu im dozvolili da dođu do položaja koji odgovara njihovoj vrijednosti. To naročito vrijedi za slikare mlađe generacije. Najbolje stoje u tom pogledu slikari srednje generacije i neki iz starije.

Tab. 20. — Mišljenje o ugledu umjetnika u društvu s obzirom na generacije

| Odgovori u % | Do 35 god. | 36—55 god. | 56 i više god. |
|--------------|------------|------------|----------------|
| Veoma visok | 0 | 4 | 2 |
| Visok | 12 | 17 | 13 |
| Osrednji | 37 | 37 | 33 |
| Nizak | 40 | 24 | 28 |
| Veoma nizak | 6 | 14 | 18 |
| b. o. | 5 | 4 | 6 |

Zanimljivo je da starije generacije bolje ocjenjuju ugled umjetnika, ali istovremeno sa starošću raste broj onih koji smatraju da je on »veoma nizak« (čak 18% kod starije generacije). Ovo se može objasniti upravo pojavom ressentimenta — razočaranjem u pogledu priznanja koje je umjetnik od društva očekivao.

Ovaj ressentiment prema društvu u kojem živi dolazi do izražaja i u ocjeni vrijednosti likovnog stvaralaštva sa strane samih umjetnika kao i u ocjeni društvene sredine koja tu umjetnost ima. Prevladava mišljenje da naše društvo ima bolju umjetnost nego što je zасlužuje.

Tab. 21. — »Uspoređujući naše likovno stvaralaštvo s drugim društvenim sredinama, ima li naše društvo bolju ili goru umjetnost nego što je zасlužuje?«

| Odgovori | u postocima % |
|-------------|---------------|
| Mnogo bolju | 14 |
| Bolju | 23 |
| Adekvatnu | 44 |
| Goru | 8 |
| Mnogo goru | 2 |
| b. o. | 8 |

Da li se ova situacija sa kulturnim medijem može popraviti popularizacijom likovne umjetnosti. U slobodnim odgovorima na ovo pitanje nalazimo ovakve izjave (citiramo prema Maji Minček):

»Stvoriti materijalnu bazu za veći broj izložbi. Uspjele izložbe prenositi u druge gradove. Urbane sredine, parkove, trgove i tvorničke ambijente početi obavezno oplemenjivati likovnim djelima. Na taj način približiti umjetnost građanima i radnim ljudima.«

»Pametno stvarati interes od malih nogu. Boriti se protiv kiča i neukusa.«

»Pojačati likovno obrazovanje i interes mladih.«

»Bolja kulturna politika.«

»Čemu prijedlog kad nema novaca. Usporedite zagrebačke i beogradske galerije.«

»Više dobrih publikacija domaćih autora.« I tako dalje. Dobrih prijedloga ima u izobilju! No, da li je doista jedini problem novac?!

Da nisu u pitanju samo materijalna sredstva nego mnogi društveni faktori pokazuju rezultati same ankete, ako postavimo pitanje na konkretniji način.

Tab. 22. — »Kulturni medij stvara prisutnost raznih kulturnih faktora u društvenom životu. Da li osjećate u većoj ili manjoj mjeri prisutnost dobre navedenih kulturnih faktora u našem likovnom životu?«

| Odgovori u % | Dovoljno | Nedovoljno |
|----------------------------|----------|------------|
| Kulturno-politički faktori | 15 | 65 |
| Društvena elita | 12 | 59 |
| Likovna kritika | 21 | 60 |

| | | |
|--|----|----|
| Univerzitet | 12 | 59 |
| Sredstva masovnih komunikacija (štampa, RTV) | 29 | 56 |
| Likovni saloni i galerije | 41 | 43 |
| Poznavaoci i ljubitelji | 40 | 43 |
| Uski krug prijatelja | 58 | 22 |

Svi društveni posrednici ili faktori koji stvaraju kulturni ambijent ocijenjeni negativno, izuzevši uski krug prijatelja, koji ionako ne ulaze u kategoriju društvenih posrednika. Na granici pozitivne ocjene nalazimo jedino likovne salone i galerije, te poznavaoce i ljubitelje, tj. onaj krug ljudi koji ostaje vjeran galerijama i muzejima, izložbama, a i taj je krug kod nas, kao što znamo, veoma ograničen. Zanimljivo da u ovom odgovoru priatelji, te poznavaoци i ljubitelji nisu uvršteni u »društvenu elitu«, koja je izrazito negativno ocijenjena, pa valja pretpostaviti da su ovdje umjetnici shvatili »društvenu elitu« onako kako se ona obično predstavlja u našoj štampi. U vezi sa ulogom društvenih posrednika imali smo u upitniku još jedno pitanje, nešto diferencirane, ali koje potvrđuje gornje podatke.

Tab. 23. — »U suvremenom društvu za umjetnika je važna razvijena mreža posrednika između stvaraoca i potrošača ili uživaoca umjetnosti. Kako ocjenjujete ulogu posredovanja pojedinih društvenih faktora na likovnom sektoru, imajući u vidu njihove objektivne mogućnosti?«

| Odgovori u % | Dobra | Loša |
|--|-------|------|
| Galerije i muzeji | 40 | 37 |
| Prodajni saloni | 24 | 61 |
| Propaganda u RTV | 37 | 47 |
| Propaganda u dnevnoj štampi | 23 | 62 |
| Likovna kritika | 15 | 69 |
| Škole i fakulteti | 17 | 57 |
| Organi kulturne politike | 17 | 63 |
| Eksperti i animatori publike | 11 | 61 |
| Referenti u privrednim organizacijama | 6 | 72 |
| Turističke organizacije | 21 | 62 |
| (Postoci do 100 posto u redovima otpadaju na one koji nisu odgovorili) | | |

Ponovno su jedino muzeji i galerije dobili pozitivnu ocjenu. Među onima koji neposredno saopćavaju publici još su najpovoljnje ocijenjeni radio i televizija, dok su mnogo gore prošli dnevna štampa i naročito likovni kritičari. Odakle ovaj animozitet prema likovnoj kritici?

U anketi je postavljeno i direktno pitanje o tome: »Ako ste nezadovoljni našom likovnom kritikom, da li biste mogli reći koji su njeni glavni nedostaci?«

Maja Minček u svojem prilogu načinila je analizu odgovora na ovo pitanje pa se može vidjeti da se najčešće javljuju slijedeći prigovori, što ih na tabeli donosimo u sažetom obliku:

Tab. 24. — Mišljenje stvaralaca o likovnoj kritici (prigovori u obliku natuknica)

| Odgovori | u postocima % |
|------------------------------------|---------------|
| Neobjektivna | 19 |
| Klikaška | 18 |
| Nestručna | 10 |
| Frazerska | 9 |
| Nesamostalna | 7 |
| Poučna | 6 |
| Bez senzibiliteta | 6 |
| Neadekvatna | 5 |
| Ekstremistička | 4 |
| Dобра | 4 |
| Neangažirana | 3 |
| i tako dalje u manjim proporcijama | |

Radi ilustracije navodimo nekoliko cjelovitih sudova:

»Nezadovoljan (kritikom), jer je gotovo uvijek obojena ličnim simpatijama ili antipatijama prema likovnom radniku, pa stoga nema pravu, nepristranu objektivnost kritičara.«

»Služenje monopolu. Postala instrumenat za propagandu pojedinaca. Zloupotreba polja rada. Gubitak osnovne društvene funkcije.«

»Očituje se u ekstremizmu i favoriziranju noviteta izvana.«

»Nedoživljavanje individualnosti.«

»Živi za sebe, sebi pravi spomenik.«

Evo, jedno vrlo negatorsko mišljenje: »Pristrana je, neprijateljska, nezamjeravajuća, kaditeljska, mutna, nepismena, vrijeđajuća, cinična, narcisoidna, neproblemska, svakakva, nikakva.«

Samo 4 % od svih odgovora je donekle zadovoljno kritikom. Maja Minček ovdje postavlja pitanje: »Moramo se zapitati je li to međusobno neslaganje i nezadovoljstvo inherentno takvom odnosu u kojem jedni stvaraju a drugi njihovo djelo prosuđuju i ponekad dekretiraju da li će preživjeti ili ne, ili je specifično za našu situaciju? Na žalost ne raspolažemo podacima iz drugih sredina, ali na temelju intervjuiranja nekih naših umjetnika možemo tvrditi da se kod njih jasno opaža osjećaj nesigurnosti. U situaciji kad umjetnici imaju vrlo slabe mogućnosti za prodaju svojih djela, vjerojatno je da svaki napad na njihov rad shvaćaju kao ugrožavanje egzistencije, i to u dvostrukom smislu. Prvo, oduzimanje i tako minimalnih mogućnosti da se djelo plasira, i drugo, napad na djelatnost koja im i tako donosi samo moralno zadovoljstvo.«

Moglo bi se govoriti o preosjetljivosti umjetnika na kritiku, koja nije uvjetovana toliko samom kritikom, to jest pisanjem kritičara, koliko *položajem kritike u našem društvu*. Znamo da se sam sadržaj kritike bitno promijenio pedesetih godina, time što je napuštena normativna kritika socijalističkog realizma, pa se kritičarska djelatnost prilagođavala pluralizmu u umjet-

ničkom izražavanju. »Jedna od osnovnih opreka, kaže M. Minček, prema socrealističkoj kritici jest potpuna otvorenost koju je ova djelatnost pokazala već na početku šestog decenija. Pošto kod nas ne postoji specijalizacija kritičara po predilekcijama, oni su morali pokazati barem naizgled tolerantnost prema svim suvremenim pravcima, zadržavajući ocjene samo za domete unutar njih. To je uzrokovalo nedostatak polemičnosti, ali je ujedno dokaz da nije moglo biti niti govora o bilo kakvom oficijelnom pravcu, niti da je moglo doći do osude bilo kojeg likovnog eksperimenta, pa i najekstremnijeg. To je svakako pridonijelo raznolikosti i bogatstvu našeg likovnog stvaralaštva. Međutim, drugi rezultat jest nepostojanje čvrstih kriterija, koje bi donijela izvjesna specijalizacija kritičara. Čvrstina stava kritičara pokazuje se jedino u odbijanju anakronizama. Međutim, u ocjenjivanju novosti njihova se djelatnost često svodi na registraciju uglavnom bez valorizacije.«

Očito je da takve karakteristike naše kritike posljednjih godina nisu mogle roditi toliko izrazito neprijateljstvo likovnih umjetnika prema njoj. Razlozi za to leže, čini nam se, u društvenom položaju i ulozi kritike, a ne u samim kritičarima i načinu kako ocjenjuju ili ne ocjenjuju umjetnička djela. Problem je šire prirode.

Normalna je uloga kritike da se najprije *identificira sa stvaraocem* a zatim da njegovo djelo nastoji osvijetliti i ocijeniti sa gledišta *općenitijih i trajnijih* društvenih i povijesnih kriterija. U svakom stvaranju se radi o određenoj dijalektici Pojedinca i Društva (društva idealiziranog u obliku povijesti, humaniteta ili apsoluta). Stvaralac uvijek na sebe preuzima rizik da prekorači granice onoga što je izgleda, već dano Društvom ili Poviješću. To prekoračivanje nije bez tjeskobe i zanosa, a mjerjenje takvog rizika je važan čin, jer odlučuje o tome da li je rizik urođio plodom ili ne, da li je pojedinac pomaknuo granice neispitanoga ili nepoznatoga, da li je promašio ili oplodio svijet svojim djelom. Ova konfrontacija Djela sa širim društvenim ili povijesnim kriterijima je za stvaraoca toliko lično važna da je on često puta spremna slušati i sudove sasvim nekompetentnih osoba. Međutim, uvjet umjetnikove tolerancije leži u uvjerenju da je kritičar doista »usvojio« njegov rizik kad je započeo suditi o njemu. Ako je stvaralac izložen utisku da kritičar ne zauzima takvo polazište, jer je u službi jedino »općeg« ili »društvenog interesa«, ako je, što više, uvjeren, da kritičar služi tom interesu bez stvarnog ličnog osvjedočenja, iz birokratske poslušnosti jednom društvenom autoritetu koji to nije, onda je više nego vjerojatno da će on na kritiku gledati kao na degradiranu i neprijateljsku djelatnost. Kritičar, čak ako je i najdobronamjerniji, ne može sa sebe skinuti ovaj pečat degradacije kojim ga je žigosala jedna birokratska društvena struktura.

Ako je umjetnik izgubio povjerenje u izvornu samostalnost kritike ili ako smatra, kad je riječ o nepovoljnoj općenitoj kulturnoj situaciji, da ne dijeli s njime njegove brige i nezadovolj-

stvo, da ne nastoji promijeniti takvu situaciju, već se, naprotiv, pretvorio u njenog, svjesnog ili nesvjesnog, branitelja, tada je on njegov »neprijatelj« osoba sa kojom ne može u jednom zajedničkom kulturnom naporu uspostaviti elementarni osjećaj solidarnosti i zajedničke odgovornosti. Tada kritičar i kritika postaju samo jedna vrsta izvana nametnute djelatnosti, strano tijelo, prema kojemu se ne odnosi antagonistički u okviru jedne prihvaćene funkcije valoriziranje njegova rada, nego ga poriče kao takvoga, kao poslanog ali suvišnog izaslanika jednog poretku ili jedne opće zbrke sa kojom nije uopće spremam da uspostavi dijalog, akamoli onaj intiman odnos što ga svako stvaranje i ocjena stvaranja pretpostavlja. Stoga neprihvatanje kritike, odnosno njena negativna ocjena (»svakakva, nikakva«), nema toliko svoj uzrok u djelovanju samih kritičara uzetih pojedinačno, koliko u stavu prema kritičarskoj djelatnosti kao takvoj u našoj općoj društvenoj situaciji. A ovu društvenu situaciju na području kulture obilježava velika moć društvenih posrednika i njihova totalna nemoć da formuliraju na koherentan način neki vrijednosni sistem sa kojega bi se moglo ocjenjivati bilo kakvo stvaralačko djelovanje.

HUMANIZAM I REVOLUCIJA

Gajo Petrović

Zagreb

I

Marksističku filozofiju staljinisti su shvaćali kao kombinaciju »dijalektičkog materijalizma«, apstraktne filozofske ontologije-gnoseologije i »istorijskog materijalizma«, nefilozofskog, ekonomističkog shvaćanja historije.* Nijedan od ova dva dijela staljinističke verzije marksističke filozofije nije sadržavao eksplisitnu teoriju čovjeka. Međutim, eksplisitno odbacujući samu mogućnost filozofskog pojma čovjeka, staljinisti su u stvari razradili jedan vulgarni, »ekonomistički« pojam čovjeka, prema kojem je ovaj u osnovi »životinja koja pravi oruđa«, biće čija je cijelokupna djelatnost određena njegovom ekonomskom proizvodnjom.

Niz marksista koji su kritizirali staljinizam u pedesetim godinama i početkom šezdesetih tvrdili su da je to pogrešna interpretacija Marxovih pogleda, da se kod Marxa može naći i drugčije shvaćanje, po kojem čovjek nije ekomska životinja, nego slobodno, stvaralačko biće prakse, biće koje se doduše može i otuđiti od svojih stvaralačkih mogućnosti, no koje se može i razotuđiti i realizirati svoju pravu ljudsku prirodu. Takvo shvaćanje čovjeka igra, po tom mišljenju odlučnu ulogu kod Marxa, tako da bi se njegova misao mogla smatrati novim oblikom humanizma. Ni su svi koji su shvatili Marxa kao humanista bili suglasni u svim pojedinostima, ali mnogi su bili skloni da interpretiraju marksizam kao humanističku »ontologiju-antropologiju« koja se koncentriра na pojam čovjeka kao bića prakse i zahtijeva revolucionarnu promjenu postojećeg društva.

* Ovaj je tekst prijevod članka koji je prvobitno pisan na engleskom za zbornik posvećen Erichu Frommu u povodu sedamdesete godišnjice njegova rođenja.

Takva interpretacija marksističke filozofije dala joj je nov život u teoriji i praksi. Ne samo da je ona otvorila nove horizonte za mnoge zanimljive teorijske probleme koje je staljinizam potisnuo ili »zaboravio«, nego je također inspirirala mnoge marksiste u njihovoј praktičnoј borbi protiv staljinizma za doista humani oblik socijalizma. Posve prirodno ona je izazvala žestoke napade iz redova međunarodnog staljinizma. Tako su predstavnici humanističke interpretacije marksizma optuženi da su »revizionisti«, »apstraktni humanisti«, »idealisti«, »buržoaski liberali« i slično. Ove kritike, upućene sa stanovišta krutog dogmatizma, ne mogu se smatrati teorijskom opasnošću za novu koncepciju marksističke filozofije. Međutim, u toku šezdesetih godina humanistička interpretacija marksizma naišla je na kritiku ne samo »s desna« (od staljinističkog dogmatizma) nego i »s lijeva« — od niza marksista koji suprotstavljaju revoluciju i humanizam i tvrde da je marksizam teorija revolucije, a ne humanizam.

Oni koji misle da je »revolucija« (a ne »humanizam«) ključni pojam marksizma tvrde da je svijet u kojem živimo toliko izopachen da bi se mogao »popraviti« samo tako da se razori i zamijeni bitno drugim riječima onom radikalnom promjenom koju nazivamo »revolucijom«. »Humanizacija« u smislu postepenog poboljšavanja nehumanog svijeta može samo povećavati njegove izglede da preživi. Stoga je i »humanizam« kao teorija koja propovijeda takvu postepenu »humanizaciju« bitno konzervativna pa čak i reakcionarna ideologija.

Ovakve i slične kritike odbacili su oni koji smatraju da je pojam »humanizma« bitan za marksizam. Braneći svoju vlastitu humanističku interpretaciju Marxa, neki od njih bili su skloni da se odreknu pojma revolucije. A neki su čak tvrdili da je revolucija kao nasilno mijenjanje društvenih odnosa nužno nehumana i ne može služiti kao sredstvo za prijelaz ka novom, višem obliku ljudskog društva. Tako smo sada, izgleda, suočeni s izborom: ili treba da odbacimo humanizam u ime revolucije ili treba da osudimo revoluciju u ime humanizma. Da li je to neizbjježna alternativa? Ili je moguća i koncepcija u kojoj ima mesta i za »humanizam« i za »revoluciju«?

U nizu radova koje sam objavio od početka pedesetih godina pojmovi »humanizma« i »revolucije« igraju oba bitnu ulogu. Shvaćanje da »humanizam« i »revolucija« nisu inkompabilni implicitno je sadržano u tim radovima. Međutim, to shvaćanje nije bilo eksplicitno razmotreno i razrađeno. Tako pitanje o odnosu između humanizma i revolucije kako se postavlja za autora ovog članka poprima nužno oblik »samokritičkog« pitanja. Jesmo li bili u pravu upotrebljavajući zajedno pojmove humanizma i revolucije ili je to bila posljedica nedosljednosti i nedostatka kritičkog mišljenja?

Pitanje da li je revolucija poželjna zavisi i od pitanja definicije i od činjenica. Ono zavisi od toga kako upotrebljavamo riječ »revolucija«, ali zavisi i od toga kako vidimo situaciju u suvremenom svijetu.

Riječ »revolucija« upotrebljavala se na velik broj različitih načina. Način na koji bih htio da je upotrebljavam naznačio sam u radu »Filozofija i revolucija (Dvadeset snopova pitanja)«. Pojam revolucija razjašnjen je u spomenutom članku pomoću niza pitanja. To nisu bila čisto neutralna pitanja, pa za one koji ih pročitaju neće predstavljati nikakvu teškoću da vide kakva su tu shvaćanja izražena u naizgled upitnom obliku. Međutim, kako bi se izbjegao svaki nesporazum, želio bih ukratko navesti u obliku iskaza šta mislim pod »revolucijom«.

Prije svega, ne mislim da bi se izraz »revolucija« trebao upotrebljavati, kako se to ponekad čini, kao drugo ime za nasilnu promjenu osoba ili grupe na vlasti. Ako se pomjeranje vlasti vrši unutar jedne društvene klase, bilo bi adekvatnije da se govori o »puču« ili »prevratu«.

Sigurno sam mnogo bliže onima koji promatraju revoluciju kao prijelaz vlasti od jedne društvene klase drugoj. Ipak, ne može se svaki prijelaz vlasti od jedne klase drugoj smatrati revolucijom. Ako vlast prelazi od progresivne klase regresivnoj, to bi trebalo prije nazvati kontrarevolucijom.

Međutim, oklijevao bih da svedem revoluciju čak i na prijelaz vlasti od regresivne klase progresivnoj. Osvajanje vlasti od strane progresivne klase, ako nije praćeno upotrebom vlasti za mijenjanje društvenog poretku, teško da zaslužuje ime revolucije.

Prijelaz vlasti u ruke progresivne klase praćen »izgradnjom« novog višeg društvenog poretku mogao bi s više prava polagati pravo na naziv »društvena revolucija«. Međutim nije ni svaka zamjena nižeg društvenog poretku višim tim samim revolucija; revolucija je samo uspostavljanje kvalitativno drukčijeg društva. Štoviše, čak i »kvalitativna razlika« može imati »stupnjeve«. Drugim riječima, nisu sve revolucije jednako »duboke« ni jednako »revolucionarne«. Revolucija u najdubljem i najpunijem smislu samo je socijalistička revolucija, koja je usmjerena ne na zamjenu jednog oblika eksploatacije drugim, progresivnjim, nego na ukidanje svake eksploatacije, na prevladavanje svih oblika samootuđenja čovjeka.

Može li se radikalna promjena društva izvršiti samo preobražajem društvenih struktura? Smatram pogrešnim mišljenje da se transformacija društvenih struktura može odvojiti od promjene čovjeka ili da promjena društvenog poretku može prethoditi promjeni čovjeka, koja bi trebala automatski slijediti za njom. Transformiranje društva i stvaranje novog čovjeka mogući su samo kao dvije tjesno povezane strane istog procesa. Zato je neopravdano rezervirati naziv »revolucija« za samo jedan aspekt

jedinstvenog procesa. »Revolucija« bi se trebala upotrijebiti kao ime za radikalnu promjenu i u čovjeku i u društvu, a revolucija u punom smislu samo je socijalistička revolucija koja stvara razotuđeno, doista ljudsko društvo i čovjeka.

Ako prihvatimo gornji pojam revolucije, nastaje pitanje, da li je u suvremenom svijetu revolucija još uvijek moguća i poželjna. Ovdje, naravno, ne mogu poduzeti detaljnu analizu suvremenog svijeta, mogu samo ukratko podsjetiti na neke aspekte već izvršenih analiza koji su relevantni za naše pitanje.

Kad bismo mogli tvrditi da je socijalizam u smislu slobodne zajednice slobodnih ljudi realnost, razgovor o revoluciji ne bi imao smisla. Ali nema sumnje da socijalizam u tom smislu ne postoji nigdje. Naprotiv, živimo u vrijeme u kojem se najbrutalnija nehumanost prakticira u svjetskim razmjerima. Kolonijalni ratovi, eksploatacija nerazvijenih zemalja i opresija unutar najrazvijenijih zemalja i suviše su dobro poznati da bi zahtjevali poseban dokaz. Doduše, ima zemalja koje tvrde da su »socijalističke« ili da uspješno »grade socijalizam«, pa kad bi te pretenzije bile opravdane, nekim zemljama trebala bi samo daljnja poboljšanja, na bazi ranijih dostignuća. Na žalost, više nego uvjerljive analize pokazale su da te pretenzije nisu zasnovane. Tako je društvena revolucija još uvijek otvoreno pitanje u svjetskim razmjerima.

Svakako, pitanje o mogućnosti i poželjnosti revolucije moglo bi se postaviti i u jednom drugom smislu, ne u smislu da li revolucija još uvijek ima neko opravdanje u suvremenom svijetu, nego u smislu, da li je došlo vrijeme za revoluciju i koje bi bile njene najprikladnije forme.

Ne osporavajući značenje takvih konkretnih pitanja (koja nisu ni jednostavna ni laka), želio bih insistirati da ona ne mogu obesnažiti tezu da je revolucija u principu nužna za suvremeni svijet. Teškoće na tom putu mogu biti vrlo velike, ali one ne mogu promijeniti činjenicu da je revolucionarni preobražaj postojećeg svijeta duboka potreba — ako čovjek hoće da ostane i u punoj mjeri postane čovjek.

III

Ako prihvatimo gornji pojam revolucije i ako dopustimo nužnost revolucionarne promjene u suvremenom svijetu, šta da mislimo o humanizmu? Treba li da ga nekako pokušamo »spojiti« s revolucionarnošću ili bi trebalo da ga odbacimo u ime revolucije?

Među primjedbama koje bi se mogle staviti humanizmu s revolucionarnog stanovišta mi ćemo ukratko razmotriti samo one koje kažu da je humanizam nespojiv s revolucionarnošću zato što je (a) filozofski nezasnovan i stoga nekritičan, (b) naučno nerazrađen i prema tome apstraktan, (c) antropološki naivan

i dakle idealistički, (d) društveno površan, znači oportunistički, (e) taktički pseudoneutralan i pseudo-tolerantan, tj. konzervativan i (f) ideološki širitelj iluzija, pa tako reakcionaran. Naši odgovori na ove primjedbe zamišljeni su ne kao obrana svih postojećih oblika humanizma, nego prije kao pokušaj da se pokažu mogućnosti revolucionarnog, marksističkog humanizma.

a) Jedna zamišljiva primjedba humanizmu, koja se ponekad i praktički susreće, kaže da je on »filozofski nezasnovan« i »nekritički« zato što se koncentrira na pojam čovjeka i ostaje unutar granica filozofske »antropologije« i »psihologije«, ignorirajući velika »metafizička« pitanja o prirodi i modusima bivstvovanja, — kao da bi čovjek mogao postojati (i biti shvaćen) izvan svijeta, sam i izdvojen.

Ova primjedba vrijedi za neke oblike humanizma. Ima dosta humanista koje zanima samo čovjek i koji ujedno misle da su veliki metafizički sporovi irelevantni za shvaćanje čovjeka. Međutim, »nekritički«, filozofski nezasnovani humanizam nije njegova jedina moguća forma. Ako se humanizam shvaća kao kreativna misao usmjerenata na shvaćanje i sustvaranje biti čovjeka, nema razloga da on apstinira od onih velikih »metafizičkih« pitanja čije je razjašnjavanje nužan preduslov za razumijevanje čovjeka. Daleko od toga da bi bio osuđen na »agnostički« ili »skeptički« stav prema velikim »ontološkim« pitanjima, humanizam je prirodno »upućen« na njih. I ta prirodna »upućenost« (»Angewiesenheit«, kako bi rekli Nijemci) nije ostala puka mogućnost. U Marxovoju misli humanističke intencije isprepleću se s istraživanjem najdubljih »metafizičkih« pitanja i problema svakodnevnog života.

b) Jedna druga primjedba humanizmu kaže da on ostaje suviše daleko od realnih problema čovjekova života. Čovjek ne postoji kao Čovjek uopće ni kao jedinstvena Ljudska Priroda. On je kompleksno biće koje posjeduje mnoge različite strane ili aspekte (biološki, ekonomski, politički, umjetnički, naučni, religiozni etc). On je historijsko biće čija se priroda mijenja od jedne historijske epohe do druge. On je društveno raznoliko biće podijeljeno u društvene klase i druge grupe, koje se jako razlikuju među sobom. A on je također i individualizirano biće, čiji svaki »primjerak« ima neke jedinstvene odlike. Tako samo konkretno naučno istraživanje čovjeka, koje uzima u obzir njegovu kompleksnu i diferenciranu prirodu može pomoći da se izradi adekvatna slika čovjeka i da se promijeni svijet na ljudski način. Drugim riječima nije nam potrebno apstraktno humanističko cjeplidlačenje, nego konkretno naučno istraživanje.

Ta primjedba opet se bazira uglavnom na nerazumijevanju humanizma i na njegovoj identifikaciji s nekim od njegovih nižih oblika. Priznavanje zajedničke ljudske prirode ne znači odbacivanje činjenice da je ljudska priroda kompleksna niti činjenice da ona može poprimati razne historijske i socijalne forme. Isto tako filozofska, »ontološko-antropološka« analiza ne traži od-

bacivanje konkretnog naučnog istraživanja raznih aspekata ili oblika čovjekova bivstvovanja. Naprotiv, takva filozofska analiza omogućuje i zahtjeva daljnje »konkretno« istraživanje čovjeka. Drugim riječima, ideja da humanizam treba striktno odvojiti od konkretnog naučnog istraživanja jednako je nezasnovana kao i prividno suprotna ideja da ga treba strogo odvojiti od područja ontologije. Obje ideje zasnovane su na istoj proizvoljnoj pretpostavci da humanizam mora ostati striktno u granicama čiste antropologije.

c) Daljnja primjedba humanizmu ne tiče se njegove materije ni pristupa, nego njegova »sadržaja«. Ona kaže da je humanizam isuviše naivan i optimističan u svojim tezama, zato što vidi samo »pozitivnu«, »dobru«, »krijeposnu« stranu u čovjeku a previđa onu »negativnu«, »lošu« i »griješnu«. Humanisti promatraju čovjeka kao slobodno, stvaralačko biće koje napreduje ka sve višim oblicima i obogaćuje svoj vlastiti život preobražavajući sebe i ne-ljudski svijet na ljudski način. Međutim, kaže primjedba, čovjek nije samo dobar, drag, ljubazan, krepstan, slobodan i kreativan, on je također negativan, loš, demonski, nemoralan, opasan i destruktivan. Obje strane jednak su dijelovi ljudske prirode pa je neopravdano ignorirati onu »negativnu« ili tretirati je kao vanjski i nepotreban dodatak navodno bitnoj »pozitivnoj« strani.

Makoliko uvjerljivo zvučala ova primjedba o naivnosti, ona je možda i sama naivna. Oni koji kažu da je čovjek u osnovi slobodno i kreativno biće ne žele osporavati da on može biti (i da je doista bio) neslobodan i nekreativan. Nekreativnost i nesloboda su modusi bivstvovanja bića koje je slobodno i kreativno. Drugim riječima, samo biće koje je slobodno i kreativno može također biti neslobodno i nekreativno. Biće koje ne može biti slobodno, ne može biti ni neslobodno. Daleko od toga da bi negirao činjenicu samootuđene egzistencije čovjeka, marksistički humanizam vidi otuđenje kao stalnu mogućnost i »prijetnju«. Kad bi čovjek bio samo »doobar«, i kad on ne bi imao nikakvu »nehumanu« stranu, humanistički zahtjev za radikalnom promjenom čovjeka bio bi liшен smisla.

d) Četvrta primjedba humanizmu usmjerena je ne protiv njegovih teza o prirodi čovjeka, nego protiv njegove analize suvremenog društva i njegovih osnovnih društvenih ciljeva. Ne doprirući do korijena sadašnjih društvenih problema (kaže primjedba), humanisti vide samo male nedostatke u postojećem sistemu i prema tome traže niz malih reformi koje će postepeno »humanizirati« postojeći društveni sistem. Međutim, postojeće društvo nije samo nedovoljno humano, ono je radikalno dehumanizirano i izopačeno. Tako je za njegovu humanizaciju neophodna radikalna, revolucionarna promjena.

Ne treba negirati da su neki humanisti doista bili reformistični i oportunistični. Ali ni to nije nužna posljedica humanizma »kao takvog«. Konsistentni humanist treba da zahtjeva prevladavanje svake nehumanosti, a to se može postići samo kvalitativnom promjenom. Tako, daleko od toga da bi bilo suprotstavljen

zahtjevu za radikalnom revolucionarnom promjenom, humanističko stanovište logično vodi njoj. S druge strane, oni koji insistiraju na radikalnoj »nehumanosti« suvremenog svijeta i traže njegovu revolucionarnu humanizaciju ne mogu se ni sami lišiti pojma humanizma.

e) Peta primjedba humanizmu odnosi se na metode s kojima on želi da postigne svoje ciljeve. Prema toj primjedbi humanizam propovijeda ljubav, poštovanje, razumijevanje i tolerantnost prema svakom, jer svaki čovjek, prema humanizmu, bez obzira na njegova individualna svojstva, posjeduje zajedničku ljudsku prirodu. Preporučujući jednaku ljubav prema svima kao univerzalni lijek, on odbija da pravi bilo kakvu razliku među društvenim grupama ili pojedincima i ne želi da daje prednost ili da nanosi štetu bilo kome. Takav naizgled »neutralan« stav, koji ignorira razliku između bogatog i siromašnog, eksplotatora i eksplotiranog, ugnjetača i ugnjetavanog, sretnog i nesretnog doista je opredjeljivanje za ugnjetače i eksplotatatore. Poziv na toleranciju prema svakom i svačem znači da treba tolerirati i eksplotaciju i ugnjetavanje.

To je opet adekvatna primjedba nekim oblicima humanizma i neadekvatna kritika drugih. Ako se humanistički zahtjev za jednakom ljubavlju prema svakom shvati ozbiljno, on ne može značiti toleriranje eksplotacije i ugnjetavanja. Ako svaki čovjek treba da bude tretiran s ljubavlju i poštovanjem, to znači da treba ukinuti društvene strukture u kojima se većina ljudi tretiraju kao puki predmet eksplotacije i opresije, kao svojevrsne stvari koje se bezobzirno upotrebljavaju i zloupotrebljavaju u interesu privilegirane manjine. »Propovijedanje« ljubavi i zahtjev za revolucionarnom promjenom svijeta tako su direktno povezani.

f) Ipak, kaže šesta primjedba, propovijedanje ljubavi, poštovanja, dobrote i sličnog, čak ako dopušta ili preporučuje revolucionarnu promjenu ostaje konzervativno i čak reakcionarно, ako odbija da sudjeluje u revolucionarnoj promjeni koju tako velikodušno dopušta. A to je doista slučaj sa suvremenim humanizmom. On ne štedi lijepe fraze o čovjeku, slobodi, stvaralaštvu i poštenju a miri se sa stvarnošću u kojoj nema tragova takvih krasota. Tako on stvara i širi iluzije o svijetu u kojem živimo, sakriva istinu i pomaže da se održi postojeće.

Nema sumnje da humanistička frazeologija može služiti i da je već služila takvim svrhama. Ali humanizam nije jedina teorija koja je bila zloupotrebljavana na taj način. Svaka filozofska teorija, ako se svede na puku frazeologiju i isprazni od svog realnog sadržaja, može se zloupotrijebiti za reakcionarne svrhe. Dakle, ako se revolucionarni humanizam zloupotrebljava na taj način, to nije njegova vlastita krivica, nego odgovornost onih koji ga tako zloupotrebljavaju.

Većina gornjih primjedaba protiv humanizma s navodno revolucionarnog stanovišta bazirala se na nerazumijevanju humanizma i na njegovom svođenju na neke od njegovih historijskih oblika. Na sličan način razne primjedbe revoluciji s navodno humanističkog stanovišta pretežno se zasnivaju na nerazumijevanju biti revolucije.

Među zamišljivim primjedbama revoluciji kratko ćemo razmotriti samo one koje kaže da je revolucija (a) krvava i zato nehumana, (b) manjinska i stoga nedemokratska, (c) nužna, ali ne dovoljna, (d) moguća, ali ne nužna, (e) povremeno korisna, ali često štetna, (f) frazeološka i lako zloupotrebljiva. Sigurno ima i mnogo drugih mogućih primjedbi revoluciji, ali potpun spisak takvih primjedbi nije naša svrha.

a) Jedna primjedba kaže da je revolucija, kao nasilan prevrat koji uključuje krvoproliće i okrutnost, uvijek nehumana, i stoga je treba izbjegći. Doduše, concediraju prigovorači, nisu sve revolucije bile jednako krvave i većina njih nisu promatrале nasilje kao samosvrhu. Teror i brutalnost najčešće su smatrani samo oruđem za izgradnju novog društva. Ali nehumana oruđa ne mogu mnogo pomoći za humane ciljeve.

Ova primjedba polazi od tačnog historijskog zapažanja da su mnoge socijalne revolucije u prošlosti doista uključivale krvoprolića i okrutnosti. Ona previđa da je u epohama kontrarevolucije kao i u onim »mirne« konzervativne vladavine često bilo još više krvoprolića i nehumanosti. Primjedba također tačno tvrdi da se visoki humani ciljevi ne mogu postići niskim nehumanim sredstvima. Ali ona nekritički pretpostavlja da su teror i brutalnost bitna i neizbjježna oruđa revolucije. Međutim bit revolucije ne čine krvoproliće i okrutnost, nego stvaranje kvalitativno drukčijeg čovjeka i društva. Njeni ciljevi ne mogu se postići bez upotrebe sile, ali oni se ne mogu postići ni pomoću nasilja.

b) Jedna druga primjedba revoluciji kaže da je ona, čak ako i nije direktno okrutna i brutalna, u najmanju ruku nedemokratska, zato što je to radikalna promjena koju provodi manjina protiv volje većine. Sve promjene za koje je zainteresirana većina mogu se postići postepenom evolucijom bez sile, nasilja i revolucije.

Ova primjedba opet ignorira historijsku činjenicu da su stoljećima manjine vladale nad većinama i da je za njihovo zbacivanje bila potrebna upotreba sile od strane većine. Tako nema razloga za tvrdnju da je revolucija nužno akcija manjine. Naprotiv, revolucija u punom smislu je kreativno kolektivno djelo u kojem sudjeluje većina naroda. Samo većina naroda svojom vlastitom samodjelatnošću može bitno promijeniti svoje društvene odnose i sebe.

c) Treća primjedba revoluciji kaže da je ona možda nužan preduslov za izgradnju istinski humanog društva, ali da nije dovoljna. Revolucija može zbaciti konzervativnu vladu ili razoriti

neke opresivne institucije, ali to nije dovoljno. Za periodom revolucionarne destrukcije treba da slijedi period »pozitivnog« ili »konstruktivnog« razvoja koji stvara nove humane odnose.

To je sigurno zahtjev s kojim bismo se mogli složiti, ali pojam revolucije ne može se svesti na političku promjenu. Ono što se u gornjoj primjedbi shvaća kao postrevolucionarni period konstruktivnog razvoja doista je bit revolucije. Kako je već bilo rečeno, »revolucija« za kojom ne slijedi stvaranje novog čovjeka i društva u stvari je politički »puč« ili prevrat. A nijedan od velikih revolucionara nije bio spremjan da svede revoluciju na puki »puč«. Revolucija, kako ju je shvaćao Lenjin, jest »nevjerojatno složen i bolan proces odumiranja starog i rađanja novog društvenog poretku, novi način života za tucete milijuna ljudi«.

d) Četvrta primjedba revoluciji tvrdi da je ona jedan ali ne i jedini način da se prevlada otuđenje čovjeka. Doista humano društvo može se uspostaviti i procesom spore evolucije, nizom kontinuiranih malih promjena. Zato insistiranje na revoluciji kao jedinom mogućem putu ka humanističkom društvu može biti krajnje štetno, sprečavajući upotrebu oblika i metoda koji su efikasni u nekim historijskim situacijama.

Dio bi odgovora bio da revolucija kao »nevjerojatno složen i bolan proces« uključuje male, kontinuirane promjene. Tako nema potrebe da se konstruira nepremostiva suprotnost između »revolucije« i »evolucije«. Odlučno je pitanje, međutim, ostaje li niz malih promjena unutar granica postojećeg društvenog poretku ili inauguriра iz osnova različitu zajednicu ljudi. U prvom slučaju imamo proces koji pomaže da se postojeći društveni poredak poboljša i pojača, u drugom slučaju kvalitativnu promjenu ili revoluciju. Nemoguće je imati kvalitativnu promjenu bez revolucije jednostavno zato što je revolucija upravo takva kvalitativna promjena.

e) Peta je primjedba revoluciji da je ona možda u principu neophodna, ali može biti nepoželjna u konkretnoj situaciji, kada uslovi za revoluciju još nisu sazreli. Revolucija pod svaku cijenu vodi avanturizmu koji nanosi veliku štetu progresivnim društvenim snagama, dajući dobrodošlu ispriku reakcionarima.

Jednostavan odgovor na to pitanje glasi da revolucionarni stav ne znači zahtjev za revolucijom pod svaku cijenu. Teza da samo revolucija može stvoriti novog čovjeka i društvo nije ekvivalentna tezi da je vrijeme za društvenu revoluciju uvijek zrelo. Revolucionarni stav i avanturističko propovijedanje društvene revolucije bez obzira na situaciju nemaju ništa zajedničko. Revolucionari su često naglašavali da je »revolucionarna situacija« nužan preduslov za revoluciju. Ali revolucionarni stav sigurno je suprotan i onom oportunističkom stavu za koji vrijeme za revoluciju neće nikad doći. (Svakako nema garancije za uspjeh revolucije, ali čovjek nije čovjek ako nije spremjan da preuzme ljudski rizik).

f) Šesta primjedba revoluciji u stvari je usmjerena protiv zloupotrebe revolucionarne frazeologije. Premda revolucija sama

po sebi može biti poželjna, kaže primjedba, priče o revoluciji ponkad su samo velo da bi se prikrio oportunistički stav onih koji, tvrdeći da se spremaju za veliku revoluciju u budućnosti apstiraju) u navodno »malim« progresivnim akcijama danas.

Tu smo ponovo suočeni ne s primjedbom revoluciji, nego s mogućnošću zloupotrebe jedne teorije, mogućnošću kojoj je svaka teorija izložena i za koju nijedna teorija kao takva ne može biti odgovorna. Teorija je odgovorna samo za vlastiti sadržaj i konsekvencije koje iz nje slijede. Pogotovu revolucija ne može biti odgovorna za kontrarevolucionarna iskrivljavanja i zloupotrebe revolucionarne teorije. Naprotiv, oportunistička i kontrarevolucionarna teorija i praksa mogu se razotkriti samo pomoću istinski revolucionarne teorije i djela.

V

Sada se možemo vratiti centralnom pitanju od kojeg smo počeli: Treba li da osudimo humanizam u ime revolucije ili treba da odbacimo revoluciju u ime humanizma?

Nadam se da je gornje razmatranje pokazalo da je to lažna alternativa. Dosljedan humanizam koji se ne zaustavlja na pola puta zahtijeva radikalnu negaciju postojeće nehumanosti i stvaranje kvalitativno različitog, istinski ljudskog društva. Drugim riječima, on zahtijeva revoluciju. S druge strane istinska revolucija ne može se zadovoljiti malim društvenim promjenama, ona zahtijeva stvaranje doista ljudskog čovjeka i društva. Drugim riječima, ona zahtijeva radikalnu humanizaciju.

Cijeli smisao ovog rada mogao bi se tako sažeti u tezi da ne može biti pravog humanizma bez revolucionarnosti, niti istinske revolucionarnosti bez humanizma. Revolucionarni humanizam jedini je potpuni humanizam a humanistička revolucija jedina je istinska revolucija. Drugim riječima, revolucionarni humanizam i humanistička revolucionarnost u biti su isto.

Svi naši odgovori na primjedbe bili su usmjereni u istom osnovnom pravcu; da se utvrdi neodvojivost humanizma i revolucije i da se pokaže da su revolucionarni humanizam i humanistička revolucija jedina alternativa za naše vrijeme. Bilo je dosta ponavljanja u tim odgovorima. Ali u vrijeme kada agresivna nehumanost stalno ugrožava i gazi sve humano, ponavljano insistiranje na humanizmu i revoluciji izgleda neophodno.

ČOVJEK I RELIGIJA

I SVETA ILI CJELOVITA DOPUNA ČOVJEKOVE PARCIJALNOSTI I NESAVRŠENOSTI

Mladen Stanković

Zagreb

Protagora: »ČOVJEK JE MJERILO
SVIH STVARI...«

Razmišljanje o čovjeku neminovno zahtijeva razmišljanje o religiji. Jer religija, univerzalno »rješavajući« sudbinske i vječne čovjekove probleme, postaje vječna i sudbinska preokupacija čovjekova. Prodremo li zato do nje korjenito u bitnim aspektima, prodrijet ćemo korjenito do jednog od bitnih čovjekovih proizvoda, a time do dubljeg poimanja čovjeka.

Rezultat dosadašnjeg shvaćanja odnosa čovjeka i religije bio je izražen u Feuerbachovoj ideji ovako od Marxa formuliranoj: »Temelj ireligiozne kritike jest: čovjek stvara religiju, religija ne stvara čovjeka.¹⁾ Krenuti dalje u shvaćanju odnosa čovjek—religija, znači krenuti dalje u objašnjenju ove misli, a to znači odgovoriti na pitanje: zašto čovjek stvara religiju, ili određenije, koje potrebe zadovoljava proizvodeći je?

a) *Religija kao dopuna čovjekove duhovne parcijalnosti*

Odgovoriti na postavljeno pitanje znači shvatiti smisao čovjekova religioznog odnosa. A da bismo ga stvarno shvatili moramo vidjeti realnost čovjeka i njegova svijeta, jer je religija dio tog svijeta. Čovjekovu realnost možemo razmatrati, zavisno od širine, u dva aspekta: u užem smislu ona je kompleksnost njegove ličnosti, a u širem, nasuprot — *djelomičnost*, ograničenost te ličnosti.

1) Marx: »Rani radovi« III izdanje, »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, 90 strana.

nosti. Jer, svaki je čovjek dio ljudskih mogućnosti, a u svom životu ostvaruje mnogo manje, samo dio svoje parcijalnosti. Sve veću cjelovitost postiže on proizvodeći i razvijajući se proizvodnjom, što ga čini sve cjelovitijim čovjekom. Dakle, svoju djelomičnost, od početka svoga postojanja kompletira on, proizvodeći svoj svijet (za razliku od životinje kojoj je priroda jedini svijet).

Na početku ljudske historije čovjekov je svijet vrlo siromašan: primitivna oruđa — štap ili kamen, horda — zajednica u kojoj živi, te kasnije između ostalog i prvi oblici mistične svijesti. Svojim proizvodnim odnosom prema prirodi čovjek je ubrzo nadmašio štap i kamen, te prenošenjem iskustava s generacije na generaciju i sve novijim i novijim pronašljascima, (pretežno pomoću nauke) te djelima umjetnosti stvorio tako grandiozne tekovine kulture kakve imamo danas. Proizveo je svoj materijalni svijet, koji ga dopunjuje. Usporedno s materijalnim razvitkom, razvijalo se društvo od prvobitne horde prema sve novijim i novijim oblicima međuljudskih odnosa. Tako je nastajalo čovjekovo dopunjavanje njegovim društvenim svijetom i njegovom društvenošću. Paralelno s tim od prve nesavršene mistične svijesti nastajala je religija, daleko savršenija (obuhvatnija i razrađenija) mistična svijest. I ona je nastala i razvijala se da bi upotpunila čovjekovu djelomičnost u najširem aspektu pristupa čovjeku. U tom najširem aspektujavljaju se bitni i vječni problemi čovjekove egzistencije, a sastoje se u njegovoj parcijalnosti koju on premašuje u duhovnoj sferi dopunjavajući je religijom.

Jedna od navedenih parcijalnosti jest ograničenost smisla čovjekova života. Pred čovjeka, koji je razumno biće i koji u svom životu traži u svemu smisao, nameće se temeljno pitanje smisla samoga života. A navedena ograničenost očituje se u tome, što on ne može da se pomiri s parcijalnošću smisla, tj. da je smisao ograničen samo na realizaciju života, pa traži neki viši smisao koji bi bio izvan i iznad života. A religija mu daje smisao iznad života, važniji od života, smisao koji ga može zadovoljiti i njegov život staviti u odnos prema vječnosti. Tako je premašen stvarni smisao koji ne zadovoljava religiozna čovjeka, jer je ograničen samim životom, jer se sastoji u ispunjenju života i ništa više.

Zatim, čovjek je društveno biće, a »u sebi je uvijek sam«, kako je to izrazio Maupassant u svojoj noveli »Sam«, gdje prikazuje razgovor dvojice prijatelja: »Od svih tajna ljudskog života jedan sam misterij proniknuo. Najveća naša muka u životu proizlazi odatle što smo vječno sami, a sva naša nastojanja, svi naši čini teže za tim da izbjegnemo ovu samoću«. »Ja ti govorim, ti slušaš, a obojica smo sami. Jedan pokraj drugoga, ali sami«. »Od nekog vremena patim, živinski patim, jer sam shvatio, jer sam otkrio užasnu samoću u kojoj živim, a znam da je ništa ne može dokončati, čuješ li, ništa. Što god pokušali što god učinili, kakav bio i polet naših srdaca, odaziv naših usana i zagrljaj

naših ruku — *uvijek smo sami, sami*.² No čovjek ipak nešto može učiniti, može prihvati boga i religiju i tada više nije u svojoj svijesti sam, sada u njegovom duhu postoji još netko, tko vidi što on misli, osjeća, želi. Njegova je društvenost na planu duha na taj način do kraja ostvarena.

Religija zatim omogućava rješavanje čovjekove društvene ograničenosti, njegove parcijalnosti, koja se očituje kao — osamljenost u pustinji mase, a koja će historijskim društvenim razvojem sve više dolaziti do izražaja. Gigantski gradovi, koji su u potpunoći onemogućili ambijent prirode, sabili su milijunske mase, na relativno malom prostoru, što je na prvi pogled imalo paradoksalnu posljedicu sve veće izoliranosti pojedinaca. U čovjeku, koji se ne može tako brzo izmijeniti, kao ambijent u kome živi, ostala je težnja ka povratku prema međuljudskoj neposrednosti, a protiv otuđenosti čovjeka od čovjeka. I tu se javlja religija (odnosno crkva) koja svojim obredima pokušava približiti čovjeka čovjeku, premašiti ovu društvenu samoću što se javlja u moru ljudstva, izbiti čovjeka iz njegove usamljenosti koja je sve veća što je veća zajednica u kojoj živi.

Kao što idealno »rješava« problem smisla čovjekova života i njegove samoće, isto tako idealno »rješava« problem čovjekove biološke vremenske ograničenosti. Njegova težnja za samoodržanjem, koja je usmjerenata vječnosti, potpuno je zadovoljena, jer je jedna od značajnih postavki religije da nakon smrti materijalnog života, ostaje život u duhovnom svijetu, čovjek ostaje vječan, vremenski ničim ograničen.

Općenito možemo reći da je čovjek svojom sviješću o sebi, o svom svijetu i prirodi, te svojim aktivnim proizvođačkim odnosom prema svijetu u kojem živi u znatnoj mjeri nadšao prirodu, zauzeo specijalan položaj u njoj, postao novi kvalitet. Svi ješću o sebi spoznao je on svoje snage i svoje slabosti, svoju kompleksnost i svoju djelomičnost, svoje mogućnosti i nemogućnosti. Svojim proizvođačkim odnosom proizveo je svijet koji ga dijelom kompletira. A da bi se potpuno kompletirao on traži neki novi svijet, kojim će nadmašiti prirodu, odnosno svoju prirodu, u sferi egzistencijalnih pitanja čovjekova života i nalazi ga u svijetu religije, i tako se kompletira kompletno nadmašivši prirodu.*

Dakle, religija je vid čovjekova duhovnog, idealiziranog svijeta, koji daje idealna rješenja sviju problema ljudskog života, svih njegovih neidealnosti, ograničenosti. Kao što je proizveo svoj materijalni svijet, da bi popunio svoju djelomičnost i nesavršenost,

2) Guy de Maupassant: »Put u mrak«, 75. strana, Izdanje: A. Velzek, Zagreb, 1941.

*) Priroda je nečovječna, ona neumitno djeluje prema svojim zakonima bez razuma, ljubavi i pravde, a bog je suština toga, pa čovjek bogom očovječe je priredu. Ljudska volja u posljednjoj instanciji, ne zavisi više od zakona prirode, nego oni od ljudske volje (idealizirane u vidu božje volje).

te proširio svoje mogućnosti u materijalnom svijetu, tako on proizvodi i sferu svog duhovnog svijeta, kako bi i tu postao cjeloviti, savršeniji u svojoj realnoj djelomičnosti. On stvara boga (odnosno prihvaca ga), on stvara religiju. Religija je nadomjestak čovjekove nesavršenosti. S njom on dobiva u svojoj svijesti ono što nema, idealizirajući ono što ima. Čovjek se dakle, religijom (iz ovog aspekta) ne otuđuje, nego dopunjuje, postaje bar za sebe, u svojoj svijesti, cjelovitiji.

b) Analiza shvaćanja religije u nekih filozofa

U nekih filozofa potreba za religijom objašnjava se u osnovi strahom od smrti. Tako Feuerbach kaže: »Kada čovjek ne bi umirao, kada bi živio večito, kada dakle, ne bi bilo smrti, onda ne bi bilo ni religije.«³ Slično misli i B. Bošnjak: »Da čovjek nije smrtno biće ne bi bilo ni filozofije, ni teologije«⁴ i zato religija podržava čovjekov strah od smrti.

Ovakav stav možemo prihvatiti samo djelomično, jer je čovjekova biološka ograničenost jedan od bitnih faktora proizvodnje religije, ali ne i jedini. Religije zapravo ne bi bilo samo u dva slučaja. Ili kada bi čovjek bio bog (odnosno kada ne bi bio ograničen nego savršen), ili ukoliko istinski može shvatiti svoju realnost, složiti se i pomiriti s time, da mu je ona dovoljna, pa ma koliko ona eventualno bila tragična i živjeti realno i ljudski bez idealizacije i iluzija (ako to uopće znači ljudski živjeti). Dakle, ukoliko može shvatiti svoje historijsko mjesto i historijsku bit svoga života i prihvatiti istinu svoga položaja s aktivnim udjelom (kao bića prakse) u ispunjavanju života i razvoja što humanijih međuljudskih odnosa. No onoga, koga taj realni položaj ne može zadovoljiti, koga će više »mučiti« spoznaja o svom nečovječnom položaju u prirodi i historiji (što se očituje u čovjekovoj zbiljskoj parcijalnosti i nerazmjeru želja i mogućnosti), nego ispunjavati optimizmom i humanizmom, taj će i dalje proizvoditi religiju, pa ma kakva joj forma bila. Zato se ne bismo mogli složiti u potpunosti s tvrdnjom N. Vejnović da: »Čovjek koji svoju samosvijest nosi u sebi nema potrebe za religijom«,⁵) jer će čovjek pobjeći iz te samosvijesti, u koliko nije zadovoljan s njom, odnosno sa samim sobom.

Neki su filozofi, kao na primjer Holbach, smatrali da su: »religije nastale iz straha i neznanja prirodnih uzroka. Ako je neznanje prirode donijelo na svjet bogove, saznanje prirode je stvoreno da ih uništi.«⁶ Takvo shvaćanje možemo također samo dje-

3) L. Feuerbach: »Čovjek i bog«, 41. strana Izdanje: »Svjetlost«, Sarajevo — 1962.

4. B. Bošnjak: »Filozofija i kršćanstvo«, 201. strana. Izdanje: »Naprijed« Zagreb, 1946—1966.

5) Nevenka Vejnović: »Historija filozofije«, 86. strana, Izdanje: Školska knjiga, Zagreb, 1966.

6) Pol Holbah: »Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta«, Prosveta 1950.

lomično prihvatiti jer nam djelomično objašnjava pojavu religije. Ono također ukazuje samo na jedan faktor čovjekove parcijalnosti koji je bez sumnje pridonio formiranju religije, ali u zajednici s ostalim značajnjim naprijed navedenim faktorima. Tom faktoru najčešće se pridaje veće značenje nego što ga on zapravo zасlužuje.

Kao daljnji faktor objašnjenja religiji možemo navesti odnos vremenskog s vječnim i ograničenog s bezgraničnim koji je uočio Schleiermacher a Feuerbach prihvatio, ali taj odnos ni kod jednog ni kod drugog nije dobio zadovoljavajuću interpretaciju. Schleiermacher smatra da se čovjek kao beskonačno i ograničeno biće osjeća zavisnim od vječnosti i beskonačnosti, a time i od boga dok Feuerbach smatra da se čovjek osjeća zavisnim od prirode shvaćene u najširem smislu, te također ukazuje na zavisnost čovjeka od svog vlastitog bića. Po njihovom se shvaćanju dakle čovjekova ograničenost svodi na zavisnost od bezgraničnog.

Ljudska ograničenost naravno najviše dolazi do izražaja u odnosu prema beskonačno velikom, u kome odnosu se čovjek osjeća beskonačno malen, prema beskonačno moćnom, u kome je on beskonačno nemoćan, prema svijetu za koga bi trebalo beskonačno veliko znanje, prema kome je čovjekovo znanje beskonačno malo. Međutim, čovjek nastoji riješiti ove proturječnosti razmjera beskonačnosti, proizvodeći takav svijet koji će ih prevladati u sferi duha budući da ih ne može prevladati u materijalnoj sferi (u kojoj ih čovjek proizvodnjom doduše prevladava, ali za te razmjere beznačajno). Čovjek zato proizvodi biće (i s njim se povezuje) koga karakterizira samo jedno: beskonačnost u svemu.

Međutim, sam osjećaj zavisnosti nije bitan za tumačenje religioznih pojava, jer on kod čovjeka ima univerzalan karakter. Čovjek je uvijek od nečega zavisан, pa bismo sve pojave mogli tumačiti time, a nas interesiraju upravo specifični uzroci proizvođenja religije.

Razmotrimo zato kakav je odnos zavisnosti čovjeka, prirode i boga, odnosno da li je čovjek proizvodeći boga postao zavisniji ili nezavisniji od prirode i svoje prirode? Odgovor na to pitanje зависи o tome kakav mu je proizvod, odnosno da li je pridal bogu više takvih svojstava koja će ga ograničavati, ili onih, koja će ga oslobođati od njegove zbiljske ograničenosti i zavisnosti.

Boga je proizveo prije svega zato da bi se oslobođio zapreka prirode i svoje prirode, te u prvo vrijeme i od društvenih zapreka, ali ne i kasnije, jer je crkvena interpretacija religije postala takva, da drži čovjeka u klasnom društvu u društvenoj podložnosti.

Odnos zavisnosti čovjeka, prirode i boga može se najbolje uočiti slijedećim primjerom. Čovjek je zavisan od kiše. Da bi se oslobođio te zavisnosti on proizvodi kišobran. Međutim, tada po-

staje zavisan od kišobrana, proizvoda švoga rada. Da li time, u suštini, počinju njegovi vlastiti proizvodi vladati njime ili on prirodom, to neka zavisi od shvaćanja čitaoca.

Sagledajmo na kraju odnos religije i historije. Feuerbach nai-me smatra da je historija boga historija čovjeka.

S ovom tvrdnjom djelomično bismo se mogli složiti jer je religija ljudska historija ukoliko je ona ljudska proizvodnja, a u stvarnosti je ona dio proizvodnje, pa prema tome i dio historije.

Budući da suština religije, odnosno religija sama nije ovisna od historijskih promjena, nego samo njen oblik ili crkvena interpretacija, to ni Marxovo zalaganje za borbu protiv religije između društvenih odnosa ne može imati one rezultate što ih je Marx očekivao. Historija je pokazala da su socijalističke revolucije bitno izmijenile društvene odnose, a da je religija ipak nadživjela i te promjene.

Osim toga religiozni ljudi osjećaju borbu protiv religije kao borbu protiv njihove vlastite ličnosti, njihova duhovnog svijeta i potrebe vjerovanja u iluzije, što omekšavaju tvrdoću stvarnosti i omogućavaju premašivanje njihove ograničenosti, dakle za njih dijela postojećeg svijeta koji idealno rješava fundamentalne probleme ljudskog života.

c) *Analiza nekih Marxovih shvaćanja religije*

Analizirat ćemo sada neka osnovna Marxova shvaćanja religije, interesantna u odnosu na iznijete poglедe na religiju. U »Prilogu kritici Hegelove filozofije prava«, on nije zahvatio problem u cjelini: »Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh bezdušnih prilika«. »Prevladavanje religije kao iluzorne sreće naroda zahtjev je njegove zbiljske sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svom stanju je zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne. Dakle, kritika religije je u klici kritika doline suza čiji je oreol religija.«⁷⁾

Religija je i to, ali ne samo to. Ona je »uzdah potlačenog stvorenja«, jer ga ta potlačenost čini još djelomičnijim, još manje čovjekom, no ona je uzdah i onoga koji tlači jer je taj u fundamentalnim problemima čovjeka praktički jednak potlačenome. Zatim, ona je, »duh bezdušnih prilika«. Istina, tamo dolazi više do izražaja, ali dolazi do izražaja i tamo gdje prilike nisu toliko bezdušne (Marx misli na prilike izazvane društvenim odnosima), jer religija u osnovi nije prouzrokovana tim prilikama nego općim položajem čovjeku u prirodi, njegovom ograničenošću koja se ne može bitno izmijeniti. I dalje: »Zahtjev da napusti iluzije o svom stanju je zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne«, a to stanje u kome su iluzije potrebne znači u kontekstu Marxova teksta, kao što je navedeno, određene historijske društvene odnose među ljudima. No može li se promijeniti stanje u

7) Marx: »Rani radovi«, III izdanje, 91 strana

kome su iluzije potrebne i nije li upravo to iluzija. Jer, ma kako društvo bilo organizirano, ono ne može biti nikada tako idealno da u realnosti učini iluzije bespotrebnima. Problem religije naime, kao što smo naprijed vidjeli, daleko je dublji od samih oblika društvenih odnosa, on je u suštini problem čovjekove pozicije i egzistencije u prirodi, on je dakle više problem njegove sudbine. A da je to tačno, među ostalim dokazuje i činjenica da su se društveni odnosi u toku historije mijenjali, pa usporedio i oblici religije, no religija je ostala sve do danas i među potlačenima i među tlačiteljima.

U sedmoj tezi o Feuerbachu Marx kaže: »Stoga Feuerbach ne vidi da je samo »religiozno osjećanje« društveni proizvod i da apstraktna individua koju on analizira pripada u zbiljnosti određenom obliku društva.« Međutim, Marx vidi da je »religiozno osjećanje« društveni proizvod, ali on ne vidi da od historijskih društvenih odnosa ovisi SAMO (ili u najvećem dijelu) karakter i oblik religioznog svijeta, te njegova crkvena interpretacija.

Kao što smo vidjeli, da bi se shvatila suština odnosa čovjek — religija, koji se pojavljuje permanentno u cijeloj ljudskoj historiji, treba apstrahirati ono konkretno u ljudskim odnosima i u religiji, te pronaći ono opće, njegovu suštinu, koja dovodi do čovjekova religioznog odnosa. A kod religije, kada joj se apstrahira konkretni oblik ili forma, a paralelno s tim i konkretni društveni odnosi u kojima se javlja, onda dolazimo do suštinskog odnosa čovjek — religija, a to je odnos čovjekove parcijalnosti i njegova dopunjena cjelovitošću religioznog svijeta. Taj se odnos u konkretnim historijskim situacijama popunjava konkretnim oblicima.

Nadalje on kaže: »Kritika religije završava učenjem da je čovjek najviše biće za čovjeka, dakle, kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće...«⁸ I ne samo kritika religije, nego i suština humanizma završava (i počinje) tim učenjem. A problem je u tome da li je suština religije suprotna tom učenju? Ako shvatišmo boga kao idealiziranog čovjeka, ili kao idealizaciju nekih ljudskih svojstava onda je i odnos prema njemu idealizirani ljudski odnos, koji može pridonijeti humanizaciji realnih ljudskih odnosa u kojima, dakle, čovjek zauzima vrhunsku poziciju. Prema tome, sama religija se u suštini ne protivi humanizaciji ljudskih odnosa, iako ona može od crkve biti suprotno tumačena (a u prošlosti je i bila).

»U koliko čovjek više stavlja u boga, u toliko manje zadržava u sebi.«⁹ Ni ovakvo shvaćanje ne možemo prihvatiti jer odnos između čovjeka i boga nije trgovачki odnos u kome bi trgovac ma-

8) Marx: »Rani radovi«, III izdanje. »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, 99. strana.

9) Marx: »Rani radovi«, III izdanje »Otudeni rad«, 246 str.

nje imao u koliko bi više davao. Vidjeli smo da je odnos čovjeka i boga ljudski odnos, koji u koliko je bogatiji, u toliko je čovjek barem u svojoj svijesti cjelovitiji.

Nadalje: »Jer čovjek koji je fantastičnoj stvarnosti neba, gdje je tražio natčovjeka, našao samo odraz samoga sebe, neće više biti sklon da nalazi samo privid samoga sebe, samo nečovjeka tamo gdje traži i mora tražiti svoju istinsku stvarnost.«

Čovjek je »tražio u fantastičnoj stvarnosti neba natčovjeka« tim više, što u realnoj stvarnosti zemlje nije našao čovjeka. A zašto je baš tražio u fantastičnoj stvarnosti neba natčovjeka, a ne čovjeka? Zato što mu u rješavanju navedenih problema parcijalnosti čovjek nije bio dovoljan. I tamo nije našao »samo odraz samoga sebe«, nego idealiziranog sebe, razotuđenog sebe, sebe kakav je želio biti. Pa budući da nije našao »samo privid samoga sebe«, niti nečovjeka, »tamo gdje traži i mora tražiti svoju istinsku stvarnost«, još će »biti sklon da tamo nalazi«, dakle, ne privid samoga sebe, nego savršenstvo samoga sebe, dopunu samoga sebe, rješenje fundamentalnih suprotnosti samoga sebe, koje u stvarnosti ne može riješiti.

d) Crkva

Crkva kao određena društvena organizacija, razmatra se ovdje isključivo iz razloga razdvajanja kompleksa problematike religije, naprava crkvi, što Marx u svojim tekstovima ne čini. Uzmimo za primjer slijedeći stav: »Čovjek se politički emancipira od religije na taj način, što je iz javnog prava protjeruje u privatno pravo«.¹⁰ Na taj se način, u suštini, crkva emancipira od politike i politika od određene crkve, a ne čovjek politički od religije, jer on politički nije zavisan od religije nego eventualno od crkve koja je propovijeda. Ovu je dakle razliku važno naglasiti.

Dok je religija dio čovjekova duhovnog života, crkva je organizacija za njeno održanje i religiozni odgoj (odnosno nasljeđe). Religiozni odgoj jedan je od značajnih faktora održanja religije jer se kod jednog kruga vjernika religija održava više kao tradicija, nego kao osobno dublje uvjerenje.

Religiozni odgoj te politika crkve, zavisno od intencija crkve uvjetovanim društvenim odnosima (tu oni igraju odlučujuću ulogu) mogu pridati religiji, njenom tumačenju, različita značenja. Za onoga koji takav odgoj prima može konkretno značenje koji religiji pridaje crkva predstavljati dopunjene nedostatka njegove ličnosti samim sadržajem religije, ali može predstavljati i silu koja ga otuđuje od njegovih ljudskih mogućnosti, sputava ga i čini još djelomičnijim (u stvarnom životu). A ovo drugo proizlazi iz realne uloge crkve u historiji klasnih društava u kojoj se ona

10) Marx: »Rani radovi« III izdanje, »Prilog jevrejskom pitanju«, 65 strana.

postavlja na stranu vladajuće klase i tako preuzima određenu političku ulogu. Ona u to vrijeme, svojim tumačenjem religije, svojim grandioznim građevinama podignutim u čast veličine boga, čine čovjeka manjim, ovisnijim, poniznijim, na zemlji djelomičnijim, kako bi mu bog bio što potrebniji, a time i crkva, te zatim da bi odnos prema vladajućoj klasi bio što pokorniji. Dakle, crkva je davala čovjeku ono čega objektivno nema (osim u ljudskim glavama), da bi mu oduzela ono što bi objektivno mogao imati (pobjedom nad eksplotatorskom klasom).

Crkva se stavlja na stranu vladajuće klase, jer traži putove svoga održanja u klasnom društvu i nalazi ih u konzerviranju klasnih odnosa. Novim revolucionarnim promjenama klasnih odnosa u svijetu crkva traži i tražit će nove putove svoga samoodržanja (što se vidi iz najnovijih strujanja, konkretno u katoličkoj crkvi).

I socijalističko društvo treba tražiti vidove koegzistencije s crkvom, jer će i na tom tlu religija još dugo biti realnost, budući da je to snažna potreba onog dijela čovječanstva koje ne može da se pomiri, i vjerojatno se još dugo neće moći pomiriti sa svojom realnošću tj. parcijalnošću i neznatnošću (prema onome što bi se htjelo biti). A konstruktivna koegzistencija će biti moguća jedino onda, ako crkva prihvati kao jedno od osnovnih načela i ciljeva svoje djelatnosti: humanizaciju ljudskih odnosa, pridavanjem čovjeku onog značenja koje on stvarno ima ili može da ima. U koliko će ono, što je čovjeku koji se smatra najdublje religioznim pravo — ljubav prema bogu ili idealiziranim ljudskim svojstvima izvršiti pozitivan utjecaj na odnose prema realnom čovjeku. To će pak biti moguće u koliko crkva shvati da nema više potrebe »pridavati čovjeku onaj svijet«, da bi od njega »kupila ovaj svijet«, praviti ga dakle »na zemlji« manjim nego što jeste, iz političkih razloga, nego obratno. A izgleda da je i shvatila (konkretno katolička), što se može uočiti iz novog duha koji u njoj vlada od vremena pape Ivana XXIII i Pavla VI. Iz enciklike »Populorum progressio« također možemo uočiti orientaciju crkve na poštivanje ljudskog dostojanstva i na zблиžavanje ljudi raznih vjerskih uvjerenja, pa čak i u odnosu na ateiste.

Ovakva orientacija može imati vrlo znatan utjecaj na smanjenje netrpeljivosti među ljudima. Ta promjena imat će sigurno pozitivan učinak i u našoj zemlji u pogledu zблиžavanja, a ne povajanja naših naroda.

Vrlo veliki pozitivni utjecaj ima zalaganje, naročito katoličke crkve, za mir u svijetu.

Sve ove promjene veoma su značajne radi velikog utjecaja koji crkva ima na široki krug ljudi u svijetu.

Nakon navedenog možemo se upitati: da li je uloga crkve (ovdje katoličke) na humanizaciji ljudskih odnosa u nacionalnom i internacionalnom planu politička ili društvena. Ta uloga nije politička nego društvena, sve dok se crkva ne služi argumentom vlasti, nego vlašću argumenata. Dapače, možemo reći da

je svojim angažmanom za mir i dostojanstvo čovjeka i šire razumijevanje među ljudima katolička crkva pokazala duboki historijski obrat svoga života, obrat historijskog značenja zbog velikog utjecaja njene organizacije na široke narodne mase. No realizacija tog programa kod svih njenih sljedbenika neće biti tako laka, niti tako brza.

Da do promjene dolazi vidi se i iz naučavanja nekih teologa, koji počinju pridavati čovjeku daleko veću važnost u »zemaljskom životu«, negirajući ustaljenu predstavu o raju i paklu »tamo negdje«, te se raj i pakao premješta na zemlju. Oni zamišljaju pakao kao alienaciju, otuđenje čovjeka od zamisli božje, što znaci od njegove društvenosti. »Pakao je udaljavanje, izolacija, očaj«, ili »čovjek koji je društveno biće biva udaljen od svega što mu daje smisao i zadovoljenje«. A blaženstvo raja sada se pretvara u trijumf nesobičnog davanja: »Blaženstvo su odnosi ispunjeni srdačnošću, poštenjem i ljubavlju« ili: »uskršnuće nije nastavak života, nego njegovo ispunjenje«. Takva koncepcija »pridaje golemu vrijednost ljudskom životu ovdje i sada.«

ZAKLJUČAK

Na kraju možemo zaključiti da je sekundarno je li netko religiozan čovjek ili nije (čemu se u drugim socijalističkim zemljama pridaje, a u našoj se naročito u prošlosti pridavalo, prično veliko značenje), nego je bitno da li je human ili ne, odnosno da je primarno što za religiozna čovjeka znači njegova religioznost: Da li otuđenje ili dopunjjenje, nove okove ili novu slobodu, da li silu koja ga čini još manjim i neznatnijim, ili novi savršeniji svijet koji nadopunja ovaj nesavršeni i na taj mu način daje cjelinu, sigurnost i nadu, te utječe na religiozna čovjeka da njegovi odnosi u realnom svijetu postanu bolji, savršeniji i humaniji.

Proizvodeći sebe i svoj svijet čovjek proizvodi i svoju historiju. Svoju zbiljsku djelomičnost, koja se očituje u odnosu prema prirodi i ljudskim mogućnostima čovjek dopunjuje proizvodeći, zavisno od karaktera potreba, karakter svijeta — materijalni ili duhovni. Religija je dio čovjekove duhovne proizvodnje koja zadovoljava neke od čovjekovih duhovnih potreba. Ona zadovoljava potrebu za smisлом čovjekova života iznad i izvan života. Nadalje, potrebu društvenog kontakta unutar čovjekova duha. Zatim, potrebu za što neposrednjim međuljudskim kontaktom, što znači izbjeganje čovjeka iz njegove usamljenosti u pustinji mase. Nadalje, potrebu samoodržavanja čovjekova duha do vječnosti, te sve ostale potrebe takve prirode, koje on teži, a ne može, zbog svoje nesavršenosti zadovoljiti na neki drugi način. Tako čovjek, kao novi kvalitet u prirodi, postaje (barem u svojoj svijesti) sve nezavisniji od njenih ograničenja.

Proizvodeći boga čovjek proizvodi svoju beskonačnost. Hegel to kaže ovako: »Čovjek sada nije više u odnosu zavisnosti, nego ljubavi, svjestan da pripada božanskom biću . . . , čovjek je priznat kao beskonačna moć odlučivanja.«¹¹

Od konkretnih čovjekovih nesloboda i podjarmljenosti prirodnim ili društvenim silama zavisiće karakter potreba za oslobođenje i karakter proizvoda za njihovo zadovoljenje, ali ne i proizvoda (religije) kao pojava. Ona će zavisiti od nesloboda i nemogućnosti kao pojava.

Religija je, dakle, dio čovjekova duhovnog svijeta, nadomjestak njegove nesavršenosti. Ona je vjerovanje u idealizirani svijet, kao što svako vjerovanje u takav svijet, bez obzira na konkretni sadržaj nosi nešto od religioznog odnosa.

Od mesta religije u čovjekovom svijetu, treba razlikovati mjesto crkve u njemu. I dok je religija više univerzalnog karaktera, crkva taj karakter, prema historijskom momentu (odnosno potrebama svoga samoodržanja) mijenja u željenom pravcu. A to može biti: u klasnom društvu duh podređenosti i zavisnosti, u besklasnom duh čovjekove »slobodne volje« i uopće pridavanje čovjeku većeg značenja, nego što je imao prije (što u posljednje vrijeme, konkretno u katoličkoj crkvi, dolazi sve više do izražaja).

Prema tome, u socijalizmu nije osnovno pitanje: religiozan ili nereligiozan čovjek, nego human ili nehuman čovjek. Prema tom kriteriju treba gledati i na religiju i na crkvu.

11) Hegel: »Filozofija povijesti«, »Kultura« Zgb, 51 g. 307. strana

ZA MIR I RED

U »Glasu Koncila« (br. 9, 3. V 1970) ukratko sam prikazao prvo hrvatsko izdanje knjige »MISLI« Blaisea Pascala. Tem sam prigodom, uz ostalo, napomenuo da je neznanstveno i besmisleno što Danko Grlić kao pisac predgovora ovoj knjizi, citirajući i interpretirajući je, riječ BOG piše malim početnim slovom dok sam Pascal, odnosno hrvatski prevodilac Zlatan Plenković, posvuda riječ Bog piše velikim slovom B.

Sudeći po njegovoj reakciji pod naslovom »ZA BOGOVE!« objavljenoj u Jugoslavenskom izdanju filozofskog dvomjesečnika »Praxis« (br. 3, 1970), moje je pisanje uvelike ozlojedilo gospodina Grlića. On se ozbiljno založio da i mene i moju kritiku u svim pogledima do temelja diskvalificira.

Ne samo da ovaj gospodin u mojim riječima prepoznaje »upravo naš provincijalni i netrpeljni klerikalizam«, već u meni otkriva »nekog« opasnog potpaljivača lomača koji da bi »iz prikrajka s divljenjem promatrao kako izgara doista impozantna gomila pisaca knjiga. . . što bi ih zapravo trebalo spaliti.«

Grlićevo je mišljenje da ja mislim kako bi »trebalo spaliti doista impozantnu gomilu knjiga. . . jer su objavljene poslije rata. . . možda zaražene bogohulnim ateističkim duhom ili pisane pod prisilom 'crvenih'«, a spaliti »doista impozantnu gomilu pisaca« baš jer su pisci tih »poslijeratnih knjiga«.

Ja prije svega ne želim razgovarati s gospodinom Grlićem kao pripadnikom nekog tamnog ili svjetlog, demačeg — provincijalnog ili svjetskog nekog izma. Čemu to kad se zna da je svaki čovjek i u intelektualnom i u moralnom pogledu onakav kakav jest — najprije kod vlastite kuće i pod vlastitom kapom, a onda tek u okvirima stanovita izma?!

Ne obzirući se na sva ta besmislena imputiranja od strane gospodina Grlića, radije se zaustavimo na području dvaju spornih pitanja koja su bila i ostaju pravi i jedini predmet moje kritike.

1) Kako, prema normama našeg jezika, treba prevoditi i citirati riječ BOG u »Mislima« B. Pascala ili u djelima i tekstovima bilo kojeg drugog pisca?

2) Na koji način, prema pravilima našega jezika i prema principima znanstvene metodologije, valja interpretirati ta ista djela i tekstove?

1) VODA NA IZVORIMA — BISTRA

Na str. 16. »Pravopisa hrvatskosrpskoga književnog jezika« stoji ovo pravilo: »Malim se početnim slovom pišu imenice bog i alah. Ali ako se tim imenicama označuje ime određenog lica ili se njime personificira neko božanstvo i one se tada pišu velikim slovom, npr.: 'Reče Bogu Mihael Arhangel'.«

Gospodin Grlić tvrdi da na osnovu ovoga pravila ispravno postupa kad Pascalovu riječ *Dieu* (*Bog*) prevodi — citira i interpretira pišući je malim b. Svoje uvjerenje izražava ovako: »Kod svakog se prijevoda — to je doista abeceda — valja držati prije svega jezičnih, gramatičkih i pravopisnih normi jezika na koji se prevodi. Stoga imam ne samo pravo već i dužnost Pascala prevoditi po normama hrvatskog a ne francuskog jezika.«

Na ovo moramo primjetiti:

a) Pascal riječ Bog piše velikim početnim slovom jer je za nj ova riječ vlastito ime (najvišeg bića). Čak ni na mjestu gdje on kaže da isključivo razumom (bez Kristove objave) ne zna što je Bog, ni da li on postoji, ova riječ ne gubi značenje vlastitog imena.

Imenica *bog* gubi značenje vlastitog imena a dobiva značenje općeg pojma kada se direktno ili indirektno pridjeva različitim imenima iz panteona fantastike, npr. *bog Oziris, bog Helios, bog Mars*.

U Pascalovu tekstu riječ Bog nema atributivno značenje. Ona je ovdje sama vlastito ime neizrazive tajne pred kojom Pascalov razum zastaje:

»Ne znam što je Bog, ne znam čak ni da li on postoji, ali da bih živio i spoznavao moram vjerovati u jednu izvjesnu prirodu cjeline u jednu određenu konцепцију Boga.«

Prema tome, jasno je, i prema pravilima našega današnjeg pravopisa i na ovome mjestu u Pascalovu tekstu valja riječ Bog ostaviti pisanu velikim B.

b) U našoj »Školskoj gramatici« (Zagreb, 1965, na str. 192., § 252. pod c) profesori BRABEC, HRASTE i ŽIVKOVIĆ tumače što je to *upravni govor*. Iz njihovih se riječi čisto razabire da moramo, ako ih već navodimo upravno »nečije misli izreći upravo onako kako su rečene ili napisane, tj. istim rijećima, u istim oblicima i u istome redu.«

Pošto gospodin Grlić navodi Pascalove misli u obliku upravnoga govora, a imenicu Bog ne piše onako kako je piše Pascal, neće biti da se pridržava normi hrvatskoga jezika.

c) Gospodin Grlić ne bi trebao baš olake i pustolovno tumačiti čak i norme francuskog jezika.

»Imam, veli on, ne samo pravo već i dužnost prevoditi Pascala po normama hrvatskog a ne francuskog jezika.« To bi pobliže imalo značiti da Francuzi pri pisanju ne prave razliku između imenice (*Dieu*) *Bog* — kao vlastitog imena i imenice (*dieu*) *bog* — kao atributa. Da su, međutim, sasvim identične u ovom slučaju i norme hrvatskog i norme francuskog jezika očito nas uvjerava npr. i »*ENCYCLOPEDIE LAROUSSE*« (izdanje 1955).

»Au mont Sinai, ils contractent alliance avec *Jahvé* — c' est le nom sous lequel *Dieu* sera désormais *leur dieu particulier*« — (svezak 1, str. 250).

»Na gori Sinaju, sklopili su savez s *Jahvom* — to je ime pod kojim će se sada *Bog* biti njihov zasebni *bog*... .

2) GRANICE INTERPRETACIJE

»Rječnik stranih riječi« Bratoljuba KLAICA (Zora, Zagreb, 1958, str. 550, br. 1) ovako objašnjava (a sasvim slično i »Enciklopedija Leksikografskog zavoda«) što je interpretacija: »tumačenje, objašnjivanje smisla nečemu, objašnjivanje teksta«.

Kako je svaki pisac predgovora ili pogovora nekoj knjizi zapravo tumač smisla dotične knjige, razumljivo je da svaki takav pisac najprije mora poštovati autentičnost dotičnog teksta. Pod ovim se također podrazumiјeva i poštovanje smisla pojedinih pojmoveva, što znači da ih valja uzimati u izvornim dimenzijama i oblicima piščeva izražavanja i mišljenja. Svako drugačije postupanje neznanstveno je, nekorektno, bez pravoga smisla.

Ozbiljan komentator mora se držati izvjesnog principa o terminskoj istoznačnosti. Ne držati se principa o istoznačnosti autorovih i svojih pojmoveva znači opredijeliti se za vlastiti princip komentiranja koji nema drugoga naziva osim da ga označimo onom narodnom: Djed šumom, baba drumom

Prema našem mišljenju neispravna je praksa interpretiranja (djelâ filozofske provenijencije) ne samo gospodina Grlića nego i profesora Branka BOŠNJAKA.

Bošnjak je pisac pogovora novoprevedenoj knjizi Petra ABELARDA »*Povijest nevolja, Etika i Pisma Heloizii*« (Naprijed, Zagreb, 1970).

Prevodioci: Veljko GORTAN i Vojmir VINJA posvuda Abelardovu latinsku riječ DEUS prevode hrvatskom imenicom Bog, velikim početnim slovom. Profesor Bošnjak u svim citatima ostavlja imenicu Bog pisanu velikim B. Ali, u vlastitom razlaganju Abelardovih misli redovito riječ bog piše malim b. I što drugo može čitalac ovdje zaključiti osim da imenica BOG za Abelarda ima jedno značenje, a za Bošnjaka drugo i naravno drugačije značenje?

Ovako postupa profesor Bošnjak dok citira Abelarda: »kakvom li preuzetnošću vrijedaš Boga, ...« (cit. djelo, str. 274).

Ovako, međutim, postupa profesor kad interpretira Abelarda: »Kad se ta misao socijalizira, onda je zaštita siromašnih najvažnije djelo pred bogom.« (Na istome mjestu).

A najneshvatljivije je što profesor Bošnjak ponekad, ne citirajući Abelarda, ipak piše imenicu Bog velikim B:

»To je kod Abelarda stalno prisutno, jer uvreda siromašnih je uvreda i Boga« (Na istome mjestu). (!)

Vjerujem da neće ove opaske izazvati opet ljuđiju i da neće biti naporanje interpretirane. Nadam se da će i gospodin Grlić h'adnokrvno saslušati još jednu moju pravopisnu zamjerku (a iznosim je ne kao neki klerikalni lisac, nego kao redoviti student Filozofskog fakulteta na hrvatskome Sveučilištu u Zagrebu):

U svojem članku »ZA BOGOVE!« gospodin Grlić na jednome mjestu ovako piše: »... svuda po svijetu, pa i u krilu katoličke crkve«. Piše dakle ime jedne institucije malim početnim slovom unatoč tome što »Pravopis hrvatskosrpskoga književnog jezika« (str. 19., br. 16 a) jasno kaže: »U nazivima organizacija, društava, ustanova, konferencija i kongresa jedino se prva riječ piše velikim početnim slovom, a od ostalih riječi samo one koje su već same po sebi vlastita imena.«

DOMAĆI STRANAC

Dok raspravljamo ova pitanja nameće se i još jedna nezgodna činjenica. Činjenica nepoštovanja izvornoga teksta, i to ne u slučajevima prevodenja djela stranih pisaca, nego i u slučaju različitih izdanja eminentno hrvatskoga književnog teksta.

Ovdje mislimo na različite odnose različitih hrvatskih kritičara, priredivača izdanja i antologičara prema imenici BOG u izvornome tekstu MAŽURANIĆEVA epa »SMRT SMAIL-AGE ČENGIĆA«.

1) Antun BARAC, jedan od najuglednijih kritičara i historičara naše književnosti, na str. 122. u svojoj knjizi »Mažuranić« (Matica hrvatska, Zagreb 1945) ovako navodi ove pjesnikove stihove:

»Niti pisnu niti zubim škrinu
Već tko zovnu Boga velikoga,
Tko lijepo ime Isusovo.«

2) Ugledni, međutim, profesor Tvrtko ČUBELIĆ, priredivač istog Mažuranićeva epa (Školska knjiga, Zagreb, 1958) navodi imenicu Bog, čas velikim, čas malim slovom b:

»Već tko zovnu Boga velikoga,
Tko lijepo ime Isusovo« (str. 13)
»Njih se maša, a Bogu se moli« (str. 17)
»Već tako ti Boga velikoga« (str. 19)
»Al tko bogu vjerno služit grede,
Čistijem srcem služiti mu valja;

Čistom dušom vršit onom treba,
Koji vrši bog što sudi s neba.« (str. 27)
»Mili Bože, što je raja kriva?« (str. 30)
»Avaj, bože, što će od sad biti« (str. 33)
»Mili bože, čuda velikoga« (str. 48)

3) Nikola MILIČEVIĆ i Antun ŠOLJAN priređivači »Antologije hrvatske poezije« (Zora, Zagreb, 1966) uvrstili su u svoju Antologiju cijeli Mažuranićev ep, ali posvuda je imenica *Bog* pisana malim b.

Neshvatljivo je što ovi hrvatski antologičari *respektiraju riječ Brdo* koju Mažuranić piše velikim B, a *ne respektiraju riječ Bog* koju također Mažuranić piše velikim slovom B:

»Ajte, krsti, dijeliti dare,
štano sam vi Turčin pripravio,
vam i vašim *Brdom* kamenijem;
vi bo kako sva će *Brda* tako« (cit. Antol., str. 190).
»niti pisnu niti zubim škrinu;
već tko zovnu boga velikoga,
tko lijepo ime Isusovo« (na istome mjestu)

4) Ivo FRANGEŠ, poznati profesor i književni kritičar, kao priredivač knjige »IVAN i MATIJA MAŽURANIĆ« (cikl. pet stolj. hrv. književnosti, Zagreb, 1955) postupa sasvim drugačije negoli spomenuti antologičari!

ZAKLJUČNA NAPOMENA

Vratimo se na kraju opet Pascalu i gospodinu Grliću koji u »Praxisu« kaže: »A kada je već toliko riječ o znanstvenosti onda bih tek usput napomenuo... da je znanstveno nedopustivo (što je učinio toliko hvaljeni dominikanac-prevodilac) da se na primjer rasprava »Discours sur les passions de l'amour« pripisuje Pascalu, premda je znanstveno utvrđeno kao što napominjem u svom predgovoru, da to *nije* Pascalovo djelo.«

Nećemo ulaziti u problematiku oko autorstva ovoga djela, ali je doista neobično ovo: »Enciklopedija Leksikografskog zavoda« (Zagreb, MCMLXIX, 5, str. 60) govori ovako: »U nizu svojih djela (Pensées, Discours sur les passions de l'amour, Lettres provinciales itd.), Pascal naglašava. . .«

Što, dakle?

Ako je istina što u vezi s ovim djelom gospodin Grlić prigovara Plenkoviću, onda taj prigovor pada i na Enciklopediju čiji je peti svezak (koji citiramo) izšao iz tiska kasnije negoli je rukopis Plenkovićeva prijevoda predan izdavaču. Mogao je i morao, dakle, gospodin Grlić kao član glavne redakcije ispraviti barem, recimo tako, vlastitu Enciklopediju.

Ali, i bez obzira na neobičnost jednog proturječnog odnosa Enciklopedije i jednoga od njezinih glavnih redaktora, ne zna se kome služi na čast činjenica da se jedna tako ozbiljna knjiga: »Misli« B. Pascala — pojavljuje pred hrvatskim čitateljstvom s ovolikim protuslovljima unutar njezinih nijemih korica.

Držimo da bi u buduće svakako trebalo sve ove i slične nezgode pravovremeno, svjesno i savjesno izbjegavati, koliko radi pojmovne i znanstvene čistoće, toliko i radi objektivne istine do koje nam je sigurno svima stalo.

MARIJAN IVAN ČAGALJ
Bol na Braču, 24. VIII 1970.

Lijepo je i plemenito od gospodina Čagala što želi »ubuduće svjesno i savjesno« izbjegavati »sve ove i slične nezgode«. To bi trebalo učiniti »koliko radi pojmovne i znanstvene čistoće, toliko i radi objektivne istine do koje nam je sigurno svima stalo«. Pa kad nam je već svima tako harmonično do toga stalo vidimo, uvaženi sugovorniče, na nekoliko primjera o kakvoj je to čistoći i istini riječ.

1. Nakon što me u prvoj miroljubivoj opomeni šaljete u »neku solidnu pučku školu«, uspoređujete s »dijelom pivske ili neke druge boce« i moje pisanje označujete »vrhuncem samovolje«, »svojeglavim«, »liliputanskim manipuliranjem«, »djeticnjastim«, »lutkarskim«, »s razine na kojoj djeca ili ne znaju ili ne žele praviti razlike između mrtvih lutaka i žive stvarnosti itd., itd. Vi ste, gospodine Čagalju, sada eto za mir i red i za objektivnu istinu »do koje nam je sigurno svima stalo«. Svima nam je tako sigurno stalo i do one objektivne istine po kojoj upravo Vi treba da budete ozlojedjeni i uvrijedjeni, jer sam Vas ja ni kriva ni dužna, napao, jer sam »pokazao lјutnju« i jer Vama čovjeku tako blagom, mirnom i korektnom »besmisleno imputiram« neke strašne stvari. Ipak je, mislim da ćete mi u svojoj dobrohotnosti oprostiti na ponovnoj drskosti, metamorfoza, koja se tako divno zapaža u pogledu stila između jedne i druge Vaše polemike karakteristična baš za jedan određeni mentalitet. Ako ništa drugo, vjerojatno su Vam ipak savjetovali da radi boljeg efekta promijenite ton. Vi ste tako sada u položaju skromnog, tihog čovjeka koji je napadnut, ja sam eto, bezobziran napadač. Vi ste čovjek koji stoji sam i čist i koji je u »intelektualnom i moralnom pogledu onakav kakav jest« — a ja Vam eto prljavo, politikantski podmećem kojekakve — izme, Vi ste mirljubiv, ja agresivan, Vi progonjeni, ja progonitelj. To je prvi Vaš skok, uvaženi gospodine. Jer koliko god Vi, gospodine Čagalju, sad popratite izgled miroljubivog janjeta, ipak ne možete osporiti činjenicu da ja nisam bio onaj koji Vam je osporavao pravo da pišete ukoliko želite, pojam boga i s velikim B, ja od Vas nisam imperativno zahtijevao da se držite pravopisa, već ste Vi *mene* na nevjerljivo aragonant način pokušali vrijeđati što sam u svom eseju o Pascalu pisao po pravopisnim pravilima. Ja nisam napao »Glas koncila« što piše godinama pojam boga s velikim B, već ste se u »Glasu koncila« Vi strastveno okomili na mene, ja Vas nisam pozivao na odgovornost što pišete tako kako nisu pisali mnogi i mnogi čak i desno orijentirani pisci prije rata, već ste se Vi, svim Vama raspoloživim sredstvima sručili na mene što sam se danas usudio pisati onako kako Vi ne pišete. Vi ste smatrali da je došlo vrijeme da upravo mene militantno napadnete, jer ja sam — proračunali ste to gospodine Čagalju — bogu hvala slaba tačka, jer su se na meni već kojekakvi »dušobrižnici« izredali — pa je dobra prilika upravo na meni ili na još nekim — lukavo probranim — profesorima, iskaliti svoj bijes, a pri tom prešutjeti i preskočiti sve one koji isto tako pišu ali ih je nezgodno spominjati i u koje mi, junački privrženici mira i reda, nećemo dirati. Napokon, svaka je vlast od boga.

2. Drugi ste više nego nespretan skok učinili, gospodine Čagalju, pozavajući se sada naknadno čak i na pravopis. Da biste dokazali svoju punu objektivnost, Vi ni manje ni više, nego citirate pravilo koje *direktno i jasno* govori protiv Vašeg načina pisanja. Za Vas se bog mora pisati sa velikim B, jer je svagda riječ o vlastitom imenu, osim — ova je jedina iznimka doista dirljiva — »kada se direktno ili indirektno pridjeva raznim imenima iz panteona fantastike, na primjer bog Oziris, bog Helios, bog Mars«. Vi, dakako, imate puno pravo da u fantastiku ubrajate samo bogove drugih religija a ne i Vaše vlastite, ali ipak nemate pravo smatrati sve čitaocu malom djecom koju bi tek trebalo poslati u pučku školu. Jer već bi u pučkoj školi mogli naučiti koliko vrijede Vaša pravopisna pravila. »Imenica bog — učite nas sa sigurnošću velikog poznavaoca — gubi značenje vlastitog imena, a dobiva značenje općeg pojma kada se direktno ili indirektno pridjeva različitim imenima iz panteona fantastike...« Kad biste nekoga, gospodine Čagalju, u jednom napisu zapitali šta je to pojam bega, da li ste i tada bog pisali velikim slovom? A tu nije riječ o Vašem »panteonu fantastike«, već o bogu uopće, bogu kao pojmu. Kad biste, nadalje, nekom postavili pitanje da li je istina da bog uopće postoji, da li dakle — kako bi to rekli i skolastici — pojam boga ima određeni korelat u zbilji (bez obzira na to čiji je bog: kršćanski ili heretički, panteistički ili politeistički) da li biste i tada pisali bog s velikim B? A Pascal na inkrimiranom mjestu upravo to čini: »Ne znam što je bog, ne znam čak ni da li on postoji, ali da bih živio i spoznavao moram vjerovati u jednu izvjesnu prirodu cjeline, u jednu odredenu koncepciju boga«. Pascal, dakle, govori o prirodi cjeline, o bogu uopće, o koncepciji boga. Mislim da bi Vam već ex professo, časni Čagalju, moralo biti poznato — jer ne vjerujem da tako slabo znate latinski — odakle dolazi riječ koncepcija i šta ona znači. Zamisao, pojam, uvaženi akademski građanine. Je li tu riječ, dakle, o personificiranom imenu ili o pojmu? A zašto bi — molim Vas da meni, koji posjedujem puerilnu pamet, objasnite ovu dubokoumnu misao — samo tada bilo riječ o pojmu kad se bog »direktno ili indirektno pridjeva različitim imenima iz panteona fantastike«? Ovo Vaše preskakanje s fantastike na pojam i obratno, kojim ste uspjeli identificirati i opěi pojam sa panteonom fantastike, doista je samo toliko fantastično da bismo ga mirno mogli uvrstiti u Vaš »panteon fantastike«.

3. Iz pravila što ga citirate o upravnom govoru Vi zaključujete — da se ja — budući da ne pišem kao Pascal bog sa veliko B. ne pridržavam normi — pazite, ne francuskog — već hrvatskog književnog jezika! Koliko mi je do sada poznato možda ćemo od Vas kao velikog i vjernog istraživača Pascalovog opusa, saznati uskoro i suprotno — Pascal nije pisao našim jezikom. Ja dakle prevodim Pascalove riječi i u prijevodu se služim normama jezika na koji prevodim, a norme stranog jezika pri tom nisu i ne mogu biti mjerodavne za način pisanja na našem jeziku. Kad bih se u takvoj prilici služio pravopisnim normama stranog jezika tada bih na primjer u prijevodima s njemačkog jezika sve imenice morao pisati velikim slovom. Naveo sam Vam, gospodine Čagalju, i primjer pisanja *Être*, ali Vi ste taj, kao i neke druge primjere, slučajno eto, preskočili. Da se doista služim normama našeg jezika, dovoljno je ponovno pročitati pravilo sa strane 16. našeg Pravopisa, što ga relativno tačno citirate i Vi uvaženi sugovorniče (samo što ste — a to je doista mali skok — zaboravili poterhati riječ »*Malim se.* . .« itd. kao što stoji u Pravopisu).

4 »Pustolovno« (divan izraz) ja tumačim i norme francuskog jezika. Ne treba, međutim, da navodim bilo koji drugi primjer od onog koji ste mi blagoizvoljeli navesti Vi sami, gospodine Čagalju: »... biti njihov zaseban beg«. Personificirani Bog, dosadašnjih religija, bit će sada njihov »zasebni bog«, riječ je dakle o novom pojmu, o pojmu zasebnog boga. I dakako, taj se bog piše sa malim b, kao što ste ga i Vi ovaj put slučajno napisali. A nisam li upravo to ja čitavo vrijeme tvrdio.

5. Što zapravo znači po Vama interpretirati? To znači na Vaš skokoviti način tumačiti čak i onu definiciju interpretacije koju ste našli u Rječniku stranih riječi i u Enciklopediji leksikografskog zavoda. Ako interpretacija

znači »tumačenje, objašnjavanje smisla nečemu, objašnjavanje teksta« onda, čini mi se, imam pravo interpretirati, tumačiti smisao Pascalovog misaonog djela drugačije nego što ga Vi tumačite. Ne samo zato jer ga većina najvećih svjetskih filozofa upravo s te principijelne pozicije i tumači, već zato jer filozofski tumačiti smisao jednog teksta znači ući u bit mišljenja određenog pisca, otkriti u njemu ono esencijalno, ono što ga čini velikim i još uvijek živim, znači i samostalno izvući određene misaone konzekvencije iz nekog teksta. Ukoliko Vam se moja interpretacija Pascala ne sviđa (a znam da Vam se ne može i zašto Vam se ne može sviđati) Vi ste je najbolje mogli u svojoj interpretaciji opovrći tako da ste dublje, konzekventnije, domišljeno uočili pravi smisao Pascalove filozofije. Vi ste doista to i pokušali učiniti u svojem napisu iz »Glasa koncila«. Bejim se, doduše, da Vam i neki malo upućeniji pisac iz Vaših redova, gospodine Čagalju, neće moći priznati da ste u Vašem pokušaju interpretiranja i uspjeli, ali to sada doista i nije bitno. Mnogo je važnije, bar za ovu polemiku, jedno drugo pitanje: odakle Vi imate pravo na interpretaciju a ja ne? Zanimljivi su to misaoni tokovi i skokovi po kojima se moja interpretacija mora samo slijepo držati napisanog slova interpretiranog teksta (što tada uopće ne bi bila filozofska interpretacija već prepričavanje ili prežvakavanje) a Vaše interpretiranje može biti potpuno slobodno. Tako Vi smatraste da je stoga »što se po Kristu i u Kristu osmišljuje sav čovjek« »razumljivo« da »Pascal zatvara krug svoje misaonosti baš tim veličanstveno jednostavnim i ljudskom bjeću tajnovito bliskim imenom«. Pascalovo djelo »Misli« ima za Vas »svoje glavno lice Isusa Krista«, a budući da je tako i samo zato jer je tako kod Pascala je po Vašem cijenjenom mišljenju sve u redu, pa njemu pripada, kako kažete »čast i hvala«, ali je za Vas na primjer Voltaire — »revolter« (kakve li duhovite doskočice!) »mizeran«. To je »znanstveno«, korektno i »ozbiljno«. Vi dakle imate pravo i lijevo i desno i vrednovati i interpretirati, — a svi drugi prekoračuju od Vas određene »granice interpretacije«. Da li ste baš tako sigurni da će svi Vaše famozne interpretacije i stilski briljantne izvode dočivjeti »u znaku divljenja«? (Npr.: »kad bi nas tek i znatiželja vukla na čitanje te knjige: kako bismo upoznali Pascalov stil pisanja i stil mišljenja, sigurno bi ga mnogi dočivjeli u znaku divljenja«, »Glas koncila« 3. V 1970.). Ali Vi ste i sada u svom odgovoru napravili jedan mali, ali hvale vrijedan, upravo krasan interpretativni skok. Vi citiranu Pascalovu rečenicu interpretirate tako kao da je Pascal kazao kako on »isključivo razumom (bez Kristove objave) ne zna što je Bog«, što, dakako, Pascal ovdje nije ni napisao ni mislio, već Vi to kao po sebi jasno podrazumijevate.

6. Na jednom ste mjestu svog odgovora učinili gospodine Čagalju, tako veliki skok, da se u usporedbi s njime, sve ove vratolomije do sada, doimaju kao sitno nevino skakutanje. Vi ste se — oprostite na izrazu, ali sami ste kazali da Vam je stalo do objektivne istine — poslužili u citiranju punom neistinom. Vi, koji ste tako osjetljivi na citate i na pridržavanje teksta, ne samo da neistinito citirate, već i takvim citatom potpuno izvrćete i dijametralno suprotno tumačite smisao onog što sam ja kazao u svom odgovoru. Kako biste izazvali samlost, i kako biste mi imputirali neke političko pogromuške tendencije, Vi pišete: »Grlićevo je mišljenje da ja mislim kako bi »trebalo spaliti doista impozantnu gomilu knjiga. . . (ove tačkice omogućuju sad salto-mortale, pr. D. G) . . . jer su objavljene poslije rata . . . možda zaražene bogohulnim ateističkim duhom ili pisane pod prisilom 'crvenih'«, a spaliti »doista impozantnu gomilu pisaca« baš jer su pisci tih »poslijeratnih knjiga« (baš jer, potcertao D.G.). U svom odgovoru, nakon što sam naveo nekoliko poslijeratnih izvora u kojima se pojednica boga piše s malim b, ja među ostalim pišem: »No sve to može biti Čagalju sumnljivo, to su knjige objavljene poslije rata, one mogu biti zaražene bogohulnim ateističkim duhom ili su pisane pod prisilom 'crvenih', one su često pune falsifikata, pa stoga treba biti vrlo oprezan. Neka zato naš učenjak, makar i zaviri u djela dvaju naših najpoznatijih filozofskih pisaca prije rata« (prije rata, potcertao D.G.). Zatim navodim primjere iz djela profesora Bazače i profesora Vuk-Pavlovića, te nastavljam: »Ali sve bi te (dakle i prijeratne) pisce.

po brzom postupku, kako misli Čagalj, trebalo poslati natrag u pučku školu». Vi, gospodine Čagalju, koji se uvijek vjerno držite teksta, slučajno preskaćete upravo to bitno mjesto, pa istinoljubivo interpretirate moj tekst, ova-ko: »... spaliti doista impozantnu gomilu pisaca baš jer su pisci tih poslije-ratnih knjiga.« (baš jer poticao D.G.) Na žalost čitati ipak znamo, premda nismo prošli Vašu »solidnu pučku školu«. Ovo Vaše baš jer su pisci tih poslije-ratnih knjiga nije kriva interpretacija, neko nerazumijevanje dubljeg smisla teksta, nijansa u tumačenju, to se može nazvati samo jednom je-dinom riječju koju moram na ovom mjestu — i u ime Vaše objektivne istine, do koje nam je stalo — upotrijebiti: to je falsifikat. Ja govorim, među ostalim, o poslijeratnim piscima, o nemarksistima (i kažem da za sa-da pustimo po strani marksiste, jer mogu biti zaraženi ateističkim duhom), a Vi mi imputirate da Vam pripisujem nakanu isključivog spaljivanja baš onih knjiga koje su objavljene poslije rata. Ima, doduše, treba to otvoreno priznati, i ponešto logike u ovim Vašim skicovima. Ukoliko ne biste tako vratolomno preškočili pisce o kojima Vam govorim, tada biste vrlo vje-rojatno u pučku školu doista morali poslati i neke Vaše vlastite autore čije će knjige možda pronaći i u Župnom uredu u Mariji Bistrici, gdje treba da Vam, po Vašoj cijenjenoj želji, uputimo odgovor na pismo.

7. Proširivanje diskusije na enciklopedijska izdanja Jugoslavenskog leksi-kografskog zavoda i na neke druge primjere o kojima uopće nije bilo ri-ječi u polemici — također spada u dio Vašeg poskakivalačkog plana. Ja do-ista žalim što se u Enciklopediji LZ potkrala griješka, te je Pascalu pri-pisano djelo »Discours sur les passions de l'amour«, iako je utvrđeno da to nije njegovo djelo, i dio krivnje za to snosim i ja. Ali u Vašem napadu na mene, i u mojoj odgovoru nije bilo riječi o tome koja su djela zabilježena u Enciklopediji LZ već upravo o tome, da ste Vi, na primjer, posebno hvalili dominikanca prevodioca, a isto tako i Miodraga Ibrovca: »Zar nije istinoljubivo kad Miodrag Ibrovac u predgovoru srpskom izdanju ove iste knjige napominje općinstvu. . .« itd. Taj isti, istinoljubivi Miodrag Ibrovac, u tom istom predgovoru navodi kako je utvrđeno da »Discours sur les passions de l'amour« nije Pascalovo djelo, a taj isti hvaljeni dominikanac uvrštava to djelo u popis Pascalovih djeła. Ili doista uopće niste pročitali predgovor koji hvalite, ili smatraste da ovakvi sitni skokovi, za Vas — koji ste vičniji i krupnijim — doista ne znače ništa. A kad već toliko spominjete Enciklopediju, ona ima, ako se ne varam, šest tomova. Iz svih ste šest to-mova, među ostalim, mogli iz nje naučiti kako se na primjer piše pojам boga, ali to Vas za sada ne zanima, pa se i to može preškočiti.

8. Da ne ostanem dužan odgovora ni na pisanje o katoličkoj crkvi. Iz Enciklopedije leksikografskog zavoda — koju eto tako dobro poznajete — mogli ste da ste htjeli vidjeti — kako se katolička crkva piše malim slo-vom jer to nije njen službeni naziv, dok se npr. Rimska katočka apostolska crkva piše velikim početnim slovom R. (Enciklopedija leksikografskog za-voda, tem III. str. 433).

Sve u svemu: replika koju ste mi u ime mira i reda uputili nije me ni u pogledu intelektualne razine ni u pogledu argumenata, pa i promijenjenog tona u polemici posebno iznenadila. Više me, priznajem, iznenadilo što ni-ste među mnogobrojnom braćom svojom našli nekog boljeg i upućenijeg savjetodavca, nekog tko će Vam kazati da nema smisla tako neuvjerljivo igrati ulogu uvrijedenog i napadnutog, upotrebljavati u polemici tako pro-mašene argumente, i prije svega, tako nespretno preskakati nezgodna mje-sta iz moga odgovora.

Na koncu, — jer previše sam prostora potrošio na Vas i na banalno utvrđivanje istine — želim Vam još jednom ponoviti: pišite Vi, ljubazni su-govorniče, pojam boga kako god želite i znate, to je Vaša stvar i stvar Vaših nazora. Na to ne samo da imate pravo, već bih ja bio odlučno protiv toga da Vam Vaše poglede želi bilo tko prisilno mijenjati i miješati se u stvar vašeg uvjerenja. Ali dozvolite da i drugi mogu imati svoje nazore. Mislim stoga da ste doista učinili prekrupni skok kad ste smatrali da je došlo vri-jeme da Vaš pravopis namećete i drugima. To nije nitko trpio ni prije rata,

pa mislim da je i Vaše usrdno ufanje u neku takvu pravopisnu promjenu i danas u punoj mjeri promašeno. I Vaše nade ipak »objektivno« presmene. Što se pak mene osobito tiče, mene na Vaš pravopis, Vašu objektivnu istinu, Vaš mir i Vaš red, nećete, uvaženi, prisiliti. A Vi ostanite zdravo i dobro tamo gdje ste i budite zadovoljni. Budućnost je i onako pred Vama. I ova Vaša »objektivna«, skokovita polemika osigurat će Vam svjetao put u život vječni. Uživat ćete tako u najprocbranijem društvu, oslobođeni hereтика i neugodnih zabadala, Vaš zaslужeni mir i red, dok će mene, koji se nisam pokajao ni nakon Vaših oštih ukora, u najdubljim regijama pakla sa slašću peći Lucifer.

DANKO GRLIĆ

Zoran Vidaković: *Društvena moć radničke klase*

Imamo pred sobom vrijednu monografiju o nadasve značajnoj i aktualnoj temi. Kroz cijelokupno djelo, iz poglavlja u poglavlje, autor konsekventno razvija osnovnu misao o ulozi i imanentnim promjenama radničke klase u suvremenim globalnim društvima. Namjera nam je da u dijalogu s djelom sažeto zabilježimo magistralne teze, istaknemo teorijski doprinos, upozorimo na sporna pitanja i iznesemo eventualne objekcije.

Vidaković započinje monografiju tvrdnjom o dvosmislenosti iskaza inspiriranih ideologijom koja ide za konzerviranjem postojećeg stanja u socijalističkom društvu. »S jedne strane osporava se postojanje društvenih odnosa koji bi izazvali klasnu podjelu... s druge strane zadržava se u ideoškoj rezervi i stav o razlici između radničke klase, seljaštva i inteligencije«. Kao racionalizacija ove paradoksalnosti nastala je i »teorija« o prijateljskim klasama u socijalizmu, koja prema mišljenju autora izaziva niz pitanja. Spomenimo samo neka: da li su ove prijateljske klase ostatak prošlosti ili se obnavljaju; koji društveni determinizmi obnavljaju klasne razlike u socijalizmu; mogu li se prepoznati društvene grupe koje mogu zadržati prednost u društvenoj podjeli rada i raspodjeli društvene moći. U kasnijoj analizi autor na ova pitanja daje odgovor.

Nasuprot teoriji o prijateljskim klasama razvija se teorija kontestacije o beskonfliktnosti društvenih

struktura u socijalizmu. Kao jedna od konsekvensija ove teorije je teza o »socijalizmu kao novoj klasnoj strukturi«. Da li se socijalizam transformira u klasno društvo na ovom mjestu autor ne pruža jasan, načelan teorijski odgovor, već ga ponešto ideoški zamagljuje. U tom pogledu za jugoslavensko društvo on tvrdi da je cijedna dvostruka i bitno protivrječna priroda društvene strukture u socijalizmu »jednovremeno pestojanje i obnavljanje elemenata klasne strukture društva koja se povlači, i besklasnog društvenog sklopa koji nastupa«. Osim ovih militantnih termina — povlačenja i nastupanja — koji su neprimjereni za sociološku teoriju, ovakav trend razvitka društvenih struktura možda je više korespondirao nedavnoj prošlosti nego sadašnjosti u Jugoslaviji.

Pod donekle edukativno-direktivnim naslovom »Kako misliti o društvu, u kojem se klasna struktura sučeljava sa genezom besklasne zajednice«, Vidaković oštromumno kritizira hibridne pojmove (kako ih sam naziva): »socijalistički etatizam«, »vlastita birokracija radničke klase«, »radni narod« itd. Na žalost, ovdje kao i još na nekim mjestima, autor bez objašnjenja napušta kritičku analizu u korist apologetike.

Nakon uvodnih analiza, autor postavlja odsudno pitanje -- gdje je praktičko historijsko polazište besklasne zajednice? Na tragu autentične Marxove misli, autor ga vidi u radničkoj klasi. Međutim, njegov odgovor na ovo pitanje nije puko ponavljanje Marxovih i marksističkih misli o svjetsko historijskoj ulozi proletarijata. Vidakovićeve analize ovog pitanja sadrže nove teorijske elemente. On ne polazi samo od nega-

tivnog odnosa radničke klase, već i njenog afirmativnog odnosa. Ako bi radnička klasa brojčano opadala i ako bi isčezačala njena revolucionarna uloga, koja društvena snaga može osigurati dokidanje klasne strukture? Prema njegovu mišljenju to ne može biti »progresivna elita«.

Otkud učestale tvrdnje o isčezačanju radničke klase, pita se Vidaković i tačno odgovara: »U zastoju socijalističke revolucije... nalazimo istorijsku pozadinu stava o postepenom isčezačanju radničke klase u socijalizmu«. Radničko samoupravljanje može izvesti socijalističko društvo iz zastaja, ali kroz samoupravljanje radnička klasa ne isčezača. Uspešno sa zasnivanjem i razvitkom samoupravljanja, obnavljaju se i društveni procesi svojstveni klasnoj strukturi. Besklasno društvo ne nastaje postepenim isčezačanjem radničke klase, njenim urastanjem, već nastaje kao završni čin razvijanja i revolucionarnog preobražaja radničke klase. Ovo su bar za našu publicistiku originalne i čini se istinite teze.

U poglavljiju »Klasno društvo u povlačenju« autor se uključuje u internacionalnu teorijsku diskusiju o klasnosti budućih društava. Polemizira sa tezom Fougeyrollasa da je »ljudska historija proces bez konca kojim dominira tendencija klasnih odnosa«, i sa tezom da »na mjesto buržoazije i proletarijata dolazi odnosno da se politička alienacija pokazuje duljom i trajnjom od ekonomske«. Autorova kritička razmatranja ovih teza vrlo su suptilna, ali nedovoljno empirijski zasnovana, što je sine qua non sociološke teorije. Naravno da on negira ispravnost ovih teza i govori o isčezačanju klasne strukture i to obratno od njezina nastajanja. Prema njegovu mišljenju isčezačanje klasne strukture otpočinje od ideološke sfere.

Središnje mjesto u ovom poglavljiju zauzima analiza radničke klase po sebi. Vidaković ponajprije iznosi tko ne sačinjava radničku klasu, a zatim koji su sastavni konstitutivni elementi radničke klase: »Klasu čini dio društva koji zasniva materijalni život i društveni položaj isključivo na vlastitom radu i doprinosu ukupnoj društvenoj proizvod-

nji.« Klasni položaj radnika, s pravom dalje tvrdi autor, ne iscrpljuje se u elementu najamnog odnosa, ni tni radničku klasu čine samo fizički radnici, ili samo učesnici u materijalnoj proizvodnji. Radničku klasu prema njegovu mišljenju sačinjavaju proizvodni radnici. Ali za razliku od građanskog društva u kojem je proizvodni rad reducirana na onaj rad koji samo kreira višak vrijednosti, u samoupravnom društvu proširuje se proizvodni rad pa i kategorija proizvođača. Naravno, autor ističe, da treba realizirati uvjete za proširenje proizvodnog rada u socijalizmu.

Ovim razmatranjem Vidaković je pripremio slijedeće poglavje »Besklasno društvo u nastajanju«, gdje nastavlja započetu i možda najoriginalniju vlastitu analizu o radničkoj klasi. Autor kritizira reduciranje radničke klase u kapitalizmu samo na najamno biće, a u socijalizmu na masu radnih snaga. Koncepciju o isčezačanju radničke klase u samoupravnom socijalizmu, autor tačno kvalificira kao socijal-demokratsku. Ova koncepcija upravo polazi od pretpostavke da se proleterski klasni položaj iscrpljuje u najamnom položaju. »Revolucionarna praksa (što je jedino moguće shvatiti u smislu praxisa — C.V.) jest bitna odredba radničke klase«.

U duhu Lukácseve koncepcije autor dalje raspravlja o klasnoj svijesti proletarijata koja sadrži totalnu stvarnost, odnosno totalnu istinu. Klasna psiha proletarijata može se smatrati kao totalni ljudski fenomen, jer su proleter i proletarijat vezani uz tri bitna izvora: 1. potrebe; 2. rad i 3. uživanje. Nakon raščlanbe radničke klase na njezine bitne konstitutivne elemente, autor zaključuje, da ova klasa »oličava historijsku kariku razvoja ljudske prakse kad se sabiru neposredne pretpostavke ostvarenja bitne proizvodnje«. Na ovom mjestu Z.V. uvodi još jedan novi pojam »bitna proizvodnja« koji jedino može realizirati radnička klasa. Ovaj pojam u tekstu nije dovoljno preciziran i ostaje nam da nagadamo o njegovu autentičnom značenju. Dovodimo ga u vezu sa Marxovom tezom o radikalnom preokretanju proizvodnje u kojoj živi rad služi za nagomilavanje

minulog rada, u proizvodnju gdje minuli rad služi humanističkoj funkciji zadovoljavanja neposrednih ljudskih potreba.

Nakon toga autor analizira ponašanje radničke klase u suvremenim globalnim društвima. Neosporna je njegova ishodišna pozicija, da revolucionarna priroda proletarijata ne može biti poniшtena, ali može biti neutralizirana u određenim društвima i povijesnim vremenima. S tim u vezi autor pokušava koncipirati suvremenost adekvatniju teoriju revolucije. Da bi definirao suvremena društvena stanja, Vidaković i ovdje uvedi vlastitu terminologiju: »kasni kapitalizam« i »rani socijalizam«: »Kasni kapitalizam i rani socijalizam nisu dva sukcesivna već simultana razvitka različitih društava«. Premda ova globalna društva nisu predmet razmatranja u totalitetu, već jedino njihov utjecaj na ponašanje radničke klase, autor je iznio interesantne i originalne opće odredbe o ranom socijalizmu: »U tom društву prethodni kapitalistički razvitak nije bio razvio materijalne, socijalne i kulturne prepostavke za socijalistički preobražaj«. To je, nastavlja autor, hibridna društvena struktura. Rani socijalizam započinje s relativno nerazvijenom radničkom klasom. U tom društву postoji veliki naboј revolucionarne energije (čisto se autoru dopada militantna terminologija — C.V.), ali se brzo prazni. Bivaju realizirani samo elementarni interesi radništva, dok su dalekosežniji povijesni interesi zapriječeni. Treba mnogo vremena, naglašava Vidaković, da se iz visoko razvijene društvene prakse radništva ponovno počinje akumulirati revolucionarna energija. Riječ je o oseki revolucionarnog zbivanja u tzv. ranom socijalizmu, ispunjenoj ponovnim postavljanjem institucija građanskog svijeta. Ovu tezu autor nije eksplikite izveo, ali ona logički slijedi iz njegovih analiza socijalnih struktura ranog socijalizma. Z. Vidaković je nepopravljivi optimist u pogledu anticipacije progresivnog socijalističkog prevladavanja postojećih struktura: »Alternativa okostavanja rane faze socijalizma je pokret revolucionarne klase koji treba da se uvriježi u sve društvene pro-

cese«. Osim toga što ova alternativa zvuči kao fraza, ona je i formulirana na nivou »treba da«, međutim polustoljetno iskustvo nam potvrđuje sve veću diskrepanciju između »sollen« i »sein« na terenu socijalizma.

Autor raspravlja o promjenama u ponašanju radničke klase i u kasnom kapitalizmu, ali je to vjerojatno najbesadržajniji dio monografije. Čini se da je ovaj dio bio uvjetovan potrebama cjeline, sistema monografije i zato je trebalo nešto reći.

Društvenu moć radničke klase Vidaković definira kao djelatnu sposobnost da u horizontu socijalističke revolucije realizira svoje ciljeve. Dva su vida društvene moći: antagonistički, koji je otuđen, i asocijativni. U kritičkom dijalogu sa shvaćanjima društvene moći radničke klase jedino kao dominacije, autor i na ovom mjestu iznosi originalne teze da u socijalističkoj revoluciji nije riječ o pukoj promjeni subjekata istovrsne društvene moći. I još, da je društvena moć radničke klase asocijativne prirode, to će reći da se ostvaruje neposredno kroz samoupravne asocijacije.

U posljednjem poglavlju, autor raspravlja o društvenoj moći radničke klase i budućem razvoju Jugoslavije. Iznenadjuje fragmentarnost ovog poglavlja, tim više što Vidaković spada među najbolje poznavaoce jugoslavenskih socijalnih struktura. Kao eventualno opravdanje fragmentarnosti moglo bi se navesti da je cijela monografija koncipirana na općem teorijskom nivou, a razmatranja vlastite društvene situacije stavljena su kao appendix.

Umjesto ocjene: U skladu sa devizom da se samo o vrijednim djelima kritički sudi iznijet ćemo na kraju pretežno nekoliko općih objekcija. Analiza problema mjestimično je fragmentarna i opterećena ideološkim elementima. Citajući monografiju često nam se nametao utisak da se radi o izlaganju određene ideološke koncepcije, doduše sa vrlo suptilnim distinkcijama, a ne toliko o sociološkoj analizi postojećeg stanja. Ako je u dobro postavljenom pitanju sadržano pola odgovora, onda ovo djelo i u tom pogledu ima određenu vrijednost, jer je a-

utor u njemu oštromno formulirao niz doista značajnih pitanja. Odgovori nisu svagda na tom nivou. Autor je i pravi majstor u formuliranju jasnih i razgovjetnih zaključnih teza, ali one često nisu organski vezane za prethodnu analizu, i nedovoljno su empirijski zasnovane. Zbog toga ima primjera podizanja idejnih teza na nivo opće teorije bez neophodne empirijske verifikacije. Autor u analizi nekih relevantnih aspekata unutarnjih promjena i ponašanja radničke klase nije dovoljno konzultirao noviju sociološku literaturu. U težnji za originalnosti, što valja honorirati, autor izgrađuje vlastitu terminologiju, ali ne uvijek adekvatnu i dovoljno preciznu. Osim toga, suviše se kreće izvan egzaktne i u sociološkoj teoriji prihvaćene suvremene terminologije.

Ova monografija predstavlja pokušaj aktualiziranja klasične marksističke koncepcije o svjetsko povijesnoj ulozi radničke klase u čemu je Zoran Vidaković, bez obzira na objekcije, već u prvom izdanju postigao vrijedne teorijske rezultate.

Veljko CVJETIČANIN

Noam Chomsky
American Power and the New Mandarines
A Vintage Book, 1969.

U Americi se danas često postavlja pitanje političke odgovornosti vladinih tela. Ređe se međutim to pitanje prenosi u teže odredljiv domen samosvesti, čak i samosvesti one društvene grupe koja više nego bilo koja druga, kreira nacionalno raspoloženje — grupe intelektualaca koji pripadaju sferi politički uticajnih, ili barem inventora političkih opravdanja. Ovaj momenat da se to pitanje postavi verovatno je jedan od najosetljivijih jer makijavelizam američke politike debija sve više in-

ternacionalno obeležje, uključujući pod svoje zaštitničko okrilje, pod izgovorom humanog prizvuka, sve više malih nacija.

Noam Chomsky postavlja to pitanje u pravi čas. U svom članku »Posle Pinkvila« (New York Review of Books, January 1. 1970.) on ima jednu ovaku rečenicu: »Amerikanci sada ne odbijaju rat uopšte. Oni samo žele da se okonča postojeći konflikt.« Do koje mere je ova tvrdnja tačna postaje očigledno i posle sasvim običnih, svakodnevnih zapažanja. Suprotstavljen nesumnjivoj činjenici da se ogromna većina Amerikanaca oseća vrlo udaljeno, i emocionalno i racionalno, od Vijetnama i njegove sudbine, iako se ona određuje akcijama sa njihovog sopstvenog tla, čak i studentski pokret svoj naglasak stavlja na pogrešnu stranu. U nedoumici koji je najbolji način da se američkoj javnosti prikaže kao problem ono što je ona do sad prihvatala kao gotovu činjenicu, oni počinju uvek od njenih sopstvenih interesa: američkih dolara i američkih života. Time se, nenačerno, umesto buđenja osećanja odgovornosti za rat kao agresiju uopšte u stvari učvršćuje kriterijum po kome se na agresiju ne gleda sa moralne, već sa pragmatičke strane, sa stanovišta cene.

Takvo osećanje podupire se aktivnošću druge strane, koja ni u kom slučaju nema namjeru da radikalizuje američku samosvest. To su oni koji Chomsky naziva »novim mandarinima«. U svojoj knjizi eseja »Američka moć i novi mandarini« on praktičti argumentaciju američkog liberalnog akademizma počev od 1960-tih godina do danas. Osnovna teza ove knjige, potkrepljivana od strane do strane bogatim navodima iz članaka i knjiga o kojima govori, je teza da se znanje danas u Americi koristi kao jedan od bitnih načina da se opravda njena politika u svojim najkritičnjim tačkama. Treći svet je polje na kome su koncentrisani svi ti naporci da se demagoškom ekvilistickom dokaže neophodnost stražarenja budnog oka nad komunističkim baukom koji je odavno presao da kruži samo Evropom. Jedan od klasičnih primera ovakvog napora je knjiga Williama Hendersona, bivšeg savetnika za Daleki Istok odeljenja za odnose sa inostranstvom.

Chomsky navodi jedan njen pasus: »Naš istorijski zadatak je da pomognemo razvitku zemalja na Dalekoj Istoku i da kanališemo kurs njihovih revolucija u pravcu dugoročnih američkih interesa.« (Southeast Asia — Problems of United States Policy, The MIT Press, 1963). Ili nešto kasnije: »Očigledno opravdanje za intervenciju Sjedinjenih Država u azijske poslove je činjenica da one predvode svetsku borbu protiv komunizma.« (Thomas R. Adam — Western Interests in the Pacific Realm, NY Random House, 1967).

Posmatrajući rat »Objektivno i slobodno od vrednosnih opredeljenja« ovi naučnici idu do ekstrema posle kog on postaje samo tehnički problem. Sreću se čak i mišljenja da, tehnološki, Vijetnamski rat znači veliki napredak. Ovakva tvrdnja teško se i može poreći naročito posle navoda kao što je ovaj iz članka Leonarda Sullivana u »Bulletin of Concerned Asian Scholars, Oct 1969): »Ovaj razvoj daje razlog za vrlo optimističke pretpostavke o tom šta možemo očekivati u sledećih pet do deset godina. Kad se vidi da mi možemo da otkrijemo sve što diše, kreće se, nosi metal, stvara zvuk ili je bilo hladnije ili toplije od svoje okoline, može se shvatiti taj potencijal. Mi ćemo uskoro biti u stanju da raspoznajemo svaki pucanj, ko puca, na šta puca, i odakle. Sve to ćemo imati pred sobom kao neku mapu iz 2000 godine sa raznobojnim svetlima za sve različite vrste aktivnosti.«

Chomsky navodi praktične savete i objašnjenja u pogledu savladavanja terena i neprijateljskih grupa, koje vrlo poznati autori kao što su harvardski profesori političkih nauka itd. objavljuju u uglednim časopisima. On citira tzv. »teorije pacifikacije« koje uključuju tri koraka: operacije tipa »pronađi i uništi«, koje se odnose na Vijetkong, kontrolu, političkim i vojnim merama, stanovništva i njegovog snabdevanja, i naoružavanje i poučavanje seljaka da brane tako kontrolisane zajednice. On zatim navodi izveštaje instituta za odbranu (AP Report, November, 67) o novim izumima za onemogućavanje masovnih protesta u zemlji, kao što su svrabni prašak, gas koji prouzrokuje psihološke po-

remećaje jer se gubi veza sa okolinom, hemijska sredstva da se uspori kretanje mase »slepljivanjem ljudi« jednih za druge, itd.

Svi eseji, osim dva, odnose se na političke stavove i aktivnost tog najvećeg dela američkih intelektualaca koji svoju stručnost koriste kao sredstvo za mandarinski uticaj na javno mnjenje i kao informaciju iz prve ruke za delatnost konzervativnih snaga. Citava knjiga mogla bi se podeliti na tri dela: prvi eseji o 'liberalnom akademizmu', drugi — analiza Španskog rata i japanskog imperijalizma (period između 1920-tih i 1940-tih godina) i treći — prikazi nekoliko knjiga savremenih istoričara i politikologa — što u stvari čini dopunu prvom delu. Eseji se zasnivaju na poznavanju ogromne mase materijala, tretirane sa jako izraženom kritičnošću i često gorkim cinizmom. Nedostaje im ponekad sociološka produbljenost tako da se na izvesnim mestima ima utisak da autor daje deskripciju bez interpretacije. Ali i evidencija o jednom, verovatno najuticajnijem delu američke inteligencije koja je ovde data u obimnoj meri je i sama po sebi veoma zanimljiva. Ona doprinosi utisku da Amerika uspeva da institucionalize čak i svoj genocid — počev još od vremena Indijanaca, koji su postali predmet javne zabave i dečjih igara.¹

Jasminka GOJKOVIC

1. Noam Chomsky je jedna od najpoznatijih ličnosti u radikalnim univerzitetskim krugovima. On predaje na Masačusetskom Institutu za Tehnologiju — MIT, u Cambridgeu, na katedri za lingvistiku. Pored izvanredno zapaženih knjiga sa područja lingvistike (Syntactic Structures, Aspects of the theory of Syntacs, Cartesian Linguistics, Language and Mind) on se bavi i sociološko-političkim esejima. Aktivno je učestvovao u pokretu protiv vojnog regrutovanja i mnogim drugim aktivnostima američke leve. Danas je jedan od najpopularnijih radikalnih profesora koga pozivaju da govori na svim velikim studentskim mitinzima, na inače vrlo dinamičnom i radikalnom području Boston-a.

Klaus Horn:

»Die Dressur oder Erziehung«

(Schlagrituale und ihre gesellschaftliche Funktion)

Frankfurt a/M., Suhrkamp 1967.

»Dresura ili odgoj« Klusa Horna, asistenta za socijalnu psihologiju na Sigmund-Freud-Institutu u Frankfurtu na Majni zasnovana je na humanističkim pozicijama, eksplisitno navedenih Horkheimera i Adorna kao i Fromma i Marcusea. Ovime je dat i doseg problema, koji se niukoliko ne reduciraju na kritičke primjedbe njemačkom etnologu Hävernicku, iako je rasprava polemički uobličena sa njegovim pojmom »éudoreda« kao osnovnog integracionog principa društvenosti »normalne individue«. Utemeljenje na kritičkoj teoriji društva, također vodi ovu raspravu izvan pedagogije u užem smislu, polemizira o društvenim pretpostavkama, na kojima je moguće između pojma dresure i pojma odgoja staviti znak jednakosti.

U pedagoškom aspektu ove rasprave »ritual batina« i kažnjavanja ima društvenu funkciju brutalnog prilagođavanja individue društvenosti. Hävernick empirijski ukazuje da se oko 70% roditelja služe tom odgojnom metodom. No, predmet kritike nije sama ta »odgojna metoda«, koja roditelje stavlja u ulogu egzekutora društvenosti — »éudoreda«, već društvenost samog suvremenog društva i familijarnost familije. »Ritual batina« poistovećuje dresuru sa odgojem, dresira individuu za najfunkcionalniji »ljudski materijal« u najfunkcionalnijem društvu, koje je građanske slobode i proklamiranu slobodu uopće organiziralo u »otvorenost« konzumcijskih odnosa. Time je ova pedagoška metoda subordinirana sociologiji, ili tačnije kritičkoj teoriji društva, jer sociologija kao pozitivna znanost također participira na znanstvenom racionalitetu. Mannheimova distinkcija substancialnog i funkcionalnog racionaliteta uvedena je kao stanovište kritike znanstvenog i empirijskog pozitiviteta, koji funkcionalnošću, ope-

racionallnošću, manipulacijom i kalkulacijom pervertira sredstvo u cilj. Funkcionalni racionalitet, cjelina kao produkcija i konzumacija postaje cilj samoj sebi — »otvorenost«, a sredstvo joj je sve pa i »ljudski materijal«. Ova lišenost supstancijalnog racionaliteta daje posebno obilježje društvu, obitelji, individui. Svi jet reduciran na manipulativnost traži i »manipulativni tip«, kako ga je nazvao Adorno. Uobličavanjem takvog društvenog karaktera sabotira se zadaća odgoja : čovjeka sposobiti za autonomnoga. K. Horn, s pravom, ovu promijenjenu društvenu funkciju, ovu dresuru vidi u promijenjenoj ulozi obitelji kao cjeline kao i oca i majke posebno. Familija kao primarna grupa ima još samo reproduktivnu funkciju, a odgoju eventualno u prvim godinama života. »Nesiguran« i »onemoćao« otac lišen sredstava za proizvodnju gubi autoritet i pijetet i jedva da sliči na onoga koji je mogao izazvati Edipov kompleks. Majka, između zvanja i obitelji, u »nerevolucionarnej emancipiranosti« isto tako jedva da je toplina, sigurnost. Obitelj namjnika grubo je apsorbirana u birokratsko-državno posredovanje.

Hornova humanistička kritika zahvaća sve probleme društvenog post-tvarenja, posebno i gubitak građanske funkcije familije, njezinog mjesata duševne i duhovne emancipacije subjekta. Ovako detronizirana ona to ne može biti, jer su prema impersonalnom i posredovanom aparatu društvene moći roditelji podjednako nemoćni kao i njihova djeca. Za »otvorenost« principi odgoja ne mogu biti fundirani kao principi oblikovanja individue. U bez-individualnoj proizvodnji i potrošnji jedinka je serijski broj, kojeg je bit upotrebljivost. Činjenje individue upotrebnom stavlja znak jednakosti između dresure i odgoja, čini društvene djecom neintegriranog Ja, a asocijalne grupira u veliko jedinstvo od lopova do hipersenzibilnih. Bezlična mašina društvene samodinamike mrvi i prilagođene i neprilagođene istim intenzitetom.

Angažiranost znanosti u kritici postojećega, u ovom slučaju društveno organiziranoj represiji preko egzekucije odgoja, koji postaje dresura, približava Klusa Horna markizmu. Njegov misaoni korijen jest u

Freudu, Marxu, kritičkoj teoriji društva. Ali direktna angažiranost uvijek je iskušenje, zamka, da se pretpostavke prekratko razumiju. Horn im je podlegao znanstveno i politički. Raspravljujući s Hävernickom spočitava mu »čudoređe«, koje je za ovoga »instinkt«, »intuicija«, društvena kohezija, u ime čega i batine kao pomoćno sredstvo. Spočitava mu »arhaičnost« u njegovom ignoriranju »slobodnog odgoja« u reakcionarnoj smjelosti da diskusije, otvoreno mišljenje, psihanalizu i prosvjetiteljstvo proglaši opijumom za narod. Apsolutno znanstveno, filozofijski, Hegel je pojmio ukidanje individue u familiji, ukidanje familije u čudoređu, ukidanje čudoređa u državi. Ovaj apsolutni pozitivitet pojmio je apsolutno posredovanje, a suvremena će ga znanost dovršiti rješavajući familiju i reproduktivne funkcije. Batine ili »humano« kažnjavanje sasvim su indiferentne spram ovog totalnog posredovanja, one ne poistovećuju odgoj s dresurom, a Hornovo humanističko veličanje slobodnog odgoja, odgoja bez batina slobodne individue ne pojmi da je boj protiv šibe, borba protiv vjetrenjača, jer je u »slobodnom odgoju« izostao taj ritual ne u ime humanosti, ili mogućnosti nadvladavanja totalitarne društvene »otvorenosti«, već zbog njenog osiguranja. Šiba je izostala, jer nije dovoljno funkcionalna za funkcionalno. Široko odobravanje rituala batina u Njemačkoj samo se djelomično može razumjeti luteranskom antropologijom čovjeka kao »zla bića« i »njemačkim duhom« totalitarnog funkcionalnog društva. Ukoliko ovo »arhaično«, »njemačko« postoji ono je nepročišćeni ostatak nefunkcionalnosti, nesuvremenosti, a njemu suprotstavljen američki »slobodni« odgoj jest paradigma »slobodnog«, »otvorenog«, funkcionalnog društva, upravo onoga protiv kojeg hoće Horn uperiti svoje znanstveno oruđe. »Slobodan« odgoj »slobodne« individue jest sloboda da bude najamnik, visokospecijalizirani stručnjak. »Slobodni odgoj« kao sloboda od odgoja jest neprisustvovanje ideje da se individua primjereno njoj oblikuje. Znanstveno prekratko domišljeno znanstveno oruđe vraća se kao bušterang a navodi autora i na prekratke političke konstatacije.

Popularnost »arhaičnog« načina u Njemačkoj autor vidi u nedemokratskoj političkoj prošlosti Nijemaca, u nacionalsocijalizmu, u ressentimentu protiv Amerikanaca, demokracije i slobode. Ovako daleko-sežne zaključke Horn je izveo iz njemačkog fakticiteta iz fenomenologije. U znanosti je pak, da se pokaze što je iza fenomena. Iza fenomena građanske slobode, slobodnog odgoja, slobodnog društva i slobode same stoji kapital kao svrha tog »funkcionalnog racionaliteta«, što autor ne uvida. U metafizičkom smislu taj je kapital prvi pokretač upravo takvog »slobodnog« društva i »slobodnog odgoja«, funkcionalnost i racionalnost sama, spram koje individua, obitelj i odgoj imaju ulogu funkcije za funkciju — »slobodno«, totalitarno društvo, koje hoće »manipulativni tip«, ali ne u njegovom arhaičnom, već u čistom obliku. Visokoindustrijalizirano društvo kao »otvorenost« ozbiljuje bezlične odnose, napušta batinu i vrši znanstvenu, totalnu represiju. Ukoliko je neko društvo manje industrijsko, manje efikasno služi se »arhaičnim« metodama pa i ritualom batina. Ovi su »personalni« odnosi reakcionarni, ukoliko je naprednost »otvorenog« društvo.

Usprkos znatnim misaonim, pa i političkim nedomišljenostima, knjiga Klausa Horna je interesantan prilog diskusiji o suvremenim problemima, koji su toliko aktualni da uvelike nadmašuju humanističko samaritanstvo, a apologiju »otvorenosti« pobijaju jednostavnim riječima: »Kamo ćemo stići to ne znamo, ali ćemo brzo stići.«

Blaženka DESPOT

Yorick Blumenfeld:

SEESAW. Cultural Life in Eastern Europe

Harcourt, Brace and World,
New York, 1968. Str. 276

U nizu najnovijih radova o odnosu politike i inteligencije u zemljama Istočne Evrope, javlja se i ovaj po-

kušaj urednika *Newsweeka* Y. Blumenfelda.* Autor je želeo da razmotri probleme i evoluciju kulturnog i intelektualnog života u socijalističkim zemljama, ali tako što je pri tome naglašavao njegovu vezanost za savremene političke procese ovih zemalja i posebnu ulogu koju kultura i umetnost imaju u zahtevima za društvenim promenama. Već u uvodu on je istakao da postepeno kulturno buđenje u zemljama Istočne Evrope, sredinom šezdesetih godina našega veka, znači događaj od izuzetne važnosti za razvoj tzv. komunističkih poredaka. Za autora je područje kulture posebno značajno jer se ono nalazi »u stalnom povuci-potegni odnosu sa diktaturom proletarijata.« Pojava tzv. »kulturne opozicije« je, za Blumenfelda, univerzalni fenomen u ovim zemljama, naravno, uz postojanje osobnih obeležja već prema regionu o kome je reč.

Uprkos naporima vlasti da suzbiju ovu vrstu opozicije, ona se širi, osvaja sve grane intelektualnog života, pa je neophodna sve veća mera represije kako bi se suzbila. Komunističke vođe, piše autor, shvataju da je umetnost najefektniji medijum za izražavanje protesta i otkrivanje onih slabosti koje partija pokušava da zataška, pa joj posvećuju izuzetnu pažnju. Tako kultura postaje pokazatelj dostignutog stanja političke slobode s jedne, i šampion političkog napretka s druge strane. Primera radi, ističe autor, dramatični događaji u Poljskoj i Čehoslovačkoj u 1968. godini su pokazali šta znači ovaj uticaj kulture. U Varšavi je zabранa prikazivanja drame A. Miczkiewicza bila iskra koja je upala požar-studentske nemire širom Poljske, političku krizu koja je bila najozbiljnija kriza od Oktobra 1956. U Pragu je nesposobnost partijskih rukovodilaca da nađu pogodan oblik koegzistencije sa piscima,

dovela do obaranja partijskog sekretara Novotnog, što je sve kasnije uslovilo i invaziju sovjetskih trupa. Čehoslovačka inteligencija je imala vodeću ulogu u borbi protiv birokratije, ukidanju cenzure, rigidne kontrole sredstava za masovnu komunikaciju. Danas se, međutim, ova inteligencija, kao i u slučaju drugih istočnoevropskih zemalja, prisilno vraća u tzv. »internu emigraciju«, u pasivnost i čutanje. Većina rukovodilaca u ovim zemljama shvata umetnost i kulturu kao sredstva indoktrinacije i propagande, čime se objašnjava nesposobnost oficijelne ideologije da ohrabruje inovacije u bilo kome području intelektualnog života.

Da bi prikazao raznolikost ovih sadržaja, Blumenfeld je odabrao nekoliko ključnih oblasti za koje veruje da su tipični izrazi intelektualnog stanja u pojedinim istočnoevropskim zemljama (SSSR je izuzet iz njegove analize). Svako poglavlje njegove knjige obraduje jedno ili dva područja kulture u jednoj od ovih zemalja. Tako je za Poljsku autor izabrao da piše o muzici i slikarstvu, za Čehoslovačku o pozorištu i filmu, za Mađarsku o poeziji i satiri, za Jugoslaviju o arhitekturi i filozofiji, za Bugarsku o literaturi, za Rumuniju o televiziji, za Istočnu Nemačku o operi i za Albaniju o kulturnoj mini-revoluciji. Uz svako poglavlje nalaze se i brojne poredbe, istorijskih i sadašnjih stanja, za određene probleme iz svake od pomenutih zemalja. Ono što spaja sve te zemlje u biti je jednodušna osuda svakog pokušaja da se kultura osamostali u odnosu na politički nadzor, državni i partijski aparat.

Odvije je napadna autorova namera da intelektualna kretanja u ovom delu sveta po svaku cenu konfrontira sa totalnim razočaranjem u »sve vidove primjenjenog marksizma-lenjinizma« (str 6). Ali, to ga ne sprečava da pruži i više razvijenih psihosocijalnih analiza položaja inteligencije kao društvenog sloja. Intelektualci su, po njegovom mišljenju, postali podozrivi, ambivalentni, ali su ipak dosledni svome stvaralačkom radu: oni ne govore uvek ono što misle, niti pak veruju uvek u ono što kažu. Njihova produkcija dobrim delom ostaje skri-

X) Videti, na primer, Oehlke-Herzog: *Intellektuelle Opposition im autoritären Sozialstaat* (Luchterhand, 1970); A. Liehm: *Trois générations. Entretiens sur le phénomène Culturel tchécoslovaque* (Gallimard, 1970) Peter Raina: *Die Krise der Intellektuellen* (Walter Vlg, 1968); J. W. Görlich: *Geist und Mach in Der DDR* (Walter Vlg, 1968); B. Jeu: *La philosophie soviétique et l'Occident* (Mercure de France, 1970), etc.

vena, van domaćaja široke publike. Uočljiv je eskapizam i introvertnost kao reakcija na napore da se podvrgnu službi propagandne mašine, službenom autoritetu. Ideološki bosovi su, s druge strane, eksperti u stvaranju kafkijanske atmosfere neizvjesnosti. Oni su shvatili da je autocenzura moćnija od direktnе zabrane, da je podmuklja jer računa na to da što potpunije iskoristi stvaraočev nagon za samoočuvanjem. Krajnji rezultat ovih pritisaka je nesposobnost intelektualaca da se brane, da se odupiru represiji. Zato se oni i priklanjanju kompromisima, narušavaju svoj misaoni i ljudski integritet, pretvaraju se u homo-duplexe. Tako nastaje osobeni proizvod oficijelna kultura i misao, koji se menjaju u skladu sa tekućom političkom platformom. Mediokritetstvo birokratije je podignuto na nivo religije, a autentična kultura je razoren. Time se podstiče žed za proizvodima zapadne komercijalne »industrije kulture«, za »amerikanizacijom« kulturnog života, za jednim načinom života koji prihvata uzore i standarde gradanskog društva kao svoje, iako bi trebalo da bude upravo negacija građanske kulture. Kulturni uticaj Sovjetskog Saveza je neznatan u tolikoj meri da je to začudujuće, konstatuje autor. U ovom duhovnom prostoru Moskva je postala centar velike kulturne jalovosti. Tendencija je da se negira sve što je rusko, a da se sa divljenjem prihvata sve što je sa Zapada: od drama Edwarda Albeeve do TV junaka Dr Kildarea, mode Carnabee streeta i mini suknja, itd. Mora se priznati da je autorova dokumentacija vrlo izdašna, da je njegov rad u cijelini plod namere da bude što informativniji, da iz prve ruke saopšti podatak, koristeći se jednom osobinom redom među Amerikancima, tj. vlastitim znanjem istočnoevropskih jezika.

O Jugoslaviji je Blumenfeld također pisao izdvojena poglavља. Jedno se odnosi na našu arhitekturu i njen položaj u datom sistemu socio-kulturnih vrednosti, a drugo je o filozofiji u našoj zemlji.

Treća glava, sa naslovom »Ljudi koji žive u staklenim svadbenim kočicima« (str. 59—78), počinje izjavom autora da su gradovi ovog dela sveta brutalno lišeni fantazije, da u njima nema ničeg izvornog akamoli

revolucionarnog u arhitektonskom i ekološko-urbanom smislu. Arhitektura u Jugoslaviji je neinventivna, birokratizovana, bez ljudskog izgleda. Ne iznenadjuje autora to što se kopira zapadna arhitektura oblakoder, već činjenica da u prestonica sam rast gradova prevaziči mogućnosti planera urbanog prostora da se rvu sa teškoćama regulisanja transporta, potrebama stanovnika za odgovarajućim stanovanjem i uslugama komunalnog karaktera, trgovackim centrima itd. On, na žalost s pravom, ističe kako se stani grade na brzinu, od lošeg materijala, u četvrtima koje su lišene bilo kakvog planiranja ljudskih potreba. Takav je i Novi Beograd, za koji autor tvrdi da je jedan od najvećih građevinskih projekata u jugoistočnoj Evropi. Stanovi su tu mali, nehigijenski, depresivni. Arhitektura je monotona, od lošeg materijala, slabo održavana. Zagadenost vazduha u Beogradu je čak veća nego u New Yorku! Jedini pozitivan primer u našoj arhitekturi, prema Blumenfeldu, je Muzej moderne umetnosti u Beogradu. Više je primera lošeg ukusa, a među njima se pominju rešenje zgrade Saveznog izvršnog veća, pojedinih hotela duž Jadrana, neuспело urbanističko ostvarenje Skoplja posle zemljotresa, itd.

Pod naslovom PRAXIS, čitava dvanaesta glava (str. 216—231) je posvećena jugoslovenskoj filozofiji danas. Izlažu se prvo osobnosti procesa demokratizacije, kao odstupanja od uhodanih modela socijalizma koji pretenduju na monopol. Jugoslovenska dostignuća u umetnosti i u politici su — kaže autor — stvarno impresivna. Jugoslavija je bila prva socijalistička zemlja koja je prihvatile apstraktno slikarstvo, serijalnu muziku, TV western-šou. Ona je prva otvorila svoje granice kako svojim radnicima tako i stranim turistima, razvila radničke savete. itd. U tim burnim promenama javljaju se i intelektualni pokreti koji započinju sa obnovom autentičnog marksizma. Među njima je i časopis »Praxis«. Mnogi Jugosloveni, piše Blumenfeld, smatraju program »Praxis« (tj. radikalni i bezrezervni kritički odnos prema svemu postojećem) kao odviše naglašenu platformu da bi je Savez komunista mogao tolerisati, čak i u društvu koje

se nalazi u takvom stanju previranja kao što je jugoslovensko. Autor se osvrće na optužbu Sabora Hrvatske (iz 1966. godine) i Mike Tripala da grupa oko »Praxisa« želi uzurpaciju vlasti. U izjavama Supeka, Petrovića, Čaldarovića, Životića, Vranickog, Grlića, i drugih, autor nalazi odgovore na pomenute optužbe: »Praxis« ne traži vlast, već želi da razvija kritički marksizam i humanizam. Kao poseban kuriozitet (?) autor navodi Supekova izjavu, kao i mišljenja drugih saradnika časopisa, da oni iskreno veruju u samoupravljanje i da jugoslavensko iskustvo na tom polju može pružiti odgovore na pitanja koje postavlja rastuća opasnost industrijskog otuđenja (str. 231). Blumenfeld se posebno osvrće na kritički stav »Praxisa« prema sovjetskoj filozofiji, tj. da »dijalektički materijalizam« koji se danas prezentira u Moskvi nema ničeg zajedničkog sa Marxovom filozofijom. Također su obrađena gledišta koje filozofi oko »Praxisa« zaступaju o masovnoj kulturi, alijenci, tržišnoj privredi, avangardnoj umetnosti, itd. Smatramo, međutim, da je krajnje nekoretan i providan autorov pokušaj da orientaciju »Praxisa« poveže sa stavovima i shvatanjima M. Dilasa.

U epilogu knjige, nabrajaju se zaključne napomene: evolutivni proces u Istočnoj Evropi ide najbolje i, uprkos ortodoksiji, kultura se oslobađa krutog principa partijnosti, postaje kreativnija; komunisti su još uvek ubedeni da je njihov sistem dobar i u pravu, da oni greše manje od drugih; razlika između Sovjetskog Saveza i Istočne Europe ostaje ogromna; policijski terorizam je u mnogome nestao, ali ostaje strah; odnos komunista prema estetici evoluiru; intelektualci postižu konkrette i pozitivne rezultate; Istočna Evropa ima šta vredno da pruži civilizaciji.

Iako je autorova polazna pozicija o umetnosti kao oslobođajućoj sili, kao izazovu autoritetu i kao instrumentu socijalne promene prihvatljava za sve one intelektualce iz Istočne Evrope kojima je stalo do vlastitih uvjerenja, Blumenfeldovo uporno nastojanje da uprosti brojne složene političke implikacije intelektualnog delanja je više nego očigledno. Providni antikomunizam, često ogoljen

do političke činjenice, podređivanje zahteva analize dnevnoj politici, ono protiv čega sam s pravom protestuju je kad je reč o drugima, a sam izbegava da primeni na sebe, jeste razlog što je ova knjiga u mnogome samo naznačila probleme, odložila ih ili nije ni imala snage da ih raspravi. Pomenuti epilog knjige samo sažima ova drastična uprošćavanja. Na žalost, autor nas ipak podseća na našu obavezu da se i sami prihvati mo obrade jedne takve teme, ma koliko ona izgledala nezahvalna i »osetljiva«.

Trivo INĐIĆ

New Studies in Berkeley's Philosophy

edited by Warren E. Steinkraus

Holt, Rinehart & Winston, Inc.

New York, 1966

Posljednjih dvadesetak godina nagle je poraslo zanimanje za filozofsko djelo Georga Berkeleya. Jedan je od glavnih razloga, nema sumnje, u tome što je Berkeleyevu djelu tek nedavna pristupačno u cijelini. Naime, 1957. godine završeno je izdavanje sabranih Berkeleyevih djela u devet svezaka, u redakciji A.A. Lucea i T.E. Jessopa. Poseban se značaj ovog izdanja može vidjeti na primjer u novom pristupu »Filozofskim komentarima«. Dva sveska Berkeleyevih bilježaka namijenjenih ličnoj upotrebi izdao je 1871. godine A.C. Fraser pod naslovom »Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts«. Kao što naslov pokazuje, ovaj je tekst zauzeo sasvim sporedno mjesto. Međutim, u novom izdanju tekst je gotovo potpuno izmijenjen i danas su »Filozofski komentari« jedan od najčešće citiranih Berkeleyevih tekstova. Nova su istraživanja dovela do izmjene niza mišljenja i ocjena Berkeleyeve misli. Sam Berkeley bio je svjestan mogućnosti krivih interpretacija i

zato u »Komentarima« ističe: »Ako bilo tko zaželi da ocijeni neki dio — volio bih da pročita cjelinu, u protivnom me možda neće shvatiti.« Nova zbirka pokazuje da se interes za Berkeleya nije ograničio samo na angloameričke filozofske krugove. Iako većina radova potječe iz pera engleskih i američkih filozofa, tu su zastupljeni i autori iz Francuske, Indije, Italije i Pakistana, a prema riječima izdavača, za vrijeme pripremanja zbirke primljeni su izrazi interesa i sugestije filozofa Argentine, Japana, Jugoslavije i Formoze. Ovakva geografska raznolikost implicira i nejedinstvenu filozofsku orijentaciju te isključuje unutarnju međusobnu povezanost radova, ali istodobno osigurava drugi cilj: Berkeleyva se filozofija osvjetljuje u cjelini i sa različitih filozofskih stanovišta. Pri tome je izdavač svjestan da takva zbirka postavlja više pitanja nego što ih rješava. Ovdje se uz nastojanja da se Berkeleyevu djelu pravilno interpretira, podvrgne i manentnoj kritici i smjesti u primjereniji filozofsko-historijski okvir, nalaze i pokušaji da se Berkeleyeva misao dalje razrađuje ili čak iskoristi za stvaranje nove, empiristički orijentirane filozofije odnosno teologije.

Spomenuti pozitivan pristup Berkeleyu karakterizira rad A.A. Lucea »Dovršen Berkeleyev novi princip«. Luce razmatra Berkeleyev temeljni stavak — esse est percipi — u njegovu razvojnog procesu. Taj je razvoj ocrтан u »Filozofskim komentarima«. Ovdje se stavak proširuje u — esse est percipi aut percipere (aut velle aut agere). Pri tome htijenje i djelovanje, prema Luceu, samo pokazuju latentan opseg onog 'percipere'. Nastojeći da »pojača« Berkeleya i nadovezujući se na neka mesta iz »Komentara«, Luce proširuje Berkeleyev stavak, uz napomenu da takvo proširenje nužno i konzistentno slijedi, iako ga sam Berkeley nije eksplikite izveo, u — esse est percipi, aut percipere, aut posse percipi, aut posse percipere. Rezultati takve dopune su: 1) smanjenje nejasnoća oko izraza 'to exist' pri čemu se ovaj proteže u kategorije aktivnog i pasivnog te stvarnog i mogućeg, čime se konačno otklanja tzv. »obrnuti princip« — esse est non percipi,

2) Pokazuje se bitno afirmativna strana Berkeleyeve filozofije, i 3) uklanja se mogućnost pogrešne interpretacije Berkeleya kao subjektivnog idealista (takva je, prema Luceu, i Kantova interpretacija). Nasuprot uobičajenim nazivima, Luce naziva Berkeleyev sistem 'afirmativnim i materijalizmom'.

U ovom kontekstu spominjemo i članak Iana T. Ramseya »Berkeley i mogućnost empirističke metafizike« u kojem se ispituje mogućnost metafizičke teologije izgrađene na Berkeleyevim principima. Prema Ramseyu, takva se mogućnost može naći u Berkeleyevu razlikovanju dva elementa spoznaje — 'idea' i 'notion'. Tako su 'ideas' inertne i pasivne i njihovo je područje osjetilne svijesti, dok se 'notions' bitno odnose prema operacijama duha, odnosno vlastitoj aktivnosti subjekta. Kao što se u 'notions' temelji znanje o transcendentalnom subjektu, tako će se tu utemeljiti i znanje o Bogu. Naime, Berkeley kao protivnik učenja o apstraktnim idejama nužno odbacuje odgovarajuću interpretaciju Boga, a s druge strane Boga ne može reducirati na »običnu« ideju jer bi to impliciralo neaktivnost. Analogno otkrivanju (disclosure) subjekta, Bog se, također kroz 'notions' otkriva kao djelatnost u ogromnom mnoštvu ideja koje čine svemir. Tako je Bog predmet viđenja ali ne u Malebrancheovu smislu, niti kao ideja. Boga gledamo kao i nas same tj. kao i druge duhove. Takvu poziciju Ramsey naziva »empiristički teizam«. Na taj se način Berkeley postavlja između naturalne i negativne teologije jer je u takvom znanju tj. 'notion' Boga, kao uostalom i u slučaju subjekta, spojena i razumljivost i misterij. I konačno, treći se član moguće, na Berkeleyevoj misli izgrađene teologije, također temelji u učenju o 'notions'. To je božja milost koja se otvara u elementima kršćanske dispenzacije. U slučaju o navedena tri elementa — čovjek, bog, milost, koji se spoznaju pomoću 'notions', Ramsey nalazi putokaz prema empiristički orijentiranoj teologiji.

Na ovom se mjestu može postaviti pitanje o jedinstvu Berkeleyeve filozofije i teologije. Dosta se često, naime, Berkeley interpretira kao misilac koji u nemogućnosti da riješi

određene ontologische i spoznajno-teorijske probleme, u prvom redu pitanje o uzroku osjeta, izlazi iz prvo bitno začrtanog filozofskog područja i »izmišlja« ili »priziva u pomоć« Boga. T.E. Jessop, nasuprot ovakvim tumačenjima, u studiji »Berkeley kao religiozni apologet« polazi od jedinstva Berkeleyeve filozofije i teologije, ali stavlja naglasak na religiozno-apologetske motive koje ističe kao ključ za razumijevanje Berkeleyeve filozofije u cjelini. Ovi su motivi potpuno prevagnuli u kasnom Berkeleyevu djelu »Alciphron«. Odmah se, dakako, nameće pitanje zašto se Berkeley nije za obranu kršćanstva poslužio nekim od već postojećih misaonih sistema. Jessop odgovara da ovi nisu Berkeleya zadovoljavali bilo s religiozne (npr. Descartes) bilo s filozofske strane (npr. kembrički platonisti). Dva su glavna izazova Berkeleyu došla od Newtona i Lockea. Međutim, Newton nije ostavio dovoljno mesta za Boga, a osim toga Berkeley nije mogao prihvati njegove koncepcije absolutnog prostora i vremena jer 1) to su samo apstraktne ideje, i 2) oznake beskonačnog i vječnog mogu pripadati samo Bogu. Što se tiče Lockea, njegova je teorija supstancije bila agnostička, ali i otvorena za materijalističke interpretacije. Osim toga Berkeley je dobro poznavao sve po teškoće oko razlikovanja primarnih i sekundarnih kvaliteta. Tako Berkeley svoju teologiju bazira na 'imat terijalizmu' kojim nastupa podjedнако protiv ateista i deističkih suvremenika.

Tezu o jedinstvu Berkeleyeve filozofije i teologije zastupa i A. Guzzo u radu »Berkeley i 'stvari'«. Autor se suprotstavlja čestoj tendenciji da se Berkeleyeva misao reducira na puki »ideizam«. Analizirajući razna značenja koja kod Berkeleya prima izraz 'percipi', Guzzo ističe da ona uvijek uključuju duhovnu aktivnost na strani subjekta, odnosno impliciraju cjelinu opažajnog odnosa. (Sličan stav zauzima i A.A. Luce) Tako ono »primanje« osjetilnih podataka nije nikada samo primanje, nego se može reći da subjekt prima danost tako da je *interpretira*. Prirodna je zakonitost, kod Berkeleya, shvaćena kao »vizuelni jezik Boga«. Oslanjajući se na

»Siris«, autor naglašava utjecaj neoplatonizma na kasnog Berkeleya, te prikazuje ovaj spis kao novu pjesmu »De rerum natura.« Kritizirajući mehanicizam i evolucionizam Berkeley strogo razlikuje Boga kao prvi uzrok od sekundarnih tj. fizikalnih uzroka. Stvari (things) su dakle, samo instrumenti i pomagala božjeg jezika, jer prema Berkeleyevim riječima »bez njih ne bi bilo zakonitog kretanja Prirode. A bez zakonitog kretanja Priroda bi ostala neshvaćena, a čovječanstvo na gubitku, ne znajući što da očekuje, ili kako da se vlada i usmjeruje svoja djela da bi postiglo neki cilj.« U Berkeleyevoj teoriji jezika i učenju o 'notions' nalazi se nekoliko glavnih problema za moderne interpretatore. Glavni problem predstavlja često kritizirana teorija duha kao supstancije, te s ovim povezani problemi Berkeleyeve upotrebe metafora, i nedovoljno objašnjenje prirode odnosa ideja i duha. Guzzo se poziva na teze koje je C. M. Turbayne iznio u časopisu »Journal of Philosophy and Phenomenological Research« polemizirajući sa S. A. Gra veom. Prema Turbayneu, Berkeley se izražava metaforički govoreći o duhu kao supstanciji i tvrdeći da ideje postoje »u« duhu. U ovoj je zbirci Turbayne zastupljen radom »Porijeklo Berkeleyevih paradoksa« gdje proširuje već spomenute teze. Turbayne ovdje zastupa mišljenje da paradoksi i prividna neobičnost Berkeleyeve misli proizlaze iz upotrebe 'jezičnog modela', koja je Berkeleyu omogućila da otkrije i pokazi, prvo, strukturu vida a zatim i strukturu stvarnosti. »Model« se pri tome određuje kao »Metafora«, odnosno, »prikaz činjenica jedne vrste izrazima koji pripadaju drugoj, ili prikaz činjenica *kao da* pripadaju jednoj vrsti dok u stvari pripadaju drugoj.« Korijen Berkeleyeve upotrebe ovakve metode nalazi se u teoriji o fenomenima prirode kao elementima jedinstvenog jezika. Ovakva se metoda može naći već kod Platona koji u »Državi« uspoređuje čovjeka i državu. Turbayne je određuje kao »hipotetičko-deduktivnu« nasuprot »aksiomatskoj«. I pak, postoji razlika u primjeni takve metode kod Platona i Berkeleya. Platon, naime, upotrebljava svoj

»model« iz izrazito didaktičkih razloga, dok se Berkeley služi svojim »jezičnim modelom« kao putokazom za proširenje metafizičke teorije.

Danas je još uvijek prilično rasprostranjeno uvjerenje da je Berkeley jednostavno preuzeo Lockeovo učenje o duhovnoj supstanciji. Tako je mišljenje iznio i G. J. Warnock u svojoj poznatoj studiji »Berkeley«. Nasuprot tome, I.C. Tipton u članku »Berkeleyevi pogledi na duh« dokazuje da je Berkeley bio svjestan težine problema i da ga nikako nije smatrao riješenim. Iako rana Berkeleyeva misao pati od stanovitih terminologičkih nedostataka, on već u »Komentarima« jasno razlikuje duh kakav se neposredno pokazuje i duh kao pretpostavljeni supstrat. Prvog naziva »spirit«, drugog »soul«. Osim toga, često se zaboravlja da je sam Berkeley bio svjestan kako je negacija materijalne supstancije »dvosjekli mač« i da se lako može protegnuti i na duhovnu supstanciju. Stoga on negira nepoznat i nespoznatljiv duhovni supstrat volje i ideja kakav je pretpostavlja Locke, i umjesto toga govori o aktivnom duhu, spoznaja kojeg je uvek »neposredna«, »intuitivna« i »rezultat akta refleksije«.

Na ove se probleme nadovezuju i istraživanja H.M. Brackena u članku »Supstancija kod Berkeleya«. Ovdje je problem smješten u historijski okvir kartezijanskog učenja kako ga je eksplisirao Malebranche, a težiste je pomaknuto na pitanje o odnosu supstancije i modusa i, u vezi s tim, o odnosu duha i ideje. Brackenova je teza da se ključni Berkeleyev aksiom o nužnoj vezi ideje i duha bazira na »common sense«. Berkeleyevi suvremenici razlikuju četiri osnovne relacije: 1) Inherencija, ili veza supstancije i akcidencije u pričušnoj Aristotelovskom smislu, 2) supstancija — modus, kako je razrađeno kod Malebranchea, 3) dio — cjeplina, prema ovoj se teoriji npr. tjelesni predmet promatra kao zbir ideja, i 4) intencionalna veza, u kontekstu objašnjenja aktova pomoću kojih nematerijalni duhovi spoznaju materijalne predmete i odnose *značenja* između pojmove (odnosno riječi) i stvari. Empiristička se tradicija obično povezuje s trećom od

navedenih teorija, ali Brackenovi argumenti potvrđuju tezu da se Berkeley približava četvrtoj. U ovom se pravcu razvijaju otprilike i Guzova i Turbayneova interpretacija, koje se zajedno s Brackenovom mogu dobro ilustrirati Berkeleyevim riječima: »reći da je kocka (die) tvrda, protežna i četvrtasta, ne znači dodati ove kvalitete nekom subjektu koji je od njih različit i koji ih utemeljuje, već je to samo objašnjenje riječi *kocka*.«

Interesantna je činjenica da od trinaest članaka u zbirci samo dva predstavljaju otvorenu kritiku Berkeleya, i da se u oba slučaja polazi sa specifičnih neevropskih pozicija. Tako pakistanski profesor Vahid Ali Faruk piše o »Berkeleyevoj ontologiji i islamskom misticizmu«, dok je članak D. M. Datté »Indijski pristup Berkeleyevu objektivnom idealizmu« pokušaj imanentne kritike Berkeleya pri čemu je specifičnost »indijskog pristupa« osigurana kratkim dodatkom u kojem se navode moderne zapadne i indijske analogije. Ove variraju od Russella i Neuratha do »egzistencijalnog subjektivizma Kierkegaarda i modernih sljedbenika« s jedne strane, dok se na indijskoj strani ističe mogućnost usporedbe subjektivno-idealističke varijante Berkeleya sa budističkim idealizmom (vijnana-vada), vedantskim školama, a posebno sa Šankaranim sistemom advaita-vedanta. Datta interpretira Berkeleyevu misao kao objektivni idealizam koji nije dosljedan vlastitim premisama. Iz ovih bi, prema Datti, mogao slijediti samo subjektivni idealizam. Dokazuje se, dakle, da negacija apstraktnih ideja te razlikovanje »ideas« i »notions« stoje u suprotnosti s tvrdnjama prema kojima se 1) konični duhovi razlikuju od Boga, 2) Bog razlikuje od subjekta (self), i 3) prema kojima je moguće »notion« duha. Pri tome se konstatira da bi čak i kao subjektivni idealizam, Berkeleyeva filozofija bila potkopana upravo teorijom apstrakcije, odnosno, ovaj smo prigovor već spomenuli, negacija materijalne vodi u negaciju duhovne supstancije. Međutim, snaga ovog prigovora ovisi isključivo o interpretaciji Berkeleyeve teorije supstancije i duha, pa se o

tom problemu zauzimaju, kao što smo vidjeli, i potpuno suprotna stanovišta.

Stojeći na pozicijama modernog islamskog misticizma, V. Ali Faruk ističe Berkeleya kao mislioca koji je premostio kartezijanski dualizam materije i duha. Na sličnom se putu prema »višim oblicima intuicije« nalaze i Plotin, Leibniz, Fichte, Schelling, pa i Husserl, dok u Islamu posebno istaknuto mjesto zauzimaju Rumi i Avicenna. Međutim, Berkeleyu se upućuju prigovori zbog antropomorfizma u teologiji, te zbog odvajanja ideja i duha. Ovaj se drugi prigovor odnosi posebno na »Principe...« u kojima Berkeley ističe da npr. riječi »postojati« i »značiti« ne mogu imati ista značenje kada se vezuju uz duh i ideju jer su ovi u svojoj prirodi potpuno različiti. Ovakav je dualizam donekle ublažen u ranim »Komentarima« a pogotovo u kasnom »Sirisu« gdje se naglašava jedinstvo volje, razuma i ideja koji odvojeni predstavljaju samo apstraktne elemente iskustva. Pomirenje »ideja« iz »Principa...« i »femena« iz »Sirisa« dovelo bi Berkeleya u »spiritualističku« poziciju blisku postkantovskom njemačkom idealizmu i orijentalnim misticima, za koje je dihotomija subjekta i objekta negacija stvarnosti. Prema André-Louis Leroyu Berkeleyeva nauka o dualizmu duha i ideja, koja iznenađuje utoliko više ukoliko je smještena u okvir »imaterijalističke« filozofije, predstavlja nasljede ranog kršćanstva. Ovom naukom Berkeley želi oboriti dvije doktrine: materijalizam i idealistički subjektivizam. Leroyev članak »Da li je Berkeley bio idealist?« upozorava na više značnost izraza »ideizam«, tj. »idealizam«, »subjektivizam«, »materijalizam« itd. kako su upotrebljavani kod Berkeleyevih suvremenika, te bi se Berkeleyeva misao mogla zvati »idealizam« samo uz određena razlikovanja i ograničenja.

Potrebom za preciznijom historiografskom interpretacijom vođen je i rad W.H. Werkmeistera »Bilješke za interpretaciju Berkeleya«. Iako se katkada tvrdi da neke Kantove formulacije podsjećaju na »dobrog Berkeleya«, ipak je dobro poznat Kantov kritički stav prema Berkeleyevu »dogmatičkom idealizmu«. Po-

lazeći od konstatacije da Kant posve krivo interpretira Berkeleya i da, gotovo sigurno, nije vladao engleskim jezikom, te da su se njemački prijevodi Berkeleya pojavili tek nakon prvog izdanja »Kritike čistog umca«, Werkmeister utvrđuje da je Kant poznavao Berkeleyevu filozofiju samo iz druge ruke. Posrednik je pri tome bio »Esej o priredi i ne-promjenljivosti istine u opoziciji prema sofistima i skepticima« Jamesa Beattija, koji se prijevod u to vrijeme nalazio u königsburškoj biblioteci. Beattie ovdje iskrivljuje Berkeleyevu nauku i, služeći se dobrim dijelom argumentima »ad hominem« nastoji ovom kritikom osigurati mjesto svojoj teoriji »realizma common sensea«. U nastavku studije Werkmeister prikazuje »Berkeleyevu paralelu«: djelo Berkeleyeva engleskog suvremenika Artura Collieria — »Clavis Universalis«. Ovaj tekst napadno podsjeća na Berkeleya ali se ne može utvrditi nikakva međusobna zavisnost.

Spomenuti problem oko Kantove interpretacije Berkeleya može poslužiti kao primjer posredovanog pristupa filozofskoj misli i opasnosti nesporazuma koje odavde proizlaze. Može se reći da je glavna odlika ove zbirke u cjelini, upravo u otvaranju niza pitanja iz kojih nedvosmisleno proizlazi zadatak povratka izvornom Berkleyu. Treba naglasiti da su kod nas dobro poznate neke interpretacije i kritike Berkeleya (npr. Russellova te pogotovo Lenjinova) dok je originalni Berkeley zastupljen sa samo nekoliko prevedenih fragmenata. Da sporovi oko Berkeleyeve misli nikako nisu zaključeni, te da gotovo nijedna od uobičajenih kritika nije potpuno primjerena, odlično pokazuje članak W.E. Steinkrausa »Berkeley i moderni kritičari«. Prije nego, na kraju, ukratko razmotrimo Steinkrausove argumente, možemo u ovom kontekstu spomenuti i pokušaj F.W. McConnella da u članku »Berkeley i skepticizam« proširi Berkeleyevu kritiku »skepticitizma i materijalizma« na neke spoznajno-teoretske koncepcije, dominantne osobito u metodologiji prirodnih znanosti. Značajno je da se kritizirana stanovišta interpretiraju kao neutemeljena vjera. Opseg se

kritike kreće od nekih pravaca moderne biologije sve do atomističke teorije.

Iz mnoštva kritika upućenih Berkeleyu W. E. Steinkraus izdvaja četiri prigovora koji se, barem na prvi pogled, ne zasnivaju na krivoj interpretaciji i koji bi mogli dovesti u pitanje Berkeleyevu misao u cijelini: 1) Berkeley je nedosljedan negirajući materialnu a potvrđujući duhovnu supstanciju. Takvo mišljenje zastupaju A.J. Ayer, D.M. Datta, R. Frondizi, J. Wild i drugi. — Vidjeli smo kako ovaj prigovor odbija Tipton. Steinkraus se poziva na samog Berkeleya koji u »Trećem dijalogu« naglašava da nema usporednosti između materije i duha. Nema ničeg što bi opravdavalo vjeru u postojanje materijalne supstancije. Nasuprot tome, postojanje duha je očevidno. Berkeley ovdje, prividno, zastupa dva suprotna stanovišta: supstancialističko i empirističko, ali ono prvo je samo rezultat metaforičkog izražavanja i nepreciznog terminologiskog nasljeda. S takvom se tezom slaže i Turbayne. Također ne стоји prigovor Frondizija i Warnocka prema kojima se Berkeley drži supstancializma samo zato da bi izbjegao probleme oko dokazivanja besmrtnosti duše. Kao primjer mogućeg suprotnog rješenja, Steinkraus navodi budističku nauku o posmrtnoj perzistenciji nesupstancialne struje svijesti. 2) Prema drugom prigovoru Berkeley pretpostavlja prioritet spoznajne svijesti i tako počinja A) pogrešku »inicijalnog predicijanja« koja se sastoji u brkanju bitnih i nebitnih osobina. Tako se Perry, Russell i Coffey slažu u tvrdnji kako prema Berkeleyu slijedi da, ukoliko je neki određeni predmet viđen, onda se u onome »biti viđen« nalazi njegova bit, čime se akcidentalno svojstvo uzima kao bitno. B) pogrešku »egocentričkog corsokaka« odnosno ne vidi mogućnost postojanja izvan spoznajne svijesti. — Međutim, Steinkraus odgovara da čak ako Berkeley uistinu čini prvu pogrešku, time nije dovedena u pitanje njegova misao u cijelini, jednostavno zato jer se ne temelji isključi-

vo na činjenicama spoznajne svijesti i spoznajnog procesa. Što se tiče »egocentričkog corsokaka«, ono se ne može sa sigurnošću utvrditi, a osim toga, Steinkraus navodi H. Feigla, »pravilno interpretiran egocentrički corsokak čini samo prirodnu granicu mogućnosti direktnog verificiranja.« (Spomenuti Luceov »proširen princip« pokazuje ovaj problem u nešto izmijenjenom svjetlu.) 3) Na ovaj se prigovor nadovezuje i tvrdnja da Berkeleyeva misao kao subjektivni idealizam nužno vodi solipsizmu, i zato se odbacuje kao absurdna. Ovakvi su Lenjinovi, Löwenbergovi i Taylorovi pogledi na Berkeleya. — S tim u vezi treba podsjetiti na Berkeleyevu teoriju o »notions« i specifičnu spoznaju drugih duhova. Iako ova teorija ne zadovoljava čak ni neke »dobronamjerne« kritičare npr. Warnocka i Lucea, čini se da se u posljednje vrijeme počinje smatrati jednom od najvažnijih tačaka Berkeleyeve misli, a naročito je ističu Ramsey i Bracken. Ukoliko bi učenje o, pomoću »notions«, utvrđenom postojanju drugih duhova branilo Berkeleya od optužbi zbog solipsizma, utoliko se lako može pokazati da Berkeleyeva teologija vodi u objektivni idealizam. Takvu blizinu Berkeleya i objektivnog idealizma naglašava i Lenjin. 4) Konačno, prema četvrtom i vjerojatno najpoznatijem prigovoru, Berkeley brka opažaj osjetnih kvaliteta sa samim kvalitetima i tako dolazi do pogrešnog zaključka da se osjetni kvaliteti nalaze samo u svijesti. Ovaj je prigovor iznio G.E. Moore u djelu »Pobijanje idealizma«, 1903. godine. Najzbiljniju kritiku Mooreovih teza dao je C.J. Ducasse interpretirajući osjetne kvalitete prvenstveno kao sadržaj a ne oblik svijesti. U članku iz 1949. godine, »Odgovor mojim kritičarima«, Moore je otvoreno izjavio: »I mogu odmah reći da se, u ovom pogledu, sada slažem sa gospodinom Duccasom i Berkeleyem, i držim da sam u onom ranom spisu imao krivo.«

Goran ŠVOB

»Anthropos« I—II/1969.

Prvi broj »Anthroposa«, časopisa za sudjelovanje humanističkih nauka, za psihologiju i filozofiju, (Ljubljana 1969), izdan je na poticaj Slovenskog filozofskog društva, a dobio je pokroviteljstvo Univerziteta u Ljubljani. Uvodnom riječi pod naslovom »Anthropos i sadašnjost«, sastavom redakcije¹ kao i sadržajem određen je smjer i svrha časopisa. »Nova revija 'Anthropos' je nužna kao jedan od katalizatora više organiziranog sudjelovanja humanističkih nauka.« (str. 7) Ovo određenje časopisa govori o interdisciplinarnim razgovorima humanističkih nauka — da ostavimo po strani teškoće i mogućnosti istih —, koje se osnivačima čine nužnim za izbjegavanje prakticizma, kao i apstraktne teorije. Što više, kako stoji u uvodu, absolutna podjela na empirijske i teorijske nauke, na nauku i filozofiju, kao i prazno precjenjivanje bilo »teorijskog« bilo »empirijskog« je sasvim pogrešna. Prva ova odredba ispunjava »Zajedničke teme« sadržaja časopisa pod naslovom »Čovjekova bit i sadašnji trenutak«, zapravo referate i diskusije što su Društvo ekonomista Slovenije, Slovensko filozofsko društvo, Slovensko politološko društvo i Slo-

vensko sociološko društvo organizirali 20. i 21. februara 1969. kao simpozij s dvije teme 1. »Sudjelovanje humanističkih nauka i njihova uloga« i 2. »Čovjekova bit i sadašnji trenutak«. U »Sudjelovanju humanističkih nauka i njihovoj ulozi« nalazimo priloge: Čarni, »O odnosu između povijesti i sociologije«; Jerman, »O jedinstvu humanističkih nauka«; Kremenšek, »Neka otvorena pitanja o mjestu današnje etnologije među humanističkim naukama«; Mulej, »Nešto o mogućnostima sudjelovanja između ekonomskih i drugih društvenih nauka, posebno između političke ekonomije i sociologije.«

»Čovjekova bit i sadašnji trenutak« već po naslovu sugerira angažiranost nauke, a u uvodu se i kaže da »nijedna nauka, grupa i ličnost ne može biti neangažirana, pošto je već odsustvo borbe s negativnim pomoc tome negativnome.« Ovo, međutim, ne znači politikanstvo, jer naučna revija već po svojoj prirodi ne može neposredno organizirati političku akciju, osim ako je riječ o društvenom mjestu humanističkih disciplina. Opće društveno rukovanje mora biti drugačije organizirano i sadržajno strukturirano, da bi bilo kvalitetno i odgovorno.« Ovime je određen profil časopisa kao i obećanjem da će »Anthropos« biti otvoren onima, kojima je traženje istine o čovjeku glavni cilj.

Čovjekova bit i sadašnji trenutak svjedoče prisutnost društvenih nauka u problemima suvremenog čovjeka i društva, a sadržajno su u časopisu zastupljeni prilozima: B. Debenjak, »Sadašnji trenutak čovjekove biti — neke dileme«; A. Kirn, »Antropološko ishodište u čovjekovom razumijevanju svijeta«; Vojan Rus, »Filozofija čovjeka i njegova

1. Članovi redakcije su: Ljubo Bavcon (pravo), Milica Bergant (pedagogija), Zvonko Cajnko (sociologija), Franc Černe (ekonomija), Darko Debenjak (filozofija), Franc Jerman (filozofija), Valentin Kalan (filozofija), Boris Majer (filozofija), Jan Makarovič (psihologija), Vid Pečjak (psihologija), Bogomir Peršić (psihologija), Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija), Leon Zorman (psihologija), Fran Zwitter (povijest), Anton Žun (sociologija).

sadašnjost«; S. Podmenik, »Samoupravljanje, bit čovjeka i uloga društvenih nauka«; F. Pediček, »Antropologizacija znanosti i pedagogija.« Problemi filozofije čovjeka zastupljeni su u prilozima Debenjaka, Kirna i Rusa, a prilozi Podmenika i Pedičeka sa svojim reperkusijama na empirijsku nauku i društvo.

Moment prisutnosti u suvremenim problemima još je jače naglašen u rubrici »Sadašnji trenutak društva«, koja time dalje definira sadržaj časopisa. Jedan u nas u posljednje vrijeme aktualni društveni problem, problem naroda i nacionalnosti zastavljen je u ovoj rubrici pod naslovom: »Slovenski narod danas«, razgovorima koji su na tu temu održani 12. maja 1961. u Ljubljani. U razgovoru su sudjelovali: Vojan Rus, Černe, Klemenčić, Jeđovšek, Goričar, Juvančič, Štante, Benko, Debenjak pod naslovom: »Nacionalnost i represija« i Paternu: »Nekoliko misli o problemima sadašnjeg slovenstva«.

Navedeni obzor časopisa nadopunjava se konstatacijom da narodi, koji nemaju sistematska i produbljena humanistička znanja postaju privjesak suvremenim svjetskim dogadjajima. Iz ovoga dedukcijom sledi, ako ga nema slovenski narod, a konstatira se da ga nema kao jedinstveno teorijsko stajalište što proizlazi iz cjelovite projekcije čovjeka, ne može biti subjekt, koji stupa u evropski i svjetski prostor.

Iz ovako određenih zadataka proizlazi i struktura časopisa. Osim navedenih rubrika »Zajedničke teme« (u kojima će se sa stanovišta raznih nauka pokušati osvijetliti ista teo-

rijska i životna pitanja), tu su »Raspave i istraživanja« s filozofskim, psihološkim i uopće teorijskim studijama, kao i empirijska istraživanja. U ovome broju u toj rubrici imamo priloge: Mlinar, »Selо u procesima društvene integracije i uloga komune«; Kirn, »Oris nekih vidika pojmovanja vremena u filozofiji i znanosti«; Motaln, »Russell i iskustvo«. Nadalje prilozi namijenjeni psihologima, filozofima i sociologima, koji rade kao nastavnici na školama, u privrednim i drugim organizacijama u rubrici »Humanističke nauke u školi i društvu«. Osim ovih postojat će još rubrika »Jugoslavenska i međunarodna misao«. U prvom broju je u ovoj rubrici »Čehoslovačka i sadašnji svijet«, prilozi nekih sudionika razgovora između jugoslavenskih i čeških filozofa pod naslovom »Sadašnji trenutak socijalizma« održanih u Opatiji 1969. (Kalivoda, Kusy, Vojan Rus, Životić, Supek, Zumr). Uz ove časopis će još imati rubrike: »Prikazi i kritike«, »Iz stručnih društava« i »Mišljenja i polemike«.

Zadacima i strukturom časopisa »Anthropos« utemeljena je još jedna znanstvena revija, koja je, osim toga, tribina dvaju slovenskih stručnih društava, filozofskog i psihološkog, koji je dosada nisu imali. Uspinkos teškoćama u jezičnom području ovaj se časopis preporučuje važnošću i aktualnošću svojih ambicija da čovjeka sagleda u rasponu od teorijskog do empirijskog.

Blaženka DESPOT

NAUČNI KONGRES KAO POLITIČKI ČIN

U Istočnom Berlinu je povodom dvestogodišnjice Hegelovog rođenja održan kongres od 23. do 29. ovg. o.g. koji je organizovalo Hegelovo društvo u saradnji s Nemačkom akademijom nauka i Humboldtovim univerzitetom u Berlinu.

Ovo Društvo vodi prof. W.R. Beyer, koji je otvorio Kongres s jednim strasnim govorom, u kome je ne samo pomenuo ogromne teškoće s kojima se od samog osnivanja suočava njegovo Društvo i on sam kao predsednik (sedište Društva je u Salzburgu), već je još vehementno napao drugo Hegelovo društvo, koje je pre toga istim povodom zasedalo u Stuttgartu i čiji je predsednik H. G. Gadamer osporio Beyera i njegovom društvu mogućnost da diskutuje o Hegelu zbog slabe stručnosti, niskog nivoa, nedostatka kriterijuma i sl. S velikom energijom, dovodeći u vezu aktualne povode s Hegelovim mišljenjima i prigodnim izjavama, Beyer je prikazao razvoj stvari tako da je njegovo Društvo konačno u današnjoj opštoj političkoj i duhovnoj situaciji dobilo takoreći istorijsku satisfakciju, potvrdu i priznanje, pa je i samo mesto održavanja Kongresa tj. Istočni Berlin i DDR htelo da se shvati kao mesto na kome se smisalo može diskutovati o Hege'u, i to ne samo stoga što je s tog mesta poteklo svetsko-istorijsko delovanje Hegelove filozofije, već i zato što tu, u prvoj i jedinoj demokratskoj nemačkoj državi, kulminira onaj duh i ona demokratska politička svest koja se, navodno, jedino može smatrati naslednikom Hegelovih humanističkih ideja i idea.

Ako je ovaj govor, pun strasti i pristrasti, sadržao vredne akcente koji pioističu iz Beyerovog sopstvenog proučavanja Hegela i njegovog ličnog socijalističkog angažmana, onda je on ipak značio uvod u događaj koji je, duše, nazvan naučni kongres, ali je stvarno bio puki politički čin. Tako je najpre sama domaća vlada htela da se Kongres shvati kao potvrda njene dosadašnje i buduće politike, tako da je preko zamenika Ministarskog saveta ne samo izrazila uobičajene dobre želje učesnicima Kongresa prilikom otvaranja, već je aranžirala jednu svečanu sednicu, na kojoj je govorio samo taj isti predstavnik vlade, diletirajući o Hegelu s velikim samodopadanjem i iznoseći tezu da pod uslovima tako povoljnim za filosofski život, kao u DDR-u, državnik postaje filosof, a filosof državnik. On je takođe napao neka shvatanja o Hegelu koja su se nedavno čula u Zapadnoj Nemačkoj, a naročito H. Lübbea (čije je ime začudo bilo na programu ovog Kongresa), zatim neke industrijalce koji pomažu istraživački rad u toj Nemačkoj, naravno, pod određenim uslovima itd. Najzad je dodelio udarce i unutrašnjim neprijateljima socijalizma, revizionistima i dr., gde se podrazumevaju naša zemlja i naše kolege. Sve to kao na nekom političkom mitingu, sa obaveznim prezidijumom, u kome su kao u Vrhovnom sovjetu sedeli i neki članovi domaćeg CK, zatim naš filozof, Dušan Nedeljković, najzad i neki drugi prijatelji Hegela.

Ali, to nije bilo dovoljno. Organizatori tj. domaći ideolozi koji nose naučna zvanja, dobili su mogućnost da usurpiraju vodeće pozicije u radnim

sekcijama, naravno ne sa zadatkom da potpomognu i olakšaju diskusiju, već naprotiv da je spreče u trenutku kada je moglo doći do razjašnjenja nekih pojmova. Osim toga, domaći ideolozi, koji se ne mogu smatrati kolegama, jer se kolegijalno nisu ponašali, preduzimali su bezobzirne napade na one učesnike Kongresa, čiji im se referati nisu dopali zato što ne citiraju neka imena koja se moraju citirati, zato što formulišu drugačije nego što treba formulisati itd. Pozivajući se na svoje marksističko gledište oni su, međutim, ne znajući šta čine, javno priznali da nemaju nikakvo gledište, jer se ono po njima tek nalazi u izgradnji, pa su tako nedostatak sopstvenog gledišta pokrivali vehementnim napadima, apodiktičkim verdiktima o stvarima o kojima pojma nemaju.

Iz dosadašnjeg referata već se može razabrati kako je ovaj Kongres po služio kao instrument jedne političke volje, pa ne treba ni pitati o naučnim rezultatima, već o pravu organizatora da jedan ovakav skup nazove naučnim kongresom. Do političkog angažmana u naučnom svetu, kome pripadaju i filosofski kongresi, mora doći iz samog istraživačkog rada, a ne iz neke primarne volje koja nema odgovarajuću intelektualnu podlogu već se naprosto izražava kao volja, kao pristajanje uz jedno gledište, čije se prepostavke ne ispituju, koje se ne obrazlaže i teorijski ne razvija, već samo afirmiše. Time je naznačena perverzija koja se zbila na ovom Kongresu, ali zbog toga nipošto ne treba potceniti ili smatrati beznačajnim ovaj događaj. Naprotiv, vrlo je aktualno i vrlo poučno razmisiliti o smislu ovakvog »preokretanja vrednosti«.

Ako cilj jednog filosofskog kongresa nije u unapređenju naučne komunikacije, u traženju zajedničke istine itd., već u traženju i ispoljavanju zajedničke volje, u potvrđivanju na određen način shvaćenog socijalističkog društva, koje se shvatanje samovoljno naziva marksističkim i bezuslovno služi ciljevima tog društva, onda se moramo zapitati, nije li to možda zaista pravi put ostvarenja i socijalističke filosofije kao filosofije naše epohe. Ako to nije filosofija u bilo kom iz tradicije poznatom smislu te reči i ako to nije ono što bi se kao ideja kritičke i naučne filosofije moglo kolegijalno obrazložiti, onda je tek formalno mogućna ona prava, nova filosofija, koja ne proističe iz teorijskog stava ili kritičke refleksije, već iz jedne odluke, iz ubedjenja da samo pripadnici naše socijalističke zajednice poseduju istinu. Jer nema u novoj filosofiji razliku u mišljenju od kojih je negda filosofija živila, nema antinomičnih ubedjenja u filosofskom tumačenju stvarnosti koja ostaju nerešiva jer odgovaraju tobožnjoj suštini ljudskih stvari. Filosofija ne može više biti razgovor sa samim sobom, monolog, ali ona ne može biti ni dijalog koji nastaje upravo iz različitog načina tumačenja stvarnosti što izviru iz različitih osnovnih iskustava. I ako iz tih razlika nastaje spor, onda su oni što se spore, ostajući u bitnoj dimenziji traženja istine, još uvek u jednoj dubokoj zajednici, oni su nad jednim istim zadatkom kolegijalno i ljudski povezani. Ali ovde se radi o ideoškoj zajednici kojoj logika služi samo kao instrument za postizanje određenog praktičnog cilja, naime, promene sveta koji više nećemo samo interpretirati, promene istorije čiji smisao nećemo samo odgonetati. U tome smislu filosofiju zaista treba ukinuti i to se ovde, na ovom Kongresu i u ovoj ideologiji, zaista dosledno čini. Tako shvaćena Marksova reč je realnost našeg vremena, s kojom se moramo suočiti, pa bi bilo dakle pogrešno opisani naučni kongres smatrati beznačajnim.

Ako je tu ipak bilo i nekih naučnih prinosa, onda su ih organizatori dopustili samo kao dokaz svoje liberalnosti, a nipošto ne iz ubedjenja da bi neka druga filosofska gledišta mogla biti od neke stvarne vrednosti. Tako je Ch. Perelman iz Bruxellesa pisac značajnog dela *Traité d'argumentation*, referisao pod naslovom »Dijalektika i dijalog« i njegov referat već kao zalaganje za dijalog između različitih gledišta bio označen kao pluralistička zabluda, kao što je G. Günther, pisac značajnog dela *Die Idee einer nicht-aristotelischen Logik*, referisao pod naslovom »Istorijska kategorija novog« i njegov referat označen kao strukturalistička i formalistička zabluda itd.

Na sličan način je tekao rad u četiri sekcije, u kojima je trebalo da se raspravlja 1. o Lenjinovoj kritici Hegela, 2. o jeziku i svesti, 3. o dijalektici prirode i istorijskoj dijalektici i 4. o Hegelu i problemu gradanskog društva. U nekim sekcijama su vođene oštре polemike, pa su neki govornici i sa Zapada bili vrlo rečiti u kritici napora naših kolega koje su označavali dvostrušnim pejorativnim izrazom »jugoslavenski praksisti«, tako neki W. Maihofer iz Saarbrückena.

Osim već pomenutog D. Nedeljkovića, tu su se od Jugoslovena našli još i G. Zaječaranović, M. Čekić i svakako pisac ovog izveštaja. Nedeljković je referisao u sekciji o Lenjinu, Zaječaranović u sekciji o dijalektici prirode, a potpisani u sekciji o jeziku i svesti.

Pošto nije sigurno da će biti objavljeni akti sa ovog Kongresa, kao što je to inače uvek bio slučaj, nije moguće uputiti na referate nekih ljudi, čiji su naučni etos i uspešni istraživački rad poznati, kao što je Jacques d'Hondt i neki dr.

Među učesnicima Kongresa našao se veliki broj sovjetskih predstavnika: Kopnin, Narski, Iljenkov, Ojzerman i dr., ali to važi i za druge zemlje socijalističkog realizma.

Na Hegelovom grobu je prigodnim govorima obeležen jubilarni dan. Grob se nalazi na Dorotheenstädtischem Friedhof. Nadgrobni spomenik je sačuvan, a natpis samo osvežen. Tu odmah nalazi se i grob Fichtea.

U toku Kongresa priređeno je širokom rukom više prijema, besplatnih izleta itd., dok je Sekretarijat zadužio sve učesnike svojom ljubaznošću.

Tako je DDR organizovala prvi međunarodni filosofski kongres i — prisvojila Hegela.

Milan DAMNJANOVIC

DISKUSIJE O ODNOSU IDEJA I PRAKSE U DANAŠNJEM SVIJETU

Početkom mjeseca juna 1970. zapadnoberlinska televizija organizirala je sedam diskusija o temi: *Svjetski problemi-ideologije: konfrontacija*. U okviru te opće teme razgovaralo se o ovim pitanjima: 1) Eksplozija rada — kontrola rada, posljedice toga i etika. — 2) Glad i različite forme bijede. — 3) Tradicija i napredak. — 4) Manipuliranje i sloboda čovjeka. — 5) Nacionalizam, rasizam, kaste i klasna svijest. — 6) Nasilje i nenasilje. — 7) Položaj žene, okolica i zajednica.

Ideja o tom dijalogu kao i cijelokupno vodstvo potječe od Alfreda Berndta iz Berlina. Realizaciju i odgovarajuće tekstove uz pojedine teme pripremila je dr Marietta Peitz iz Münchena, a studio-režiju ostvario je Reinhard Elsner.

Danas su prisutne različite religije i ideologije kao način mišljenja u ostvarivanju društvene i povijesne prakse. Da li se o pojedinim pitanjima može misliti samo iz tradicije ili pak s nivoa kritičkog mišljenja? Ako je i tradicija prisutna, onda je nužno saznati zbog čega i u kojem obliku. Stoga su organizatori i realizatori ovog dijaloga predložili da se o istoj temi razgovara s različitih aspekata, dakle u ovom slučaju u okviru svjetskih religija i marksizma. Najprije su predstavnici pojedinih grupacija iznosili svoje mišljenje o postavljenim temama, a zadnja diskusija bila je zajednička i tu se razgovaralo o smislu života i oblicima budućnosti.

Kršćansko shvaćanje izložili su Don Helder Camara-Recife (Brazilija) i prof. Helmut Gollwitzer (Zapadni Berlin); *judaizam*: rabin J. Eisenberg (Paris) i prof. R. J. Zwi Werblowsky (Univerziteti Chicago i Jerusalem); *budizam*: prof. Walpola Sri Rahula (Univerziteti Evanston i Ceylon) i prof. Hajime Nakamura (Univerzitet Tokio); *hinduizam*: prof. Jiten Mohanty (Univerzitet Calcutta) i prof. Manhoman Choudhuri, Orissa; *islam*: prof. Abdelwaheb Boudhiba (Univerzitet Tunis) i prof. Fazalur Rahman, bivši savjetnik Ayuba Khana za pitanja islama. *Ateizam-marksizam* izlagali su: prof. Roger Garaudy (Univerzitet Paris) i Branko Bošnjak (Sveučilište, Zagreb). Uz svako područje bio je pripremljen dokumentacioni filmski materijal s tekstovima u kojima su iznijete dotične ideje, a zatim se vodio dijalog.

U svim tim razgovorima vidjelo se jasno, da suvremeni život ne može biti ukalupljen ni u kakve sheme i propise. Iako je tradicija na mnogim područjima prisutna, ipak su, bez obzira na pojedine ideologije, ljudi danas suočeni s nizom životnih problema koje nameće atomsko doba. Što će se dogoditi ako ne bude dovoljno razuma u umu i ako se jednog dana ta atomska neman sruči na svog stvoritelja, dakle, na čovjeka kao čovjeka? To je bilo posebno prisutno u zajedničkoj diskusiji, gdje se istakla važnost socijalne primjene pojedinih uvjerenja.

Smisao angažiranja za bolji svijet može se ostvariti u pronalaženju zajedničke osnove koja može u sebe primiti pluralizam ideja. Svaka isključivost znači nužno sužavanje takvog djelovanja. Na konferenciji za štampu, koja je održana povodom tih diskusija, istaknuto je i političko značenje susreta različitih ideja i sistema, da bi se vidjelo u kakvom su odnosu teorija i praksa pojedinih životnih nazora.

Serija tih dijaloga pomoći će međusobnom upoznavanju, a time i tolerantnijem gledanju na sve ono što današnje ljudi razdvaja. To će biti pozitivan prilog tumačenja čovjeka kao čovjeka, koji oblikuje ne samo svoju sadašnjost nego i budućnost. Snimljene dijaloge zapadnoberlinska televizija počet će emitirati 24. rujna 1970. u svom trećem programu. Ostaje da se vidi kako će javnost reagirati na takav eksperiment koji u tom opsegu još nigdje nije učinjen.

Kao sudionik u tom dijalogu i kao prematrač mogu reći da će gledaoci televizije imati prilike da sami sebi objasne zašto se odlučuju za određeno stajalište i kako će ga braniti pred suprotnim shvaćanjem. Vrlo je pozitivna sama mogućnost takvog uspoređivanja pa treba odati priznanje zapadnoberlinskoj televiziji što se odlučila da u takav dijalog uključi milijunske gledaoce televizije.

Branko BOŠNJAK

Filosofski razgovori u Zwettlu (Austrija) su ustanova koja ima, s jedne strane, kolegijalne ciljeve i služi tome da se u izdvojenosti od gradske vreve, štampe i javnosti uopšte učesnici razgovora mogu koncentrisati na filosofske probleme što uvek imaju duboku osnovu u tradiciji koju valja oživeti, ali koju takođe valja aktualizovati u suočavanju sa zadacima od ovog časa i, sa druge strane, služi tome da po mogućnosti smanji napetost između vladajuće filosofske orijentacije u »marksističkim zemljama«, prema jednoj ideoološko-političkoj oznaci spiritusa movensa ovih skupova, prof. E. Heintela iz Beča, i onog zapadnjačkog načina mišljenja što izvire iz duboke odanosti antičko-hrišćanskoj metafizici, iz mišljenja Logosa koje se, posle velike Hegelove sinteze, sve više gubi i zaboravlja, te koje i Marx i Nietzsche proziru kao ideoološko mišljenje što jednom valja savladati i prevazići. U toj neotklonjivoj heterogeniji svrha, u težnji da se osigura prostor za filosofiju kao nauku u našem vremenu u odbijanju svakog ideoološkog porobljavanja filosofije i, u isti mah, u težnji da se poravnaju pomenute različite filosofske orijentacije, koje su u osnovi samo ideoološke travestije, protiču bezizgledno ovi razgovori kao, uostalom, u skoro svim današnjim filosofskim skupovima u svetu, pa se kao jedina dobit od njih može smatrati postizanje neke čisto ljudske zajedničnosti, kolegijalne informisanosti koja se u samstvovanju sigurno ne može postići, razjašnjenje nekih pojmove u takoreći saznajnoteorijski neutralnim tačkama preseka inače različitih svetlosti i slično, ali je taj sifovski napor, ipak, neophodan, jer svako vreme mora nastojati da sačuva svoju sopstvenu mogućnost filosofiranja koja je uvek i opštelijska, da sačuva filosofski duhovni stav i filosofiju kao krajnju kritičku instanciju svega naučnog mišljenja. Tako i razgovori u Zwettlu predstavljaju podjednako uzaludne i neophodne filosofske razgovore u našem vremenu.

Stoga ima nečeg neadekvatnog u intenciji i držanju organizatorâ ovog skupa kada sve nas, koji smo iz »marksističkih zemalja«, tretiraju takoreći kao pagane ili neznabosce koje valja pokrstiti, i to prema nejednakom stepenu urgentnosti: oni što su ogrezli u marksističkoj skolastici i dogmatizmu su na čudan način mnogo draži kao grešne duše kojima je potrebna pomoć, pa se stoga njima posvećuje veća pažnja, nego li onim drugima koji i inače bogu bliže stoje. Tako je na ovogodišnjem skupu, čiji je naslov »Predmetnost i praksa u Marxovim tezama o Fenerbachu«, jedinstven prizor bio kada je mladi kolega iz Zagreba, B. Despot, s velikim nadahnućem, znanjem i talentom pokušao da utvrdi mesto Marxova »Kapitala« u istoriji zapadnjačke metafizike, i ostao takoreći bez sagovornika, dok je drugi kolega iz Čehoslovačke, imenom Netopilek, koji nikakvog odnosa prema filosofiji nema, bio najčešći i, čini se, najomiljeniji partner u razgovoru.

Stoga bi bilo bolje ove razgovore voditi samo kao filosofske razgovore učesnika koji se međusobno razlikuju po meri ličnih mogućnosti introjekcije naše filosofske tradicije, po stepenu diferenciranosti mišljenja i prema različitom osnovnom iskustvu ili metafizičkom iskustvu, a ne tek

po meri ideološke zatucanosti i zadrtosti. Onda bi otpala i pedagoška i misionarska namera organizatora, zatim strogo školski okvir otvaranja problema, sažimanja problema, razvrstavanje gledištâ učesnika i sl., već bi se držala pred očima jedna značajna ideja koja bi po svome značaju tangirala učesnike i omogućila slobodnu diskusiju.

Ovogodišnji sastanak u Zwettlu karakteriše odsustvo mnogih pozvanih kolega, inače redovnih učesnika u ovim razgovorima. To naročito važi za najbrojnije i najrevnosnije saradnike iz Čehoslovačke. Ovoga puta niko nije došao iz Mađarske, Poljske i DDR-a, odakle su ranijih godina dolazili pojedini kolege, a takođe se nisu pojavili ni neki iz SSSR-a pozvani ljudi. Od Jugoslovena su referisali, osim B. Despota, još Mihailo Đurić iz Beograda, koji je ponovio svoju reč sa Korčule i takođe potpisani izvestitelj.

Živo i neprekidno učešće u svemu što se raspravljalio imao je prof. Bruno Liebrucks iz Frankfurta iz Savezne Republike Nemačke.

M. DAMNJANOVIC

»PRAXIS« I NOVI MARKSIZAM ČOVJEKA

Pier Aldo Rovatti

Nakon sveska u kojem su objavljene intervencije i diskusije sa konferencije o temi »Marx i revolucija« (održane u Korčuli u kolovozu 1968),¹ međunarodno izdanje jugoslavenskog časopisa *Praxis* donosi u posljednjem broju (3 — 4, 1969) zbir priloga preuzetih iz beogradskog časopisa *Filosofija* (veoma slabo poznatog jer izlazi samo na hrvatskosrpskom jeziku). Namjera je *Praxis* da otpočne s davanjem šireg pregleda jugoslavenske filozofske kulture, ili još bolje, perspektive teorijske analize koja odgovara stavu najrazvijenije lijeve kulture vezane poglavito za sveučilišta u Zagrebu i Beogradu. U slučaju *Filosofije*, mnogi od glavnih suradnika, kao što su Kangrga, Marković, Korać, Vranicki i drugi, također su i među glavnim pokretačima *Praxis* i inicijativa vezanih za *Praxis* (na primjer, korčulanskog sastanka koji će ove godine biti posvećen Hegelu) i tu je uz ostalo jasna koincidencija s obzirom na temeljne teme. Od trenutka kad se pojavio 1964, *Praxis* je zapravo razvijao teorijsku raspravu jasnog zauzimanja kritičkog stava spram staljinizma i svih onih pothvata ortodoksnog marksizma (bilo »pragmatičke« bilo »pseudozanstvene« verzije) shvaćenih kao bujanje i grananje ideologizacije historijskog i dijalektičkog materijalizma. *Praxis* je razvijao tu analizu u različitim pravcima: na primjer kritika birokracije ili diskusija o samoupravljanju, utvrđujući tako glavni teren na koji bi se stalno prenosila i na kojem bi se odmjeravala rasprava: ponovno razmatranje Marxa s nakanom da se otkrije temelj ne u objektivnom momentu (strukturalni zakoni), nego u momentu dijalektike zasnovane na subjektivnoj praksi.

Gоворити о марксизму човека значи наћи се одmah у низу пoteškoća; потребно је прије свега разрачунати с традицијом марксистичког humanизма (на пример оном што се развила послије рата у Francuskoj ili pak са погледом што га је заступао Poljak Adam Schaff) која оптерећује као негативно наследе због обилја наивности и pojednostављивања што ih је собом донијела. *Praxis* и други часописи те струје несумњиво су произашли из те пoteškoće, па ако је и нису у коријену zahvatili, они су се ipak нашли на линији заhtjeva за поновним utemeljenjem marksizma čovjeka. Svezak о kojemu је riječ, а у njemu posebno eseji Koraća, Markovića i Kangrge, karakterističan је s ovoga stajališta: s jedne strane још се ostavlja prostor за simplificirane tekovine takozvнog humanizma, ali s druge, upozorava сe на потребу temeljitog rasvjetljenja novog marksizma čovjeka.

1) Usp. *Praxis*, br. 1 — 2, 1969, s intervencijama Blocha, Marcusea, Axelosa, Fromma, Finka, Habermasa, Fettschera, Parsons, Flechtheima, Fischer, Agnese Hellerove, Wolff, Nenninga i svih glavnih jugoslavenskih mislitaca.

Sam Marković upozorava na opasnu dvosmislenost i neodređenost nazivâ, kao što je »čovjek«, koji su izlizani i s kojima je moguće manipulirati i od ljevice i od desnice, te na potrebu da se oni ispune smisлом u dvostrukom pravcu: ponovnom analizom sadašnje situacije u kojoj se pokazuje da su teme znanosti, racionalnosti i dijalektike izgubile svoj antropološki ili subjektivni temelj i, u toj perspektivi, ponovnim čitanjem Marxa koji pokazuje bitno jedinstvo njihove utemeljenosti. Jugoslavenska »ljevica« počela je da se dosljedno kreće u oba ta pravca, i odatle je već moguće nazrijeti prevladavanje pukog humanizma da bi se napisljetku dospjelo pred proturječja sadržana u sadašnjoj društvenoj i političkoj situaciji. Proces se taj pokazuje ireverzibilnim: ako se demaskira humanistička fasada, koja može biti i ugodna, te ako se korjenito zahvati tema potrebe i alijenacije, tada teorijska rasprava postaje stvarno razotkrivanje historijske sadašnjosti. Marković piše: »Teorija dobiva ulogu stalno žive i konkretne kritičke samosvijesti. Praksu objašnjava, s jedne strane, opći pogled na idealno moguću budućnost, a s druge, kritičko razumijevanje postojeće historijske situacije i mogućnost njezine promjene². Dijalektika koja se razvija vraća se potrebama subjekta i dovodi ih do unutarnjih granica, do napetosti i sukoba koje pokazuje situacija; iz toga slijedi da je marksizam znanost u onoj mjeri u kojoj ponovo uspostavlja mogućnost promjene na osnovi očiglednosti fenomena.

Slična tvrdnja, koju navodi Marković, program je jednog složenog teorijskog pokreta koji valja konstituirati ili je na putu da se konstiuira, ali još nije konstituiran. Ako marksistička teorija koju treba otkriti ne može a da se ne odnosi na konstituiranje u toku kao temeljni fenomenologiski element baš zato da se veza teorija-praksa ne svede na neku apstraktну teorijsku tvrdnju, izbor između već — konstituiranog i konstituiranja u toku jest ono što odlučuje o stvarnoj utemeljenosti marksizma. Ako je tzv. marksizam čovjeka ponovo jedna teorija koja je već konstituirana na osnovi biti i trebanja, on će promašiti zadatak koji je sebi postavio i ispravno je pobijati ga i pobiti kao i svaku drugu objektivaciju marksizma. Iz toga slijedi da nije dovoljno napadati staljinizam ili antihumanizam, ili izvjesne vidove strukturalizma; prije svega to vodi u opasnost da se poluči suprotan rezultat kad se nije probudila utemeljenost stajališta s kojeg se polazi i kad se nisu preuzele sve odgovornosti — i praktički zadaci — što ih to stajalište zahtijeva. A put što ga slijedi Praxis ide baš u pravcu ovoga objašnjenja i smisla što ga marksizam zadobiva kad se postavi — bez popuštanja — kao konstituiranje u toku. Drugim riječima Praxis zadobiva jedan temeljni fenomenologiski element, centar cijele jedne analitičke perspektive, i shodno tome udaljuje se od opasnosti koja prati prihvatanje jednog neutemeljenog, to jest kategorijalnog, simplificističkog i paralizirajućeg humanizma. Taj je fenomenologiski element napisljetku sadržan u cijelom Marxovom stavu i očituje se na različitim mjestima njegova djela, kao na primjer u Trećoj tezi o Feuerbachu gdje on kaže da »podudaranje mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti ili samopromjene može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao revolucionarna praksa.« Marx ističe da samopromjena ima smisao istina samo kao revolucionarna praksa, i to ostaje važećim za njega ne samo 1845., nego i kad piše Kapital, kad analizira značenje Pariske komune, ili kad kritizira Gotski program. Naravno, analiza koja bi utvrdila kako se i pod kojim uvjetima ostvaruje samopromjena kao revolucionarna praksa i predložila jedinstvenu i bitnu prezentnost tog leitmotiva u Marxa (u perspektivi reaktivizacije koja nas zanima pred licem sadašnje situacije) nije obavljena niti se može lako obaviti; kritika vulgarnog ili ortodoksnog marksizma od Lukácsa pa nadalje dala je niz korisnih priloga toj analizi, ali je isto tako pokazala velike teorijske praznine, ili još gore, zapadala je u kategorijalne sheme. Problem

2) M. Marković, Basic characteristics of marxist humanism, Praxis, 3 — 4, 1969, str. 610.

se pokazuje odlučnim u sadašnjem obzoru, jer teorijski napor stavlja u pitanje čitavu dimenziju osvješćenja i načine organizacije klase. U ovoj tački rasprava postaje mnogo važnija i osjetljivija. Na primjer: u istom svesku *Praxis* Marković razvija artikuliranu provjeru teze da je Marxova misao u cjelini kritika političke ekonomije i — ističući konstitutivni element te kritike — da je prema tome ta misao borba protiv kapitalističkog otuđenja rada, to jest protiv otuđenja odnosâ između subjekta i subjekta. On motivira čitavu raspravu tako da tvrdi kako to jest i ostaje nadalje »središnji problem sadašnjeg momenta«.³ Što to znači s obzirom na analize samoupravljanja što ih je časopis predložio i s obzirom na stvarnu ulogu samoupravljanja u Jugoslaviji? Što to znači s obzirom na ono što kaže M. Kangrga u zaključku članka kojim započinje svezak: »U momentu kad se u nas i u čitavom svijetu slavi pedesetgodišnjica Oktobarske revolucije, sjetimo se doista (kurziv u tekstu) temeljne parole koju je ona istakla: Sva vlast sovjeta imam!«⁴ Jasno je da bez te teorijske veze koja je kompleksna svijest o tome kako su — ako je marksizam u toku konstituiranja — termini »samoupravljanje« i »sovjeti« u opasnosti da se pokažu neodređenima ili pak neravjetljenima i neobjašnjenima.

Da zaključimo: slažemo se s Koraćom kad on napada Althusserove stavove, optužujući ga da zaboravlja samu osnovicu marksizma, to jest dijalektiku ljudskog iskustva, bez čega se marksizam srojava na fetišizam,⁵ ali ta je kritika slaba, ako nije objasnila operacije koje tvore i koje neprestano ponovo uspostavljaju dijalektiku (što znači da je ona »u toku«), kako se postavlja odnos aktivnost-pasivnost u odnosu na telos; ona je slaba i ne omogućuje nam da vidimo što Althusserova pozicija prikriva ili što može prikriti, baš zato što ta kritika ne kaže kakvim formama i kakvoj borbi vodi stav koji ne zaboravlja nego neprestano reaktivira dijalektiku ljudskog iskustva. Ukratko, humanizam i antihumanizam nazivi su vjerojatno odviše neodređeni da bi se shvatila teorijska kontrapozicija, i ako ih se čvrsto držimo, neizbjježno se otvara prostor dvosmislenostima i prikrivanjima. Učiniti protivnika nepreciznim pod jednom sličnom etiketom zacijelo je opasno, ali je još opasnije vlastitu poziciju staviti pod isto tako neodređenu etiketu. Nov put što ga *Praxis* otvara znači prije svega pobijanje toga shematizma.

(Časopis Aut Aut, Milano,
br. 116, 1970.)
(Preveo V. Mikecin)

3) M. Marković, *Economism or the humanization of economics*, *Praxis*, cit., str. 458.

4) M. Kangrga, *Revolution politique et revolution sociale*, *Praxis*, cit., str. 370.

5) Usp. V. Korać, *The phenomenon of "Theoretical Antihumanism"*, *Praxis*, cit., str. 430 i dalje.

**PISMO ODJELJENJA ZA FILOZOFIJU I SOCIOLOGIJU
FILOZOFSKOG FAKULTETA U BEOGRADU**

SOCIJALISTIČKA REPUBLIKA SRBIJA
UNIVERZITET

ODELJENJE ZA FILOZOFIJU I SOCIOLOGIJU

Broj 149
10. IX 1970. godine
BEOGRAD

DRUGU DEKANU FILOZOFSKOG FAKULTETA
Beograd

Na svojoj redovnoj sednici od 4. septembra t. g. Odeljenje za filozofiju i sociologiju razmatralo je, na Vaš zahtev, Obaveštenje Fakultetskog odbora Saveza studenata Filozofskog fakulteta o represivnim merama koje su poslednjih meseci bile poduzete ili se sada poduzimaju od strane organa gonjenja protiv grupe studenata našeg Fakulteta, pretežno studenata filozofije i sociologije.

Odeljenje je istovremeno upoznato i sa činjenicom da je istražni sudija odbio i usmenu i pismenu molbu Prodekana našeg Fakulteta da Fakultet bude obavešten o razlozima i toku postupka koji se vodi protiv studenata, kao i sa aktom SUP Beograda kojim se odbija produženje važenja pasoša docentu dr Dragoljubu Mićunoviću.

U vezi sa svim ovim događajima želeli bismo da iznesemo svoje mišljenje.

1) Odeljenje smatra da odbijanje istražnih sudskih organa da zvaničnom predstavniku našeg Fakulteta pruže obaveštenje o krivičnom gonjenju studenata (u najmanju ruku) predstavlja nedobronameran akt prema Fakultetu ako se ima u vidu (ne samo pravo, nego) pedagoška i moralna obaveza fakultetskih organa da se interesuju za sudbinu svojih studenata.

2) U vreme kada je postupak za dobijanje pasoša lišen svake suvišne procedure i kada naši građani mogu lako putovati u inostranstvo, a stranci iz svih zemalja sveta dolaze u Jugoslaviju, praksa uskraćivanja pasoša studentima, a sada, evo i nastavnicima Filozofskog fakulteta, bez navođenja **stvarnog** obrazloženja, ne može se tumačiti drugačije nego kao jasan akt diskriminacije. Posebno ističemo da je odbijanje SUP Beograda da produži važenje pasoša docentu Mićunoviću ne samo akt ograničavanja njegovih građanskih prava, nego i napad na akademsku slobodu budući da je njegov zahtev bio motivisan odlaskom na Svetski sociološki kongres u Varni.

3) Pošto se upoznalo s pojedinostima iz priloženih dokumenata, a naročito s rešenjima o sprovodenju istrage i određivanju pritvora studentima Vladimиру Mijanoviću i Goranku Đapiću, predsedniku odnosno

članu Fakultetskog odbora SS, kao i s rešenjem o kažnjavanju studenta Božidara Borjana sa dva meseca zatvora (koje je već izdržao), Odeljenje za filozofiju i sociologiju jednodušno smatra da preduzete represivne mere niukoliko ne vode rešavanju postojećih problema u studentskoj organizaciji i na Beogradskom univerzitetu.

Mada se ne može identifikovati sa svim studentskim akcijama ili stavovima, Odeljenje smatra da su ovako oštре mere, bez obzira na njihovu **formalno-pravnu zasnovanost** (a stvar je suda da to utvrdi), štetne sa šireg društvenog, političkog i idejnog stanovišta jer, po našem mišljenju, nisu u duhu Ustava i drugih proklamovanih građanskih prava i sloboda na kojima počiva naše socijalističko društvo.

Odeljenje, naime, smatra da preuzimanje ovakvih sankcija protiv studenata, ukoliko su oni, u okviru **priznatih** društveno-političkih organizacija, izražavali svoje poglede, mišljenja i kritičke sudove o određenim aktima političkog karaktera u našoj zajednici, ne može nikako i ničim biti cpravданo. A upravo u pomenutim dokumentima krivično gonjenje, istraga i stavljanje u pritvor, kao i ispitivanje i pozivanje na saslušanje znatnog broja naših studenata, uglavnom se motiviše okolnošću što su oni, bilo kao **funkcioneri** Saveza studenata, bilo kao aktivisti studentske organizacije, iznosili svoje kritičke stavove o odnosima u našem društvu (koji su, po njihovom mišljenju, u suprotnosti sa proklamovanim socijalističkim načelima) i o položaju njihove organizacije u društvu. Bez obzira na moguću oštrinu iznošenih kritičkih sudova, nije teško zaključiti da su studenti u najvećem broju inkriminisanih slučajeva jedino koristili svoja **samoupravna** prava koja su im Ustavom i zakonima Republike zajemčena kao i ostalim građanima, tako da krivična odgovornost za takva mišljenja u jednom demokratskom socijalističkom poretku, po mišljenju Odeljenja, ne može postojati, ukoliko se ne želi ugrožavanje osnovnih građanskih prava i sloboda, čija suspenzija može u **svakom** trenutku pogoditi **svakog** građanina naše zajednice koji se tim pravima normalno koristi i koji njihovo korišćenje smatra svojom građanskom dužnošću.

Molimo Vas, druze Dekane, da o ovom zaključku izvolite upoznati Veće Filozofskog fakulteta.

ODELJENJE ZA FILOZOFIJU I SOCIOLOGIJU
UPRAVNIK,

(M. P.)

Prof. dr Ljubomir Tadić, s. r.

S U R A D N I C I M A I Č I T A O C I M A

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

MISAO E. BLOCHA (1. XII 1970)
MISAO G. LUKÁCSA (1. XII 1970)
REVOLUCIONARNOST, MORALIZAM I CINIZAM (1. XII 1970)
SAMOUPRAVLJANJE I MANIPULACIJA DANAS (1. I 1971)
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS (1. III 1971)
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM (1. III 1971)
SARTRE I MARKSIZAM (1. V 1971)
SUVRMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI (1. V 1971)
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA« (1. VII 1971)

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.



P R E T P L A T N I C I M A I N A R U Č I O C I M A

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 10 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 48 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (75 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 90 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (137,5 novih dinara).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 12,50 novih dinara, za inozemstvo 1,50 dolara (18,75 novih dinara); godišnja pretplata iznosi 40 novih dinara, za inozemstvo 5 dolara (62,50 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara ili 25 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 7 dolara ili 87,50 novih dinara; dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara ili 162,50 novih dinara, trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara ili 225 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3.