

contra  
dogmaticos

danko grlić

praxis 1971.

# P R A X I S

Džepno izdanje, broj 9  
Zagreb, I tromjesečje 1971.

## Članovi redakcije

*Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga,  
Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Rudi Supek,  
Predrag Vranicki*

## Glavni i odgovorni urednici

*Gajo Petrović i Rudi Supek*

## Izdavač

*Hrvatsko filozofsko društvo*

Tisak: džepnog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Joža Rožanković«, Sisak.  
Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga,  
Zagreb, Ilica 28, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja.

contra dogmaticos  
danko grlič



contra  
dogmaticos

danko grlić

praxis  
zagreb, 1971.



## SADRŽAJ

### I Živjeti umjetnički

Literarna kritika i marksistička filozofija . . . . .	9
Neki temeljni problemi suvremene estetike . . . . .	34

### II Heretici

x x x . . . . .	53
Smireni nemiri Blaisea Pascala . . . . .	57
Nedosljedne sumnje E. Renana . . . . .	71
Fenomen Freud . . . . .	84
Listajući Plehanova . . . . .	94

### III Protiv apologije postojećeg

Revolucija i teror . . . . .	111
Ne liberalno nego demokratski . . . . .	129
»Slučaj« Čehoslovačke i nove tendencije u socijalizmu . . . . .	148
Marginalije o problemu nacije . . . . .	162

Pogovor . . . . .	189
-------------------	-----





I  
živjeti umjetnički



## LITERARNA KRITIKA I MARKSISTIČKA FILOZOFIJA

Stoje li relati navedeni u naslovu u bilo kakvoj smisljenoj vezi? Kad već određena »moderna« literarna kritika odbacuje, manje ili više odlučno, svaku povezanost s filozofijom uopće, kad smatra to filozofiranje o literaturi ili literarno filozofiranje mutnim poslom što onemogućuje egzaktno, pozitivno ispitivanje samog literarnog djela iz njega i zbog njega samog i nameće mu neke apriorističke, idejne, filozofske koordinate — kako da onda opravdamo tu relaciju upravo s marksističkom filozofijom, poznatom po svojim sociologističkim ili ideološkim vulgarizacijama, kalupima i shemama što ih želi naturiti svim idejnim i zbiljskim fenomenima. Kada je, dakle, riječ o utemeljivanju literarne kritike u marksističkoj filozofiji ne bi li, poslije svih tužnih iskustava, bilo bolje govoriti o svojevrsnoj aprioristički deduktivnoj, odnosno o pragmatistički-političkoj kritici, dakle, zapravo, o literarnoj pseudokritici. Ti su relati, dakle, nespojivi čak i ako ne govorimo o onim ružičastim apologijama ili žestokim pogrđama što ih u ime marksizma

mora izreći — s obzirom na to da li ima posla s društveno naprednim ili »reakcionarnim« djelom — kvaziliterarni marksistički kritičar. Moja se, međutim, osnovna teza koju želim odmah na početku iznijeti, a koju ću nastojati nešto šire objasniti, sastoji ukratko u tome da se gotovo cjelokupno negativno iskustvo koje proističe iz pokušaja dovođenja u vezu gore navedenih relata i svih stvarnih nesporazuma što proizlaze iz takve prividne mezalijanse, — korijeni prije svega u krivom, pervertiranom shvaćanju onoga što možemo nazvati marksističkom filozofijom, a u izvjesnoj mjeri i onoga što želimo osvijetliti pod pojmom literarne kritike. Da u početku odmah ne bi bilo zabune: gotovo cjelokupna dosadašnja konkretna praksa takozvanih marksističkih literarnih kritičara (izuzimajući povremeno samo nekoliko imena) daje puno pravo radikalnim kritičarima takve vrste kritike. Manje ćemo se, dakle, pozivati na iskustvo a mnogo više na još ne-realizirane mogućnosti takve kritike.

Prije svega samo nekoliko riječi o mnogo raspravljanoj i uvijek otvorenoj temi odnosa literarne kritike i filozofije uopće. Mnogi su literarni kritičari inzistirali na vrlo proširenom mišljenju po kojem se literarna kritika, kako bi svoje valorizacije donosila neposredno i slobodno, treba prije svega čuvati pojmova, definicija i sistema, ukratko bilo čega što bi, po toj popularnoj predodžbi, moglo imati karakter filozofije. Croce je već 1918. u svom članku »Literarna kritika kao filozofija« u osnovi precizno i logički uvjerljivo odgovorio takvim kritičarima, premda mislim, da je i ovdje, a pogotovo u daljnjem svom putu zaključivanja, suzio područje same filozofije odnosno kritike koja se na njoj zasniva, na pojmovno, racionalno mišljenje i time omogućio transcendentnu kritiku vlastite kritike takvih antifilozofskih literarnih kritičara. Croce piše:

». . . kritika znači sud, a sud pretpostavlja kriterij prosuđivanja, a kriterij prosuđivanja pretpostavlja pojmovno mišljenje, a pojmovno mišljenje pretpostavlja odnos s ostalim pojmovima; a odnos pojmova, na koncu, jeste sistem ili filozofija.« Ovo kročeansko isticanje potrebe racionalnih pojmova ili kriterija, ili ova pomalo zdravorazumska logika koja inzistira, kad je riječ o nauci, samo na pojmovima, krije u sebi bez sumnje opasnost svođenja literarne kritike na kruto, hladno, inertno pa čak i trivijalno utvrđivanje određenih pojmovnih kriterija i koordinata kojima zapravo zatim u pravilu izmiče cjelokupno unutarne vulkansko bogatstvo ili pak profinjeno i sublimno tkanje nekog literarnog djela. Ne može se doista literarna kritika — koja ne želi literaturu samo pasivno slijediti, već i biti samostalna kreacija — svesti na analizu pojmovnog, misaonog, kategorijalnog, jer bismo tako iz nje isključili ne samo sferu osjećajnog, intuitivnog ili imaginativnog, nego i sposobnost, smisao za opažanje, što često bez pojma dovodi do određenog duhovnog stanja koje može dublje i egzistencijalnije ući u opću bit i pojedinačne fenomene umjetničkog stvaralaštva. Dakako da i sam pojam filozofije ili estetike ne bismo smjeli svesti — a čitava povijest filozofije zapravo govori da bi to bio ne samo faktički nesporazum nego i falsifikat — na racionalno mišljenje što traži precizni, znanstveni kriterij i kojem zbog toga navodno mora biti supsumiran i svaki koncept literarne kritike.

No pokušajmo postaviti pitanje drugačije: nije li literarni kritičar koji otvoreno pristupa jednom djelu dužan, u najmanju ruku sebi, postaviti niz drugih, presudnijih pitanja. Na primjer: zašto pristupa literarnom djelu, šta hoće i na osnovu čega se bavi kritikom, zašto uopće progovara, koji je smisao njegova teoretska djelova-

nja, šta smatra izvorom umjetničkog, da li mora i sebe staviti u pitanje, svoje vrijednosti i valorizacije kad vrednuje jedno literarno djelo? On ne može izbjeći ni pitanje koje su pretpostavke što mu omogućuju da bez predrasuda i tradicionalnih spona priđe literaturi, kakvi mu teoretski misaoni ciljevi i metode omogućuju da ne bude konfuzan, nekonzekventan? Šta uopće za kritičare znači odnos prema literaturi? Je li on predodređen subjektivnim stremljenjima kritičara ili takozvanim objektivnim vrijednostima koje se nalaze u djelu, postoje li uopće objektivne vrijednosti ili su one fundirane samo u promatraču djela? Ili, na koncu, jedno od bitnih pitanja: Ima li smisla ne samo literarna kritika, već i literarna proizvodnja — koja se, premda je uvijek u organskoj vezi sa svijetom, ostvaruje ujedno i kao plemeniti bunt protiv svakodnevnice — ako se svijet time nimalo ne mijenja, ako i dalje živi u neumjetničkim i nehumanim uvjetima, ako je opće postvarenje i tehničko znanstvena standardizacija prekrila i zatrla svaki pokušaj bilo kojeg autentičnog ispoljavanja ljudskosti? Ne potvrđujemo li ga dakle i ne živimo li u koordinatama toga svijeta čak i onda kad se prema njemu kritički odnosimo? Sve su to pitanja koja mislim, u najmanju ruku pred samim sobom, ne može preskočiti ozbiljni literarni kritičar, a sve su to pitanja na koja traži odgovor i filozofija. Treba, dakle, da postavimo pitanje drugačije: ne da li uopće postoji relacija između literarne kritike i filozofije nego da li ona postoji kad je riječ o jednoj određenoj filozofiji. Jer, odgovarajući na navedena i još bezbroj drugih pitanja, literarni će kritičar nužno izabrati jednu filozofiju ili opći nazor ili način mišljenja kao pretpostavku svog rada, čak — kao što je dobro poznato — i onda kad smatra da je direktno antifilozofski usmjeren. Svima nam je, naime,

dobro znano (a ponekad i zloupotrebljavano) da je i pozitivizam određena filozofija. No zašto inzistiramo baš na bilo kakvoj vezi literarne kritike s *marksističkom* filozofijom?

Na koncu, kad kažemo marksistička filozofija, tada nam ostaje — kad i apstrahiramo od pomalo simplificirane slike koja pod pojam marksizma supsumira bahato arbitriranje jedne u osnovi primitivističke, ekonomsko-determinističke doktrine — ipak, makar i ublažena slika jednog politiziranog i ideologiziranog koncepta koji ima ne samo pravo nego i isključivu dužnost da ukazuje na klasne, političke, ideološke korijene svih prividno nezavisnih duhovnih pojava. Nije li, dakle, riječ o jednom klišeju koji na primjer u literaturi govori o svemu drugom samo ne o literaturi samoj? I zašto upravo to povezivati s literarnom kritikom? Zašto nas ta i takva filozofija ne ostavi na miru sa svojim partijskim opredjeljenim, političkim i politikantskim gnjavažama kako bismo mogli, kao kritičari, stručno, nepristrano i korektno obavljati svoj posao?

No kad se već, i na Istoku i na Zapadu, toliko tvrdi da marksizam ima neotklonjivo i isključivo ideološki i politički cilj, kad se marksizam poistovećuje s jednom u osnovi političko teoretskom doktrinom i kad se ponavlja kako pod njegovom lupom sve, pa tako i literatura i literarna kritika dobiva doktrinarno politički prizvuk, onda bih prije svega upozorio na to — što će neko me možda zvučiti apsurdno i paradoksalno — da ne postoji po mom mišljenju do danas u historiji ljudske misli ni jedan mislilac koji je toliko radikalno kritizirao politiku i političku sferu kao što je bio Marx. On je, uostalom, i samu riječ ideologija upotrebljavao samo u negativnom smislu kao deformiranu pervertiranu i alijeniranu svijest. A čini mi se, da tako puno i korjenito demistificiranje političkog otuđenja, kako ga je iz-

vršio Marx, ne postoji uopće u filozofskoj i sociološkoj literaturi ne samo njegova nego i kasnijeg vremena. Politička otuđenost je za Marxa potpuna i totalna otuđenost. A granice se i same »političke emancipacije pojavljuju odmah u tome što se država može osloboditi jedne pregrade a da čovjek ne bude od nje stvarno slobodan, što država može biti slobodna država a da čovjek ne bude slobodan čovjek.« (Marx, K židovskom pitanju, Rani radovi, str. 47). Marx posebno ukazuje i na to da je i dovršena politička država (dakle onaj stupanj političke emancipacije koji stvarno još i nije dostignut ni u jednoj takozvanoj socijalističkoj zemlji) po svojoj biti generički život čovjeka nasuprot njegovom materijalnom životu, dakle, podvojeni i otuđeni život. »Gdje je politička država, — piše Marx — dostigla svoju pravu izgrađenost, tamo čovjek vodi dvostruki život. . . — život u političkoj zajednici gdje se javlja kao društveno biće i život u građanskom društvu gdje je djelatatan kao privatni čovjek . . . politička država odnosi se prema građanskom društvu upravo tako spiritualistički kao nebo prema zemlji« (Ibid. str. 49). Štaviše, i sama se religioznost zasniva, po Marxu, na dualizmu što ga uvijek iznova reproducira *politička* država: »Članovi političke države religiozni su uslijed dualizma između individualnog i generičkog života, između života građanskog društva i političkog života, oni su religiozni zato jer se čovjek odnosi prema životu države koji je onostran njegovoj stvarnoj individualnosti kao prema svom istinskom životu« (Ibid. str. 55). Marxu kome je uopće »politička revolucija revolucija građanskog društva« (Ibid. str. 62) i kome je čovjekova emancipacija moguća tek onda kad uopće »ne bude više od sebe dijelio društvenu snagu u obliku političke snage«, (Ibid. str. 65), pa se stoga tek tada i »kritika teologije pretvara u kritiku



politike«, nije samo do kritike jedne određene politike već do političke sfere uopće kao otuđene sfere ljudskog opstanka te se politiziranjem cjelokupnog života taj život ne samo podvaja već i bitno izopačuje i pervertira. Pojam politike po sebi, koji stoji pod lupom Marxove bespoštedne kritike je međutim mnogo širi pojam od na primjer politike određenih krugova ili određenih partija, kao što uostalom, i pod pojmom građanskog društva Marx zapravo ne misli samo jednu empirijsku historijsku epohu, već uopće dehumanizirani, otuđeni, dakle politički način života i djelovanja. S pojmom građanskog društva mogu se identificirati i mnoge društvene formacije koje nose razna zvučna demokratska i socijalistička imena a koje stoje ispod (a ne kako se misli iznad) razvijenog kapitalističkog svijeta. Riječ je o mnogim takozvanim socijalističkim zemljama u kojima se politika ne javlja čak ni kao građanska politika sa nekim klasičnim oblicima formalne slobode, već kao beskrupulozno maltretiranje sitnog, pragmatističkog, dnevno-političkog politikantstva kojem treba da služe kao pučko sredstvo i idejna i materijalna sfera. Ta se, naime, politika često degradira, dokidanjem i formalnih *sloboda* umjesto dokidanjem njihovog *formalizma*, na despotizam koji bi vjerojatno bio nepojmljiv čak i onim građanskim političarima XIX stoljeća koje je Marx nazivao pruskim, katarskim, policijskim konfidentima ili liberalnim brbljavcima s uvijek pripremljenom knutom u ruci. To apsolutiziranje političkog, ili čak politikantskog, unutar kojeg jedna pjesma, jedna kompozicija, literarni sastav ili filozofski članak može izazvati političke rezolucije, sesije komiteta, poznata postanovljenija, progone sve do policijskih mjera — ukazuje na takav totalitarizam političkog kakvog zapravo ne pozna povijest. I sve to u ime marksizma i u njegovu slavu, premda je

više nego plauzibilno, da bilo kakvo, pa i najnevinije prenošenje po sebi odioznih političkih kriterija na umjetničko stvaralaštvo, rasuđivanje na osnovu političkih mjerila o umjetničkoj vrijednosti djela, ne samo strano cjelokupnom Marxovom naporu i htijenju, već je čitav smisao njegovog teoretskog, pa i praktičnog djelovanja, takvom pragmatičko političkom nazoru najoštrije i vrlo konzekventno suprotstavljen. Mogli bismo — ali to mislim za ovu priliku i nije potrebno — navesti bezbroj citata iz Marxovih djela koji nisu usputne zabilješke već predstavljaju samu kvintesenciju njegove revolucionarne misli, kako bismo utvrdili koliko su svojim političkim popovanjem dogmatski literarni kritičari koji su pisali u Marxovo ime ne samo falsificirali njegove izvorne tendencije, nego radili upravo ono što je Marx najradikalnije i najstrastvenije kritizirao i negirao. Oni su stvorili svojeg do apsurdna lažnog i za vlastite činovničke svrhe upotrebljivog Marxa i zatim ga još kao neprikosnovenu i sverješavajuću petrificiranu dogmu primijenili na svim područjima, pa tako i u domeni literarne kritike. Taj talog nije — možda više iz političkih, a ne teoretskih razloga, — uvijek lako očistiti, ali on je prva pretpostavka za bilo koji plodan razgovor o temi literarna kritika i marksistička filozofija. No kako je taj posao ipak u dobroj mjeri već u toku<sup>1</sup>, a kako bi njegovo temeljitije objašnjenje zahtijevalo prostor koji prelazi tematske i opsegovne granice ovog napisa, to smo samo ukazali na neke elemente grubog falsificiranja Marxovih intencija kad je riječ o politiziranoj ideologiji, dakle na one falsifikate koji se

---

1) Uz mnogobrojne pojedine stvaralačke marksističke filozofe (Bloch, Sartre itd itd.) u tom smislu treba i pregledati sedam godišta časopisa »Praxis«.

danas na žalost više nalaze u napisima takozvanih marksističkih, nego takozvanih građanskih teoretičara.

Ostavimo, dakle, po strani one primitivne dogmatske »marksističke« kritičare koji žele neke gotove, jednom za svagda utvrđene pseudomarksističke idejno-političke sheme deduktivno primijeniti, aplicirati na literarnu kritiku. Mislim, da bi autentičnoj marksističkoj kritici trebali biti podvrgnuti i oni kritičari koji su u određenim posebnim domenama nesumnjivo postigli i izvjesne rezultate kao što su na primjer Plehanov, Lukács i neki drugi, no koji su takozvani marksistički pristup umjetničkom djelu sveli uglavnom samo na jedan, i to zapravo nebitan element tumačenja umjetničkog stvaralaštva.

Ukoliko se naime, pod marksizmom shvaća specifični ekonomizam ili sociologizam, onda je dakako marksistička samo socijalna kritika umjetnosti ili kako se to uobičajeno kaže objašnjenje ekonomske baze, materijalnih determinanti što će samo po sebi objasniti i cjelokupnu »nadgradnju«. Duboko sam, međutim, uvjeren da to marksizam nije, ili, da budem precizniji, ne bi ni trebao ni mogao da bude u svom bitnom usmjerenju u svojoj čitavoj duhovnoj orijentaciji. Ono što je, kako mi se čini, najvrednije, najveće i što se upravo sada pokazuje kao najdjelotvornije u marksizmu, a i u djelu samog Marxa, to je puna negacija takvog automatskog determinizma: potpuno kreativno oslobađanje ličnosti do te mjere da je ona, kao autonomna, u stanju, da u nonkonformističkom odnosu prema svemu što je okružuje, pa prema tome i umjetničkom djelu, izrazi svoj personalni stav i istinski životni i lični odnos nedeterminiran nikakvim vanjskim na primjer neumjetničkim stavom prema umjetničkom djelu. Danas je uostalom, manje ili više ipak poznato da je jedna od

bitnih komponenti marksizma zahtjev za punim oslobođenjem i dezalijenacijom ličnosti. Kako da se onda složimo s time da se bilo kako označi kao marksizam sve ono što je do sada pod tom firmom ili imenom u kritici bilo proklamirano? Nije međutim — i na to treba posebno ukazati — jednostrana sociologizacija svih literarnih problema tako slučajna, nevina i nevažna za čitav jedan određeni koncept marksizma. Šta, naime, zapravo znači sociologističko odnosno ekonomsko-determinističko interpretiranje marksizma? Prije svega to da cjelokupna takozvana nadgradnja (a tu se prvenstveno misli na kulturu) za marksizam nije i ne može biti presudna, da je periferna, usputna, popratna pojava, pa je tako na primjer i literatura nešto možda lijepo i potrebno za slobodne trenutke predaha, ali u biti akcidentalno, za sam život nevažno, za temeljne materijalne odnose, za te determinante cjelokupnog života manje više sporedno, pa se i literarna kritika, koja samo kritizira tu sferu (a ne kao što bi trebala sociološke i ekonomske zakonomjernosti koje tu sferu uvjetuju) eo ipso nalazi u najboljem slučaju na sporednom kolosijeku, problematizira ono što nije pravi problem. Ona se ex professo bavi jednim parcijalnim područjem, jednom sferom koja ne potresa istinski ovaj svijet i život, na njega ne utječe i bitno ga uopće ne može promijeniti. Stoga zapravo (premda to neće biti nikad javno proklamirano) ona je, prije svega za jedan primitivistički mentalitet koji nužno, takorekuć po svom habitusu mora ignorirati područje »nadgradnje«, dokona igra oko nečeg po sebi nesamostalnog, nečeg dostojnog prezrenja i sažaljenja, za ozbiljna materijalna pitanja nevažnog. I literati i literarni kritičari mogu, doduše, biti zgodan dekor za dokaz kako postoji određena kulturna klima, kako se eto i mi moćnici brinemo za nemoćnu literaturu pa i od-

ređene političare za nju »zadužujemo«, ali sva ta literarna čeljad ne samo da nikad nisu bili već i nikad neće biti neki odlučujući faktori. Kad se, dakle, ostaje samo pri takvoj petrificiranoj, nedijalektičkoj shemi odnosa nadgradnje i baze, zapravo i nije za princip (premda jest i te kako za sudbinu pojedinca) bitno da li se to vrši direktno bestijalnim ždanovističkim sistemom grubog diktata ili nešto sublimnijim sistemom uvjeravanja, popovanja, pozivanja na konzultacije određenih kulturnih radnika koji treba da usvoje (pa i samostalno »razrade«) teze donesene u političkom centru. U principu su i uzroci i posljedice uglavnom isti: prave se odluke donose ili prije ili poslije tih i takvih konzultacija kad i oni dobro probrani kojima je ukazana čast da nešto kažu političarima, nisu prisutni. Političari odnosno oni koji smatraju da se brinu o materijalnom društvenom progresu moraju tako po samom svom položaju i po brizi za bitno, za bazu, uvijek iznova donositi odluke i u samom području kulture, literature pa i literarne kritike, usmjeravati je, voditi za ruku da ne skrene s kursa koji je određen interesnom sferom realiteta. Dobrohotni i širokogrudni, doduše, kakvi su po prirodi, oni od svog izobilja poklanjaju nešto samostalnosti i kulturnim radnicima, ali takvi pokroviteljski pokloni rađaju i moraju rađati šablonskim i anemičnim proizvodima, već i zbog toga što im je samo područje omeđeno, skućeno i u biti određeno drugom, odlučujućom sferom. Tako se zapravo i marksizam uopće — nošen od samog svog početka esencijalno humanim impulsom — interpretiran na području kulture kao ekonomizam — pretvara u direktni antihumanizam, u kojem su i ljudi mjereni mjerilom stvari i koristonosnom upotrebljivošću. Literarna je kritika u tom sociologizmu i politicizmu svedena, dakle, ili na istraživanje materijalnih korijena

književnosti ili je zabava profesora, estetiziranje sanjara, l'art pour l'artista, onih koji ni za realni opstanak, pa čak ni za pravu znanost ne znače ništa, čije se djelovanje može jedno vrijeme, osobito u »liberalnijim« razdobljima, blagonaklono trpjeti, ali mu se nikad ne može pridati atribut i habitus pune ozbiljnosti.

No ako je dosad takozvana marksistička kritika ukazivala jednostrano samo na neke socijalne momente umjetnosti, na veću ili manju tendencioznost, onda je odlučno pitanje da li se doista može nazvati marksističkom ona literarna kritika koja potpuno zamjenjuje i brka dvije sfere, estetsku i sociološku, i koja misli da se marksizam do konca može svesti na analizu shvaćanja i objašnjenje određene društvene komponente umjetničkog djela. Tada bi, kad bi samo to imao kao osnovu čitavog svog koncepta, marksizam doista bio ne samo jadan, štur i neoriginalan, već, prije svega, i dobro konfuzan. Tada bi on, uostalom, i na području filozofije trebao isto tako da objasni samo socijalne komponente određene filozofije, pa bi samim tim bili jasni i svi filozofski problemi pojedinih mislilaca. A tome se rugao — treba poznavati barem njegove »Osnovne filozofske probleme marksizma« — vrlo duhovito i jedan Plehanov (koji je inače i sam često upadao u sociologizam) da i ne govorimo o tome koliko je takav tretman stran Marxu. Pa i Engels, koji se u tom pitanju razlikuje od Marxa, jer mu je opća orijentacija mnogo više prirodno-znanstveno materijalistički usmjerena, smatra da je tvrdnja po kojoj je ekonomski momenat jedino određujući »apstraktna, apsurdna fraza koja ništa ne govori« (Pismo F. Engelsa J. Blochu 21. Febr. 1890). No možda i danas više nije potrebno toliko dokazivati da je marksistički pristup ne samo umjetnosti već i cjelokupnoj duhovnoj i povijesnoj zbilji bitno drugačiji no

što je to simplicistički ekonomizam, koji je u glavama čak i nekih značajnijih teoretičara Zapada, sve do nedavno identificiran s marksizmom, dok se na Istoku takve interpretacije i dalje nezaustavljivo i masovno množe.

Istovremeno, međutim, treba imati razumijevanja za skepsu ili čak ironiju s kojom se pristupa i samom terminu marksizam, jer je ta skepsa doista utemeljena u mnogim vidovima onog što se pod tom oznakom objavljivalo a i danas se objavljuje. Ali kad se sve više i kod nas, a pogotovo u zapadnom svijetu, govori o tome da je jedan drugi filozofski ili estetski ili čak antifilozofski koncept kritike mnogo vredniji no što je to marksizam (u zadnje vrijeme na primjer strukturalizam) onda treba vidjeti, uspoređujući, koliko i ta kritika ima prešutnih ili čak proklamiranih recepata i shema mišljenja što su u njoj eksplicite ili implicite sadržani a što zabrtvljuju otvoreni, neposredni, stvaralački kritički odnos prema literaturi. Trebalo bi vidjeti koliko je suvremeni antidogmatski marksizam, onako kako je danas već prisutan u djelu mnogih mislilaca postao način mišljenja što se vrlo radikalno, lomeći stare i svoje vlastite nekadašnje predrasude, upravlja protiv svih krutih, hipostaziranih koncepata i formula. Čini mi se da bismo brzo došli do rezultata da upravo u tom smislu (otvorene i bespoštedne, principijelne kritike i kritičke pozicije spram svemu, dakle takve koja ne priznaje tabu teme), — a nekad se to s pravom smatralo glavnim krimenom i nedostatkom marksizma — danas marksizam pokazuje konzekventniji, jasniji i oštrije, no velik broj drugih koncepcija, radikalniji na primjer nego strukturalizam, pa i čitav niz drugih filozofija koje su danas u dobroj mjeri en vogue u čitavoj Evropi.

Što, naime, mislimo pod tim kad kažemo: marksizam, odnosno marksistička literarna kritika? Ako mi ono što marksizam treba da kaže u kritici (a što uglavnom još na području literature nije dovoljno rekao) svodimo na primjer isključivo na to da razrađujemo ili dopunjujemo, (što najčešće znači i razvodnjavamo ili prevakavamo) ono što su povremeno o nekom piscu rekli klasici, što je netko čitajući Balzaca o njemu zapisao ili kako se Marx divio grčkim spomenicima kulture — onda treba potpuno jasno i nedvosmisleno reći da su i o Balzacu i o grčkoj umjetnosti pisali mnogi i mnogi bolje i dublje no što su to pisali na primjer Marx, a da i ne govorimo o Lenjinu. Takav izbor »lijepih« mjestâ i aforizama ne može biti ni prva premisa koja bi nas neposredno mogla potaći na stvaranje osnova jedne marksističke kritike. Iz takvih izdvojenih rečenica, usputnih primjedbi o pojedinim umjetnicima — koje su ponekad i materijalno netačne pa i naivne — upravo je smiješno pokušati deducirati — a takvi su pokušaji doista česti, ali i tragikomični — neku opće važeću marksističku ili estetsku kritiku.

Možda će nekome to zvučati apstraktno, nategnuto i neprimjereno smislu i zadacima literarne kritike, ali mi se čini da su sami filozofski ili tačnije transfilozofski temelji Marxove misli mnogo konkretniji i adekvatniji za osvjetljenje onog umjetničkog u umjetnosti no što su sve njegove takozvane pozitivne, konkretne izjave o pojedinim umjetničkim djelima. Marxove osnovne intencije o očovječenju čovjeka, o revalorizaciji istinskih ljudskih mogućnosti, o ozbiljenju filozofije, dakle i onog stvaralačkog u jednoj novoj stvaralačkoj i ljudskoj atmosferi, o afirmaciji one zamisli koja ljude lišava nužne životinjske borbe za materijalno tavorenje, o prelasku iz animalnog carstva nužnosti u čovjekovo carstvo slo-



bode, iz dakle prehistorije u historiju, o rehabilitaciji subjektivnog pred amorfnim, statičkim objektivitetom, mnogo su presudnije za marksistički smisao određenja umjetničkog djela no što su sve Marxove izjave o samim tim djelima ili njegove valorizacije pojedinih umjetnika. Marxov i marksističko stvaralački koncept kod nekih njegovih autentičnih nastavljača daje doista, kao prolegomena za jednu novu viziju svijeta i čovjeka poticaje za neka istinski slobodna, nesimulirana ljudska opredjeljenja u sferi umjetničkog.

U tom kontekstu treba da promislimo šta je na primjer Marx mislio kad je na jednom od svojih najgenijalnijih mjesta (a koja se na žalost najmanje poznaju)\* izrekao tezu da bi trebalo otpočeti umjetnički živjeti. Čovjekov, naime, svijet, nije za čovjeka zato ovdje da bude lijepo dekoriran od nekih vještih, profesionalnih dekoratera, a da čovjekovo djelo i rad, to jest čovjekov život ostane tom svijetu stran, tuđ, nekreativan, da i dalje prebiva u klimi u kojoj se kao rezultanta stalnog povinjavanja svemu i svakome i sam ljudski proizvod pretvara u puku stvar, u nešto što njime vlada, u politički mehanizam manipulacije ili u poslovni svijet u kojem je čovjek izgubljen u svojoj vlastitoj predanosti i službi drugome, masovnom, standardnom, nevlastitom i stoga moćnijem. Upravo ona literatura i literarna kritika koja stoji iza Marxovog zahtjeva o slobodi pojedinca (koja tek tako može zatim stvoriti i slobodno društvo), mora ukazati na imperativ povratka toliko uništavanom i nikad uništenom ljudskom individualnom intimitetu. U vremenu kad standardne ideologije ispunjavaju

---

\* U »Nacrtu kritike političke ekonomije« (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie).

idejni vacuum, u vremenu u kojem se sve više misli isto i u kojem administrativni programeri prognoziraju i planiraju čak i razvoj umjetnosti i literarnu produkciju, upravo iz tog ljudskog intimiteta izbija iskra nepokorene vlastitosti, iskra autentične literature. Literatura i literarna kritika rehabilitira tako ljudsku osobnost, navješćuje čovjeku mogućnost da kao samosvojno i samosvjesno biće, u ovom vremenu koje sve manje ima vremena za pravo ljudsko vrijeme, progovori, nasuprot prihvaćenim normativima, samostalno, progovori kao čovjek svjestan elementarnog prava na svoju riječ, svoj doživljaj, svoj intimitet, svoju muku, svoju samotnost, svoju ljubav, pa i svoju zaljubljenost. To zapravo znači otpočeti živjeti umjetnički, to jest živjeti bez životinjske dresure, bez postvarenih normativa, neplanirano, slobodno, kreativno, živjeti naprosto ljudski.

Stoga i temeljno pitanje same umjetnosti ne samo da ne može biti u nekim dušebrižničkim savjetima kako bi trebalo pisati, i u partijsko-političkim direktivama kako bi morala izgledati umjetnost, već se to pitanje uopće ne nalazi u sferi nekih vanjskih uvjeta ili društvenih pogodnosti ili pedagoških sredstava ili dnevnih potreba, nego je to pitanje čovjekova života kao čovjekovog primarnog odnosa prema svijetu. Svi, naime, takozvano literarno-kritički savjeti i propisi, kao i uopće odgojno-obrazovna, kulturno-pedagoška sredstva i okviri zapravo prestaju tamo gdje tek počinje čovjek kao biće koje samo sebe konstituira u svom stvaralačkom djelu kao nečemu što je otvoreno, što je po svojoj biti plovidba u nepoznato, što nije ni zadano ni dano, već je otkrivanje i zato ujedno i uspostavljanje vlastitog svijeta kao istinski slobodnog. Zato i život literature, *što nije samo život oblika već i oblik života*, nije tek neko periferno pitanje objektiv-

nih i nepristranih literarno kritičkih stručnjaka, nego je također pitanje mogućnosti autentičnog, nesimuliranog života uopće. Da se sam život konstituira kao umjetničko djelo, to jest život otvoren, bez ograda i okvira, kao stalno stvaranje a ne kao vrtnja u krugu, jalova kontemplacija, korekcija promašenog ili nemoć i strah pred budućim, nikakva šablona životarenja, već lomljenje svega što priječi spontanost, nikakav, dakle, paliativ ili nadomjestak života, već život sam u svojoj punini — to je jedna od teza koju Marx ima pred očima a koju smatram bitnom, kako za umjetnost, odnosno literaturu u cjelini, tako i za kritički pristup literaturi. Čini nam se međutim, da tu dimenziju Marxovog mišljenja — koja je ovdje mogla biti tek ukratko skicirana — ne samo da nije metodički prihvatio gotovo ni jedan literarni kritičar koji sebe zove marksistom, već se dobar dio takozvanih marksista, koji su puni ograda, takvom načinu mišljenja i direktno frontalno suprotstavljao.

Ovdje bi također mnoge literarne kritičare koji u sebi nose određenu sliku o marksizmu, bilo, mislim, potrebno upozoriti na to da se marksizam upravo po onom po čemu on predstavlja novost u odnosu na druge filozofeme svoga vremena, ne izvodi i ne može izvoditi iz nekih općih shema, petrificiranih kostura, koncepata, nekih definitivnih zaključaka ili fiksiranih teoretskih premisa (kao što se, na žalost, vrlo često izvodio) da bi se onda mogao tek primjenjivati, aplicirati na nešto po sebi postojeće, činjenično, faktično. Čak i jedan Garaudy, koji je sam dugo vremena bio pod opsesijom nužnosti pridržavanja određenih normi i zakonomjernosti dijalektičkog materijalizma, iz kog se zatim deduktivno sve može dokazati i ocjenjivati ispravnost ili neispravnost određenog fenomena, napisao je u knjizi »O realizmu bez obala«: »Isto kao što se

ne može suditi o vrijednosti nekog naučnog istraživanja od samih već poznatih zakona dijalektike, ne može se suditi ni o vrijednosti nekog umjetničkog ostvarenja, polazeći od kriterija izvedenih iz prethodnih djela.« Garaudy, a i mnogi drugi marksistički kritičari apriorizma i njegove deduktivne primjene, ne vide, doduše, uvijek jasno da se ta pseudomarksistička pozicija zasniva i teoretski korijeni u poistovjećivanju marksizma sa teorijom odraza, a zatim dakako, i njenim konzekvencijama u teoriji takozvanog socijalističkog realizma.

U osnovi, naime, teorije odraza nalazi se pretpostavka da je čovjek, odnosno njegovo djelo, — više ili manje uspješno, više ili manje subjektivno ili objektivno — ali uvijek i svagda *ogledalo* stvarnosti, fakticiteta, činjeničnog, po sebi postojećeg svijeta. Sve što ima neku spoznajnu ili umjetničku vrijednost, tu vrijednost zasniva na adekvatnom održavanju, odslikavanju, zrcaljenju onog materijalnog, objektivnog svijeta koji je potpuno neovisan o subjektu spoznaje. Ja spoznaje po sebi postojeće Ne-Ja tako da to Ne-Ja uzimam kao jedini izvor i jedinu mogućnost vlastite spoznaje. Po sebi postojeći objekt ne postaje Ja, već Ja postaje objekt, Ja ne osvaja svijet već svijet Ja. Ni literatura ni umjetnost ne mogu izbjeći toj općoj zakonomjernosti, pa je, logično, zadatak literature da što adekvatnije odslika, zabilježi, memorira i onda samo reproducira tu stvarnost. Književni kritičar, konzekventno, pozvan je da odmjeri na osnovu tog ključa, stupanj te adekvatnosti, tj. u krajnjoj liniji kako i koliko literatura odražava ovaj svijet, koliko sluša njegove prave, nazovimo ih progresivne tokove i koliko zatim ispravno, vjerno, primjereno prenosi te tokove u literarni oblik. U tom odnosu za literaturu, dakako, sama umjetnička, literarna sfera, kao što smo rekli, po sebi ne znači zapravo ništa.

jer je ona uvijek samo odraz, sjena stvarne. Stoga se, dakako, estetika i mora zamijeniti sa sociologijom umjetnosti, pri čemu čak i kod ove druge discipline nije riječ o zbiljskim ispitivanjima društvenih korijena određenih literarnih fenomena, već o apriorističkoj ideologiziranoj društvenoj kritici koja ima pred očima, kao apsolutno najbolji, jedan određen fiksni model društva i po njemu, i u službi njemu, procjenjuje pragmatistički i vrijednost svih sfera: isto tako privrede, i biologije, i astronautike kao i literature ili, na primjer, muzike.

Ali čovjekov svijet, jedini istinski svijet nije naprosto ni dan ni zadan, gotov i završen, to jest nije za čovjeka naprosto prezentan, pa ga stoga ni umjetnost ne može odražavati ni od-slikavati. Ne može, dakle, ni umjetnik pasivno kopirati ili ilustrirati jednu stvarnost koja bi već bila gotova, i za njega i njegovo djelo, ali bez njega stvorena, niti može književni kritičar mjeriti i valorizirati stupanj toga odražavanja. Takva stvarnost nije nikakav kriterij, nikakva demarkaciona linija unutar koje bi u ime nekog moralističkog ili pseudofilozofskog takozvanog materijalističkog principa morala da se čedno i pobožno kreće i literatura i literarna kritika. Ali književnik nije ni naprosto izvjestilac o jednoj bici, niti je kritičar komentator toga izvještaja: i jedan i drugi su borci, historijski inicijatori jedne bitke za čovjeka koji se ne miri sa danošću, borci koji za tu bitku snose i historijsku odgovornost. Literarna su djela izazovi što ne dozvoljavaju samo formalno kritičko ili kulturno historijski praćenje i objašnjavanje, pa čak ni samo vrednovanje, već su takvi poticaji s kojima se kritičar upušta u kreativnu borbu kao što ih je i književnik također u mucu stvarao, boreći se sa sobom i sa svijetom. Jer umjetnik je uvijek i prije svega u najširem smislu te riječi borac za

život: novovjeka je vizija ledene smrti da ljudi postanu stvari a života i borbe za humano da i same stvari putem čovjekovog medija progovore ljudski. Samo tako dva tuđa, strana, odbojna svijeta postaju jedan: Svijet i čovjek pretvaraju se u očovječeni svijet. Kao umjetnička negacija pukog postojanja i vegetiranja, pomirenja sa fakticitetom, kao »čuška postojanju« (Camus) literarno je djelo već samim sobom nova pozicija i novi realitet, promjena što remeti ustajalost, novi smisao ljudskog opstanka. U stvaralačkom osmišljenju tog novog smisla što ga imanentno sadrži istinska literatura a ne kao puka pratnja, — ne kao »stručna« disciplina što znanstveno i mrtvozornički secira po sebi odijeljene formalne kvalitete, ili pak književnu adekvaciju prema stvarnosti — nalazi se smisao one literarne kritike koja se uvijek ozbiljno mora pitati zašto, u ime čega, iz koje ljudske dimenzije, iz kojih vlastitih mogućnosti i stremljenja pristupa svom kreativnom poslu osmišljenja smisla literarnog djela. Kad kažemo »osmišljenja« djela tada, dakako, ne mislimo samo na neko racionalno tumačenje pojedinosti ili na neki globalni odgovor na cjelokupnost pitanja što ga književniku postavlja njegovo doba ili njegova kulturna, porodična, religiozna ili društvena sredina, njegova osobna situacija, njegove psihološke preokupacije, njegovi lični nemiri ili uopće totalitet njegova generičkog ili individualnog života. Život same literature što ga osvjetljuje kritika, nešto je drugo do zbir uvjeta na osnovu kojih je sama ta literatura mogla nastati, pa je stoga svaka sociološka ili psihološka kritika tu, dakako, isuviše kratka. Pritom je, međutim, u dobroj mjeri zapravo sekundarno kakvu ćemo literarno kritičku metodu u užem smislu riječi upotrijebiti. Čini nam se, međutim, da je teško osporiti kako je literarna kritika specifična literatura o lite-

raturi, tj. da je u biti stvaralačko djelo (ne dakle samo djelo o stvaranju) što svoj predmet, svoju preokupaciju nalazi u literaturi, kao što ga sama literatura može naći u bilo čemu što predstavlja ljudski svijet. No upravo zato sve što se pretvara u rutinu i maniru, samim je tim, smrt kritičkog stvaralaštva. Jer tada kad se počne u literarnoj kritici deklamirati po jednoj određenoj formuli, po nekim fiksnim metodološkim kanonima to ne znači samo sterilnost, ostarjelost, tromost, pomanjkanje nadahnuća, već i konac kritike kao stvaralačke kritike. Istinski kritičar kao i literat stvara sam za sebe svoje kanone to jest krši, lomi stare ploče, on je, štaviše, nošen i nevjericom prema vlastitim, nekad izgrađenim shemama, spreman da posumnja i u ono u što je još jučer sigurno vjerovao i njegova je inspiracija u tom smislu nezavisna od svih propisa, stilskih uputa pa i ideoloških diktata dolazili oni od bilo koje, političke, filozofske, sociološke, psihosociološke ili književno estetske škole. Jer svako je stvaralaštvo ujedno traženje novog, a novo se, ako doista želi biti svježije i novo, ne može utrpiti u stare okvire. U konfliktu između rutine i avanture kritičar sve dok je stvaralac a ne serijski preživljač, nepopravljivi je avanturista. Sasvim je međutim, drugo pitanje, i te dvije sfere ne valja brkati, kakvim je smislom nošena ta avantura, to novo, koja je intencija traženja i htijenja, kakva je dakle misaona potka tog slobodnog stvaralaštva i koliko se ono zasnovano na nekim idejnim pretpostavkama oslobađa svega što priječi, ograničava, cenzurira tu samostalnu kreaciju. Ovo dakle nije plaidoyer za neku individualno impresionističku literarnu kritiku koja bi bila lišena obaveze da sebi samoj o sebi postavi pitanje o idejnom, pa ako želite i filozofskom smislu svog stvaralaštva. Jer, mislim, da je marksizam, pa stoga i marksistička literarna kritika

s onu stranu puke subjektivističke, nefundirane impresije što se neodgovorno i površno razbacuje dojmovima koji nemaju svoju zbiljsku zasnovanost, kao i bilo kakve fiksne skele utvrđenih ideoloških koordinata koje navodno nikad ne mogu biti porušene, pa stoga i treba nužno da svedu na »realnu« mjeru svaku jaču individualnost (kojoj se onda, da bi se postigao zastrašujući efekat, pridaje obično atribut da je »anarhoidna«).

Koncentrirana na istinski medij literarnog djela, na ljudsku otvorenost spram svemu ljudskom, marksistička literarna kritika trebala bi prije svega imperativno zahtijevati neuvjetovanost elementima bilo čije i bilo kakve prinude, nepovinjavanja ni vremenu novca i korisnosti, ni vladajućim papirnatim i demagoškim ideologijama, ni neprikosnovenosti bilo kakvog autoriteta, ni pseudomodernim površinskim morbidnostima, ni političkim pretnjama i anatema, ni vici onih koji žele šokirati, ni shemama mrtve tradicije, ni papama, ni partijama, ni plavim idejama, ni takozvanoj krutoj stvarnosti, ukratko, ona ne može ako želi doista biti literarna i doista kritična, imati respekta pred bilo čime. Ako bi ovo oslobođenje od svih pregrada, morala u sebi nositi kao temeljni negativni princip u najvećoj mjeri upravo marksistička literarna kritika, onda je tragično, najtragičnije od svega, da je baš ona najmanje u tom smislu bila i marksistička i literarna i kritika.

Kazat će se: to je samo negativni i to posve ma apstraktni princip, rušenje pregrada ne može još pozitivno konstituirati bilo kakvu književnu kritiku, a upravo svekolika dosadašnja marksistička kritika ne pokazuje nikakve sklonosti da imalo dosljedno provede i ovaj negativni kriterij. No tada, prije svega, treba da se zapitamo, da li je uopće do danas među tisućama i tisućama kritičara koji dnevno pišu ogromne



hrpe napisa, eseja i analiza po jednom mehanizmu manipulacije koji melje kako literaturu tako i njih same i stvara gnjile međuljudske odnose, i ovaj takozvani negativni princip, kao *conditio sine qua non* svake kritike, dosljedno proveden. Bojim se da bi odgovor bio porazan. Isto tako, međutim, negacija svega negativnog što svjesno ili nesvjesno onemogućuje slobodno ispoljavanje kritičarevog htijenja i mišljenja, sama po sebi i nije samo negativna. Rušiti znači često puta mnogo više ukazivati na novi put, znači zapravo više graditi no popravljati, krpiti, uljepšavati utabane staze čiji su se temelji dobro izlizali. Čak i tada kad ne znamo što nas »pozitivno« čeka na drugoj strani staze kojom putujemo.

Tražiti dakle, i trpjeti u tom traženju svoje umjetničke istine, ne pjevati lažne slavopojke nikome i nikada nije nešto sporedno ni za književnika ni za književnog kritičara. Stajati uspravno u vremenu u kojem su već mnogi plegli, biti spreman suprotstaviti se neistini, napadima bijesa, histeričnoj galami onih koji traže kao vrhovni suci samo apologiju i lakirovku, suprotstaviti se principijelno i vlastitim sitnim svakodnevnim brigama o probitku egzistencije, čak i tada kad rezignirano uviđamo da je nemoguće nadvladati tu hajku i te vječne tjeralice, nije uvijek ni lako ni jednostavno. Stoga mislim da to i ne bi trebali toliko ignorirati naši, a još više strani, stručni arbitri, literarni specijalisti, naučni eksperti, korifeji literarno-kritičke virtuoznosti i artizma, koji su iznad i s onu stranu svih tih za njih banalnih problema. Jer istinu ne treba uvijek tražiti elektronskim mikroskopom, ona se kadikad vidi i prostim okom, ona je — kad je nekome do nje doista stalo — često i banalna, ali time nije manje istina. Jer na koncu šta je istina — pita se Miroslav Krleža književnik i kritičar koji — usprkos i nekim suvremenim po-

litičkim pokušajima diskreditiranja — uporno stoji već više od pedeset godina na marksističkim i na antidogmatskim pozicijama: »Istina je sve ono što čovjek osjeća da je neuputno izgovoriti, da je neoportuno izreći jer se ta izgovorena riječ ni u kom slučaju ne podudara s našim sitnim, sebeljubivim, trenutačnim interesom! To je istina! Istina je, kada čovjek osjeća potrebu da nešto kaže što bi sa gledišta svoje lične probiti bolje i mudrije i uviđavnije bilo da je progutao, to je istina. Ima li uopće kakve koristi od izgovorenih istina? Nema, jer za istinom kao takvom već su vjekovima raspisane tjeralice«. Doista, »borba sa negativnim pojavama bestijalnosti u ljudskoj svijesti veoma često bezizgledna, može da demoralizira čovjeka, a traje godinama. Međutim, književnost nije smotala svoje barjake ni ti se predala na milost i nemilost bestijalnosti i gluposti, usprkos svemu«.

U tom smislu ni marksizam u traženju rehabilitacije stvaralačkog i negacije neljudskog, ne može izvjesiti bijelu zastavu, bez obzira na to kako ga i koliko podjednako kompromitirali i njegovi lažni branioci s despotskim manirima i njegovi dobro izvježbani i odnjegovani kritičari. Nonkonformizam u svakoj kritici, pa tako i u literarnoj, jest, doduše, pretežno negativno određenje, ali je istovremeno oznaka koju ne bismo smjeli olako preskočiti jer bi nas to »preskakanje« moglo stajati kičme, a kao beskičmenjaci nismo sposobni ni za kakvu, pa ni visokostručnu, profinjenu ili takozvanu objektivnu kritiku. Kao beskičmenjaci ili kao oni koji zaobilazimo žive probleme jer se plašimo sudara i poraza, uvijek smo, bez obzira čak i na artistsčku vještinu i senzibilitet, samo mediokriteti.

František Ksaver Šalda, s kime se kojiputa i nećemo složiti, ali kome je sigurno teško osporiti vanredni smisao i talenat za literarnu kritiku,

— smatrao je za kritičara osnovnim ono karakterno i karakteristično, tj. da u tome bude upravo »nešto pozitivno«, da djelo »ne bude posljedicom puke nemoći i slabosti, ravnodušnosti i umora«. Ta kritičareva »zaoštrena individualnost« plodna je i lijepa samo utoliko ukoliko je posljedica »čežnje za karakternom čistoćom, a ne posljedica otupjele sposobnosti opažanja i duševne ljenosti, udobnog odabiranja srednjeg puta«. (F. Ks. Šalda: Eseji o književnosti, str. 14). U tom je smislu Šalda — koji se nikad nije zvao marksistom — više marksist od bezbroja kritičara koji u zapučku nose marksističke cvjetove a u džepu legitimaciju koja otvara sva marksistička vrata. I mnogi su čak proklamirani negatori marksizma u tom smislu bliži marksizmu nego mnogi njegovi pravovjerni službenici.

Dakako da kritika svake takve kritike ili uopće marksističke kritičke pozicije ne može — i po samoj krucijalnoj ideji marksizma biti u bilo kojem smislu tabu tema. No pritom, pri takvoj kritici ne bismo ipak smjeli zaboraviti — a to i jest smisao ovih nekoliko teza — da onda kad kritiziramo sociologizirajuću kritiku ili teoriju odraza ili ideologiziranu kritiku, ili politički kriterij vrednovanja, ili pak tako često ljigavo povinjavinje pred silom, da tada uopće ne kritiziramo marksizam. To znači samo — dakako bez po muke s izvanrednim izgledima na uspjeh, jer to danas i prosječni srednjoškolci uspješno obavljaju — boriti se protiv jednog neljudskog, lažnog, pervertiranog marksizma koji se ovim našim planetom širi već više od stotinjak godina u slavu dnevne koristi vlastodržaca, apologeta i dogmatika. On se, uostalom, ne razlikuje mnogo od onog marksizma, kojeg propagiraju kao vlastitu fikciju »pravog marksizma« a zatim junački i spektakularno svakim danom kao od šale pokapaju nadobudni kicoši antimarksizma.

(1970)

## NEKI TEMELJNI PROBLEMI SUVREMENE ESTETIKE

Već sam naslov ovog članka obavezuje nas, prije svega, da ostanemo u okvirima *suvremene* estetike. No ono što sam ovdje podrazumijevao pod riječju *suvremeno* nije neki kalendarski pojam i ne može se nikako identificirati s modernim, ažurnim. Čitav, naime, niz pojava koje su davno nastale, možemo nazvati po svojoj idejnoj orijentaciji ili još bolje, po svom misaonom hti-jenju suvremenim, suvremenijim od mnogih duhovnih tvorevina vremena u kojem živimo. Riječ je, dakle, o jednoj drugoj temporalnoj strukturi u kojoj pojam suvremenog identificiramo uglavnom sa živim, bitnim, zbiljskim nečim što u sebi nosi, po mom subjektivnom uvjerenju, upravljenost aktualnoj tematici, tendenciji lišavanja pseudoproblematike ili akcidentalnih teza pojavljivale se one u bilo kojem kalendarski određenom vremenu. S druge strane riječ je o suvremenoj *estetici*, dakle o jednoj, po mom mišljenju, eminentno filozofskoj »disciplini« (ukoliko je uopće ispravno upotrijebiti pojam »discipline«, kad je riječ o filozofiji). Ona nije i ne može biti

identična ne samo s analizom pojedinih umjetničkih škola već uopće i pojedinih vrsta umjetnosti. Svi mi znamo, ili mislimo da znamo, šta je estetika. Možda sam jedan od rijetkih koji tvrde da ne znaju sigurno i neopozivo šta je predmet estetike. Kad se govori, na primjer, a često se govori, o estetici glazbe, o estetici literature, o estetici slikarstva, mislim da tada zapravo vršimo logičko nasilje nad pojmom estetskog, da je tu riječ o *contradicto in adiecto* jer u sebi jedinstveni pojam estetskog spajamo s jednim kontrarnim pojmom, s nejedinstvenim i mnogolikim različitim umjetničkim granama. Estetika je, naime, po mome mišljenju, eminentno filozofija, i to u tolikoj mjeri filozofija da svaka estetika koja s pravom nosi to ime mora odgovoriti i na neka fundamentalna filozofska pitanja, prije svega gnoseološka i ontološka, da bi uopće mogla raspravljati o bitnim problemima estetike. Rekao bih čak da i tako radikalno empirijski orijentirani mislioci kao što su, na primjer, Fechner ili Wundt pa čak i Meumann i Müller Freuenfels itd. također kao estetičari pokušavaju iznaći neke *opće* zakone na pr. umjetničkog svidanja, pa su onda i kod njih podaci iz pojedinačnih grana umjetnosti, bili oni dobiveni ne znam kako odozdo (kako bi rekao Meumann), samo opet argumenti za neke opće estetske zakonomjernosti primjenljive kasnije i na svaki pojedinačni slučaj. Dakako, šta podrazumijevamo pod estetikom i estetskim nije posebna tema ovog članka. Htio bih, međutim, ipak kazati da je sama predmetnost predmeta estetike toliko u svih pravih estetičara uvijek bila u pitanju da je to također jedan od pokazatelja, jedan od indeksa kako je riječ o filozofskoj »disciplini«. Dok naime druge znanstvene discipline ne sumnjaju nikako u osnovnu tematiku svog znanstvenog istraživanja — pa bi recimo za nekog geografa ili za nekog

botaničara bio znak potpune ignoracije ili elementarnog neznanja kad ne bi bio upućen čak ni u predmet svog istraživanja, te bi za njih bila i uvreda pitati ih o tome — dotle je, mislim, jedna od bitnih karakteristika svake filozofije da pita uvijek iznova o svom vlastitom predmetu i da ne smatra riješenim ni pitanje definicije svog temeljnog područja. Kad sam nadalje rekao u naslovu da će biti riječ o *nekim* temeljnim problemima, tada sam dakako pretpostavio izbor problematike, a ne izlaganje svih pa ni svih najpoznatijih suvremenih estetskih koncepcija. Kriterij toga izbora ipak sam pokušao postaviti tako da sam, unutar ovog vrlo ograničenog prikaza, nastojao izdvojiti samo neke od *temeljnih* problema unutar kojih se mogu koncentrirano sagledati karakteristične tendencije suvremenog estetskog filozofiranja. Kako bi se jasnije ocrtali neki najtipičniji pravci, bit će, dakako, potrebno izvršiti mnogobrojne redukcije i pojednostavljivanja čak i u okviru kratkog prikaza temeljnih pozicija pojedinih mislilaca. Kriterij izbora ne može biti zasnovan ni na broju danas objavljenih suvremenih radova koji u naslovu nose ime estetika. Danas postoji bezbroj takvih pokušaja, ali se neću obazirati na broj, jer ovdje, kao i uopće u filozofskim djelima, broj ne može nikad biti odlučan. Htio bih također samo usput spomenuti kako smo nedavno dobili na našem jeziku jedan vrlo informativni pregled novijih strujanja u estetici, mislim na knjigu dra Damnjanovića, pa upravo stoga, što je ona manje više svima pristupačna, neću spominjati autore o kojima se na jedan iscrpan način u njoj raspravlja. Dobili smo nedavno, često s vrlo uspješnim kritičkim pogovorima na našem jeziku i Laloa i Focillona i Conrada Fidera i Piconu i kapitalno Hartmannovo djelo, a prije svega, Morpurga Tagliabuea i Gilberta i Kuhna, dvije vrlo iscrpne historijske

estetike, pa ću i o njima, premda smatram da u njih postoji ne mali broj za estetiku doista relevantnih teza, nastojati što manje govoriti. Ipak bih usput rekao kako mi je valorizacija inače stilski vrlo briljantno, tipično francuski jasno pisane knjige Charlesa Laloa »Osnovi estetike«, koja je dana kod nas u mnogim recenzijama a i u samom pogovoru te knjige, ponešto previsoka. Kod Laloa, naime, imamo klasičan primjer kako jedna, inače uza sve ograde u osnovi antifilozofska, u stvari empirijska estetika, ne može ni periferno objasniti umjetnički fenomen, premda s indignacijom odbacuje sve filozofsko spekulativne tzv. apstraktne meditacije i njihov skepticizam, jer i kod samog Laloa, ono što najviše vrijedi, to je upravo ono filozofsko. Prije svega, to su one teze u kojima Lalo sumnja u vrijednost svojih vlastitih metoda integralne estetike i to je ono mjesto gdje Lalo, na koncu, zapravo priznaje svoju nemoć u pristupu umjetničkom. Kad, naime, sprovedemo sve matematske, psihološke, fiziološke i sociološke analize umjetničkog djela koje nam on predlaže i za koje se zalaže, zapravo ostaje neobjašnjeno samo umjetničko djelo koje će on i nazvati uz sve svoje odbacivanje skepticizma »nedokučivim«, »tajanstvenim«, »genijalnim«, »čarobnim«, »čudesnim« i »božanskim«. Ostatak će nam, dakle, nakon svih egzaktних istraživanja da opet iznova istražimo ono što i sam Lalo uviđa da je glavno u umjetničkom djelu i zbog čega smo uopće poduzeli ta naša istraživanja. To je, dakle, na neki način proturječna pozicija, traži se analiza za koju se već unaprijed pretpostavlja da ne može donijeti nego samo efemerne rezultate. Uza sve verbalno ograđivanje pa čak i eksplicitne tvrdnje da se estetika ne može u potpunosti svesti na znanost, ipak Laloova metoda pokazuje sve konzekvencije znanstvenog pristupa, znanja o umjetnosti jer, iako

sramežljivo, on će, na primjer, htjeti djelovati svojom integralnom estetikom ne samo na ukus već i na umjetničko stvaralaštvo kako on kaže na str. 21 svog djela. A to je, u stvari, dosljedno! Samo ako je estetika znanost, znanje o umjetnosti ona zna ne samo kako izgleda umjetničko djelo već i kako treba da izgleda. Stoga ona mora imati ambiciju da poduči umjetnika i Lalo je jasno ističe: »Estetika, kaže Lalo, ne misli da treba da se uzdrži od svakog djelovanja na ukus, čak i na stvaralaštvo.« No, s obzirom na taj utjecaj čini mi se da su mnogo realnije, primjerenije samom stvarnom djelovanju čitave dosadašnje estetike na umjetnost one čuvene riječi Nicolaia Hartmanna koje je izrekao odmah na početku svoje Estetike. Estetika se ne piše, kaže on, niti za stvaraoca niti za doživljavaoca umjetničkog, već za mislioca o umjetničkom. Postoje čak i estetičari — a mislim da je tu riječ o jednoj drugoj krajnosti koja je doista jednostrana i neodrživa — koji su tvrdili da se estetika može napisati a da se ne pogleda ni jedno jedino umjetničko djelo kao što se i umjetnost može razvijati u potpunom ignoriranju estetike.

No kad smo već spomenuli Laloa i nekako se, uz potrebne komplimente za njegov stil, prema njemu negativno odredili, pokušajmo ostati dosljedni pa upravo onu problematiku koju on doslovno označuje kao »pseudoproblematiku« staviti na čas u fokus naših ispitivanja, našeg mišljenja. Riječ je, naime, o odnosu subjektivističke i objektivističke estetike, unutar kojih se, premda autori djela koja ću ovdje usput navesti ne spadaju u najmodernije, jasno vide dvije temeljne i dominantne pozicije u suvremenoj estetici što se zatim mogu javiti u raznim vidovima i modifikacijama kao suprotnosti spekulativne i empirijske, intelektualističke i emocionalne, deskriptivne i normativne, psihološke i transcendentalne



ili sasvim jasno i vrlo očegledno i unutar estetika (a tu problematiku smatra Lalo vrlo ozbiljnom i pravom estetskom problematikom) koje priznaju ili niječu prirodno lijepo.

Uzet ćemo tako jedan primjer iz onog estetičkog pravca koji bismo mogli nazvati objektivističkim. Neka nam takvu poziciju egzemplificira knjiga Maximiliana Becka: »Die Methoden der objektiven Aesthetik«, izd. 1937. (Metode objektivne estetike.) Za Becka je ljepota predmet deskriptivne estetike. Kao realni objekt ljepota se uvijek može *osjetilno* opažati. Donekle kao i subjektivistička estetika on uvodi pojam takozvanog primarnog doživljaja, koji je, međutim, kod njega doživljaj objektivne vrijednosti, bivstva same stvari, što se otkriva u tom doživljaju. Estetika treba da bude deskriptivna samo zato da bi bila objektivna, jer samo na taj način možemo postići onu neutralnu deskripciju, onaj opis fakata za kojim teži Beck, a koji na neki način isključuje što je više moguće subjektivni moment. Upravo fenomenologija, misli Beck, pokazuje mogućnost tzv. objektivne deskripcije bitnoga. Drugo je pitanje u koje sad ovdje ne možemo ulaziti, može li se uopće objektivno promatrati predmet bez unošenja subjektivnih faktora. U tom smislu možda bi bilo dobro da uputimo na jednu knjigu velikog fizičara, velikog teoretičara fizike Wernera Heisenberga »Das Naturbild der heutigen Physik« koja je u nas također prevedena, a u kojoj Heisenberg govori upravo o nemogućnosti takozvane objektivne neutralne kritike, to jest o tome kako mi, čim zalazimo u jedan predmet, čim ga želimo učiniti predmetom našeg istraživanja, samim tim vršimo i jednu subjektivnu korekciju tog predmeta.

Vratimo se, međutim, na objektivističku estetiku. Ona zapravo vrlo oprezno, ali ipak upravo zbog svog objektivizma i neutralizma u odnosu na

estetski predmet, traži umjetnost bez čovjeka. Predmet estetike kod Becka nije samo umjetnost, već je daleko širi, jer ona mora obuhvatiti i tzv. prirodno lijepo. U tom je smislu, premda ne u svim rezultatima, on blizak i nekim tendencijama tzv. Kunstwissenschafta. Umjetnički lijepo Beck zapravo želi svesti na prirodno lijepo. Konzekvencija je takvog stava da neke elementarne kozmičke sile, dakle nešto što je van čovjeka, u prirodi stvaraju lijepo, a te iste sile stvaraju i lijepo u umjetnosti. Uvijek, međutim, prirodno lijepo mora biti osnova umjetnički lijepog, prema tome mora biti prisutna i teorija mimezisa, teorija oponašanja jer je umjetnost uvijek tim bolja što zapravo adekvatnije, tačnije odražava stvarnost. Ljepota se stoga ne fundira ni u sudu, ni u osjetu ni u osjećaju, jer sud, osjet i osjećaj samo su efekti, samo su određena reaktivna stanja u subjektu, koji su, međutim, izazvani objektima što imaju svoje posebne o bilo kojem sudu o njima nezavisne estetske vrednote. Lijepo prikazuje dakle kviditet određenih stvari i to objektivno. Lijepo stoga nije ni duševna ni duhovna vrijednost već ono je fundirano u samoj strukturi objekta. Prirodno lijepo je, kao što smo rekli, uzor umjetnički lijepom, umjetnost pomaže da se olakša adekvatno zahvaćanje vrijednosti prirodno lijepog. Umjetnost samo to prirodno lijepo izražava koncentracijom, stoga je ona sredstvo pomoću kojeg konstituiramo pravu vrijednost prirodno lijepog. Umjetnost, dakle, otvara oči za objektivno bogatstvo estetskih ljepota. Dakako da takva umjetnička redukcija ne znači i osiromašenje prirodnog objekta, već, štaviše, njegovo obogaćenje, jer tek u estetskom predmetu, u estetskom fenomenu doživljava se prava vrijednost objektivne stvari. Kao primjer tog obogaćenja redukcijom može se označiti npr. jedna gravira u kojoj jedna crta, jedan potez pokazuje

zapravo koncentrirano čitav niz nijansi koje postoje u prirodi, ali samim tim je ne osiromašuje.

Premda je sveden na jednu crtu, crtež ne osiromašuje, već obogaćuje, otkriva istinski prirodno lijepo. Postoji, dakle, po toj objektivističkoj estetici, nešto u samim djelima ili u samim stvarima, tj. u samoj prirodi što bitno određuje naš odnos prema njima. I koliko god mi tvrdili da je ukus subjektivan nitko na primjer od normalnih ljudi ne može kazati recimo, za Beethovena da je dražestan, za ljubičicu da je veličanstvena. Nešto u objektu ipak u krajnjoj liniji determinira cjelokupni naš odnos, naš stav, naš sud.

Nasuprot tome, subjektivizam možemo predstaviti posthumnim djelom Dietricha Kerlera koje je izašlo pod naslovom »Weltwille und Wertwille«, u kojem je on dao zanimljivu i karakterističnu definiciju ljepote. »Ljepota je, kaže Kerler, izraz negativnog odnosa nekog predmetnog svojstva prema pradoživljaju subjekta i prema zahvatu tih pradoživljaja.« Šta je to pradoživljaj? Pokušajmo objasniti tu u prvi čas malo nejasnu definiciju. Osim konkretnog doživljaja, osim konkretnih odnosa umjetnika spram svijetu, osim dakle onog što bismo mogli nazvati pojedinačno iskustvo, pojedinačni doživljaj, pojedinačna impresija, postoji i *pradoživljaj* kao fundamentalni doživljaj, kao baza, na osnovu koje se tek i formiraju svi mogući pojedinačni doživljaji. To je, kaže Kerler, osnovni stav čovjeka prema stvarima, prvobitni primarni stav čovjekov prema svijetu, kvalitativno određenje općeg prostora u kome će on smjestiti sve svoje doživljaje. Pradoživljaj je stalna tendencija, stalni, konstantni način interpretiranja svijeta. Lijepo po toj definiciji nije primarno već izvedeno, derivirano svojstvo, to jest vrijednost suprotna bitku i stoga subjektivna. Ljepota nije stvarni kvalitet ne-

go upravo odbijanje od stvarnosti, ona je njegova negacija. Riječ je dakle o subjektivnom stavu, subjektivnom doživljaju, i upravo to je odlučujući način na koji mi primamo ovaj ili onaj objekt, a on sam je determiniran onim prvim pradoživljajem, dakle opet jednim, da tako kažemo, transcendentnim subjektom. Lijepo stoga ne spada u ontologiju, već u aksiologiju, nauku o vrijednostima. Jer mi svakoj stvari dajemo vrijednost i cijenu i samo je kao takvu uopće i doživljavamo. Prema tome, ljepota i nije drugo do valorizacija. Umjetničko djelo, to naročito naglašava ta subjektivistička estetika, kao materijalni objekt je, dakako, sasvim različito od onoga što zoveo lijepim, jer to lijepo ne pripada samom djelu, već je nešto što smo mu mi pridali, što mi iz sebe pridajemo kao atribut. Ljepota je, prema tome, sekundarni kvalitet, ona je svojstvo svojstva. Estetika nije nauka o onom što opstoji, nauka o bitku već o onom što vrijedi, što je vrednota. Postoji bitno neslaganje između egzistencije objekta i značenja koje on ima za subjekt. Slika je naprosto platno i boje, a umjetnički kvalitet slike je sasvim nešto različito od njenog materijalnog entiteta. Umjetnost i objektivna stvarnost su dvije sfere, umjetnost ne zahvaća, ne proniče stvarnost, umjetnička sfera, estetski realitet je nešto posebno, nešto za sebe odijeljeno. Čak bismo mogli kazati što je odjeljenije od stvarnosti to je više umjetnost, jer što je više ekspresija što je više »Ja«, tim više dobiva upravo na umjetničkoj kvaliteti. Takva ekspresija negacija je prirodne stvarnosti, negacija kauzalne neslobode, ekspresija je na neki način protest protiv svijeta, ono što je Camus nazvao »čuška postojanju«. Arnold Gehlen, to je pregnantno izrazio svojom tvrdnjom da subjektivitet umjetničkog djela postaje zapravo i sam razlog opstanka um-

jetnosti. No, dakako, to nije samo stav moderne estetike, poznato je na pr. kako je već Baudelaire rekao da je prvi posao umjetnika u tome da čovjeku zamijeni prirodu, da ustane protiv nje. »Smatram — kaže Baudelaire — nekorisnim i odvratnim prikazati ono što jest.« To što jest to je upravo kič, to je priznavanje svijeta onakvim kakav on u svom pukom fakticitetu, nedirnut i neizmijenjen umjetnikovom rukom doista postoji.

No sve ove suprotnosti koje se još uvijek nalaze s raznim modifikacijama u centru rasprave suvremene estetike, ipak ne vode, niti svaka po sebi ali niti neka njihova umjetna i posrednička sinteza (kao što je to npr. pokušaj Laloa), uopće u onu dimenziju sagledavanja ključnih problema umjetnosti koji zapravo tako imperativno stoje pred našim vremenom, koje je, mislim, s mnogo prava Heidegger nazvao oskudnim vremenom. Ne smatram, doduše, ni da je Heidegger *uvijek* ušao dovoljno otvoreno i uvijek dovoljno radikalno u niz pitanja unutar kojih bi se mogla sagledati bitna misija umjetničkog i mjesto estetike danas, ali je sigurno da neke premise za jedno dublje sagledavanje smisla umjetničkog u suvremenom, posebno u suvremenom tehnificiranom svijetu u njega nalazimo. Tu je doista riječ o jednoj potpuno novoj poziciji s koje nam se čine i pomalo efemerne ove igre oko subjekta i objekta, prirodnog ili umjetnički lijepog, ovog *Kunstwissenschaft* ili estetike, empirističkog ili spekulativnog pristupa, estetike odozdo ili odozgo, koje se u suvremenim varijantama ponavljaju ili manje ili više suptilno prepričavaju po estetskim časopisima, kongresima za estetiku, učenim društvima i evropskim i američkim katedrama. Heidegger, naime, misli da i samo pitanje o biti umjetnosti pretpostavlja da je već sama umjet-

nost postala upitna, da je dospjela u neku vrstu krize, da nam sama više ne rasvjetljuje bitne putove našeg života pa mi stoga tražimo istinu umjetnosti jer više nismo uvjereni da je ona sama ima, da je ona sama posjeduje. No pitanje o umjetnosti nije više pitanje estetike kao neke filozofske discipline, već je pitanje o sudbini Zapada uopće. Oskudnost je oskudnog vremena toliko oskudna da se u njemu ne vidi više ni sama ta oskudnost. Estetika stoga više ne može odgovoriti na bitno pitanje o umjetnosti, jer je pitanje o umjetnosti s onu stranu neke specijalne discipline, specijalne znanosti, već je postalo pitanje samog opstanka svijeta. Estetika, naime, pokazuje dvostruku ograničenost: s jedne strane je njen vidokrug ograničen na način bitka stvari (onoga što bismo nazvali *res, realitas*), na datost, na objektivnost, i stoga ona postaje, dakako, nesposobna da zahvati način bitka umjetnosti. S druge strane pokazuje se da ona čak siluje i stvari, gurajući ih u njoj izvanjske, akcidentalne kategorije, to jest, govoreći o tom da su one lijepe ili harmonične, pune ritma, fantazije itd. itd. Osebnost načina bitka umjetnosti očituje se samo kao djelo i proizvodnja umjetnosti i bitno se razlikuje od svakog *tehné*, svakog umijeća. Umjetnička je proizvodnja, kako kaže Heidegger, *Sebe-u-djelo-postavljanje-istine-bitka*. Tek naime, umjetničko djelo dovodi do adekvatnog sijanja sjaj istine samog bitka. Istina po sebi postavlja se u djelo, istina je dakle djelotvorna u umjetnosti. Ta je teza zapravo suprotstavljena Hegelu, po kome bitak može postići svoj apsolutni sjaj samo kao riješen svake osjetilnosti, samo, dakle, u pojmu, samo u filozofiji. Pitanje o biti umjetnosti, po Heideggeru, je bitno pitanje o zavičaju čovječjeg opstanka. I kao obrat bitnoj istini, ono otkriva da umjetnost podaruje čovjeku neponov-

ljivu izvornu istinitost što je nikada ne može dostići ispravnost i preciznost, konkretnost ili praktična primjenljivost ma koje znanosti. Umjetnička je zbiljnost u ovom vijeku osiromašenja čovječnosti kod čovjeka zbiljskija, to jest ona je, mogli bismo kazati, primjerenija pravoj, ljudskosti od realiteta svega što kao realno postoji. Tu je, dakle, također Heidegger na poziciji jedne sasvim specifične i određene antiestetike koja se međutim javlja i u širokom frontu i čitavog niza drugih mislilaca a potkrijepljena je raznim, mogli bismo čak reći i disparatnim argumentima, od Heideggera do Ernesta Grassija i do nekih suvremenih teoretičara. Većina njih govore o tome kako se ne može više estetskim načinom uopće proniknuti do onog što umjetnost kao umjetnost bitno osvjetljuje. Estetika je uvijek ta koja će u neke određene kategorije pokušati strpati umjetnička djela, tako npr. i Shakespearea i Dantea itd., premda znamo da su upravo oni kršili estetska pravila. Velika umjetnost je uvijek na neki način bila protivna svemu što je do tada važno kao vrijedno po bilo kojim kanonima. Stoga je ono što umjetnost donosi kao novum nesagledivo upravo iz tih kategorija. Osim toga, problem umjetnosti nas ne interesira više po sebi već zato što on nužno vodi ispitivanju biti čovjeka uopće. Istovremeno umjetničko djelo interpretirati znači njemu samom omogućiti da govori svojim ontološkim kvalitetama, samim svojim smislom bitka a ne kategorijama o tom bitku, što u stvari gotovo uvijek čini estetika. Mogli bismo tako navesti različite teze i argumente protiv estetike Ernesta Grassija, koji je kod nas nešto manje poznat. On, na pr., govori o zlatnoj boji u bizantijskom slikarstvu kao o nečemu što je s one strane bilo kakve estetske valorizacije. Ta zlatna boja nije lijepa i to je um-

jetno nakalemljivanje nekih estetskih kategorija na nešto što transcendiraju estetikom. Ona, po Grassiju, ima jedan dublji, metafizički smisao i otkriva samu bit vječnosti. Interesantne su misli Bachelara koji također cijelu svoju orijentaciju na neki način bazira na mišljenju da se moramo riješiti svega što nam donose stare valorizacije, zaboraviti to svoje znanje, raskinuti sa svim svojim navikama filozofskih istraživanja ako doista želimo da proučavamo probleme koje postavlja npr. umjetnička imaginacija. Bez obzira međutim na antiestetsku upravljenu ponekad ti pokušaji i sami postaju ograničeni svojom polaznom pozicijom i može se kazati kako estetiziraju vrlo često i onda kad govore protiv estetike.

Dakako, da je ograničenost estetike kao znanosti prije svega u tome što kao svoj predmet ima određenu datost, određenu gotovost. Njen je predmet, kao što znamo, ili određeno umjetničko djelo ili subjektivnost umjetnika a njen je zadatak da ga onda različitim metodama naknadno što egzaktnije analizira, deskribira, shvati, objasni, protumači. Estetika je stoga ograničena zadanošću tematike i ne dopire do horizonta smisla što ga umjetnik u sebi nosi, ne može nikad doprijeti do izvora umjetničkog djela. Ona je na neki način uvijek u najboljem slučaju samo puka rezonancija djela umjetnika ili je, dakako, »šengajsteraj«. Estetika kao znanost stoga doista govori o umjetnosti iz jednog medijuma koji je zapravo stran umjetnosti i njoj neprimjeren, jer je umjetnost stvaralaštvo, a znanje o umjetnosti, dakle estetika kao znanost je po svojoj definiciji samo post festum kontemplacija o tom stvaralaštvu. Ona, dakle, ostaje u okviru nestvaralačkog pristupa stvaralaštvu.

Ne možemo s pozicije koja u sebi nosi ozbiljno htijenje za sagledavanjem suvremenog smisla umjetničkog nikad ostati na pukoj neutralnoj



deskripciji fenomena umjetnosti, deskripciji koja bi ostala potpuno nezainteresirana sudbinom čovjeka u našem stoljeću i koja bi stoga pitanje umjetnosti zapravo degradirala na nešto po sebi odijeljeno, irelevantno za samu mogućnost opstanka čovjeka kao čovjeka. Bitna pitanja o umjetnosti danas mogu naći svoje razrješenje samo s pozicije po kojoj umjetnost kao oblik čovjekovog proizvođenja i stvaranja, kao djelo u kojem se manifestira čovječnost čovjeka, njegov ljudski smisao, postaje i realni oblik njegova cjelokupnog života. Umjetnost stoga ne može biti samo ideologijska nadoknada za život koji se ne posjeduje, samo kulturna etiketa, neki vanjski ukras otuđenog i osiromašenog života. Samim pukim shvaćanjem umjetničkog fenomena i znanjem o tome kako treba da izgleda takozvano pravo umjetničko djelo, pa i najpreciznijim i naj-savršenijim takvim znanjem, dakle ostajanjem na toj reflektivnoj poziciji, umjetnost još nije postala i ne postaje istina cjelokupnog čovjekovog života.

Možda je doista Heidegger imao pravo kad je tvrdio da je oskudno vrijeme u kojem živimo. S jedne strane kao da estetika i znanost stalno u krugu bilo apologetski bilo negirajući oblijeće oko umjetnosti koja s druge strane i sama pokazuje znakove samoubojstva. Nekom se doduše može činiti da je slika isuviše crna, ali ne mislim da bi je trebalo umjetno uljepšavati. Po svemu naime izgleda da umjetnost vrlo upadljivo pokazuje dobru volju za svojom vlastitom likvidacijom. Kad na primjer Fontana para platno nožem i to ostavlja kao dokument svog umjetničkog izraza ili kad Burri montira spaljene krpe i drvene otpatke, da ostanemo samo u okviru ovih relativno nevinih pokušaja adekvatnog izražavanja modernog duha, kako da to drugačije zapravo protumačimo nego kao neke, možda vrlo realne, vr-

lo adekvatne, ali ipak samoubilačke manifestacije. Da se dobro razumijemo: vrlo sam radikalni protivnik svakog akademizma u umjetnosti, svakog konzervativizma, jer upravo akademski duh misli da je vječan samo zato jer je zapravo bio izvan vremena i onda kad je već stvarao. Ipak mi se čini da ima znakova kako će u mnogim manifestacijama suvremenih tendencija pobijediti izvjesna morbidnost koja je samo pendant jedne racionalističke tehničke lukavosti i njenih standarda. Može se, naime, steći utisak, dakako samo kod izvjesnog broja modernih, onih koji zapravo stalno iznova reproduciraju uvijek isto, (možda samo tehnički sve savršenije), da u tim tendencijama i osjećaj i imaginacija i svaki lični napor na neki način postaju suvišnim, fantazija kao da isušuje. Ona zapravo može gotovo iščeznuti, jer ako i umjetnost ide jednosmjerno u pravcu tehnifikacije svog predmeta ona ipak nikad ne može dostići ni brzinu, ni savršenstvo, ni učinak stroja. Ona je uvijek iza svega onoga što može sama tehnika, tehnička umjetnost je iza tehnike, čovjek je iza stroja.

Estetika kao znanost, htjela to ili ne, nosi, međutim, u sebi neke druge pedagoške tendencije u tom smislu da želi ukazati na to kako recimo treba promatrati umjetnost ako već ne i to kako je treba stvarati. Bitno je njeno ograničenje u tome što tako uvijek želi biti na djelu za nekog drugog a na umjetničkom se djelu, kao izrazu pune personalne samostalnosti, ne može biti namjesto drugog i upravo je u tome i apsurdnost ovakve racionalističke, deskriptivne estetike i svega onog što se veže uz nju (historije umjetnosti, sociologije umjetnosti itd.) koja nas želi uputiti u to kako na primjer treba da gledamo jednu sliku. Može se kazati da velik broj ljudi živi u iluziji da su sve doznali o jednoj slici ne onda ako su je doista likovno vidjeli i doživjeli,

već ako su je prepoznali i usporedili s jednim šematskim ili intelektualnim ili historijskim znanjem, a ne svojim intimnim likovnim iskustvom. Tako mnoštvo ljudi i eksperata prolazi ispred platna u muzejima, otkrivajući s pravom virtuoznošću škole, pravac, djela što ih prepoznaju po reprodukcijama, vrijeme njihova nastajanja, socijalne i moralne determinante vremena i tako dalje, *a da nikad zapravo ne vide ni jednu jedinu sliku.*

Sivilo mnoštva estetskih koncepcija i znanstvenih recepata, škola, pravaca i programa pokrilo je tako i zadnje zametke naše vlastite radosti i naše vlastite kreativne moći tuđim dekoracijama, deskripcijama, domišljanjima, ekspertizama i direktivama i pod teretom knjiga, interpretacija, znanstvenih, ideoloških ili čak političkih ambicija, gotovo da se sasvim pritajila ona intimna, neponovljiva, vlastita, ni od koga dirigirana i upravo stoga tako bitno čovjekova čovječnost umjetničkog. Pa ipak ona je vječna, neuničtiva.

(1970)



II  
heretici



*»Po odluci anđela, po sudu svetaca izgonimo i izopćujemo i proklinjemo Baruha d'Espinozu s pristankom božjim i pristajanjem svekolike svete općine pred svetim knjigama zakona. . . svim prokletstvima koja u zakonu stoje. Bio proklet kad liježe na počinak, i bio proklet kad ustaje. Bio proklet kad izlazi, i bio proklet kad ulazi. Gospod neka mu nikad ne oprostí. Srdžba i gnjev Gospoda planut će protiv toga čovjeka i obasuti ga svim prokletstvima što su zapisana u knjizi zakona. Gospod će ime njegovo izbrisati sa zemlje. . . Određujemo da nitko s njime ni usmeno ni pismeno ne opći, da mu nitko ne iskaže nikakve milosti, da mu se nitko ne približi i ne ostane s njime pod istim krovom, i da nitko ne čita spisa koje bi sastavio ili napisao.«*

*(Iz Anateme izrečene Baruhu Spinozi)*

Heretici? Nitko od mislilaca koje sam naveo u ovoj knjizi nije ni gorio na lomači, a nije bio ni zatvaran poput Bruna, Vaninija, Campanelle i stotine drugih. Nije na njih bačena ni takva

kletva kakva je snašla Spinozu. Pascal se i danas marljivo proučava u dogmatskim katoličkim školama, Renan je neodvojiv dio znanstvene tradicije Francuske, instituti diljem svijeta djeluju pod imenom i u znaku Freuda, a Plehanov je — bez obzira na povremene, službeno verificirane zamjerke — ušao u sve srednjoškolske udžbenike marksizma. Heretici?

Da, heretici. Iz ovih kratko pisanih portreta nadam se da će se vidjeti kako je unutarinja vatra koja mislioce tjera na *vlastitost* istraživanja, na čistoću razmišljanja i smione sumnje prema svemu imprimiranom od bezličnih foruma, nužno pretvorila ove ljude u heretike. I čak nije uvijek ni presudno koje su njihove vlastite granice i s koliko su dosljednosti mogli i znali prijeći ograničenost vremena u kojem su tavorili svoje dane. Dovoljan je bio i sam pokušaj da ne misle disciplinirano, u koru s drugima. Dovoljna je bila i sama težnja da samostalno prođu do nečeg novog, ili, najkraće rečeno, dovoljno je bilo da *misle* (jer samostalno misliti zapravo je tautologija, a nesamostalno je mišljenje *contradictio in adiecto*), pa da ih službenici njihovog službenog vremena, ti svuda prisutni egzekutori ljudske gluposti, dostojanstvenici i mudraci što predstavljaju stupove društva, s mržnjom, i za primjer drugima, odbace. A upravo to što su ih u jednom drugom vremenu taj isti sloj ljudi, ti državni arbitri, ti anonimni čuvari i posjednici istina prihvatili, to, da im kasnije odaju počasti i na njima parazitiraju upravo oni koji u svojem vremenu nastavljaju kontinuiranu borbu protiv novih heretika — i jest tragično, možda najtragičnije za sudbinu tih mislilaca. Štaviše, progonitelji vještica u izmijenjenom ruhu uzet će ih pokatkad i kao argumenat za nove progone.

Domet misli mislilaca koje ovdje pokušavam portretirati s pravom nam se može učiniti u mno-



gom pogledu ograničen. No ova smo četiri misli- oca ipak hotimice izabrali. Jer oni su, među os- talim, i dokaz kako je dovoljan i sam pokušaj osamostaljivanja, najnevinije vlastito htijenje, ka- ko je dovoljno samo poći u istraživanja nepro- krćenim putovima i imati svoju viziju u bilo ko- jim koordinatama mišljenja, pa da se taj let mi- sli, ta vlastitost odmah nastoji zaustaviti. Sva četvorica počinila su zločin mišljenja. Zbog tog »zločina« oni nisu stradali životom, štoviše, pro- tiv njih uglavnom nisu poduzimane ni neke ot- vorene policijske mjere. No uza svo njihovo po- vremeno prihvaćanje, pa čak i glorificiranje, vla- stitost ili mišljenje nije im, zapravo, nikad op- rošteno. Pascal je bio u bezbroj izdanja cenzu- riran, a i danas mu službena dogmatika i kleri- kalci diljem svijeta priznaju prije svega ono što se poklapa s njihovim mišljenjem, dakle upravo ono gdje je bio nesamostalan. Renan je stavljen na indeks pa se i danas smatra, upravo po svojim nekim originalnim vizijama o Isusu kao čovjeku, velikim bogohulnikom. Freudu su zbog šokantnih teza željeli malograđani zbrisati i sam grob, a i danas se ne nalazi u većini službenih katedarskih programa za psihologiju. Na Plehanovu su se pak — zato što su jednom sa službene strane u njega pronađene krupne greške, »odstupanja« i »devi- jacije«, — mogli izivljavati i takvi mediokriteti kakav je Mitin.<sup>1</sup> I to do mile volje i bez mogućno- sti da im se odgovori.

---

1) — Mitin je već prije više od četrdeset godina zacrtao služ- benu liniju šta se Plehanovu može priznati a gdje ga treba »raskrinkati«. Više od četiri decenije djeluje pravolinijski Mitin u svim mogućim ideološkim čistkama, pa se tako javio, pozdrav- ljen od redakcije koja mu želi još mnogo »stvaralačkih uspjeha« / »dug život« i u sedmom broju »Vaprosy filozofij« s novim denun- cijacijama i popisom onih koje treba staviti na stup sramote: »U današnje vrijeme platforma desnog revizionizma formirala se kao međunarodna. Njegovi su predstavnici: Lefevr, Garodi, Kolakovski, Fišer, Marek, Šik, Kosik, Strinka, Petrović, Stojanović, Vranicki, Grlić i uopće čitava grupa »Praxis«, Bloh, Haveman, grupa »Mani-

Heretici o kojima je riječ, u ovim portretima, prošli su relativno »blago«. Ali u tom pogledu i nije najvažnije kakve će se mjere poduzeti: misli-lac može čak sam sebe zaustaviti, bez vanjske prisile i bez one toliko karakteristične hajke po-živinčenih puzavaca. No ni takvo unutarnje pre-ispitivanje vlastitih mogućnosti nije lišeno one užasne sablasti pogroma što može zadesiti smi-onog istraživača, pa i ta stravična vizija često slama, u intimnom ogorčenju i samotnosti u kojoj opasnosti bolesno rastu, i one ljude koji možda objektivno i nisu direktno ugroženi. Sto-ga, premda su načini prisile pokatkad dobili dru-ge, lukavije, prepredenije oblike, anatema izre-čena Spinozi baca svoju sjenu i na naše vrijeme, kao vječna opomena, memento. To znaju i osje-ćaju i državotvorci i mislioci.

---

festo«, Petkov i drugi». (V. f. br. 7, 1971. str. 30) Za one koji nisu pod direktnom jurisdikcijom gazde Mitina takve kvalifikacije mogu zvučati i veselo. Ali svaka šala prestaje kad na tom spisku pročitamo imena onih kojima ne samo duhovna i materijalna, već često i fizička egzistencija još uvijek može ovisiti o tom specija listi za zabludjele duše sa gotovo pedesetgodišnjim radnim sta-žom.

## SMIRENI NEMIRI BLAISEA PASCALA

»Misli«, najznačajnije djelo Blaisea Pascala (1623—1662), kojem autor nije dao ni naslova, izdali su prvi puta, tek osam godina poslije filozofove smrti, čuveni jansenisti P. Nicole i A. Arnauld. To prvo izdanje škole Port Roya bila je, kao rezultat koncesije vremenu i klerikalnim puritancima, puno sadržajnih i stilskih ublaživanja i izostavljanja, pa su kasnije često vršene dopune i izmjene. Godine 1842. upozorava Victor Cousin, poznati francuski filozof eklektik, prvi puta na potrebu potpuno novog izdanja koje bi bilo redigirano na osnovu originalnog teksta rukopisa, a dvije godine nakon toga izlazi prva takva edicija, koja je i kasnije u mnoštvu novih izdanja (od kojih je najpoznatije ono Léona Brunschvicga) doživjela opet mnoge korekcije.

Ovih oko hiljadu odlomaka, zapisa, usputnih primjedbi, aforizama, nedovršenih a ponekad i nedomišljenih, nesređenih i nesistematiziranih misli, koje je taj nesretnik ostavio kao hrpu papira što ih je ispisivao za četiri godine svoje agonije, doživjelo je bezbroj komentara i razrada, i uzbuđivalo je najveće umove stoljećima, a i danas potiče na nova razmišljanja. Čini se tako da

pascalovsko »sentimentalno vrijeme« tvrdoglavo ne prolazi, dok sve više prolazi vrijeme onih njegovih »radikalnih« kritičara koji su poput jednog suvremenog socijalnog čistunca pisali kako Pascalova filozofija odražava samo »najteže zaostalosti i ograničenosti. . . paskalovskog veka i samog Paskala«, ili onog rojalističkog katoličkog filozofa koji je Pascalovu misao vrednovao kao »najgore akrobacije modernističkog sofizma«. Doista, um i srce tog nadasve nadahnutog, briljantnog stiliste i profinjenog mislioca nisu ni danas — usprkos svim njegovim padovima i klonućima — utrnuti pod prašinu zaborava, a oni lijevi i desni dogmatici koji su ga poodavno mislili pokopati — zaboravljeni su mnogo prije no njihova »žrtva«.

Pascal se ne može olako odbaciti, ali ni nekritički afirmirati, Pascal zahtijeva, i svojom filozofijom omogućuje temeljit, svestraniji studij, on traži mirno udublјivanje, meditaciju, smisao za prodor u intimne, tamne zagonetke života; površnost, brzopletost može samo povrijediti to krhko, sublimno misaono tkivo. No kako u ovom kratkom članku ne postoji mogućnost da se iznese svo bogatstvo, domet i dijapazon mišljenja ovog genija francuskog duha, ovdje ćemo se koncentrirati samo na neke bitne elemente misaonog puta Blaisea Pascala, ne ulazeći ovom prilikom u neke biografske detalje ni u sistematsku razradu njegove filozofije.

\*

Kako shvatiti čudesni i tragični fenomen Blaisea Pascala? Možemo li se doista sresti s bitnim tokovima njegovih misli ako pokušavamo na nj primijeniti ona tradicionalna vrednovanja koja, na neki način treba uvijek da budu prisutna kad je riječ o ocjeni djela što zasluđuje filozofsko ime? Tako bismo, naime, bez nekog posebnog mi-

saonog napora mogli unutarnja »nerazrješiva« protivurjeđa pojedinih njegovih filozofskih postavki svesti na nedosljednost ili čak ograničenost njegova mišljenja, na nečistoću, nejasnost temeljnog filozofskog kriterija, literarnu zamagljenost čitave njegove misaone upravljenosti. Jer, napokon, tako ga je zapravo shvatio i zbog toga ignorirao i mislilac formata jednog Hegela, a imao je, čini nam se u prvi mah, zato i dobra razloga: Pascal je »neshvatljivo« protivurjeđna priroda. Kako pomiriti u sebi sve ono što je on pokušao? Kako netko — koga treba razumjeti kao ozbiljna mislioca — može biti istodobno i znanstvenik, racionalist i iracionalni mistik, hladni matematičar i strastveni propovjednik logike : ca, sjetni sanjar i egzaktni eksperimentator, skeptik i katolički dogmatik, apologet kršćanstva i bespoštedan kritičar jezuitskog morala, religiozni fanatik i logičar, materijalist i idealist, metafizičar i fizičar? Može se sva ta »nedosljednost« pokušati razjasniti njegovim aforističkim načinom pisanja, što toliko ne obavezuje na sistematičnost i unutarnju koherentnost misli, mogu mu se »oprostiti« logički neopravdani »skokovi« i uopće određena nelogičnost zbog njegovih ipak relativno skromnih filozofskih ambicija (jer napokon, po njegovim vlastitim riječima, za njega uistinu filozofirati znači: rugati se filozofiji, »Misli«), pa se njegov opus može uvrstiti u onu rubriku »slobodnog« mišljenja što u obliku usputnih zabilješki (a onda se obično blagonaklono i očinski dodaje: »lucidnih« i »dubokih«) ostaje na razini popularne filozofije.<sup>1</sup> Ali sve to ne može mnogo pomoći: Pascal nas i dalje »progoni« svo-

---

1) Hegel Pascala (priznajući, dakako, da u njega ima i »najdubljih misli«) svrstava zajedno s Ciceronom u kategoriju »popularnih filozofa«, odnosno među »sanjalice i mističare«, ne posvećujući mu gotovo nikakvu pažnju (up. Hegel, Historija filozofije, I. str 79). Isto to čini, dakako s drugih pozicija, i naš Petronijević.

jim sumnjama i misaonošću svojih objekcija, pa nam ga je — kako god da ne sumnjamo u naša mjerila — ipak nekako teško definitivno odbaciti, strpavši ga u najniže pretince čvrstog kategorijalnog aparata znanstvene i racionalne analize.

Primjenjujući tako na Pascalu određenu logiku, ne pitamo se uopće o pravom izvoru, o smislu i primjenljivosti takve logike, o ograničenosti tog kriterija, kojim smo Pascala proglasili ograničenim, i filozofski ga — premda i teška srca — napokon ipak vrednovali kao sanjalicu. A Pascal je čitavim svojim životnim djelom stavio u pitanje domet upravo te i takve logike kao apsolutnog mjerila, kojim se mogu podjednako mjeriti svi duhovni, ljudski i materijalni fenomeni.

Pascalov je, naime, »skepticizam« — na prvi pogled paradoksalno — proizlazio među ostalim i iz descartovsko-racionalističke vjere u matematiku kao ideal, savršenstvo, uzor svake znanosti. Pascal, dakle, ne negira matematiku kao neka — kao što bi rekli neki današnji visokostručni znanstvenici — slobodna, neodgovorna umjetnička duša, ne zato što je ne bi poznavao, jer on ne samo da suvereno vlada njome kao ni jedan učenjaka njegova vremena, već i izvanredno lucidno i stvaralački navješćuje, i prije Leibniza, bitne elemente njenog razvoja. Ali upravo *poznavanje* znanosti — kao što je to npr. i danas eklatantno kod takvog učenjaka kao što je Werner Heisenberg, ali ne i nekih znanstvujućih provincijskih diletanata u kojih smo se siti načitali kako sve što nije znanstveno postaje samim tim neodgovorno pa čak i stupidno i smiješno — dovodi Pascala ujedno i do spoznaje *njenih granica*.<sup>2</sup> Bu-

---

2) Vidi W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik: Znanstvena metoda izlučivanja, tumačenja i koordinacije postaje svjesna granica koje su joj postavljene. . . «. Ili (str. 19): »To je ono stvarno stanje koje i onemogućava da se ispovijedanje uvjerenja, koja bi trebala da budu obavezna za ponašanje u životu, zasnivanju samo

dući, naime, da cjelokupna ljudska spoznajna aktivnost nije u stanju dostići egzaktnost i neprotivurječnu evidentnost matematike, budući da sve iskustvene i metafizičke istine ne mogu biti tako čiste, jasne i nepobitne kao što su racionalno matematske, čovjek treba da se od ograničenog razuma okrene srcu, koje će dublje, sigurnije i sveobuhvatnije moći naći odgovora na ona pitanja pri kojima je razum posrnuo i zatajio, ne mogavši nikad izvršiti program univerzalne matematike. Pascal se, dakle svim svojim razumom — a zatim, kad razum ostaje prekratak i srcem, životom — bori zapravo strastveno protiv skepticizma i agnosticizma. Najposlije, zašto da sumnjamo u mogućnost spoznaje kad već i u matematskoj, »geometrijskoj« metodi posjedujemo sredstva da proniknemo do najviših pojmova svijeta koji nas okružuje kao što su prostor, vrijeme, kretanje i do svih onih principa koje možemo shvatiti prirodnom svjetlošću ljudskog razuma. Misao nas dakle odlikuje i tu je Pascal nedvosmisleno jasan, ona je naš ponos i svijetlo, misao sačinjava pravo dostojanstvo na smrt osuđenog, lomljivog stvora — čovjeka. Čovjeka napokon Pascal, blizak čak i terminološki Descartesu,<sup>3</sup> »može lako zamisliti«, »bez ruku, bez nogu, bez glave«, ali ga ne može »zamisliti bez misli: to bi bio kamen ili životinja« (Misli, 339). Čovjekova je, dakle, differentia specifica mišljenja, ono ga bitno razlikuje od cjelokupne prirode i svega opstojećeg: »Čovjek je samo trska, najslabašnije stvorenje u prirodi, ali je trska koja

---

na znanstvenoj spoznaji, jer to zasnivanje može nastati samo na temelju fiksirane znanstvene spoznaje, a ona je primjenljiva samo na ograničena područja iskustva. Tvrđnja — kojom često počinje isповijedanje uvjerenja nastalih u naše doba — da se kod njih ne radi o vjerovanju nego o znanstveno fundiranom znanju, sadrži zbog toga unutarnju protivurječnost i počiva na samoobmani.

3) »... mogu pretpostaviti da nemam tijela i da ne postoji ni svijet ni mjesto gdje se nalazim, ali da ... « itd. (Descartes: Rasprava o metodi, str. 32).

misli. Nije potrebno da se sav svemir naoruža kako bi ga zgnječio. Ubit će ga para ili kapljica vode. Ali kad bi svemir i satro čovjeka, opet bi čovjek bio uzvišeniji od onoga što ga je ubilo, jer on zna da umire, on pozna nadmoć što je svemir nad njim ima. Svemir o tome ništa ne zna. Sve naše dostojanstvo sastoji se dakle u mišljenju...» (Misli, 347). Rijetko je tko izrekao tako zanosnu i smionu apologiju ljudskom razumu, nema tu ni traga nekom talogu iracionalnog, mističnog, nekoj metodskoj skepsi u odnosu na spoznajnu ljudsku moć, nekom preziranju racionalnog, jer čovjek upravo snagom racionalnog nadvladava čak i moći koje su prividno od njega jače. Um pobjeđuje bezumlje prirode.

Ali racionalna spoznaja — usprkos svoje nadmoći nad silama vanjskog svijeta i prirode — ipak nije u stanju prodrijeti sa sigurnošću apsolutnog arbitra upravo u bitne probleme tog naoko sitnog, krhkog ljudskog bića, ona ne može riješiti njegove ljudske dileme, ona postaje nemoćna pred gorućim životnim pitanjima njegove intime, njegovog opstanka kao čovjeka. Tako kritički duh ovog velikog matematičara, ovog slavitelja moći razuma uviđa kako taj isti razum mora ostati neodlučan, kako matematska, »geometrijska« metoda zakazuje i čovjek kao homo rationalis posrće pred egzistencijalnim pitanjima što ga razdiru u najdubljim sferama njegove ljudskosti. Jer misao je doduše »velika po svojoj prirodi« ali ujedno i »niska, po svojim nedostacima« (Misli, 365). Sigurnom nas znanju — kad smo dotle dospjeli — može dalje voditi, po Pascalu, samo svojevrsna intuicija, zasnovana na čuvstvima. Tek tako nestaje onog vječnog kolebanja između sigurnosti i sumnje koja muči čovjeka što želi na tom »području« racionalno spoznati, pa čovjek dospijeva do mudrog neznanja koje samo sebe zna. Srce je tako nadređeno umu, jer osjeća njegove granice i ima svoju lo-



giku (logique de coeur) i svoje razloge koje ne pozna razum: »Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas«. Pascal je tako podijelio svijet čuvstva i svijet razuma, premda se u prvi mah čini da njegova podjela nije svuda ujedno i konzekventno provedeno vrijednosno određenje. Jer ako razum shvaća neograničeno apstraktno, tj. istinu bez radosti, srce shvaća neograničeno konkretno, tj. radost bez istine. Ali da li je apstraktna istina ili istina uopće najvrednija vrijednost? Ili je to tek punina ljudskog doživljaja, svijet srca, kako to misli Pascal?

Mogli bismo se možda na čas složiti s Pascalom, premda sama njegova dioba ipak nosi u sebi opasnosti jedne nove sheme ljudskih moći, u kojoj se — bez obzira na Pascalove napore da shvati totalitet iz totaliteta ljudske opstojnosti — nadaju nove ograničenosti i jednostranosti, što ih je mogla prevladati u svojoj završnoj fazi tek njemačka klasična filozofija. Ali — razmišljajući samostalno o nekim konzekvencijama koje proizlaze ili bi mogle proizaći iz Pascalova htijenja — možemo doista ustvrditi da je svijet čiste refleksije svijet bezgranične ograničenosti, bezgraničnog određivanja, a svijet emocije, srca, svijet ograničene bezgraničnosti, utvrđivanja neodređenog u određenom. Jer za svijet prostora i vremena, za prirodu, za razum ono neodređeno i neodredivo je puko ništa i završava u ništa. Stoga moguća propast svijeta čiste refleksije ne leži u neposrednom uništenju njena smisla, u tome što ne bi mogla proniknuti u ono određeno, već u neiscrpnom bogatstvu njenih ograničenih predmeta koje čovjek sve više spoznaje kao ograničene, i tako sve manje udovoljava svojoj iskonskoj težnji za bezgraničnim. Upravo tako, naime, on uviđa da je predmetnost svih predmeta razuma i prirodnog iskustva suprotnost onome što je on u biti: jedino biće među svim bićima što u sebi samom, u svojoj ograni-

čenosti nosi bezgraničnost. A sav ostali »bezgranični kozmos«, milijarde kapljica vode, beskrajne varijacije prirode, bilijuni i trilijuni zvijezda, u biti nisu drugo do ograničena prirodna datost. Čovjek nije u prirodi kao naprosto njen dio, kao prirodni objekt među objektima. Čovjek je jedini indeks prave a ne prividne bezgraničnosti, bezgraničnosti za koje prirodna znanost nema instrumenata, on izmiče svemu mjerljivom, jer njegova bezgraničnost nije puko nabranje do u beskraj (npr. njegovih osebina, prirodnih, fizioloških svojstava itd.) već je on po svojoj biti (a ne po »bezgraničnom« broju) bezgraničan, upravo dakle, po onom po čemu kao čovjek uopće postoji.

U tom smislu moglo bi se, nešto pojednostavljujući problem, Pascala usporediti s Kantom. Mutatis mutandis Pascalova je čuvstvena intima noumenalni svijet, svijet s onu stranu racionalne spoznaje, svijet uvjerenja a ne znanja, regulativan ali ne i konstitutivan za spoznaju, svijet etike ali ne i spoznajne teorije, svijet čovjekove slobode ali ne i prirodne nužnosti. Uostalom već se i u Augustina nalaze tragovi otkrića tog novog Pascalovskog svijeta, svijeta ljudske unutrašnjosti, jer se metafizički interes i u njega iz sfere vanjske zbilje upravlja prema principu samosvjesne unutrašnjosti, pa se namjesto općeduhovnih ili fizičkih i materijalnih pojmova u prvi plan stavljaju psihički, kao osnovni faktori samospoznaje. Ali Augustin je stao na pola puta: »Uvijek će ostati čudnovata činjenica da se isti čovjek — koji je temeljio svoju filozofiju na samoizvjesnosti svjesnog pojedinačnog duha, koji je finim ispitivanjem prodro u dubine pojedinačnog iskustva. . ., smatrao pritiješnjim interesima jedne teološke raspre uz nazor nauke o spasenju, koja promatra djelovanje pojedinačne volje kao nepromjenljivo određene posljedice jedne generalne upropaštenosti ili božanske milosti«. (W. Win-

delband: Povijest filozofije). Augustin, dakle, otkriva dubinu ljudske unutrašnjosti, ali mu, i po samom Windelbandu — za kojeg se ne može kazati da je ateista — vjerska dogma, učenje o spasenju, o predestinaciji, ograničuje, steže, determinira tu unutrašnjost i svodi ljudsku bezgraničnost na vanljudsku, kozmičku, božansku određenost. Pascal — i sam čvrsto vezan i ograničen religioznom, — o čemu će biti riječi i kasnije — ostaje u toj sferi ipak konzekventniji i dublji: srce je ljudsko neodredivo, neizmjerljivo, ono je svijet za sebe i po sebi, dogma mu ne propisuje granicu kao što ga ni znanost ne može znanstveno spoznati. I premda će često i katolici i pozitivistički orijentirani znanstvenici — svaki na drugom području Pascalova djelovanja — glorificirati »velikog učenjaka« i »dubokog vjernika« — zapravo mu tu slobodnu intimnost, to neodredivo onog određenog i ograničenog stvora, tu herezu samostalnog razmišljanja — ne opraštaju ni danas ni jedni ni drugi. Žale ga tako oni već stoljećima što je napustio svijet dogmatske rigorozne, konfesionalne religioznosti ili egzaktne znanstvenosti, znanstvenosti koja je »mogla Francusku učiniti domovinom najvećih naučnih otkrića«, da je upravo Pascal nije u određenom trenutku svog razvoja tako neodgovorno napustio i prezreo.

Ali to — što je znanost s onu stranu spoznaje ljudske vlastitosti i ljudskog ethosa — dakako za Kanta, a pogotovo za Pascala ne znači potcjenjivanje ni znanosti ni prirode i njenih zakona. Ljudski um sve više u njih prodire, i Pascal sam nije malo pridonio upravo tom području. Chateaubriand ga je s pravom nazvao »stravičnim genijem«, i opisao genezu nekih njegovih znanstvenih otkrića: »Postojao je čovjek koji je u dvanaestoj godini, pomoću poluga i koluta pronašao matematiku; koji je u šesnaestoj go-

dini napisao o presjecima najučeniju raspravu što se pojavila od drevnog doba; koji je u devetnaestoj pretvorio u spravu za računanje jednu znanost koja se sva nalazi u umovanju; koji je u dvadeset i trećoj dokazao pojave težine zraka i oborio jednu od velikih zabluda stare fizike . . . koji je . . . razriješio čistim razmišljanjem jedan od najdubljih problema geometrije. . . Taj stravični genije zvao se Blaise Pascal«. I doista Chateaubriand ne pretjeruje: U šesnaestoj godini Pascal piše *Traité sur les qastions coniques* (objavljeno 1640), gde je postavio svoj čuveni teorem o šesterovrhu, a već godinu dana kasnije konstruirao stroj za zbrajanje. Pascal je, nadalje, postavio svoju teoriju vjerojatnosti, otkrio je pravilo djeljivosti nekog broja bilo kojim drugim brojem, sastavio je tzv. Pascalov trokut pomoću kojeg se određuje binomski koeficijent, a izveo je ustvari i prvo parcijalno integriranje. Kao fizičar istraživao je tlak plinova i tekućina, iznašao je da tlak zraka ovisi o temperaturi i vlazi i time postavio osnovu za čitavu kasniju meteorologiju, a pronašao je jedan od fundamentalnih zakona hidrostatičke, koji utvrđuje da se tlak izazvan djelovanjem sile u nekoj tački površine tekućine širi kroz tekućinu jednako u svim smjerovima.

Prešavši tako »krug ljudskih znanja« Pascal se međutim ne zadovoljava svojim epohalnim prirodnoznanstvenim otkrićima. Spoznaja svijeta čini mu se i u najtotalnijoj deskripciji svih prirodnih fenomena i u najdubljem pronicanju svih prirodnih zakona još uvijek samo parcijalna. U svojoj intuitivnoj težnji za cjelinom, za sveobuhvatnošću svega postojećeg, za onim što svijet omogućuje kao svijet, za spoznajom čovjeka kao izuzetnog bića tog svijeta, Pascal će, kao kršćanin 17. stoljeća, upravo s tim totalitetom nerazdvojno povezati pojam boga. . . »Ne znam što je bog, ne znam čak ni da li on postoji, ali da bih

živio i spoznao moram vjerovati u jednu izvjesnu prirodu cjeline, u jednu određenu koncepciju boga«.

Nemogućnost racionalne spoznaje, nemogućnost definicije bitka (što navodi za Pascala i Heidegger: *Sein und Zeit*, str. 4), negacija onog samo umnog, potreba da se to puko racionalno svlada, ukine kao jednostrano, dovodi Pascala vjeri: »Pascalova je vjera na strašan način slična stalnom samoubijanju uma, uma koji se ne može odjednom i jednim potezom ubiti«. (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, str. 610).

Bolestan od najranijih dana svoje mladosti, živeti povučeno asketski, Pascal u kratkim predasima od svojih patnja i bolova, upravlja svoj zreli genije onom čuvstvenom i sveobuhvatnom. I tu, na pragu najvećih životnih istina, u najpregnantnije izraženim naporima njegovih toliko ljudskih traganja, kao da mu ponestaje daha. Tu njega »prvog među kršćanima« (Nietzsche), vječno narušena zdravlja, vjera kao da oslobađa i fizičkih i duhovnih muka, ukazuje na izlaz iz nerješivog. »Tko će nam objasniti uzroke ovih slabosti, lijekove koji nas mogu izliječiti i sredstva pomoću kojih ćemo dobiti ove lijekove?« (Misli). Tko će zaustaviti tu prokletu bujicu sumnji i heretičkih misli, izliječiti tu neizlječivu bolest traženja, tu vječnu ljudsku nestalnost? Gdje naći čvrstu tačku, na što se osloniti u mijeni i prolaznosti svega postojećeg?

Kršćanstvo mu se predložuje kao spas, kršćanstvo doduše pascalovski obojeno, čuvstveno, kao unutarnje uvjerenje, nedogmatsko, kao vjera koja omogućuje uvid u cjelinu, ali ipak kršćanstvo koje prividnim izlazom iz pakla unutarnjih razdora plijeni njegov duh, krši njegov smioni let misli, oduzima mu najdragocjenije energije. Zato je doista Nietzsche, koji je smatrao da će »najdublje i najneiscrpnije knjige imati sigurno

uvijek nešto aforističkog i neočekivanog karaktera Pascalovih *Misli*«, i mogao napisati s njemu svojstvenim ogorčenjem, s onom ničeanskom mržnjom koja je istovremeno i duboka ljubav spram izvorno ljudskom: »Ne treba nikad zaboraviti kršćanstvu da je upropastilo takve duhove kao što je bio Pascal«.

Da, nema genija bez onog neproračunatog, samosvojnog, kreativnog, bez onog ludila stvaralačkog, bez onih traženja od kojih se grči čitav čovjek, traženja koja i ne misle na apsolutna rješenja, već nalaze svoj smisao u naporu da se probije mrak i izađe na bilo kakvo svjetlo, da se skrši željezni обруч silogizma, prirodne nužnosti, konvencija društva, naše duhovne i fizičke ograničenosti. Bilo je napokon onih koji su Pascala — zbog njegovih vječnih nemira — smatrali suludim manijakom, i njima kao da je odgovorio u »Mislima«: »Optužujemo za ludilo krajnju oštrinu duha kao i krajnji nedostatak«. Ili »Ljudi su tako nužno ludi da bi ne biti lud značilo opet na drugi način biti lud«. Njegovo je grozničavo traganje, ta njegova »ludost« ipak, makar i prividno, na momenat, bila zaustavljena. Pascala je smirilo kršćanstvo, te je rezignirano negirao mogućnost daljnje spoznaje u korist toliko umirujućih i toliko sigurnih kršćanskih vrijednosti. Upravo naime, kad je riječ o bitnim pitanjima života, o smrti, o spasu, o onom čuvstvenom, o granicama spoznatljivog, o nadindividualnom logosu koji vlada ljudima i stvarima, kršćanstvo pruža utočište: smiruje ono što bi u geniju uvijek ostalo nesmireno, daje sigurnost u nesigurnom, konačnu spoznaju u nespoznatljivom, mrtvo u onom vječno živom. Tako nam se čini da smo izašli na svijetlo, da smo spaseni, a ne vidimo da smo okruženi još dubljim mrakom, da smo prestali pitati, da nam je svjetlo posvema utrulo.

Trepereći svojom luči u tom mraku Pascal je duboko prezirao jezuitizam društva i ustanova, probabilizam popovskog morala, mizantropski mrzio laži što su ga sve više stezale, i ostao tako samotnan i ojađen. Izvještačenosti svijeta koji ga okružuje, ali svijeta koji ni danas nije mrtav, posvetio je nekoliko svojih nadahnutih aforizama: »Kad bi svi ljudi znali šta kažu jedni o drugima, ne bi bila četiri prijatelja na svijetu«. Čovjekov pad, njegova bijeda, njegova uzaludna stradanja pokazuju potpunu nemoć da se probije neprobojan krug: »Sve u nama i oko nas odaje našu nemoć, naše trošno tijelo, ograničenost našeg razuma i naših osjetila, naše nesavršeno društveno uređenje. Beskrajne po svojoj težnji naše sposobnosti su ograničene po svom dosegu.«

Tako je čovjek za Pascala jednom uzvišen iznad sviju bića i veličanstven, a jednom bijedni, neznatni stvor prirode, nemoćan u svim svojim ljudskim htijenjima. Njegova moć proizlazi, međutim, upravo iz te njegove nemoći, duhovna veličina što ga čini sićušnim pred prirodom, stalno ga motivira na nova traženja, premda će se posvuda sukobljavati s neznanjem i zabludom. Napokon, čovjekova veličina je »velika u tome što zna da je bijedan. Stablo ne pozna svoje bijede. Stoga je bijedan onaj koji zna da je bijedan«. (»Misli«, 397). Bijeda ljudska nagoni čovjeka na traženje, a traženje nas ponovno dovodi u bijedu. To je taj paklenski cirkulus. Postoji nešto što čovjeku ne dopušta »da se odmara ni u sebi ni u drugome« da bilo gdje nađe »odmora i ležišta« (»Misli«). Ali sve to iskonsko ljudsko htijenje, to stalno traženje, mora na koncu da se smiri u spoznaji svoje slabosti i da se preda u milost božju. I sam bog je glas srca koje traži, a ne proizvod racionalnog dokaza o njegovoj egzistenciji, to je spas čovjeka kome sve izmiče pod nogama, pa prolaznost života i relativnost

svih istina ukotvljuje u vječnosti, neprolaznosti, Apsolutu.

Tražimo istinu a nalazimo samo neizvjesnost: žudimo za srećom a nalazimo samo jad i smrt. Svi traže, ali stoga svi i »jadikuju: vladari i podanici, plemići i pučani, starci i mladići, jaki i slabi, učeni i budale, zdravi i bolesni. Svi iz svih krajeva iz svih vremena, svake dobi i sa svakog položaja«. Stoga: ne tražimo više, nesretni smo dok tražimo, nesretni smo dok smo ljudi. Mir nam donosi ono nadzemaljsko. Mir je u bogu.

Nasuprot tom labirintu mraka, nasuprot toj pesimističkoj bezizlaznosti diže svoj glas Voltaire: »Usuđujem se da zastupam čovječanstvo protiv ovog uzvišenog mizantropa; usuđujem se uvjeravati da mi nismo ni tako zli ni tako nesretni kao što on kaže«. Ali lucidni Voltaire ipak nema tako dugačke sonde da je spusti do dna duše Pascalova genija. Jer Pascalovi nemiri nisu u krajnjoj liniji mizantropska, verbalna rezignacija, pomodno jadikovanje, nije to »Weltschmerz« pesimizam, ogorčenje razočaranog snoba kojeg više ništa ne može oduševiti. Nema u Pascala, čak ni u njegovim najoštrijim bodljama igre riječi, plitkog cinizma, resentimana, mržnje zbog promašaja. Kad prezire svijet prezire, ojađen i potresen zbog svoje nemoći, i sebe u tom svijetu. Ali na dnu svojeg umornog i iscrpljenog bitisanja ipak je ostao čovjek, i suviše čovjek upravo zato što ga nikad ni njegova vlastita rješenja nisu mogla do konca zadovoljiti. Čitalac koji se dokono ne prepušta površnom pabirčenju uvidjet će da čak i u eteričnim sferama smirenja i klonuća u Pascala ipak kopa, u samoj srži njegova bića ,neuništiva, heretička živa misao, sumnja, volja za traganjem. Po tome njegove misli i danas zaslužuju da budu iznova mišljene, njegova traženja iznova tragana, a prividna rješenja i smirenja obavezuju na nove sumnje i nove nemire.

(1969)



## NEDOSLJEDNE SUMNJE E. RENANA

*»Kad bi svi znali, koliko je čvrsta mreža, koju su spleli bogoslovi, kako je teško pokidati njezine petlje, kakva je tu učenost upotrebljena, koliko je vještina potrebno da se razmrsi sve to!«*

*(E. Renan)*

Renanove su »Uspomene iz djetinjstva« djelo, koje nas ne zanima samo iz biografskih ili literarno-historijskih razloga. U razgovorima iz djetinjstva i mladosti dao je Renan nešto više no nprосто intimne podatke iz života ili pak samo filozofske preokupacije, refleksije i sumnje o bogu, vjeri i svom životnom pozivu. U valorizaciji aktualne umjetničke i ideološke vrijednosti ovog djela valja prije svega imati u vidu, da je to ujedno snažan, mjestimično gotovo potresan dokumenat o unutarnjem raspinjanju i borbi čovjeka, koji iz samostanskih ćelija pokušava, svim naporom svoje volje i intelekta, u protivstavu prema svom dotadašnjem odgoju, obrazovanju, porodici i prijateljima, prodrijeti u razumnije sagledavanje svijeta. Taj napor ne karakterizira

samo Renana, već je tipičan (u svom pozitivnom vidu, kao i u svojim nekonzekventnim rezultatima) za čitav niz ljudi, koji, sagledavajući svu apsurdnost nadnaravnog religioznog poimanja, ne mogu do konca i radikalno, uza svu uloženu energiju — također i zbog čitavog jednog sklopa kompleksnih okolnosti iz njihova predživota — spoznati bitne činioce religioznog otuđenja čovjeka. Upravo zato Renanova biografija postaje ujedno i izvorom za filozofsko, sociološko i psihološko proučavanje onih težnji, nemira, slabosti i sumnja, koje u bitnom nosi u sebi gotovo svaki čovjek, koji je, jednom duboko religiozno odgojen, pokušao iznaći racionalnija rješenja za sva ona mukotrpana pitanja, koja mu sve imperativnije i upornije nameće naprosto njegovo intelektualno i moralno poštenje. Na primjeru Renana moći ćemo lako uočiti, kako je vrlo teško riješiti se samo na intelektualnom planu tog toliko u sve nijanse razrađenog i profinjenog odgoja, čiji tradicijom stečeni okovi sputavaju misao, čak i tada, kad misli da ih se već odavna oslobodila. Kad Renan tvrdi: »U osnovi ja osjećam, da mojim životom uvijek upravlja vjera, koje više nemam«, onda ta heretička teza iz lične ispovijedi izvanredno karakterizira ne samo njegovu intimu, već i principijelnu poziciju jednog nedorečenog, konfuznog, protivrječnog, no ujedno u biti još uvijek religioznog stava pisca, kome samo savjest ne dozvoljava, da potpiše ono što mu se čini u neodrživoj suprotnosti prema nekim primarnim istinama ljudskog razuma.

Svoje »Uspomene« Renan je pisao devet godina prije smrti, kad je već za sobom imao štampana sva svoja glavna djela. To su doista samo uspomene, a ne sistematski vođen dnevnik, možda i više jedna osebujna interpretacija djetinjstva majstorskog pisca, punog galskog duha, koji je već izgradio svoje životne nazore i koji te

nazore često i obilno uklapa u sam mozaik uspomena. »Uspomene« nisu cjelovito autobiografsko djelo, to su više fragmentarne bilješke, memoari »puni praznina«, kako sam kaže<sup>1</sup>, a u njima pedesetgodišnji autor često želi više zasnovati, pa donekle i opravdati svoja tadašnja ideološka stremljenja, negoli opisati sve događaje prošle mladosti. No usprkos svemu tome, one su, uz ostale umjetničke kvalitete i blistav, tipično francuski elegantni i profinjani stil, vanredan dokumenat jedne inteligentne pa ipak jalove mladosti, koja uzalud pokušava da samo na planu heretičkih razmišljanja i sumnji o nadnaravnosti i historijskoj neautentičnosti biblijskih dokumenata razvije mogućnost slobodnog i čovjeka dostojnog misaonog života. Ta je mladost, koja je — po riječima samog pisca — za život znala samo iz knjiga, upila u sebe, bez obzira na svu svoju čistoću, neposrednost i otvorenu smjelost, odgoj samostanskih ćelija, da ga se više nikad potpunoma ne riješi. Zato i kritika Renanovih djela ne bi smjela završiti analizom »pogrešnih« ili nedovoljno konzekventnih ideoloških i filozofskih stavova tog autora, već onih prilika i okoline, društva i sistema, koje je uvjetovao njegov razvoj i postavio granice, koje subjektivno nije znao i mogao prijeći. Kritika njegove ideologije samo će tako prevladati *ideološku kritiku* i postati stvarnom kritikom, kritikom »doline suza, čiji je oreol religija«.

Nije li kruta, bitno dehumanizirana zbilja čak i Renana odvela k religiji, odvela tome, da mu

---

1) — Tako je vrlo malo pažnje posvećeno autorovim odnosima sa sestrom Henriettom, čijoj je uspomeni posvetio svoje najpoznatije djelo »Život Isusov«. Tek je nakon autorove smrti (što je nagoviješteno i u uvodu »Uspomena iz djetinstva«) objavljena 1896. izmjena pisama sa sestrom, koju je ljubio nekom čudesnom platon-skospiritualnom i odanom bratskom ljubavlju, i koja je izvršila velik utjecaj na formiranje njegovih nazora.

je postao potreban visoki čisti, transmudani ideal? Iz uspomena, koje su vješto izabrani izvaci iz života, možda bi se na prvi pogled učinilo da je Renan bio sretan, da su ga okruživali dobrodrušni učitelji, vjerni prijatelji, divne žene, samopožrtvovne, skromne, zadovoljne i duboko smirene. No takvo je prividno zadovoljenje moguće samo u jednom malom, tihom, iluzornom svijetu, pa čak i u njega prodire sve više pakao, koji vlada izvan zidina prljave i niske realne životne borbe. Kako bi inače taj isti »zadovoljni« Renan mogao napisati: »Čovječanstvo, uzeto u cjelini, predstavlja skup bića niskih, sebičnih, viših od životinja samo u tome, što je njihova sebičnost promišljenija«. (»Život Isusov« str. 271). Nije li unekoliko logički i psihološki opravdan u biti rezignirani nastavak ove slike strahota: »Posred ove jednolične vulgarnosti dižu se put neba stupovi i potvrđuju plemenitiju sudbinu. Isus je najviši od svih stupova, koji pokazuje otkuda dolazi i kamo ima da teži«. Nisu li ovih nekoliko redaka također sjajna potvrda Marxove misli, da kritika religije ne može otpočeti od same religije, već od svijeta, kome je religija potrebna? Od svijeta užasa i mržnje, koji nužno traži izlaza u inteligibilnom carstvu i plavim idealima nadzemaljske ljubavi i vječnih vrednota. Realni uvjeti svijeta nagone čovjeka, da nebu pokloni sve svoje vrijednosti i da se zatim tim istim vrijednostima divi, ne znajući da su njegove tvorbe. Zato upravo ti uvjeti podliježu primarnoj kritici. Na tu činjenicu zaboravljaju mnogi građanski interpretatori, kritičari i glorifikatori Renana, a nju su unekoliko zaboravili i njegovi protivnici

iz radikalnijih, pa i lijevih strujanja tadašnje evropske misli.<sup>2</sup>

Utjecaj jedne organizacije, koja pledira više na osjećaj negoli na razum mladog čovjeka i koja ga baš time i totalnije preokupira, koja je vjekovima izrađivala sve savršeniji sistem za ucjpljivanje ne samo vjere u boga, već i čitavog načina života i metodički određivala mogućnost sagledavanja svijeta i njegove valorizacije, ostaje vidljiv i tada, kad se s njome »prekine«. On je u osnovi baš zato takav, što ostaje i dalje netaknut realni, materijalni fundus, koji ideološki (čak i u slučaju kad je radikalniji, no što je Renanov) ne može biti prevladan, već zahtijeva praktičnu, konkretnu akciju, u sferi zbiljske izmjene stvarnosti same. »Filantropija ateizma, prije svega je samo apstraktna filantropija, dok je filantropija komunizma realna i neposredno pripravna na djelovanje«. (Marx)

\* \* \*

Svaka nas stranica »Uspomena« uvjerava o stalnom kolebanju i ambivalentnoj prirodi autora, čije »cijelo biće ispunjava strahovita borba« i koji, usprkos pobuni i prekidu sa svim vrhunaravnim čudima i dogmama, nastoji da se »ne ogriješi o svoja obećanja prema svećeničkom staležu«. Koliko na primjer ima samo straha, isprike i nesigurnosti u Renanovu uzviku: »Ako pakao i postoji, ja ne vjerujem da sam ga zaslužio«. No Renan nije takav samo u »Uspomenama«, koje, kao prvenstveno literarno i umjetničko djelo, zalaze u čuvstveno i intimno pro-

---

2) — Navest ćemo samo neke poznatije interpretatore: Pins (E. Renan et l'origine du christianisme, 1882); Duff (E.R. In memoiriam, London, 1893); Séailles (E.R. 1894); Allier (La philosophie d'Ernest Renan, 1895); Darrmesteter (La vie d'E. Renan, 1898) itd.

življavanje, već i u svojim mnogobrojnim teoretskim radovima. Taj »psihološki lakrdijaš«, »slatkasti slastičar strasti« i »nemuževni sladostrastnik duha«, kako ga je u bespoštednoj i njemu svojstvenoj kritici nazivao Nietzsche (Sveukupna djela, str. 213, 218, 224), nije napustio svoju idejnu nesigurnost ni na području svoje toliko čuvene kritike kršćanskih tekstova, zbog koje je na koncu stavljen na index crkve katoličke i proklet kao heretik anatemom i isključenjem.

Prije, međutim, no što ukratko i informativno ukažemo na vrijednost tog djela, a prvenstveno »Života Isusovog«, navest ćemo samo neke najosnovnije bibliografske i biografske podatke. Rođen 27. veljače 1823. u Treguieru, Renan je, kako je vidljivo iz njegovih »Uspomena«, bio odgajan u samostanima za svećenički poziv. No 6. listopada 1845. napušta zauvijek reverendu i posvećuje se uglavnom izučavanju semitskih jezika. God. 1847. napisao je raspravu »Sur le langues sémitiques«, koju je kasnije proširio u »Histoire générale et système comparé des langues sémitiques«, (1855). Nešto kasnije objavljuje rad »Sur l'étude du Grec dans l'Occident au moyen âge«, koji je nagradila pariška akademija. 1850. otputovao je u Italiju, gdje je sakupio osnovni materijal za svoju zanimljivu i opširnu knjigu »Averroes et l'averroïsme« (1852), koja i danas ostaje glavnim izvorom za proučavanje materijalističke averoističke filozofije. Nakon povratka namješten je u odjelu za manuskripte velike pariške biblioteke. God. 1860. otputovao je u Siriju, a rezultat tog putovanja njegovo je djelo »Mission de Phénicie«. Dvije godine kasnije izvanredno marljivi i uporni Renan postavljen je za profesora hebrejskog jezika na Collège de France. Slijedeće godine izašla je njegova najpoznatija knjiga »Vie de Jésus«. (Paris 1863). Ova je knji-

ga izazvala čitav niz rasprava i napada, pa je Renanu na tužbu i insistiranje francuskog episkopata, 11. lipnja 1863. bila oduzeta profesura. Otputovao je uskoro u Egipat, te se nakon toga posvetio gotovo isključivo studiju praizvora kršćanstva. Čitav niz godina piše svoje najveće djelo »Histoire des origines du christianisme«, a u nj je »Život Isusov« uvrstio kao prvi dio. Osim ovog prvog dijela, u 7 obimnih tomova, nalaze se »Les apôtres« (1866) »Saint Paul et sa mission« (1869), »L'Antechrist« (1861), »Les Evangelies et la seconde generation chretienne« (1877), »L'église chretienne« (1879), »Marc Aurele et la fin du monde antique« (1882). Sve te knjige pisane su vanredno izbrušenim stilom, te u mnogočemu sabiru i rezultate njemačkih kritičkih ispitivanja Biblije, a u prvi plan postavljaju i mnoge moralne, pa i socijalne elemente kršćanstva. U toku izlaženja tih knjiga otpočeo je Renan, čija je popularnost izvanredno porasla, ponovno predavati na Collège de France, a 1878. postao je i članom Francuske akademije. Od njegovih ostalih mnogobrojnih djela spomenut ćemo samo najvažnije: »Questions philosophiques« (1877), u kojima se u bitnom zastupa jedina varijanta pozitivističke Comteove filozofije, zatim obimna knjiga »Histoire de peuple d'Israel« (1887) itd. Osim mnogobrojnih historijskih, političkih i kulturno historijskih eseja, Renan je pisao i manje uspjele dramske radove: »Caliban« (1878), »L'eau de Jouvence« (1880), »Le prêtre de Nemi« (1885), »L'abbesse de Juarre« (1886) itd. »Uspomene iz djetinjstva« izašle su prvi put godine 1881. Taj plodonosni publicist, kritičar, esejist, lingvist, historičar, dramski pisac, taj strogi učenjak i lirski melankolik, bogatog ličnog života, čiji su roditelji bili duboko tužni kad je ugledao svijet, umro je godine 1892. u Parizu, napadan i slavljn kao malo koji Francuz njegova vremena. Na-

kon njegove smrti, kao što smo spomenuli, objavljena je njegova izmjena pisama sa sestrom Henriettom (1896), a kasnije i s čuvenim kemičarom Bertheletom (1898), koga mnogo spominje kao dobrog druga i u »Uspomenama«.

\* \* \*

Engels je doista s pravom nazvao Renana »blagim i sladunjavim« (»Prilog Historiji saveza komunista«), jer se čitava njegova idejna pozicija objektivno i mora tako procijeniti. Kao protutežu za odgoj u samostanima Renan je pokušao u okviru pozitivističke filozofije, te radikalne negacije svakog filozofiranja, svesti sve na znanost, koja ostaje »jedini dio istine« pa, iako tvrdi da je »osjetio razdraženost prema pretjeranom ugledu Augusta Comtea«, u bitnim se svojim filozofskim tezama (vidi »Filozofski dijalozi i fragmenti«) nije mnogo — kao uostalom ni njegov suvremenik H. Taine, psiholog Th. Ribot i ostali — od njega udaljio. Možda je doduše unio u taj radikalni pozitivizam nešto više skepse negoli eklektičke pomirljivosti. Na takvoj filozofskoj i metodološkoj poziciji, i s tog u osnovi pozitivnog, sciјentističkog stava, on je pristupio i svojim kritičkim ispitivanjima nadnaravnih čuda kršćanske mitologije. »Ne tjeramo mi, dakle, čudo iz povijesti u ime ove ili one filozofije, nego u ime nekog stalnog iskustva. Mi ne kažemo: čudo je nemoguće, mi kažemo: do danas nije bilo utvrđenog čuda«. Pitanje je, međutim, kamo dovodi ovakav isključivo empirijski pristup i da li ta metafizika pozitivnog može donijeti plodonosnih rezultata. Da li je doista samo iskustvo argument protiv čuda, ne nosi li pojam čuda već sam u sebi, dakle imanentno, kontradikciju, pa i sukob sa stvarnošću i svu apsurdnost religiozno otuđenog čovjeka, i nije li zato već mogućnost



vjerovanja (a i sumnjanja) u čudo rezultat jedne određene situacije u realnoj sferi?

Filozofija Ernesta Renana tvrdi, inače u mnogome točno, da neki filozofski sustav nije nipošto tvorba i djelo jednog jedinog duha, već u prvom redu spontana rezultanta i prirodna posljedica rada čitavih civilizacija, čitavih era znanosti, religioznosti i socijalnosti. Tako je za nj i svaka filozofija historijski i kulturni dokumenat jednog određenog doba. U ostalome njegova filozofija ne sadrži nešto originalno i duboko, na što bi bilo vrijedno posebno ukazivati. To su sve više ili manje uspjeli aforizmi i refleksije o smrti, bogu, ljubavi, ženama, fragmentarne refleksije filozofskog pisca bez naročitog spekulativnog duha, koji je mnogo čitao i na kog su mnogo utjecali, pored već spomenutog Comtea, i Pascal, Malebranche, Locke, Leibniz, Descartes, Reid i drugi.

\* \* \*

Mnogo je vredniji i značajniji njegov kritičko-historijski rad, premda i u njemu često nedostaje puna naučna argumentacija, već je protkan literarno-filozofskim meditacijama i mnogim neprovjerenim i dubioznim anegdotama. Pod snažnim utjecajem njemačke kritike Biblije, a posebno škole iz Tübingena, pa u mnogome i Straussova djela »Das Leben Jesu« (1835), a na osnovu čvrste lične odluke da apriorno ne vjeruje kršćanskim dogmama bez provjeravanja svih dokumenata, Renan je napisao svoj »Život Isusov« u obliku neke vrsti naučnog romana.

Odmah u predgovoru pisac je u dobroj mjeri smjelo izložio svoj metodološki pristup: »Ako su čudo i nadahnuće nekih knjiga realne stvari, naša je metoda užasno ružna. Ako su čudo i nadahnuće knjiga vjerovanja bez osnove, naša je me-

toda dobra«. No Renan, stalno u borbi sam sa sobom, naglašava također, da bi ga grizla savjest ukoliko bi išao »otvarati oči nekim pobožnim osobama«: »Ja pišem zato, da predložim svoje ideje onima, koji traže istinu. Što se tiče ljudi, kojima treba u interesu njihove vjere da ja budem neznalica, neiskren duh ili čovjek zle vjere, nemam nikakve nakane da mijenjam njihovo mišljenje«. Ova prividna skromnost, povučenoš, nediranje u tuđe vjerovanje, odrazila se i na samom materijalu opisa Isusova života. Još za Renanova života, pa i ranije, bilo je niz autora koji su mnogo kritičnije i konzekventnije ispitali ranokršćanske tekstove, a među njima su, da i ne spominjem marksiste, dalje u svom ispitivanju doprli: Bauer, Strauss, Zeller, Volkmar, Hilgenfeld, Schenkel, Scholten i drugi. Čini se kao da se autor stalno bori s dvije vrste kritike: jednom teološkom i dogmatskom, službeno katoličkom, i drugom koja je za njegove pojmove isuviše lijeva, netrpeljiva, bogohulna. Renan je stao negdje na sredini puta, priklanjajući se uglavnom umjerenim kritičarima tipa Weiszaeckera i Michaela Nicolasa.

Historijsku pak vrijednost i provjerenost dokumenata koji su bili osnova za ono vrijeme izvanredno smione priče o Isusu kao čovjeku, najbolje će ilustrirati njegove vlastite riječi: »Talent historikov sastoji se u tome da on složi neku cjelinu od crta koje su samo napola istinite« (str. 19 Predgovora Života Isusova). Zato će i ta Isusova biografija, usprkos mnogim pozitivističkim tendencijama i serioznim ispitivanjima, vrjeti i čudnim idealizacijama, pa i kršćanskim zanosima. Renan na svojevrstan način zapravo želi spasiti Isusa od njegovih dogmatskih interpreti, pokazujući ga naprosto kao čovjeka i rekonstruirati njegov lik iz prilika zemlje i naroda gdje se rodio, iz tadašnje kulture i filozof-

skog razvoja, Takvim prikazom, misli Renan u svojoj naivnosti, učinit će on uslugu i Kristu i kršćanstvu. Ukoliko se dokaže da je vjera koju utemeljuje Isus, bila prirodna posljedica onog ideološkog i materijalnog stanja koje je bilo prije njega, to još, kako misli Renan, ne znači zanijekati njezinu vrijednost, već štaviše, dokazati da je imala svoj pravi razlog opstanka, da je bila nužna, suglasna s potrebama srca i razuma vijeka u kojem se pojavila. Stoga Renan i pokazuje kako je Krist u potpunosti pripadao »svojem vijeku i svojoj rasi« i onda »kad je prosvjedovao protiv svojeg vijeka i svoje rase«. On je, naime, provodio život kakav je bio moguć samo u tadašnjim prilikama. Ali on je — kaže Renan — živio tako da bi u tri godine u našem društvu sto puta dospio pred sud. Taj Krist-čovjek bio je po Renanu izvanredno nadahnuti genije, pa »kakve god bile neočekivane pojave budućnosti, Isusa neće nitko nadmašiti.« »Njegov će se kult — završava zanosno Renan Isusovu biografiju — bez prestanka podmlađivati, njegova će legenda bez kraja i konca izazivati suze, njegove će patnje raznježavati najbolja srca, svi će vjekovi navještavati da se među sinovima čovječjim nije rodio veći od Isusa.« Ako i ostavimo po strani raznježen sentimentalizam ovih redaka, oni sigurno govore i o jednoj drugoj činjenici tako vidljivoj na primjeru Renana: Istjerajte religiju kroz vrata napolje, ona će ući u kuću kroz prozor, ako je kuća pripravna da je primi. Ali, oni govore i nešto drugo, mnogo važnije: nikakva ljubav prema Isusu, nikakav entuzijazam prema njegovom kultu ne može biti dovoljan za dogmatske i službene nosioce »istine« o Isusu koja se propovjeda hiljadu godina, koja je jednom za svagda utvrđena od najviših autoriteta. Renan se usudio da izvan tih dogmi prikaže

Isusa isuviše kao čovjeka. I to je bilo dovoljno. Ništa ga više nije moglo »spasiti«.

\* \* \*

Uza svu ozbiljnu, pa često i zamornu dokumentaciju, Renan nije mogao ući u bitnu dimenziju problema religije. Pa ipak njegovo, za njegovo vrijeme i za okvire u kojima se kreće njegova misao, smiono spuštanje Isusa sa neba na zemlju, pretvaranje njegovo iz boga u čovjeka sa svim ljudskim slabostima, u čovjeka uzvišenog i divno nadarenog, no ipak samo čovjeka, imalo je svojevremeno pozitivnog utjecaja i širokog odjeka, pobudilo je mnoge na vlastita razmišljanja. Možda je međutim ipak, gledano iz današnje perspektive, vrijednost Renana pretežno literarne prirode. A u tom su pogledu »Souvenirs d'enfance et de jeunesse« sigurno iznad ostale njegove proze. To je osnovni razlog što će ovo djelo uz sve svoje psihološke, sociološke i filozofske zanimljivosti, nesumnjivo pružiti posebnog užitka suvremenom čitaocu. Koliko iskrene posrednosti i lirske ljepote ima u romantičnim pričama autorove majke (sjetimo se samo priče o poludjeloj djevojci koja se zaljubila u svećenika), koliko visokog vrednovanja prijateljstva, finih psiholoških distinkcija (». . . ima jedna stvar do koje žena drži još više nego da bude ljubljena, to je da se ljubav ne smatra kao nešto nevažno«), koliko poštovanja tuđih patnja, koliko delikatne skromnosti i ustreptale bojažljivosti pred nepoznatim svijetom!

U toplo pisanom sjećanju na jedan zatvoreni, intimni svijet, koji je nemoguće supsumirati pod neku strogo omeđenu i određenu kategoriju, čistoća i iskrenost jednog profinjenog i krhkog sanjara, ostavit će neizbrisive tragove u onome

tko ima sluha za svu veličinu ljudskih sumnji, borbi i stradanja i, prije svega, tko zna cijeliti iskrenu smjelost oslobođene samostalne, hereitičke misli, bez obzira na njen domet i objektivne granice.

(1958)

## FENOMEN FREUD

Rijetko je koji autor u povijesti ljudskog mišljenja bio toliko osporavan i hvaljen, žestoko napadan do potpune negacije i štovan kao najveći i najdublji psiholog i mislilac našeg stoljeća, kao što je to bio i kao što je to još uvijek — Sigmund Freud.<sup>1</sup> Negirali su ga tako i mnogi eksperimentalni i empirijski psiholozi, premda se na području ispitivanja ljudske psihe oslanjao vrlo često upravo na iskustvo vlastite prakse, a hvalili ga, razrađivali i na njega se pozivali mnogi sociolozi, filozofi i historičari kulture, premda je uvijek naglašavao (pa tako i u svojoj autobiografiji) da je samo prirodoznanstvenik a ne i spekulativni filozof<sup>2</sup> i da je u problematici povijesti

---

1) — Sigmund Freud rođen je u Pšiboru u Moravskoj 6. svibnja 1856. Studirao je u Beču i Parizu, a 1876 postao je asistent (u Fiziološkom institutu) 1885 docent, te 1902 unvezitetski profesor u Beču. Godine 1938 emigrira pred nacistima u London gdje i umire 23. 9. 1939. Ernest Jones objavio je dosad najopširniji životopis Sigmunda Freuda u tri knjige (Freud, Life and Work. 1953 — 1957).

2) — »Ne treba ni za trenutak da pomislite da je ovo što vam iznosim kao psihoanalitičko shvaćanje neki spekulativni sistem. To je naprotiv iskustvo ili direktan izraz promatranja ili rezultat nekog obrađivanja promatranja«.

umjetnosti i kulture običan laik.<sup>3</sup> Ipak u nečem se slažu i njegovi kritičari i njegovi obožavaoci. Freudov je utjecaj, čak i na ona znanstvena i uopće teoretska područja koja je tek djelomično i usput istraživao, ogroman. Tako više danas nitko, ni frojdist ni antifrojdist, ne može mimo ići niz njegovih lucidnih zapažanja i refleksija koje doista znače novu epohu ne samo u istraživanju tajni ljudske psihe već i u objašnjavanju mnogih društvenih pa i idejnih fenomena.

No kako je i u svijetu, a donekle i u nas, o Freudu napisana izvanredno obimna literatura, a kako je Freud postao u jednom širem izboru odnedavno pristupačan i našim čitaocima, (Odbrana dela Zigmunda Frojda, u 8 knjiga, Matica srpska) to u ovoj prilici nećemo kritički i šire ulaziti u sve kontraverze i konzekvencije njegovog mišljenja, čiji se utjecaj nije ispoljio samo na područjima psihologije i psihijatrije (Adler, Jung itd.) već i u (s raznim modifikacijama i mnogobrojnim korekturama) mnogobrojnim filozofskim koncepcijama, sve do našeg vremena (od W. Jamesa, do E. Fromma i H. Marcusea). Ukazat ćemo ovom prilikom ukratko samo na neke najbitnije elemente za njegovo vrijeme (a i za mnoge danas) toliko heretičkog učenja kako bismo stekli sliku o nekim osnovnim koordinatama i aspektima teoretske i praktične djelatnosti mislioca koji je u čovjeku pokušao smiono otkriti, na veliko zaprepaštenje tadašnje znanosti i ogorčeno zgražanje malograđana, toliko toga do tada nepoznatog, zapretenog i nepristupačnog.

Antropološki model koji daje Freudova psihoanaliza pokušava duševne i tjelesne aktivnosti čovjeka tumačiti iz aspekta organskog jedinstva i psihofizičkog monizma, pa su duševne djelat-

---

3) — »Unaprijed izjavljujem da nisam nikakav poznavalac umjetnosti već laik«. (S.F.: Michelangelov Mojsije).

nosti samo najrazvijeniji ali i posvema specifičan i osebujan stupanj aktivnosti čitavog ljudskog organizma. Modelirajući duševni život u vidu uzajamnog djelovanja i međusobnog odnosa genetsko dinamičkih principa, ujedinjenih u okviru samodjelatne ličnosti ili tzv. Ego-a (Ja sistema), psihoanaliza pokušava objasniti totalitet nastajanja razvoja i odumiranja psihičkog života prvenstveno na osnovu evolucionističke temeljne pozicije. U tom smislu ona nastavlja na mnoge darvinističke teze, pa se zapravo i svaka mentalna abnormalnost shvaća kao određeni stupanj zaustavljanja u biološkom odnosno fiziološkom i na njemu zasnovanom psihičkom razvoju (fiksacija) ili pak kao nazadovanje tog razvoja (regresija ili disolucija).

U prvo je vrijeme tako Freud prihvatio Darwinov nazor<sup>4</sup> o postojanju dviju grupa nagona (održanja vrste, to jest, po Freudu, libido i održanja pojedinca, to jest Ego-nagoni) ali ga je kasnije korigirao u tom smislu što je prihvatio kao dominantne i odlučujuće samo libidinozne nagonne. Freud je u izvjesnom smislu modificirao i takvo isključivo fundiranje svoje teorije na libidinoznom (premda ga tako i danas tumače mnogi ortodokсни frojdisti) te je naglašavao da kod čovjeka postoje dvije grupe nagonskih moći, tzv. nagoni života (Eros koji shvaća kao opće traženje zadovoljstva, u koje se, dakako, prije svega uključuju seksualni porivi) i tzv. nagon smrti (uništavanje okoline pa i samog sebe: Thanatos). Stalna suprotnost između Erosa i Thanatosa, između užitka, radosti i života te smrti, odrica-

---

4) — Ipak je Freud vrlo često naglašavao i nezavisnost svojih istraživanja od biologije: »Pored potpune zavisnosti od psihoanalitičkog istraživanja moramo naglasiti da se priroda ovog moga rada odlikuje namjernom nezavisnošću od bioloških istraživanja«. III: »Nikad me nije zbunjivalo kad su psihoanalitičke metode u nekim tačkama dovele do gledišta i rezultata koji su znatno odstupali od onih koji se zasnivaju samo na biologiji« (1914).



nja, askeze i represije, temeljna je pokretačka moć kulturnog razvitka: nemoguć je napredak bez odricanja od užitka, pa je stoga i sloboda nesputanog užitka nestala upravo pred širenjem zapadne civilizacije i kulture. (Na tim socijalno revolucionarnim heretičkim elementima kod Freuda, koji zapravo pokazuju stalno žrtvovanje Erosa stabilitetu društvene organizacije i razvoju kulture — posebno inzistira H. Marcuse, smatrajući da je u svojim društvenim kritikama vjerniji interpret Freuda od svih njegovih ortodoksnih sljedbenika i učenika.)

Čovjek je izgrađen po Freudu u tri osnovna sloja: tzv. Ono (Es, Id) koje je izvor primarnih poriva i instinkata što teže slijepom zadovoljenju, Ja (Ich, Ego) što predstavlja svjesni racionalni sloj, razum i napokon Nad-Ja (Super-Ego) to jest ono društveno, nadindividualno što omogućuje, budući da je vezano uz tradicionalne i konzervativne odnose i vrijednosti, slobodno ispoljavanje instinkata.

Za cjelokupni koncept psihoanalize posebno je značajno, daleko značajnije od spomenutih distinkcija i kasnijih modifikacija Freudovog učenja, to što Freud prvi puta odlučno ukazuje da postoji jedan izvanredno važan, s nepravom zapostavljen, aktivan ali *podsvjestan* psihički život.

Pojam podsvjesnog temeljna je kategorija cjelokupne Freudove psihoanalize. Podsvijest je duševno stanje, odnosno hipotetičko postojeći »sloj« psihike, teško pristupačan introspekciji koji se nalazi ispod praga svjesne očitosti a znatno utječe na opće ponašanje, mišljenje i postupke svjesnog subjekta. Ipak je u principu podsvjesno, za razliku od nesvjesnog (premda se ta dva pojma često i identificiraju) pristupačno opažanju i može se sa ruba svjesnog prevesti u samu

svijest, učiniti očiglednim<sup>5</sup>. I premda novija psihologija često ukazuje na teškoće koje proistječu iz takvog cijepanja ljudske ličnosti na svijest i podsvijest, pa i mogućnost stvaranja mnogih proizvoljnih hipoteza koje proizlaze iz takvog podvajanja (na primjer Edipov kompleks i dr.) ipak se ne može osporiti da otkriće podsvjesne sfere koje pripada Freudu, predstavlja izvanredno značajni iznalazak, posebno relevantan za dublje tumačenje niza ne samo psihičkih, već i opće kulturnih fenomena.

Po Freudu dakle, upravo podsvjesna sfera bitno određuje sve naše svjesne akte. Postoje u genetskom razvitku čovjeka tri temeljna stupnja u kojima se izražava »cjelokupna raspoloživa energija Erosa«: to je oralni stupanj (koji se očituje u užitku što ga dijete pokazuje pri sisanju majčine dojke), zatim analni (koji se pokazuje pri defekaciji) i napokon genitalni (pri spajanju genitalija s partnerom protivnog spola). Taj se crotizam ispoljava ponajprije kao samozadovoljavanje, a kasnije se upućuje na bližu okolinu, prije svega porodicu. Otac koji sinu onemogućuje da spolno opći s majkom, ukazuje mu se kao neprijatelj, kao što to postaje i majka kćerici jer joj onemogućuje takav kontakt s ocem. Tu stoga nastupaju frustracije koje se ispoljuju bi-

---

5) — I nakon Freudove psihoanalize, kategorija podsvijesti igra izvanredno važnu ulogu u tumačenju ljudskih postupaka, a i u terapiji psihički neuravnoteženih. Sve neuroze (na primjer različiti oblici histerije i tzv. prisilne neuroze) i po Adleru a donekle i po Jungu, također su posljedice potisikivanja (Verdrängung) čuvstveno naglašenih kompleksa u podsvijest. No dok ta zamračena, često upravo u mladosti neizživljena, i stoga potisnuta svijest ima kod Freuda karakter prvenstveno libidinoznih poriva, a kod Adlera je označena kao stalna težnja za potvrđivanjem moći, Jung je ne određuje kvalitativno, već je smatra neizdiferenciranom silom iz koje proistječu svi životni pothvati i procesi psihe. W. Stern misli da podsvijest sadrži »tragove opažanja, navike proizašle iz mehanizacije svjesnih voljnih radnji, te osjećaje, želje i težnje koje u stanju potisnutosti neprestano utječu na druge svjesne doživljaje pa čak i na nepsihički život ličnosti«.

lo kao Edipov kompleks (kod sina) bilo kao Elektrin kompleks (kod kćerke).

Nije nikakvo čudo da su takve heretičke, bogohulne teze, takve »nećudorodne« ideje »koje žele razoriti osnovnu zajednicu — porodicu« izazvale bijes »dobrih građana«, tih solidnih stupova morala, bijes koji u raznim modifikacijama (često i »modernije« izražen) traje do naših dana u konzervativnim krugovima prema tom »pokvarenom tipu« koji je osim toga i »ateist« i kojeg bi trebalo »zbrisati za svagda iz svih znanstvenih udžbenika«. No vratimo se Freudovom naučavanju ne osvrćući se za sada na bijes njegovih prošlih i sadašnjih protivnika.

U snovima kao i u religijama i mitovima ispoljuje se također svijet neostvarenih, potisnutih želja. Čitava simbolika koja nastaje upravo zbog cenzure i nemogućnosti da se neposredno ispolje elementarni libidinozni porivi (a ti cenzori ne spavaju ni za vrijeme sna) može se protumačiti svođenjem na svoje necenzurirane oblike: razni se predmeti (kvaka, vrata) tako svode na primjer na muške ili ženske spolne organe, a razne radnje (opuštanje pri letenju u zraku za vrijeme sna) na spolni akt. Takva tumačenja sna otkrivaju uvijek pritažene želje i namjere čak i tada kad se prividno čine da su suprotnog karaktera (tako na primjer san u kojem se plače na sprovodu oca znači zapravo želju za očevom smrću).

Potiskivanjem libidinoznih nagona što se očituje kao smetnja u razvitku ili regresija na djetinji stupanj libida (infantilizam), ne nastaju, međutim, nužno neuroze: u sublimiranim odnosno oplemenjenim manifestacijama nezadovoljnog nagona javlja se na primjer i umjetnost. Umjetnik je, zbog svojih nadasve snažnih i nezadovoljenih nagonskih potreba nesposoban da se snađe u praktičnoj stvarnosti: stoga se obraća svijetu mašte i u njemu nalazi kompenzaciju za

neposredno zadovoljenje svojih želja. Od toga fiktivnog svijeta umjetnosti često nije dalek put do neuroza. No umjetnik, pomoću obrambenog mehanizma, to jest pomoću sposobnosti sublimiranja — premda je poražen u životu i osjeća se usamljenim — ipak nalazi utjehu u tome što pruža utjehu neumjetnicima. Ljepota po sebi, međutim, ne pripada neposrednim umjetnikovim ciljevima: njemu su zapravo važni samo životni problemi, ljepota mu služi tek kao oružje obrane, za olakšavanje teškoća. Neurotičari nemaju tog oružja pa im je stoga i »onemogućen put u realnost«.

Osnovni se, međutim, impuls i srž cjelokupnog Freudovog naučavanja i svih njegovih teoretskih djela (o histeriji, o tumačenju snova, o dosjetki, o pogreškama, o zaboravljanju, o djelima književnosti ili likovne umjetnosti, o pitanjima religije i mitologije itd. itd.) nalazi u težnji da se što je moguće više odstrani i izigra stalna cenzura koja koči slobodno ispoljavanje poriva, da ti zatvorenici prodru iz svojih zagušljivih tamnica, da autentično progovori pravi, izvorni, a ne lažni, licemjerni čovjek i da se u nesputanom, niotkoga vođenom asociiranju iznađu tragovi nečovječnih čovjekovih postupaka. Stoga je i osnovna metoda psihoanalitičkog liječenja da se, dovodeći u svijest razne elemente iz podsvijesti koji se javljaju kod pacijenata (često na primjer i u simboličkim oblicima sna), otkriju pravi uzroci neuroze pomoću slobodnih asocijacija i putem razgovora. Pacijent se mora potpuno mirno, u atmosferi punog povjerenja, prepustiti toku svojih misli, slobodno saopćiti sve svoje unutarne sukobe, primisli, snove, ispričati sve svoje djetinje preokupacije, bez straha, užasavanja ili gnušanja ući i u najanimalnije sfere svoga bića, na osnovu čega će psihoanalitičar rekonstruirati prave skrivene uzroke patološ-

kih pojava. Tako se u svijesti bolesnika zaobilazno, to jest njihovim prenošenjem, (Übertragung, Transfer) na psihoterapeuta prevladavaju, od-reagiraju (abreagiert) potisnuti doživljaji.

Niz Freudovih ostalih izvanredno značajnih teza, (o totemu i tabuu, o psihičkoj i socijalnoj strukturi primitivnih naroda itd), imale su a u određenoj mjeri i danas imaju, izvanredno velik utjecaj na brojne nastavljače i popularizatore psihoanalize u čitavom svijetu i u raznim naučnim područjima (od medicine, psihologije, psihijatrije, etnologije, fiziologije, biologije i kriminalistike do sociologije, teologije, estetike i filozofije kulture). Historičari kulture i filozofije (kao što je na primjer E. Bréhier) ustvrdili su da je psihoanaliza jedna od najznačajnijih pojava našeg vremena oko koje se već skoro sto godina lome koplja i koja je proživjela razne stupnjeve svoga razvoja od vremena kad je u SAD psihoanalitički pokret doživljavao najveći trijumf, pa do kriza, skeptičkih pitanja i kritika koje je, osobito u posljednje vrijeme, pretrpio. Danas se tako često, s raznih strana, ukazuje na čitav niz jednostranosti, neznanstvenih, nategnutih i nedokazanih teza i plauzibilnih pretjerivanja kojima, svođenjem cjelokupnog života na elemente libidinoznih nagona, obiluju Freudova djela. Na neke od tih granica i jednostranosti ukazala je i Karen Horney u knjizi »Novi putovi psihoanalize« a posebno Harry Wells u djelu »Neuspjeh psihoanalize«. No kad je riječ o jednostranostima onda se obično zaboravlja da Freudova veličina, naizgled paradoksalno, često leži baš u jednostranosti zbog koje je toliko osporavan i napadan. Smjela, heretička, šokantna izvođenja koja kadikad vode i do apsurdnih krajnjih konzekvencija, upravo su zbog svoje oštine, originalnosti i dosljednosti izazvala ne samo bezbroj kritika — već su — posredstvom i tih kritika — znatno

unaprijedila — sigurno više no bilo kakva školska, neutralna i objektivna psihološka »znanstvena« prežvakavanja<sup>6</sup> — shvaćanje o psihičkom životu čovjeka. Freudove su teze izazvale i takve antiteze koje dovode do plodonosnih sinteza sve do u naše vrijeme.

Tako se i u novijoj reformiranoj »humanističkoj psihoanalizi« koju naročito razvija E. Fromm, pokazuje da osim temeljnog psihološkog, kulturnog i psihijatrijskog doprinosa psihoanalize, i danas učenje Freuda može potaći interpretacije koje objašnjavaju neke bolesti i patološke pojave suvremenog društva u cjelini, tog bolesnog, poremećenog, neurotičnog društva u koje spadaju i prividno zdrave i samozadovoljne ličnosti. Jer Freudovo naučavanje o nužnosti lišavanja raznih društvenih konvencija treba da pomogne čovjeku u njegovom osvješćivanju i osamostaljivanju na taj način da pri tom ne bude nikako zapostavljena potreba individue za drugim ljudima, njegova funkcija i misija u ozdravljenoj ljudskoj zajednici. Sigmunda Freuda stoga ne treba ograničiti na jedno uže stručno područje ili pak samo na određenu sredinu ili točno omeđeno povijesno razdoblje. Fenomen Freud značajniji je čak i više no što je Freud sam često puta (pa tako i u svojoj autobiografiji) o sebi

---

6) Dovoljno je pogledati kakvim se sve pseudoproblemima — od stupidnih testova za inteligenciju i eksperimenata koji se vrše kompliciranim aparaturnama da bi pokazali ono što svi znaju i prije tih eksperimenata, do raznih hokus-pokus, sad ga vidiš sad ne vidiš artistskih programa — koji ni periferno ne dotiču ozbiljne probleme ljudske psihe — bave bezbrojne katedre i visoko znanstveni instituti za psihologiju. Za šefove tih katedri Freud je, međutim, i danas običan šarlatan na kojeg ne treba gubiti vrijeme. Stoga se satima vrše pokusi, da bi se, recimo, dokazalo kako će se ispitanik preplašiti zbog pucnja iz revolvera, ili pri nenadnom pokazivanju miša, ali se u znanstvenom nastavnom planu sveučilišta i srednjih škola, ne nalazi Sigmund Freud, taj tipičan »kvaziznanstvenik« i zapravo, opskurni probisvjet.

mislio.<sup>7</sup> U tom smislu je H. Marcuse s pravom Freuda uvrstio među »bitne mislioe« a Fromm označio kao nastavljača velike evropske humanističke tradicije: »Freudova obrana prava čovjekovih prirodnih nagona nasuprot snagama društvene konvencije kao i njegov ideal da um kontrolira i oplemenjuje te nagone, dio je tradicije humanizma«. Stoga će nas Freudovo djelo i tada, kad se nećemo moći složiti sa svim njegovim zaključcima — obiljem sakupljenog materijala i prodornom mišljenju u duboke skrivene sfere opstanka — potaći i danas na ozbiljna razmišljanja kako o mogućnosti oslobađanja stega i spona u ljudskoj zajednici kao cjelini, tako i — prije svega — o shvaćanju unutarnjeg pakla, muka i potresa vječne i nikad razrješive zagonetke koja se zove čovjek.

(1970)

---

7) — Freud o sebi nije nikad držao da je genije, pa čak ni da ima izuzetni natprosječni intelekt. Tako je on u jednom pismu Jamesu Putnamu pisao godine 1915, da bi boga, kad bi ga sreo, »pitao zašto ga nije obdario boljim intelektom«.

## LISTAJUĆI PLEHANOVA

Georgij Valentinovič Plehanov otpočeo je svoju literarnu djelatnost prije svega kao praktični borac, a ne teoretičar, kao publicist, a ne filozof. Filozofski radovi Plehanova potječu pretežno iz kasnijih faza njegova života i premda nije ni tada napisao neko, u školskom smislu, veće sistematsko djelo s toga »područja«, velik broj njegovih misaono pisanih filozofsko-historijskih i polemičkih eseja, komentara i članaka bavi se eminentno filozofskom problematikom i zadire u bitna gnoseološka, ontološka i logička pitanja.

Pokušat ćemo na osnovu kraćeg prikaza tematike tih filozofskih tekstova ukazati na neke karakteristike najzanimljivijih preokupacija Plehanova, koji je bio jedno vrijeme (otprilike do 1930), nekritički glorificiran, no koji je kasnije — osobito kad je nastupilo vrijeme apsolutne vladavine Staljinove »filozofije« odnosno staljin-ske interpretacije Lenjina — proglašen heretikom, zastranjivačem, filozofom koji »odstupa od dosljednog marksizma«, koji je »potpuno bespomoćan na području primjene dijalektike« (Mitin) itd. itd.



Plehanovljev kraći rad »O šezdesetgodišnjici Hegelove smrti« rezultat je dugogodišnjih Plehanovljevih izučavanja Hegelove filozofije, koja je vršila znatan utjecaj na rusku misao već u prvoj polovini tridesetih godina XIX stoljeća i kasnije u toku čitavog XIX i XX vijeka. I ranije je Plehanov htio napisati dužu studiju o Hegelu i izdati je u »Biblioteci naučnog socijalizma«, ali je naišao na otpor grupe mladih članova »Ruskog socijaldemokratskog saveza«, koji su — kako saopćuje Ržanov — inzistirali na izdavanju lakše literature za radnike. Neke rezultate tih svojih izučavanja iznio je u tom svom prigodnom radu, no Hegel ostaje i kasnije, kako se vidi iz mnogobrojnih njegovih filozofskih tekstova, glavna preokupacija filozofskih radova Plehanova. Marksističkom interpretacijom Hegelovih osnovnih postavki on je s jedne strane izvršavao često spominjani zahtjev o potrebi stalnog »materijalističkog izučavanja Hegela«, a s druge strane odbacio svako pomodarsko prezrivo slijeganje ramenima na račun »Hegelovog krajnjeg idealizma«, i superiorno tretiranje velikog dijalektičkog filozofa kao »crknutog psa«. Budući da je Hegel ostao centralna figura Plehanovljevih filozofskih komentara, potrebno je zadržati se nešto na izlaganju određenih elemenata tog grandioznog sistema apsolutnog idealizma, čije je poznavanje *conditio sine qua non* i prva pretpostavka punog razumijevanja i Plehanovljeve kritike.

Jedna anegdota, često i krivo shvaćena, govori o tome kako je neki Hegelov učenik predočio filozofu izvjesne činjenice iz prirodnih nauka koje se ne slažu s njegovom općom dijalektičkom trijadom (teza — antiteza — sinteza). »To je stvarnost, ali se ne poklapa s vašom filozofijom« — rekao mu je navodno taj učenik. Kažu da je filozof hladnokrvno odgovorio: »Tim

gore po stvarnost!» U tom odgovoru Hegel je označio ne samo sigurnost u svestranost svoje filozofije, ne samo uvjerenje da ona prethodi stvarnosti i da je u samorazvitku ideje nužno uključena i svekolika stvarnost, već i jednu drugu, bitnu crtu svoje filozofije: stvarnost, realno, materijalno nije polazna tačka, primarno postoji zakon, a tek se zatim po tom zakonu odigravaju sva zbivanja u sferi činjenica i iskustava. Zaista nije potrebno neko dublje poznavanje filozofije da bi se ovakva pozicija označila u osnovi idealističkom. No samom tom konstatacijom mi još nikako nismo valorizirali tu filozofiju, jer, bez obzira na to što je njena polazna pozicija ideja, zakon, opće, ona je ipak, — a to je jedna od imanentnih protivurječnosti, ali ujedno i vrijednosti te filozofije na koju ukazuje i Plehanov, — puna realnog, živog materijala. Ona je čak — zvučalo to ne znam kako paradoksalno — realnija od mnogih »materijalističkih« filozofija, te je po svestranosti obuhvaćanja konkretnog, opstojećeg i historijskog materijala značila, a unekoliko i danas znači, najviši domet evropske građanske filozofske misli uopće. Začuđuje, međutim, kako Plehanov, uza sve Marxove bilješke uz to djelo, nije uočio kakvo se obilje baš takve konkretne dijalektičke građe može naći u posljednjem Hegelovom djelu, njegovoj »Filozofiji prava«. Na jednom mjestu, (u članku »*Od idealizma k materijalizmu*«) Plehanov smatra da je »Filozofija prava« potpuno konzervativno djelo, koje pokazuje Hegelovu težnju da ostane u miru s postojećim poretom. Nesumnjivo da takvih tendencija u »Filozofiji prava« ima, i to više u zaključcima nego u premisama,<sup>1</sup> ali je ipak karakteristično da i sam Plehanov mora ustvrditi da je »Hegelova etika bila velik korak naprijed ko-

---

1) Vidi članak »Revolucija i teror« u ovoj zbirci.

ji je filozofija učinila u oblasti naučnog objašnjavanja moralnog razvitka čovječanstva«. Očigledno je da ova tvrdnja stoji u protivrječju s ranijom o isključivom konzervatizmu Hegelove »Filozofije prava« (koju, ipak, Plehanov najčešće i sam citira kad želi ukazati na neke bitne Hegelove postavke), jer »Filozofija prava« i jest na određen način Hegelovo izlaganje »etike« i Hegel, kao što je opće poznato, nije nikad napisao nikakvu drugu etiku. A upravo u toj knjizi Hegel piše: »Sta je drugo filozofija i religija do njeno vrijeme shvaćeno u mislima«. Baš ova strana Hegelova mišljenja — koju donekle osjeća i sam Plehanov — njegova upravljenost prema zbiljskom, njegovo stalno upućivanje na hic Rodus hic salta, pa i njegova fundamentalna teza da je sve što je umno ujedno i zbiljsko, nedovoljno je uočena od svih prethodnika Plehanova (pa i kasnijih marksističkih mislilaca) s obzirom na utjecaj koji je mogla izvršiti na čitavu kasniju Marxovu filozofsku orijentaciju. »Isto je tako ludo uobražavati — piše Hegel baš u toj »Filozofiji prava« — da neka teorija ide preko svog prisutnog svijeta, kao i to da individuum preskače svoje vrijeme, skače preko Rodusa. Ide li njegova teorija doista tamo preko, gradi li se jedan svijet samo onakav kakav treba biti u pukom vjerovanju, to dakako on egzistira, no sasamo u njegovom mnijenju — slabom elementu kojem se može pripisati što god mu drago, koji i nije teorija jednog svijeta nego naprosto po sebi neodgovorna maštarija dokonog mišljenja«.

Isto tako valja imati u vidu da je objektivni idealizam Hegela, to platonovsko zasnivanje svijeta ideja kao osnove svijeta, to postavljanje općih pojmova kao vječnog temelja i principa svake opstojnosti, neograničeno filozofovo uvjerenje. Za Hegela je to carstvo ili taj sistem pojmova, koji već kod Platona dostiže tri najviše ideje (istine, ljepote i dobra) izričito jedinstvena

cjelina: kod Hegela se svi djelomični pojmovi združuju u jedan jedini beskonačni pojam, u kojem su svi oni sadržani kao prosti momenti, međusobno povezano gvozdenim zakonima dijalektičke logike. I tu jednu ideju, koja obuhvaća sve ideje, zove Hegel »apsolutnom idejom«. Božanska osnova svih stvari leži u tom jednom, vječnom, samostalnom carstvu svih pojmova. Jedan, dakle, eternalni ukupni smisao vlada svekolikom realnošću i idealitetom. U njemu je sakriven svaki pojedinačni smisao i svaka pojedinačna egzistencija i ako smo shvatili, po Hegelu, taj smisao, tada imamo ključ svih stvari, razjašnjenje svega. Vječna istina, apsolutna ideja ili um, trajni je sadržaj koji prožima sve pojave, ona je ono supstancijalno u svijetu: logos je fundament, on je izvor, osnov i sadržaj svakog bitka. Ovaj spoznajnoteoretski i optimistički panlogizam Hegelov, ovako radikalno idealistički postavljen (a Plehanov točno tvrdi: »U Hegela nema ni atoma eklekticizma«) omogućuje mu da — na toj »na glavi postavljenoj poziciji« — tvrdi transparentnost svih stvari, da tvrdi spoznatljivost bitka u cjelini, jer je, napokon, on i identificiran s logosom, s mišljenjem. No još nešto. Taj panlogizam omogućuje ujedno Hegelu da odlučno odbaci i negira sve iracionalne, mističke koncepcije, koje agnostički tvrde nemogućnost prodiranja u bitak bilo zbog naše subjektivne empirijsko psihološke kao i metafizičke nemoći, bilo zbog »objektivne« iracionalnosti bitka samog. Stoga i Kantov Ding an sich, stvar po sebi, Hegel isto tako pretvara u skup pojava i svojstava i u stvari duboko racionalno i jednostavno rješava problem koji muči čitavu njemačku klasičnu filozofiju: »Ako poznajete sva svojstva jedne stvari, to poznajete i samu stvar, onda ne postoji ništa drugo nego činjenica da spomenuta stvar postoji izvan nas i čim su vam vaša osjetila dostavila tu činjenicu, vi ste shvatili posljednji ostatak te

stvari, Kantovu čuvenu nespoznatljivu stvar po sebi«. Čini se da je Plehanov upravo zato što je u inače izvanrednoj kritici Kanta (posebno u 7 primjedbi uz predgovor prvom izdanju »Ludwiga Feuerbacha. . . «) zaobišao to Hegelovo rješenje (koje supotpisuje u toj brošuri i Engels), zapao u nerazmršive spoznajno teoretske probleme, stvarao teoriju hijeroglifa (koje se kasnije sam odricao) i pokušao izaći iz labirinta Kantovih protivrječja još uvijek u biti s kantovskih pozicija.

U toj 7. bilješci uz »Ludwiga Feuerbacha« (kao i u nizu svojih drugih radova, osobito u kritici Bernsteina i K. Smidta) Plehanov je inače izvanrednom pronicljivošću ukazao na bitnu protivrječnost Kantove podjele na fenomene i noumene i pokušao tako riješiti osnovno pitanje »Kritike čistog uma«. Možda bi bila potrebna dulja analiza — koja ne može biti do konca provedena u okviru ovog kratkog članka — da se pokaže kako i zašto to Plehanovu nije do konca uspjelo. Svojom tvrdnjom (poznatom uostalom još iz Jacobijeve kritike Kanta) o unutarnoj protivrječnosti Kantova sistema (»stvar po sebi« je nespoznatljiva a ipak se na nju — kad kažemo da aficira našu svijest — primjenjuje kategorija spoznatljive fenomenalnosti: kauzalitet), on je točno vidio najslabiju tačku velikog königsberškog mislioca. Ali ono što je Plehanov jedno vrijeme kao *pozitivno* suprotstavljao Kantu, nalazeći rješenje u tom da naši osjeti i predstave nisu slični predmetima, već da su simboli, znaci, ne može riješiti Kantovu protivrječnost, već bi nas takva teorija (koju je s pravom kritizirao i Lenjin) mogla da odvede i nekim novokantovskim pozicijama, mistificiranju ili zaobilaženju rješenja. Plehanovljeva misao (izražena u njegovim mnogim spisima) u kritici Kanta ide ovim smjerom: Stvari po sebi djeluju na nas. Kant to priznaje. Djelovati na predmet — znači biti u ne-

kom odnosu prema njemu. Prema tome, ako znamo — bar djelomično djelovanje stvari na nas, onda znamo — bar djelomično — i one odnose koji postoje između nas i njih. Ali ako znamo te odnose, onda su nam također poznati — preko naših opažanja — i odnosi koji postoje među stvarima samim po sebi. Teško se, međutim, ovim načinom kojim je pošao Plehanov, možemo riješiti puke pojavnosti, fenomenalnosti naše spoznaje — pa Plehanov izričito na jednom mjestu u »Kritici naših kritičara« i zastupa tu, u biti agnostičku tezu. Naime, ako ostajemo pri tvrdnji da je stvar po sebi nama pristupačna samo putem pojavnosti, fenomenalnosti, onda se nužno ostaje na Kantovim pozicijama, *principijelno* dijeleći stvar po sebi od pojave, ili pokušava spoznati Ding an sich tek preko odnosa, a to bez postavljanja pitanja kriterija (pitanja šta bi u tom odnosu pripadalo subjektivitetu, a što objektivitetu) — nikako ne rješava već još više zamršava Kantov čvor. Osim toga logička dedukcija Plehanovljeva pretrpjela je u izvjesnom smislu saltus in concluendo kad on iz činjenice da su poznati odnosi između nas i stvari po sebi zaključuje da su time ujedno i poznati odnosi koji postoje među stvarima po sebi. Lenjin stoga i kritizira Plehanova što kantovstvo i agnosticizam kritizira »više s vulgarno-materijalističkog nego s dijalektičko-materijalističkog stanovišta, ukoliko on samo a limine odbacuje njihova razmišljanja a ne ispravlja (kao što je Hegel ispravljao Kanta) ta razmišljanja, produbljujući, uočavajući, proširujući, pokazujući povezanost i prijelaze svih i svakojakih pojmova«. Pa ipak u Plehanovljevoj kritici Kanta ima niz distinkcija i refleksija koje je izvanredno vrijedno proučiti, jer se radi, najposlije, o marksističkom piscu koji vanredno dobro poznaje i uočuje problem, pa nam u tom — a to i jeste prava odlika filozofskih spisa Plehanovljevih — *uočavanju bitnog*,

otvara izvjesne perspektive za naša vlastita rješenja koja se, mislim, neće svagda poklapati s njegovim.

Kritika upućena na neke Plehanovljeve postavke nikako međutim ne znači negaciju njegove svestrane filozofske kulture i njegova istinskog napora da s marksističkih pozicija osvjetli neke bitne filozofske probleme. Daleko sam od onih »marksističkih« kritičara Plehanova, koji su do dosade ponavljali kako je Plehanov pun »teoretskih slabosti«, »nedosljednosti«, »skretanja« itd. itd. Takav je način kritike, u doba kad je gotovo postojala dozvoljena i nedozvoljena marksistička filozofska literatura, bio više nego dovoljan da se Plehanov s »marksističke« strane zapostavi, pa zatim i proglasi po političko-pragmatičkom receptu (budući da je surađivao s menjševicima) i filozofskim heretikom. Kako je pak sasvim jasno da »dubokoumna« građanska filozofska historiografija ne želi ni čuti o bilo čemu pozitivnom i vrijednom kod Plehanova, to je on manje više ostao u sjeni, zaboravljen od svijui i »prevaziđen« od svakog. A koliko bi svjetla u pojedina pitanja mogao da unese stari Plehanov, na to se, dakako, uopće ne misli. Tako na primjer, kad je već problem odnosa logike i dijalektike toliko u nas i uopće u marksističkoj literaturi diskutiran, ne bi, čini mi se, bilo loše da mnogi uvaženi logičari i filozofi koji — da usput spomenem tako često brkaju osnovne pojmove pa se bore (i to formalnologički) protiv formalne logike ili je loše iskonstruiranu i okrnjenu silom natežu na dijalektiku — pročitaju što o tom kaže Plehanov u predgovoru drugom izdanju Ludwiga Feuerbacha. Upravo tamo Plehanov na nekoliko vanredno dobro napisanih stranica ukazuje koliko je pogrešan put kad se pitanje postavlja u okviru alternacije *ili* formalna logika *ili* dijalektika i pokazuje kako su i zašto osnovni za-

koni formalne logike samo poseban slučaj dijalektičkog mišljenja.

Dijalektika je u svim svojim aspektima i odnosima dominantna tema najvećeg dijela filozofskih radova Plehanova. Razlikujući Hegelovu od Marxove dijalektike po tome što je prva idealistička, a druga materijalistička (a pitanje je da li je razlika uopće u tome) Plehanov ukazuje kako je idealistička dijalektika izložena mnogim opravdanim objekcijama i kako, štaviše, upravo Hegelova dijalektika »sadrži sama u sebi najbolji, najpotpuniji dokaz neodrživosti idealizma«. Stoga i jeste njeno obrtanje, njeno materijalističko tumačenje, ujedno i njena »prava istina«. Polemizirajući protiv shvaćanja da je dijalektika nespojiva s materijalizmom što su osim građanskih filozofa (N. Berđajev, G. Wetter i drugi) zastupali i neki revizionisti (M. Adler, E. Bernstein i dr.), Plehanov pokušava pokazati (a čini mi se da je tu doista na sporednom kolosijeku) kako je Marx, postavljajući »dijalektiku na noge«, uklonio imanentne protivrječnosti i osnovne pogreške Hegela, što su bile posljedica idealističke osnove njegove dijalektike. U stvari se, po Plehanovu, upravo idealizam i dijalektika ne mogu spojiti u jedno organsko neprotivrječno jedinstvo. To se očituje ne samo na području filozofskog već i historijskog idealizma. Ovaj se nikako ne može složiti s dijalektikom već zbog toga što dijalektičko shvaćanje pojava pretpostavlja priznanje njihove objektivno zasnovane zakonitosti, a historijski idealizam vidi u slobodnoj, kauzalno neuvjetovanoj svjesnoj djelatnosti ljudi glavnu pokretačku snagu historije.

Plehanov je, međutim, pretrpio mnogobrojne kritike zbog svog shvaćanja odnosa dijalektike i metafizike, zbog tvrdnje da je i metafizika »relativno opravdana« i da nju dijalektičko mišljenje ne isključuje već samo svodi u određene granice. Po mnogim je njegovim kritičarima sam



razvoj materijalističke dijalektičke metode učinio potpuno suvišnim upotrebu metafizike (kao posebne metode uz dijalektiku) pa je u ovoj tački Plehanovljevo shvaćanje dijalektike »jednostrano«, »simplicističko« i u krajnjoj liniji »metafizičko«. Ima, međutim, nešto istine u tome (premda su i tu mnoge kritike Plehanova *ispod* nivoa samog Plehanova) da je on ovdje, namjesto da hegelovski prevlada taj odnos, upao u eklektičko dopunjavanje metafizičkog mišljenja dijalektikom, protiv kojeg se inače strastveno i značajki borio u cjelokupnom svom filozofskom djelu.

U članku o Josephu Dietzgenu (izbor iz njegovih filozofskih djela dobili smo u našem prijevodu) Plehanov sjajnim polemičkim tonom ukazuje na plitkost onih »usrdnih poklonika« tog filozofa — samouka, koji su mu više škodili no koristili. I doista, kad čitamo filozofska djela Dietzgena, jasno ćemo vidjeti, da se gotovo na svakoj stranici može zapaziti prirodan talent, oštro pero, zanos i oduševljenje Marxovom misli, ali ujedno i tendencija k vulgarizaciji, pa i nedostatak osnovnog znanja u pojedinim oblastima, što je često rezultiralo zbrkom, gubljenjem kompasa, pseudorevolucionarnošću i stvaranjem nepotrebnih iluzija na jednom tlu koje ih doista ne podnosi: na tlu materijalističke filozofije. Dietzgen je po nekim svojim interpretima a donekle i svojim vlastitim pretencioznim zamislima, pokušao »upotpuniti« Marxa jer da ovaj nije stvorio dublju i detaljnije razrađenu filozofsku osnovu za dijalektičko materijalistički pogled na svijet. Jasno je da ovakva ambicija nije mogla donijeti željeni rezultat kod čovjeka koji je u filozofiji, u usporedbi s Marxom — dubokim poznavao-cem svih najviših dometa njemu suvremene građanske filozofije i originalnim *filozofskim* misliocem — bio pomalo smušenjaka i diletanta. Boreći se često primitivnim sredstvima protiv idea-

lističke filozofije, protiv onih »fantasta« što »žele takoreći stvoriti duha svetoga koji u obliku goluba nadlijeće mehaniku«, taj štavilac koža iz Blankeburga neprestano je i uporno naglašavao kako sve počiva na opipljivoj osjetilnosti i kako se apsolutna istina može »mirisati«, »vidjeti« i »čuti«. Dietzgen tvrdi da je od »rane mladosti počeo razmišljati o potrebi potpunog i sistematskog pogleda na svijet« te je »na kraju našao zadovoljenje u induktivnoj spoznaji čovjekove sposobnosti mišljenja«. Doista mršav rezultat, rezultat poznat i prevladan već ranije (u tom pogledu je i klasična engleska empiristička filozofija otišla dalje), široko, pompozno i ne baš skromno postavljenog plana. Zato je Plehanov u pravu kad tvrdi potpunu deplasiranost postavke Dietzgenovih neograničenih obožavalaca (E. Unter-manna, E. Dietzgena) da je jedini Dietzgen široko dopunio historijski materijalizam (koji je tobože jedini rezultat Marxove djelatnosti) spoznajnom teorijom i dijalektikom. Ali Plehanov se s pravom više obara na dicgenovce nego na samoga Dietzgena. Jer, konačno, vrijeme iz kojega Dietzgen govori, kao i lične situacije i opće prilike oko njega, opravdavaju u mnogočemu njegove filozofske devijacije, a njegovi pozitivni polemički stavovi kojima on jednostavno ali snažno tuče po svoj učmaloj profesorskoj mudrosti njemu suvremene idealističke filozofije, ostat će uvijek živi dokument — kako kaže i Plehanov — »izvanredne darovitosti tog njemačkog radnika«.

U prvom odjeljku Plehanovljeve knjige o Nikolaju Gavriloviču Černiševskom, ima također izvanrednih filozofskih objekcija i duboke društvene i idejno-teoretske analize pozicija ruske revolucionarno-demokratske inteligencije. Ipak se čini da je Plehanov možda mjestimično isuviše oduševljen nekim postavkama Černiševskog (osobito je previsoko valorizirana njegova knji-

ga »Estetski odnosi umjetnosti prema stvarnosti«, u kojoj je Černiševski, kritizirajući Hegela, pokazao vrlo slabo razumijevanje njegove estetske pozicije). Plehanov, doduše, tvrdi da sve »što Černiševski govori o Hegelu nije uvijek tačno«, ali ga ujedno i opravdava time da je to uvijek »pametno i interesantno«.

Plehanovljeva je, međutim, nesumnjiva zasluga što je, naglašavajući prednost Marxove dijalektike pred Hegelovom, uvijek istovremeno isticao i premoć Hegelove nad svakom drugom. Bez obzira na sve simpatije prema Černiševskom, Plehanov je često pokazivao da on nije, nažalost, u potpunosti shvatio i usvojio Hegelovu dijalektiku. Nema nikakve sumnje da je Plehanov u tom pogledu daleko iznad onih kasnijih ruskih »filozofa« koji su — da bi izbjegli prigovor niskopoklonstva pred Zapadom — tvrdili da je Černiševski bio bolji dijalektičar od Hegela. Prikazavši, međutim, Černiševskog kao dosljednog učenika Feuerbacha, Plehanov kao da nije dovoljno jasno distingvirao u čemu sam Feuerbach znači *korak nazad*, u usporedbi s Hegelom. Inače se unekoliko i možemo složiti s Plehanovljevom ocjenom postojanja i pojedinih vrijednih *filozofskih* teza u djelu Černiševskog (doduše mnogo manje nego ih on nalazi) kao i njegovoj kritici onih ruskih inteligenata za koje filozofija Černiševskog nije bila »dovoljno maglovita da bi je proglasili filozofijom«.

No da Plehanov sa svim tim ne simplificira filozofsku problematiku pokazao je i svojim tezama u radu »Filozofski pogledi A. I. Hercena«. U sjajno prikazanoj genezi djela tog velikog demokratskog mislioca, Plehanov kritički pokazuje kako deklarativno odricanje od idealizma još ne znači i stvarno napuštanje njegova tla. Tako on npr. pokazuje kako Hercen i u svojim »Pismima o izučavanju prirode« u biti i dalje ostaje idea-

list. Plehanov se, kao dobar poznavalac filozofske tradicije i njenih stvarnih vrijednosti, ograničuje i od Hercenove tvrdnje da se Hegel »panično bojao da jednostavno kaže sve do kraja u vremenu koje se izražavalo jednim iskvarenim jezikom«. Plehanov ipak nije ovdje sasvim objasnio da su teškoće razumijevanja Hegelova jezika i stila, da su teškoće Hegelova načina pisanja i izražavanja ujedno teškoće ulaženja u bit same njegove filozofije. Naime, kad Hegelov jezik ponegdje krši uobičajena pravila pisane riječi, on to čini prije svega zato, što želi iskazati nešto, što još nije izrečeno, za što, dakle, ni nauka o jeziku nije iznašla primjerena pravila. Kako »riječ daje mislima njihov najdostojniji i najistinitiji opstanak« (»Hegel: Enzyklopädie § 462, dodatak) — a Hegelove su misli u sebi toliko bogate, raznolike i nadređene uobičajenoj refleksiji i mnijenju — to je kompleksna riječ filozofa — često površnom čitaocu potpuno nerazumljiva — samo njihov najadekvatniji izraz, »najistinitiji opstanak«! Zato je — a to uviđa i Plehanov — pogrešan put negacije Hegela zbog njegova jezika i stila — jer, kako je jednom duhovito primijetio E. Bloch — »još nikad nije bilo poštenog mislioca, koji bi umjetno, dakle, namjerno nešto učinio teškim«. Hegelu i njegovoj stvari je taj jezik gotovo svuda potreban, a često i čitaocu koji želi »upoznati najdulje putovanje što do danas postoji«. Hegel je, uostalom, i sam pisao protiv takvog jezičnog nadmudrivanja i zamršenosti pseudofilozofskih pisaca što »daju plitkosti privid dubokoumna govora«. (Iz pisma J. H.Vossu). Nije riječ dakle, o izrazu, stilu i jeziku koji bi za sebe bio nepremostivo težak i koji bi zahtijevao poseban dugotrajni i strpljiv studij, riječ je prije svega o *filozofiji* samoj, čiji duboki unutarnji smisao ne može uvijek otkriti čitalac koji nije naviknut na Hegelov način *mišljenja*.

Lenjinov sud o Plehanovljevim filozofskim radovima (iz godine 1918) kao o »onome što je najbolje u čitavoj međunarodnoj marksističkoj literaturi«, ostaje, bez obzira na sve ograde, i danas u mnogočemu aktuelan. I kad ponovo čitamo pojedine članke<sup>2</sup> iz Plehanovljeva filozofskog opusa, još jedanput se uvjeravamo, da su to — bez obzira na činjenicu da se Plehanov lično nije snašao u zbivanjima velikog Oktobra — briljantne stranice napisane o teoretskim problemima marksizma. One se ne mogu i ne smiju mimoći ni pri jednom ozbiljnom naporu da se marksizam zaista razvije, pa su, dakle, upravo kod nas i danas od principijelne važnosti.<sup>3</sup> Dabome, one neće oduševiti takve »mislioce najnovijeg kova« i »preživače« koji po Plehanovljevim riječima »zovu čitaoca naprijed a sami idu nazad, podgrijavajući stara filozofska jela«. A oni koji smatraju da je Plehanov potpuno preživio i da je bezvrijedan, ili pak da ga kao onog koji je pun »devijacija« i »odstupanja« treba odbaciti kao i sve druge heretike, pokazuju ujedno i time svoju vlastitu dogmatsku i pravolinijsku poziciju pa im s pravom možemo uputiti riječi samog Plehanova: »Hvala vam dobri ljudi! Ali vaš sat zaostaje: noć je pri kraju, počinje pravi dan«.

---

2) U ovom kratkom pregledu nekih članaka nismo obuhvatili ni približno cjelokupnu filozofsku djelatnost Plehanova. O knjizi »Osnovni filozofski problemi marksizma« i o nekim njegovim estetskim pogledima rekli smo ponešto u članku iz ovog Zbornika »Literarna kritika i marksistička filozofija«.

3) — O filozofskim pogledima Plehanova objavio je u nas najiscrpniju i najbolju studiju Gajo Petrović, koja, koliko mogu prosuditi, spada među najpotpunije analize Plehanova što su uopće dane u svjetskoj literaturi («Filozofski pogledi Plehanova», Zagreb 1957).



III  
protiv apologije postojećeg





## REVOLUCIJA I TEROR

(UZ POGLAVLJE

»APSOLOTNA SLOBODA I STRAH«

IZ HEGELOVE FENOMENOLOGIJE DUHA)

Hegel je razumljiv samo iz cjeline. I više: on nam još može govoriti jedino iz punog shvaćanja povijesnih koordinata u kojima je živio, iz prošlosti na kojoj gradi i ideala koje označuje kao primjerene zbilji realnog svjetsko-povijesnog procesa. Zato je svaki detalj njegova djela ujedno i osvjetljavanje temeljne pozicije čitavog sistema. Detalj, dakako, ne u empirijskom smislu, jer tu su lutanja i zablude neminovne, već detalj onog filozofskog misaonog napora koji kao rezultat, poput kamačka u mozaiku, postaje razumljiv tek po čitavom djelu kao što se i cjelina djela rastače i ruši bez tih sastavnih dijelova. Uostalom, samo se po onom dovršenom može ocijeniti i put i sve postaje na njemu: i sama se povijest i bezbroj njenih likova može analizirati i vrednovati u svojoj cjelini samo zato jer je dovršena. Sve, naime, što se zbilo u njoj dobiva svoj smisao po njenom konačnom smislu, pa samo završenost određuje koliko je proces ne-

završen, odnosno, samim tim, i nesavršen. Zato da bi dobio mogućnost uvida u cjelinu Hegel i mora završiti proces. Istovremeno, međutim, upravo on, najveći majstor razvojne dinamike koja je suprotstavljena svakoj statici, najbolje zna da se ništa ne može završavati bez kontinuiranog kretanja, bez stalne procesualnosti, bez konkretnog puta; cjelina je nezamisliva kao apstraktno kontemplativna i statična, smisao ostvarenja određuje i omogućuje stvaranje. Država, međutim, kao realizacija ideje običajnosti, država kao konačni fakat i cilj puta, negacija je potrebe daljnje procesualnosti u samom procesu. Ona je, dakle, kontradikcija spram pojma Hegelove filozofije razvoja, ali jedino ona, iz Hegelovog aspekta, omogućuje da se valorizira i osmisli sam razvoj. Apsolutno znanje o tom razvoju krug je krugova i upravo stoga, da bi bilo znanje o razvoju, samo ne može biti razvojno. Zato Hegelovo djelo možemo zaustaviti u bilo kojoj tački: odakle god u krugu krenemo, preći ćemo isti put.

\*

Iz jednog malog odjeljka Fenomenologije pod naslovom »Apsolutna sloboda i strah« (Hegel Werke in zvanzig Bänden B3, str. 431) koji na prvi pogled analizira samo jedan periferni aspekt Hegelovog shvaćanja povijesnog toka, odnos između revolucije i terora, moguće je također uočiti i cjelinu čitavog kretanja, domet revolucionarnosti i svjetsko-povijesno mjesto Hegelovog filozofiranja. Ograničit ćemo se, međutim, na svega nekoliko Hegelovih teza i analizu nekih misli koje nam se čine bitne upravo za ovo poglavlje. Zadnje opće konzekvencije samo ćemo naznačiti: svatko ih može povući za sebe. Literatura o Hegelu ionako je suviše opterećena

samo generalnim ocjenama. Kao da se u detalju ne nalazi sve. Tako je to zapravo u svih velikih i dosljednih sistematskih filozofa.



Premda je Hegel svoju filozofiju shvaćao kao predočavanje jedne za sva vremena u biti iste filozofije, ipak su već u Fenomenologiji, dakle takorekuć na početku njegova puta, prisutna određena historijska iskustva koja modificiraju neke teze i unose nove elemente u opću zgradu. Nakon iskustva Francuske revolucije, Hegel u svoja shvaćanja te revolucije, kojoj je posvetio u prvom konceptu predavanja o »Filozofiji povijesti« možda najljepše i najoduševljenije stranice koje je ikada napisao, unosi određenu skepsu, obogaćuje ih, ili, možda, i filozofski opterećuje danim iskustvom. U ovom odjeljku u kojem se revolucija dovodi u vezu s pojmom straha, Hegel, doduše, isto ostaje pri principijelnom stavu o njenoj nužnosti i višoj historijskoj pravdi koja se njome izvršuje, jer se protiv »starih institucija« kako kaže, morala dići buna. Ali istovremeno s entuzijazmom tu se pojavljuje i znanje o nerješivosti nekih njenih problema, o nužnosti njene propasti kao čistog negativiteta, tj. — što je za Hegela isto — njene propasti kao tiranije. Već zapravo od 1795. počinje u Hegela da opada entuzijazam, koji je svojevremeno bio čak i povezan s njegovim htijenjem da neposredno učestvuje u revoluciji, već se tada slike pojedinačnog terora uklapaju u pojam revolucije. Tim se pitanjima bavi i Fenomenologija najviše upravo u odjeljku »Apsolutna sloboda i strah« gdje Hegel prosti negativitet revolucionarnog uspoređuje s »furijom iščezavanja«, s »najplićom smrću« što nema nikakvog unutrašnjeg opsega i ispunjenja, sa smrću koja »znači upravo toliko kao da se presiječe glavica kelja«.

Zašto je revolucija u svom negativnom određenju, tj. kao naprosto pobuna koja stremi oslobođanju od općeg u prošlosti, nužno tiranija? Da li je doista ovdje presudno samo iskustvo po kojem Francuska revolucija nije postala isključivo ozbiljenje slobode, već i određeno uspostavljanje novog despotizma pojedinaca? Zašto Hegel misli da proces oslobađanja pojedinca mora završiti u teroru i razaranju dokle god ga provode pojedinci protiv države, a ne država sama? Da li doista jedino država može pružiti i pojedincu emancipaciju premda mu i po samom Hegelu ne može ipak dati savršenu slobodu, čistu pojmovnu istinu?

U traženju odgovora na ta pitanja uključena je prije svega problematika odnosa kontinuiranog i diskontinuiranog toka povijesti. Za Hegela, doduše, samo je *čovjek uopće* slobodan čovjek, a ne pojedinac u svojoj pojedinačnosti, u svom nacionalnom i socijalnom određenju, ne Grk nasuprot barbarinu, katolik nasuprot nekršćaninu, robovlasnik nasuprot robu, feudalac nasuprot kmetu; u svim tim određenjima pojedinac može biti samo prividno slobodan; tek ukinućem tih proturječnosti sloboda postaje princip, jer sloboda i nije sloboda ako nije univerzalni princip. Stoga doista tek svjetska revolucija zastupa načelo povijesti kao zbiljske realizacije ideje slobode. Istovremeno, svi mogući oblici restauracije temelje se na tome, da isključe iz suvremene povijesti ono što potvrđuje čovjeka kao čovjeka, da isključe tu univerzalnu supstanciju, da niječu sadašnje u ime prošlog, i da čovjeka vrate u njegovu nacionalnu, kastinsku, familijarnu, plemićku i tako dalje pojedinačnost, u one korijene povijesnog u kojima se čovjek diferencirao od čovjeka, ne po svojoj čovječnosti, već po drugim, povijesno nastalim, ali za njegovu ljudskost zapravo efemernim karakteristi-

kama. I dok je tako revolucija nijekanje onog što je bilo, restauracija je nijekanje onog što se sada ukazuje kao svjetskopovijesni trenutak. No zapravo su i revolucionarna negacija prošlosti i restaurativan pokušaj negacije sadašnjosti identični, po Hegelu, u svojoj tvrdnji povijesnog diskontinuiteta prošlosti i sadašnjosti.

Oko građanskog društva, kao oko realizirane ideje običajnosti, to jest kao oko građanske države, koncentriraju se svi politički, pravni i duhovni problemi vremena. No u njemu se oni u biti i razrješavaju, pa samim tim i umrtvljuju, deproblematiziraju, utaboruju, ustaljuju, i ostaju ukopani.

Ali građansko društvo proizašlo iz građanske revolucije, ujedno je radikalna negacija prošlog. Dok je čovjek u pravu osoba, a u moralitetu subjekt, ili u porodici član porodice, u građanskom društvu ima vrijednost zato što je čovjek, a ne zato što je Židov, katolik itd. Zato zapravo u građansko društvo ne ulazi ona povijesna prošlost koja je do sada konstituirala povijest; revolucijom dakle nastaje diskontinuitet i uspostavlja se apstraktnost nepovijesnog ljudskog bitka, što određuje političku teoriju svjetske revolucije i njezinu negativnu ideju slobode. Tek u sferi običajnosti, nastupa pozitivni obrat ove po sebi negativne ideje, to jest, ona se ozbiljuje tek onda kad revolucija ostvari svoju pozitivnu vrijednost, kad zapravo iz procesa nastane stanje te kad čovjek postane član države. Ozbiljenje revolucije koja je po sebi samo negativna, čini međutim, i u samoj državi, kao novoj državi, što prevladava sve starije forme, nužnim emancipaciju društva od povijesnih pretpostavki prošlosti.

Revolucija je dakle diskontinuitet povijesti, jer njeno uspostavljanje uključuje protivnost svim povijesno ranije postojećim porecima, ona donosi kraj starom svijetu, a time i povijesti. U-

pravo je zato sloboda revolucije po sebi za Hegela negativna, apstraktna sloboda, i njena se negativnost ispoljuje u furiji iščezavanja, štaviše, ona nagoni na samouništenje. Istovremeno, javlja se kao njena antiteza restauracija koja se, osujećujući revoluciju poziva prividno na spas povijesne, nacionalne, familijarne i tako dalje, supstancije čovjeka. Stoga se revolucija, u ovom svom negativitetu, kao protest, pobuna, individualnog nad starim općim, nad starim poretkom, ujedno preobraća ne samo u teror nad prošlošću, već — kako ćemo vidjeti — i u mogući teror nad sadašnjošću.

Problem diskontinuiteta povijesti ostaje za pravo ipak, problematski u Hegelovoj Fenomenologiji nerazriješen, a ta se nerazriješenost zatim reflektira i konzekventno nastavlja u nizu drugih pitanja. Čini nam se, naime, da taj problem u biti ostaje nerazriješen prvenstveno stoga jer se i polazi samo od fokusa prošlog i zbiljski sadašnjeg, od dakle onog što revolucija navodno negira i onog što tek kao ostvarena navodno potvrđuje i potvrđujući ga pretvara samim tim to stanje u post-revolucionarno. Istovremeno ga restauracija u ime prošlosti niječe, ali ga jalovo, prazno, negira, jer više ne živi u njemu kao u nečemu zbiljskom, jer je ona zbiljska u onom prošlom, pa danas ne plače samo zbog krute, strašne zbilje, već prije svega, zbog idilične prošlosti. Čini se da Hegel, međutim, ne uzima u obzir jednu drugu dimenziju vremena: po njemu ne samo restauracija, već zapravo ni revolucija ne živi u mediju onoga što nije zato jer još nije. Ona po njemu nije nikad negacija onog što jest, u ime još nepostojećeg, takvo suprotstavljanje fakticitetu sadašnjice i onog viđenog, koje je nošeno ne-sadašnjim, još ne-viđenim. Nikad ne treba ispustiti iz vida da se um vremena nalazi po Hegelu, u onom što jest. Građansko je društvo

upravo stoga središte cjelokupne filozofije i to ne samo kao što se često misli, Filozofije prava, već i Fenomenologije, Filozofije povijesti, pa čak i Povijesti filozofije.<sup>1</sup>

U ovom je kontekstu također odlučno pitanje da li zaista revolucija izrasta isključivo na diskontinuitetu, negaciji prošlog? Šta je, naime, prošlo kao historijski prošlo? Nije li naime ono također zasnovano u krucijalnom historijskog kretanja što vodi revoluciju k ozbiljenju vlastitih mogućnosti, to jest k vremenu koje je tek po tom, po svojoj upravljenosti, i postalo historijsko vrijeme, a ne vrijeme pukog događanja. Nisu li npr. veliki pokreti prošlosti i velike ličnosti što su ga nosile bile historijske prije svega zato što su po bitnom upravljanju i u tzv. predrevolucionarnom vremenu izvan i iznad granica jedne nacije, zemlje, staleža, vjere? Premda su često formalno vjerski i nacionalni, ti pokreti i te ličnosti dobivaju svoju pravu povijesnu dimenziju tek po tendencijama koje prelaze taj formalni način njihova pojavljivanja i u sebi nose klice svjetsko povijesnog procesa. U tom smislu ni revolucija, čak ni kao prividno puki negativitet i pobuna pojedinca ne može biti samo negacija povijesnog kontinuiteta, već u toj negaciji i ozbiljenje istinski humane prošlosti čovječanstva. U svojoj negaciji zapravo nehistorijskog, neljudskog ona je u samom tom aktu negacije ujedno i zbiljski povijesna i zbiljski ljudska. Ona dakle u principu (premda, dakako, ne uvijek u realno praktičnoj zbilji) ukoliko je doista nošena tom idejom — koja ima svoj kontinuum: iz prošlosti putem ili pomoću sadašnjosti do budućnosti — ne može po samom svom pojmu biti

---

1) — Kako naime filozofija treba da u mislima shvati svoje vrijeme, to ona dakako u građanskom društvu, odnosno građanskoj državi, nalazi zbilju u kojoj ideja sada zbiljski postoji.

teror, već je teror nužno samo *princip* restauracije (vodili ga bilo kako miroljubivi i liberalni pokreti ili pojedinci) jer je restauracija ne samo negacija sadašnjosti već i oživljavanje i potvrđivanje onog nehumanog u prošlosti, onog po čemu čovjek nije čovjek, već se osjeća kao čovjek tek nasuprot drugom čovjeku kao pripadnik jednog plemena, jednog stada, jedne privilegirane kaste, jedne više nacije, jedne organizacije, jednog posvećenog staleža itd.

No zašto se ipak revolucija kao negacija po Hegelu pretvara u teror, čije su konzekvencije strah i smrt, koja je najplića smrt. Revolucionarno razdoblje, kao razdoblje koje teži ostvarenju apsolutne slobode, pretvara se u teror, u diktaturu upravo stoga što svatko može htjeti da postane diktator, što svatko može da kaže *l'état c'est moi* i da svima nametne svoju pojedinačnu volju. To može, u tom općem negativitetu, i u toj apsolutnoj slobodi, biti bilo tko. Princip individualiteta neovisnog, odijeljenog od principa univerzalnost jest princip terora. Kako svatko nosi u sebi mogućnost gospodara, kralja i kako svatko dobiva pravo da ispoljuje apsolutnu slobodu svoje prirode bez obzira na drugog, to princip samovolje, dakle i terora postaje temeljni i određujući. Tako ova apstraktna ideja diktature, u svom ozbiljenju, na koncu, proizlazeći iz individualnog, ukida zapravo sve pojedinačne volje: terorom i smrću. Tek tada strah disponira pojedinačne svijesti da priznaju jednu državu gdje će moći da ostvare, doduše na djelomičan i ograničen način, ali ipak sigurnost svoje slobode i tek tako ličnosti omogućiti da bude istinski i stvarno, a ne apstraktno i apsolutno slobodna. Stoga u Fenomenologiji, u naznačenom poglavlju Hegel za individualne svijesti piše: »One koje su osjetile strah svoga apsolutnog gospodara, smrti, dopuštaju sebi opet negaciju i



razlike, učvršćuju se među mase pa se vraćaju k nekom razdijeljenom i ograničenom djelu ali time i svojoj supstancijalnoj zbilji» (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 B, B 3, str. 438).

»Razdijeljeno i ograničeno djelo« koje je ipak »supstancijalna zbilja« slobode jest država, koja će negirati onu negativnost revolucije koja se ispoljuje u tome što revolucija još po sebi nije ostvarenje trajnijeg rješenja, nije organizacija sigurnosti slobode. Revolucijom se — kaže Hegel pod konac svog života — »ne ozbiljuje ništa organizaciono čvrsto«. Stalno uzbuđenje, stalni nemir, onemogućuje političku stabilizaciju i izgradnju adekvatnog pravnog poretka kao garanta slobode i ujedno definitivnog ozbiljenja njeine ideje. Stoga se zapravo razvoj ideje slobode može kretati samo do tog stadija u kojem se harmonizira sloboda pojedinca i društva pa je svaki daljnji razvoj nemoguć, odnosno može biti samo besmislena vrtnja koja šteti bilo jednoj bilo drugoj strani ove stalne kontraverze, odnosno njihovoj harmonijskoj uzajamnosti. Kako je dakle sloboda ovdje u državi postigla svoje najviše ozbiljenje, a kako je bitni princip povijesti sloboda, te je tok povijesti u svom sadržaju određen i njezinim razvojem — to je prestankom mogućnosti daljnjeg razvijanja ideje slobode prestala i povijest. Tako tek u državi istina samosvijesti nije više ni »Ja« ni »Mi« već »Ja koje je Mi i Mi koje je Ja«. To po Hegelu, doduše ne znači nivelaciju pojedinačnih interesa na razini općeg, već višu sintezu pojedinačnog u općem, ali je ipak osnova rješenja nađena u onom općem, u ustavnoj organiziranoj državi kao kruni povijesnog razvoja.

Država u svojoj organiziranosti i smišljenoj obrani kako ideje univerzalizma tako i pojedinca koji samo tako ne ostaje u praznom traže-

nju slobode već je i ostvaruje, spada zapravo po Hegelu u postrevolucionarni period. Samo ona može spasiti pojedinca od mogućnosti revolucionarnog terora pojedinca nad pojedincem. Ona je, doduše, istovremeno ostvarenje, ozbiljenje revolucije ali je i dokinuće njenog pokretačkog principa. Analogno onim marksistima koji u komunizmu vide savršeno i završeno društveno uređenje — a ne stalni pokret i proces koji nikad ne može biti završen — Hegel je smatrao da tek u svijetu uma koji je organiziran na svjetsko-povijesnoj razini najvišeg trenutka to jest najumnije objektivnosti, može da se kao u dostignutom cilju zatvori daljnja procesualnost procesa koji je svjetsku povijest vodio i doveo do svog vrhunca. Izvan te umno organizirane zbilje, izvan institucija koje svojom umnošću garantiraju slobodu, izvan pravnog poretka, izvan zakonitosti, izvan tog čvrsto konstruiranog stabiliteta koji onemogućuje teror negativiteta, teror samovoljnog pojedinca, ne postoji mogućnost prave slobode. Sve drugo je lažna, licemjerna sloboda, a apsolutna sloboda pojedinca vrlo brzo sama sebe negira. U »Filozofiji prava« on će stoga ukazati na to kako je upravo mržnja prema zakonu, onaj pokazatelj, onaj »šibolet« »po kojem se očituju i po kome se nepogrešivo mogu spoznati« »fanatizam, slaboumnost i licemjernost dobrih namjera«. (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Lasson, str. 199) Država, kao imanentna svrha apstraktnog prava, porodice pa i društva, ne temelji se na zakonu prirode ili zakonu ugone, zakonu najjačeg, zakonu osjećaja pa ni zakonu morala (jer je moralna volja uvijek posebna volja) već na zakonu uma i upravo joj ta umna samosvrha podjeljuje dignitet najviše objektivnosti i trajnosti. Sve naime individualne sklonosti, sva uvjerenja u svojoj ne-općenitosti, u svojoj pojedinačnoj, osebičnoj želji za slobodom,

ne mogu biti univerzalno umna, pa stoga ni priznata od države koja nije sazdana na dobrim ili lošim pojedinačnim namjerama koje se lako pretvaraju u teror, već na zbiljnosti organiziranog života po najvišem mogućem principu: principu uma. Stoga je tek država kao ostvaren um pozitivna sloboda i iznad nje ili mimo nje nije moguće zamisliti nikakvu drugu konkretnu slobodu. Država se doduše može, štaviše i mora usavršavati, njene institucije poboljšavati, funkcije vlasti i privrede reformirati, ali se njen princip ne može iz temelja više prestrukturirati, ona se u principu ne može više rušiti. Dalje je dakle, kad je putem revolucije revolucionaran proces završen, moguća samo evolucija.

Tek dakle u državi građanin postaje takva pojedinačna svijest koja je uzdignuta do svoje općosti. Čovjek je zbiljski slobodan samo u toj mjeri u kojoj on hoće slobodu čovjeka u organiziranoj zajednici, u državi. Stoga država ne može biti ni ugovor — kako je mislio Rousseau — jer se time još ne ukazuje na umnu objektivnost države već se samo misli na što povoljniju modifikaciju pojedinačne volje s općom, pa se time zapravo gubi iz vida ona opća volja koja postoji u svojoj posebičnosti, tj. u umnosti neovisnoj o svakom subjektivnom ugovoru i dogovoru.

Koji su, međutim, bitni, temeljni elementi za razumijevanje ovog preferiranja općeg u kojem će tek pojedinačno doći do istinske realizacije? Osnovni impulsi Hegelove konstrukcije ozbiljenja umnog, u najvišem obliku ljudske zajednice, u državi, korijene se prije svega u onom shvaćanju čovjeka koji je upućen na ono sada, na hic Rhodus hic salta, na realno umno kao prezentno, sadašnje umno.

Već je u Aristotelovoj definiciji čovjeka slobodan čovjek označen kao onaj »koji jest radi sebe samoga ne radi drugog«. U tom smislu u »Fi-

lozofiji povijesti« Hegel također piše: »... ako sam zavisen to se odnosim na nešto drugo što ja nisam. . . slobodan sam ako sam kod samog sebe«. Ali kad sam kod samog sebe? Onda kad sam u zbilji, u onom sadašnjem izgradio mogućnosti da to budem. Organizacija realno prisutne zbilje jedini je garant onog »biti kod samog sebe«. Čovjek nije kod sebe u svojoj spontanosti koja vodi neorganiziranosti pa stoga i destrukciji onog sada za nešto drugo. Ovo *sada* je presudni kriterij, a ono je građansko društvo u organiziranosti građanske države koje ne može biti više u pitanju jer bi tada bilo u pitanju sve, sam um, a posredstvom njega i čovjek pojedinac. A destrukcija je u smislu revolucije uvijek destrukcija onog sada za ono što još nije sada. Hegelu je, međutim, stalo do sadašnjeg vremena, jer je filozof građanskog svijeta i države a i sama je filozofija uvijek vlastito (to jest njoj sadašnje) vrijeme shvaćeno u mislima. Stoga su za njega puke tlapnje »općenito nabačene zamisli«, sve projekcije koje žele izaći izvan (a to znači i dalje) od svog vremena.

Čovjek je analogno tome čovjek po svom ostvarenju, oživotvorenju, po svojoj dostignutoj realizaciji, po onom što je postigao u svom najvišem dometu, dakle, u onom sada kao član organizirane države. Iz takvog shvaćanja čovjeka koji je zapravo u državi završio i svoju vlastitu intimnu povijest, jer je u principu realizirao svoj imanentni cilj, ozbiljenje slobode, korijeni se i teza o postrevolucionarnom razdoblju i negiranju mogućnosti daljnjih revolucionarnih promjena. U toj tezi da ono sada kao najviši um postaje princip i kriterij umnosti također i za svakog pojedinca, pa je dokaz njegovog bezumlja suprotstavljati se tom realiziranom umu, vidljiva je i bitna ograničenost one hegelijanske vremenske strukture koja ima svoj cilj u nečem ostvare-

nom, koja najviše mogućnosti čovjeka nalazi u definitivnom ispunjenju njegove društvene funkcije, u znanju onoga što on jest i kakav želi ostati. Velik broj marksističkih mislilaca na takvom hegelijanskom shvaćanju čovjeka zasnivaju svoje predočavanje kako izgrađenog komunizma tako i svih onih znanja o čovjeku kao visoko svjesnom članu te najviše i najumnije organizirane zajednice. Čovjek mora sigurno znati što jest da bi znao i kakva mu je organizacija ljudske zajednice najprimjerenija. No nasuprot tim misliocima, koji su tu tezu, dakako, vrlo često do apsurdna vulgarizirali, u konkretnim političkim i državotvorno činovničkim uvjetima, jedan marksistički mislilac tvrdi da čovječje čovjeka nije u znanju onoga što on jest nego u onom što on još nije. Što je čovjek, pita se Ernst Bloch. »Onaj koji doduše još ne zna što jest ali koji ipak zna što, kao sebi otuđeno, sigurno nije, i što ne želi tako krivo ostati, u najmanju ruku ne bi trebao ostati.« (E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, str. 18, Suhrkamp 1969). Što dakle čovjeka čini čovjekom? Svijest o nedostatnosti o nepostojanju onoga po čemu je čovjek (ili po čemu bi to trebao biti), to još-neljudsko upravo je ono najljudskije u njemu. Ovo »ne bi trebao ostati. . . « kriv (falsch), nije moralni imperativ jer moralni imperativ pretpostavlja prije svega sigurnu, pozitivno postojeću pa i petrificiranu normu — on je zapravo nemoguć a da nije apsolutni odnosno kategorički imperativ, u najmanju ruku fiksirani regulativni princip ili ideal koji ne može ostati samo negativitet, dakle, stalno otklanjanje onog ne-ljudskog, već fiksacija pozitivno utvrđenog ljudskog. Ukoliko smo ustvrdili, poput Hegela, znanje o najvišoj mogućoj mjeri realizacije ljudske slobode u onom sadašnjem, zbiljskom i locirali to u okviru građanske države, ukoliko smo definicijom odredili cilj čovjekova opstanka,

i vremenski definitivno ukazali na sigurnu mogućnost realizacije tog cilja, svako je daljnje filozofiranje o čovjeku ili uopće pitanje o njemu, besmisleno. Svako je, naime, istraživanje tada rutina, ono je gotovo prije no što je otpočelo, jer svaki znalac sheme već unaprijed zna ono što će uvijek isto iz takozvanog istraživanja iznova proizaći. Nikakav bezdan više ne postoji, stvar je samo vremena i manire da se sve definitivno definira. Nasuprot tome, Bloch kaže: »Marksizam treba da se ponajmanje boji bezdana« (Ibid, str. 52).

Ne bojati se bezdana znači ući i u one personalne mogućnosti čovjeka koje ne nalaze revolucionarni smisao pobune samo u preferiranju općeg stabiliteta koji, navodno, jedino ukida težnju za terorom. Kad danas raspravljamo, ne samo o Hegelu već i o *našem vremenu*, onda treba naglasiti, nasuprot Hegelu, da se teror kao opći princip realizirao i realizira u suvremenom svijetu upravo u onom organiziranom općem koje je sebi često pridalo i atribut ozbiljene revolucije. Teror, dakle, ne prijete prvenstveno, kako se to pričinjalo Hegelu, od pobunjene svijesti pojedinca, od njegovog negativiteta spram općeg i spram zakona, od njegove pojedinačne samovolje, već štaviše, od samog tog zakonodavca, od moći države čak i onda, ili štaviše upravo najviše onda ako je ona u svjetsko-povijesnom procesu prihvatila na sebe ulogu najprogresivnijeg državnog uređenja, više historijske pravde, nosioca, garanta i čuvara tekovina revolucije i historijskog uma. Nivelacija općosti kao terora nad pojedincem, ta organizirana degradacija ličnosti ugušuje bitni element revolucionarnosti u samom zametku: nezaustavljiv proces uvijek novog rušenja zastarjelog oživotvoren prije svega kao djelo autentične slobodne ličnosti.

Postoji danas i razvija se jedan državotvorni mentalitet po kojem je svaki pojedinac ako nije uklopljen u državne interese u dobrobit cjeline, i ako ne poštuje dovoljno zakonomjernosti jednog stanja i društvenog stabiliteta što iz njega proizlazi, samim tim bezvrijedan i bespotreban, anarhist, bolesni individualist, rušilac, sumnjiv i nastran tip, desperater, lumpenproleter, dekadent, huligan, hipijevac. I tako svi koji imalo sumnjaju u postojeće postaju sumnjivi jednoj nesumnjivoj državi, samom oživotvorenom umu epohe. A šta bi to uopće bila vrijednost države po sebi, ta mistifikacija državne vlasti i dobre države, njene plemenitosti i dobrohotnosti, koja se zapravo raspršuje i pred banalnom činjenicom da država ne može nikom ništa dati a da nije prije toga i uzela. Ne prijeti li uostalom, permanentna opasnost da takozvani objektivni um države bude uvijek samo subjektivni razum elite, sloja, staleža koji vlada. I kako uopće ustanoviti i konstituirati posebičnu objektivnost tog objektivnog uma mimo onih državotvornih subjekta koji državu tek realiziraju u njenoj državnosti? Kako je moguća država bez državnih činovnika, podanika i upravljača, državne vjere i vjernika, čankoliza i važnih mediokriteta, državnih ideologa i filozofa, policije i policijskih duša.

Ideal državnog u državi je savršena organizacija, a savršena organizacija, tako savršena da spaljuje sve što joj kao slučajno i za ideju nebitno smeta, je konclogor. Od Hiltera do Staljina i suvremenih ubojica, uvijek je sve savršenija organiziranost organizacije išla ruku pod ruku sa sve savršenijim nasiljem, terorom i zločinom. I premda stari i veliki dijalektičar nije mogao u svojoj iluziji vladavine uma predvidjeti sve monstruozne konsekvencije takvog preferiranja najumnije države (koja se u toj svojoj apsolutnoj umnosti uvijek nalazi na granici mogućeg pretva-

ranja u apsolutno, čvrsto organizirano bezumlje), premda je Hegel bio odlučni protivnik pune nivelacije pojedinačnog pod neko apstraktno opće, pa bi bilo i naivno i smiješno okrivljavati ga za ono što je učinjeno u ime uma i države, ipak neke elemente takvog nazora koji preferira opći um pred pojedinačnom ličnošću nalazimo upravo u citiranom odjeljku Fenomenologije a i u drugim njegovim djelima.

Ukoliko, međutim, čak i najcrnije i mizantropski gledamo na čovjeka i na njegove zle moći, pitanje je nije li takozvani pojedinačni teror (u najmanju ruku u odnosu na mogućnost i širinu stvarne primjene) benigniji od općeg, organiziranog terora tako vidljivog u suvremenom svijetu. Uostalom, kad čovjek vlastito dostojanstvo i zanos ne prepušta državi, organizaciji, kad autonomno sudi i razmišlja i kad odgovornost za svoje čine svodi na sebe, nije li upravo tada on i odgovorniji pa se mogućnost terora i uopće onog neljudskog svodi na minimum. Jer tada pojedinac, ne podmeće i ne osvećuje se državi, koja ga gnječi i melje, tada ne vara jednu organiziranost i prinudu da bi se probila njegova samostalnost, tada bi podmetao i osvećivao se samo sebi, tada bi varao svoju vlastitost.

No ako, kako kaže Bloch, čovjek još ne zna šta je, ako čovjek samo u svojoj čovječnosti teži, stremlji, napreduje prema humanom bezdanu i mogućnostima svog vlastitog bića koje se otvaraju kad prestane pritisak na potisnute ljudske energije, ako čovjek zna samo što nije i ako se lišava toga ne-čovječjeg, životinjskog otuđenog, dakle i despotskog, onda čovjek nije ni kao pojedinac onaj koji ličnom akcijom realizira teror nad drugim pojedincem. Ne treba, dakako, nekim ružičastim frazerskim optimizmom prikrivati mogućnosti neljudske manifestacije čovjeka pojedinca u svojoj pojedinačnosti, ali pri



tom ne treba zaboraviti da su te manifestacije vrlo često ne samo omogućene već i izazvane načinom kako je organizirano ono opće, društvo, država. Nisu lične karakteristike, pojedinačne predispozicije, sklonosti i uvjerenja, nije uopće psihološki profil, ili posebnost, osebičnost, vlastitost, ono što je iz Staljina stvorilo Staljina, već je to sama struktura tako organiziranog društva iz koje je on proizašao i mogao proizaći. Danas češće zakon omogućava teroristu nego neka pojedinačna zla ljudska priroda. Osobito tada ako je zakon strogo etabliranje postojećeg stanja (a on je to per definitionem uglavnom uvijek) a pojedinac u svojoj čovječnosti upućen na neprestano očovječenje svoje vlastite biti. Stoga ni pojedinačne zakonomjernosti razvoja ličnosti nisu uvijek takva bezakonja koja su prazni negativitet, furija iščezavanja.

Može se kazati: teror kao organizirani teror je deformacija države, to nije objektivna umnost, to je zloupotreba zakona i stoga objektivno bezumlje. Sigurno. Upravo zato ono što Hegel zove državom malo odgovara bilo kojoj do sada poznatoj povijesnoj državi, pa se stoga i Hegel ne može oboriti ni ne obara empirijskim argumentima konkretno političke zbilje, užasima što smo ih doživjeli i doživljavamo. Bilo bi to ne samo natezanje grandioznih Hegelovih idealnih konstrukcija na bijedne tvorevine bijednog uma suvremenih država već i očigledan falsifikat. Pa ipak, nije li već u klici, u samoj organiziranosti organiziranog, u državnosti države, u neprekoračivosti i neprikosновенosti zakonitog u zakonu (bili oni i optimalno dobri), omogućena ona makar i dobronamjerna licemjernost, furija iščezavanja, ona najplića smrt koju vidi Hegel u pobuni pojedinca. Nije li u savršenoj organizaciji državnosti baš stoga da bi bila savršena i da bi što bolje funkcionirala u principu otvorena

moćnost onog neuvažavanja razlika u ime kojih se i vrši teror. Ne korijeni li se tu mogućnost da ljudska glava u principu bude izjednačena s glavicom kelja, pa ona uvijek može (ali dakako kad su državni dobrohotni i ne mora) biti odsječena bez po muke. Nije li se strah ne pred pojedinačnim već pred općim terorom tako imperativno u našem vremenu pretvorio u protest protiv organiziranosti, u spontanu pobunu za rehabilitacijom čovjeka i njegovih moći, a ne nikakvih općih programa i državnih uređenja, u revolt čovjeka koji kao negacija postojećeg zna sigurno šta nije premda ne zna šta jest? I nije li ta otvorenost neznanja jedino istinsko znanje u našem vremenu?

\*

Hegel je razumljiv samo iz cjeline. U jednoj tački njegova mišljenja pokušali smo ipak samo naznačiti mogući put za izlaz iz kruga. To nije široka cesta označena za lagodnu vožnju svim znakovima upozorenja, to je jedva vidljiv strmi gorski puteljak. Taj pokušaj pretpostavlja, uz to, da mislilac ne tapka za tuđim tragovima, da na put u nepoznato krene i njime kroči samostalno.

(1970)

## NE LIBERALNO NEGO DEMOKRATSKI

Kad sam ove razgovore naslovio sa »ne liberalno već demokratski« tada ni ovo »liberalno« ni ovo »demokratski« nisam mislio u zapadnoevropskom političkom žargonu kao oznaku za liberalističke ili demokratske političke partije. Političke partije često, naime, nose imena koja su toliko daleko od njihove prave upravljenosti (da spomenemo samo najekstremniji slučaj nacional-socijalističke partije), a koja osim toga nose toliko različitih značenja da bi u političkom smislu i liberalno i demokratski bilo gotovo nemoguće okarakterizirati u njihovj pravoj, izvornoj jednosmislenosti u tom konglomeratu raznih mišljenja, dijametralno suprotnih nazora s istim imenima, u toj različitosti programa i prakse partija, političkih ambicija pojedinaca i blagoglavljivih obećanja stranaka u svim mogućim varijantama oko borbe za vlast. Osim toga u našoj zemlji i liberalne i demokratske partije nemaju veću političku tradiciju, a služile su ponajmanje liberalizmu i demokraciji. U Srbiji je tako postojala Liberalna stranka koju su osnovali polovicom devetnaestog stoljeća uglavnom intelektual-

ci koji su živjeli na Zapadu i koja je u prvo vrijeme bila zainteresirana za stvaranje parlamentarnog sistema u okviru određenih političkih i građanskih prava, pune slobode trgovine i privrede ali ta je stranka već tada, kad je 1868. prvi puta došla na vlast, napustila sve osnovne zahtjeve ranijeg programa o političkim slobodama, pa se stoga, služeći direktno politici terora, pretvorila u karikaturu svog vlastitog naziva. Vrlo je slično bilo i u većini raznih demokratskih stranaka, pa bi nam bilo kakvo upuštanje u analizu takvih političkih organizacija u našoj zemlji a donekle i u ostalom svijetu, više zamutilo nego objasnilo značenje koje ti pojmovi imaju u svojoj izvornoj formi, a i u današnjoj jezičnoj upotrebi. Uostalom, pitanje je, kad je riječ o političkim partijama, ne vrijede li i danas, dakako u modificiranom obliku i ne jednako za sve zemlje, ove Lenjinove riječi: »Liberali se razlikuju od konzervativaca time što predstavljaju interese buržoazije kojoj je neophodno potreban napredak i koliko toliko normalan juridički poredak, poštovanje zakonitosti, ustava, osiguranje izvjesne političke slobode. Ali ta progresivna buržoazija još se više boji demokracije i pokreta masa nego reakcija.« Ovu bi ocjenu, dakako, trebalo vrlo oprezno primijeniti na današnje političke prilike, ali sve to nije predmet naših razgovora.

Apstrahirajmo, dakle, koliko je to moguće, od predratne jugoslavenske ili suvremeno zapadnoevropske političke prakse, i zapitajmo se što zapravo ti pojmovi sadržajno predstavljaju, koji je njihov smisao danas, kako bismo opravdali negativno odnosno pozitivno vrednovanje liberalnog i demokratskog u smislu njihovog neposrednog, izvornog, zbiljskog značenja koje nije deformirano političkom zloupotrebom tih pojmova.

Istina je, međutim, također da je teško nešto filozofski relevantno izreći o tom pojmu, jer go-

tovo svaki političar, ponegdje i u nas, ali u tzv. socijalističkom lageru svakako, misli da je marksist, a kad je marksist onda je i filozof, a kad je filozof onda je — premda stalno grdi filozofe i filozofiju — najpozvaniji da produbljeno, dakle filozofski kaže nešto upravo o takvim pojmovima kao što su demokracija i liberalizam. Malo se izmijeni i eventualno ponešto komplicira terminologija i već smo na najvišem mogućem filozofskom nivou koji takozvani profesionalni filozofi ne mogu nikad doseći jer ne mogu imati pregled nad tako širokim horizontom kao oni što stoje visoko, pa stoga i vide dalje. Treba, uostalom, samo pogledati sovjetsku Filozofsku enciklopediju, pa da se vidi, kako se s promjenom vlada, mijenja i meritorna »filozofska« literatura o tim pojmovima. Nekad je najbolje definicije o njima mogao dati samo Staljin, zatim je filozofski relevantno govorio Hruščov, a sada je najveći filozof Brežnjev. Kao da se u mnogim takvim filozofskim pokušajima nekih lagerskih političara — kojima uostalom ponizno služe, minuciozno razrađujući njihove teze, i domaći stručni »politički pismeni« »štatsfilozofi«, — ispunjuju Hegelove riječi: »Pošto se sada izvrtanje proizvoljnosti domoglo imena filozofije, postalo je gotovo nečasnim da se još filozofski govori o prirodi države; i ne treba zamjeriti ispravnim ljudima ako postanu nestrpljivi čim čuju, da se govori o filozofskoj znanosti o državi«. (Hegel: »Filozofija prava«, str. 13). Napustimo stoga politička mudrijašenja i njihovu proizvoljnost — zbog koje doista možemo postati nestrpljivi — i pokušajmo ukratko smisleno razjasniti pojmove liberalizma i demokracije.

U jednom našem rječniku (Bratoljub Klaić, Rječnik stranih riječi) pod pojmom liberalizam supsumirani su i ovi pojmovi: pomirljivost, popustljivost, polovičnost, besprincipijelnost. Os-

tavimo za sada ova dva posljednja pogrдна termina koja su vjerojatno nastala prije svega na osnovu političke prakse liberala, i upitajmo se šta znače riječi pomirljivost, popustljivost. Nisu li to zapravo ipak pozitivna vrednovanja u ovom beskompromisno izoštreanom, ratobornom svijetu, svijetu masakra i netrpeljivosti, bez obzira na određenu ironiju koja je sadržana u pripisivanju i suviše mlakih, neradikalnih tendencija. Napokon, u eri sukoba svih mogućih radikalnih koncepcija Zapada i Istoka, u eri stalnog zveckanja oružjem, javlja se jedna blaga, pomirljiva, popustljiva struja koja želi otupiti oštrice, onemogućiti fanatike, stišati atmosferu.

Istovremeno međutim, a da zapravo i ne pitamo zašto, liberalizacija je, posebno u socijalističkim zemljama, postao kompromitantan pojam, bez obzira na pripadništvo političkoj partiji. Kad, na primjer, i neke naše filozofe i sociologe krste određeni krugovi liberalima, (to jest onima koji žele unijeti nešto više prostora za slobodno manevriranje i ispoljavanje mišljenja) tada ni ti arbitri, koji žele isključivo u pogrđnom smislu upotrijebiti taj izraz, ne misle, u svojoj osudi pri tom na to da su ti teoretičari bliski nekoj određenoj političkoj građanskoj liberalističkoj partiji. Oni koji nas tako nazivaju — a nazivaju nas krivo, i kako ćemo pokušati pokazati potpuno neprimjereno — misle pri tom uglavnom na to da u nas postoje krugovi koji čeznu za nekom malo slobodnijom atmosferom. Takvi se krajnje netrpeljivi pseudokritičari međutim duboko varaju, jer većina jugoslavenskih filozofa marksista, ne samo da nije tako benigna da bi bila zadovoljna nekom liberalizacijom ukoliko bi to bilo potrebno, već bi — nekom se to može činiti na prvi pogled paradoksalnim — time u temelju negirala ono što se kao bitno i kao u principu najveće ukazuje upravo u sa-

moj strukturi ovog našeg jugoslavenskog socijalizma. Malo bismo mi povjerenja imali u socijalizam, kad bismo mislili da bi se on mogao i morao popravljati liberalizacijom. Ili još tačnije: kad bi njega trebalo liberalizirati bila bi to već za njega više nego loša legitimacija. Ili najkraće: tad mu ne bismo zapravo smjeli pripisati nikad i nigdje ime socijalizam. Nije li naime u onih — a tih na sreću u nas doista nije ni približno tako velik broj koliko ih ima u lagerskim zemljama — koji drugima u odnosu na sebe pripisuju liberalističke tendencije progovorila zla savjest. Nije li baš onaj koji drugima pripisuje kao želju i samu mogućnost liberalizacije, priznao upravo to da on sam ima takve totalitarističke diktatorske osobine koje bi sad drugi htjeli liberalizirati? Drugobitak je dakle liberalizma teror. Ali takav drugobitak bez kojeg liberalizam ne može živjeti jer je inače besmislen. Liberalizam živi od terora, ali, kako ćemo pokušati pokazati, i teror egzistira pomoću liberalizma.

Liberalizacija znači ustvari samo izvjesno popuštanje nečeg po sebi krutog, dogmatskog ili čak terorističkog. Ona nema šta liberalizirati ako ne postoji teror. Ali, u strukturu tog terora tim se blagim slobodoumljem zapravo i ne dira, već se on samo modificira, ponešto oslobađa, olabavlja se propusni ventili, ali ne zato da bi se potpuno napustili postojeći odnosi koji su postali nepodnošljivi, već da bi se učinili prihvatljivijim i time zapravo učvrstili. Liberalizacija, kako god bila radikalno usmjerena, (ako to uopće nije *contradictio in adiecto*: biti radikalno liberalan), znači zapravo apologiju postojećeg i to neljudskog postojećeg. Liberalizacija je traženje milosti od vladajućih da malo popuste, da budu dobrohotni, apelacija na njihovo dobro srce, da se smiluju ili da u vlastitom interesu uvide opravdanost potrebe nešto blažih odnosa

prema potčinjenim. Tražiti liberaliziranje znači ujedno pomiriti se gotovo fatalistički s time da su temeljne strukture jednom za svagda dane, blagoslovljene od neprikosnovenih autoriteta, spuštene s neba na zemlju, dane s imprimaturom najviših foruma ili, kako se to najčešće ljepše, »materijalistički« kaže neophodno i nepromjenljivo uvjetovane stupnjem razvoja snaga proizvodnje. One se, te temeljne strukture, dakle ne stavljaju u pitanje, one konačno i ne ovise od nas, pa ih mi stoga ne možemo mijenjati, upitan može postati od vremena do vremena samo njihov način realizacije, oblik provođenja u život, metode primjene, dakle samo epifenomeni, samo ono akcidentalno.

Dakako da danas, u općoj prevlasti čvrstih, tehnokratskih struktura, koje sve više stežu mogućnost bilo kakve zbiljske negacije opće unisonosti, čak i takve tendencije liberalizacije mogu izgledati smiješne, romantički zakašnjele, znanstveno nefundirane, premda se — osobito tada, kad je sigurno da ih se može još uvijek na vrijeme zaustaviti — u određenim razdobljima gotovo redovno i dozvoljavaju. Pervertirano je u liberalizmu upravo to da se on uvijek od nekog dozvoljava, daje, poklanja, kao da društvo konstituiraju neke više sile koje se povremeno blago ogledaju na svakodnevnu krutu stvarnost, pa joj se onda pojedinci — popuštajući malo uzde — smiluju.

Rekli smo: diktatorske, totalitarističke tendencije prati vrlo često liberalizacija. U dokaz tome mogli bismo — uzimajući u obzir samo neka, i to ne uvijek najbitnija zbivanja — ukratko prikazati tu plimu i oseku liberalnih tendencija, te južne i sjeverne vjetrove i u najnovijoj povijesti SSSR-a.

Poznato je tako da blaga jugovina, da blago opuštanje počinje 1953. Staljinovom smrću. 1954.



Erenburg objavljuje roman pod karakterističnim nazivom »Južni vjetar«. Već decembra 1954. završava, međutim, taj prvi, blaži period i puše sjevernjak, koji je vidljiv na kongresu pisaca, gdje se traži ideološka budnost. Februara 1956, otpočinje XX kongresom, puhati opet nešto topliji vjetar. Hruščov piše referat o Staljinovim zloupotrebama, Dudincev objavljuje »Ne živi se samo od kruha«, Sinjavski štampa kritičke teze o socijalističkom realizmu. Pasternak objavljuje »Doktora Živaga«, a vrše se neke, uglavnom posmrtnic, rehabilitacije Staljinovih žrtava. Ali i taj period ne traje dugo, otprilike do maja 1957, kad počinje opet kampanja protiv pisaca i intelektualaca, među ostalim i protiv Pasternaka. Maja 1959, ponovno dolazi do izvjesne liberalizacije: »Novi mir« štampa Dudinceva, Jevtušenko, koji je uvijek dobar barometar za razne klimatske prilike, štampa liberalne pjesme. Jula 1960, puše već međutim novi sjevernjak, Hruščov drži govor protiv pisaca koji pod utjecajem dekadentnog Zapada, nisu dovoljno partijski, i to je kraj trećeg južnog perioda. U tom razdoblju vrše se čak i hapšenja onih koji su južnjak prethodne faze isuviše ozbiljno shvatili. Ali, eto sreće, 1962. vjetar je okrenuo i puše opet s juga: Solženjicin štampa »Jedan dan Ivana Denisoviča«, Jevtušenko psuje mrtvog Staljina, a u časopisima se masovno objavljuju materijali o ruskim koncentracionim logorima. To, međutim, traje do početka 1964, kad se sudi Brodskom, hapse i osuđuju Sinjavski i Danijel, a zatim i Bačev, kad Solženjicin uzalud šalje pismo kongresu pisaca protiv cenzure, a hapse se i Aleksandar Ginsburg, Jurij Galanskov, Aleksej Dobrovolski i Vera Laškova, zato jer protestiraju protiv osude Sinjavskog i Danijela. Plenum CK aprila 1968. definitivno proglašava da su uklonjene sve zle konzekvencije kulta ličnosti i zahtije-

va strogu ideološku disciplinu. Ovaj četvrti po redu sjevernjak nakon Staljinove smrti, kulminira u okupaciji Čehoslovačke i puše s vrlo oštrim udarima sve do naših dana. Blaže, strože, južno, sjeverno, policija kao zadnji arbitar i u blažavanje policijskog nasilja. Votka, pa kamilica, »ljuta« pa onda malo rasola, zwei glatt zwei verkehrt! Tako se jednom popušta, pušta se na primjer određen broj ljudi iz koncentracionih logora. dozvoljava se povremeno čak da se o tim logorima i piše, ponegdje se odstranjuje s viših položaja ili čak uopće iz javnog života i koji najokorjeliji zločinac i ismijava pokoji beskičmenjak. Ali i tada ne uglavnom zbog njegovih zločina ili poltronstva, već kad se zamjeri višima od sebe ili kad je toliko kompromitiran da im više ne može dobro služiti. U takvim se slučajevima nikad ne pita kako to, i u ime čega je taj zločinac mogao zločinački djelovati ili puzavo puzati i nije li sam sistem, sama organizacija — koja ostaje i dalje u biti nedirnut — iz njega učinila političkog kriminalca i gmizavca.

Liberalizacija je naizgled nesumnjivo vrlo privlačna: svi joj se, vidjeli smo kako je to u SSSR-u, raduju, slobodnije dišu, napušta ih pomalo strah, djeluju otvoreno i sve smionije ukazuju kritički na greške, ne misle na represalije. Uljuljavaju se tako u ono što im je poklonjeno velikom milošću, ne drhte više tako slaboumno pred moćnicima, ne stoje u stavu mirno već namjestu voljno, ne vjeruju u svemoć policije, i zahvalni su za taj tračak sunca. Ali zar nije moguće da se zapitamo, ne daju li oni i tom zahvalnošću nekim ljudima pravo na represalije, pravo da im se prijete i da ih straše, da građani pred njima, a nikad ne oni pred građanima, stoje u vječnoj poziciji potencijalno optuženih, pa da su samo zadovoljni zbog njihove trenutne dobrohotnosti, širokogrudnosti, tolerancije, zbog njihovog

liberalnog kursa, to eto, što bogu i rukovodiocima hvala, nema otvorenog terora. Atmosfera stalnog kafkijanskog procesa ulazi tako neprimjetno pod kožu ljudima, u tom monstruoznom odnosu što se tako uhodao kao normalan. Ljudi postaju, a da i nisu svjesni toga, čak i na njihovo lično zadovoljstvo, objekti nekog apsolutno neprikosnovenog subjekta o čijoj se svetosti ni u najsmionijim snovima ne usuđuju zapitati. Taj je subjekt uostalom ionako nepoznanica. Jer u samoj vlasti kao vlasti postoji nešto iracionalno, nerastumačivo, nediskutabilno, nešto što se može moliti (jer napokon nije ni tako bezazleno kazano: svaka je vlast od boga, pa zašto bi bila socijalistička nešto drugo), na što se može apelirati, ali što se ne može staviti pod znak pitanja. Za sve se pak deformacije mogu optužiti pojedinci (karakterističan je slučaj Berije) ili pak neki slojevi en generale kao što je na primjer birokracija. Birokracija, ta nepoznanica, definirana uvijek apstraktno, koja kao zao duh uvijek pokvari sve dobre namjere rukovodećih, koja dolazi gotovo kao deus ex machina, a ne kao zakoniti nosilac vlasti određenih državnih struktura, može postati predmet opće galame i kritike, upravo zato jer uvijek izmiče svojoj pravoj identifikaciji. Birokracija kao opći neprijatelj napretka, kao ona koja ne dozvoljava punu liberalizaciju, ovako neidentificirana, postaje često i fikcija, privid, nešto po čemu se lupa a da ruka nikad nikog ne dodirne, ventil na koji se može ispuhati sva srdžba za nepravde, a da se uopće ne postavi pitanje šta je to nepoznato što birokraciju omogućuje kao birokraciju, a da se one željezno čvrste koordinate unutar kojih birokracija uvijek mora naći svoje najviše mjesto, uopće ni najmanje ne uzdrmajū. Ako je ono službovno i ono poslušno temelj odnosa koji nastaje iz viših i nižih klasnih struktura, i ako se s tim pomirimo

da su te strukture neophodne, onda doista može postati irelevantno tko kome i kada služi. Nije dakle riječ samo o tome da se pojedinačno nabroje birokrati, (jer uvijek ćemo lako naći imena, osobito onih koji su već degradirani u toj hijerarhiji), već da uvidimo kako čak i oni, koji možda najiskrenije psuju pojedine birokrate i njihovu netolerantnost (pa bi željeli birokraciju malo liberalizirati), stvaraju temeljne pretpostavke za birokratski život, za okoštale forme vlasti u kojima uvijek netko strože ili blaže naređuje, a netko podanički sluša. Jer subjekt zapovjedanja ostaje subjekt bio on tolerantniji, liberalniji ili krući, netrpeljiviji.

Šta je dakle uopće moguće liberalizirati? Liberalizirati se, kao što smo i naglasili, može samo ono što je u svojoj biti antidemokratsko i antisocijalističko, što po sebi postoji kao upućeno na neslobodu, čemu je dakle sloboda nešto izvanjsko, tuđe, strano, pa mu je treba tek naknadno prišiti, dodati, u njega nekako uklopiti, kako bi ga se njime ukrasilo i kamufliralo. Takav, po sebi postojeći subjekt vlasti, koji u samom svom temeljnom usmjerenju ne teži kao organizacija destrukciji vlastitog državotvornog organizma, kako bi iz subjekta koji upravlja postao objekt kojim upravljaju, može sebi kao dekoraciju dozvoliti, onu liberalizaciju, koja neće u korijenu obrnuti upravo taj temeljni stav: da njoj ne služe, već da ona služi, to jest da u svojoj službi nema službenika.

Nije slučajno da za takva de fakto najnormalnija pitanja i najprirodnije teze imamo među dogmatičarima svih boja uvijek, već gotovo pola vijeka, u pripremi mnoštvo kompromitantnih oznaka: anarhija, ekstremizam, utopija, revizionizam, lijevo skretanje, ultraštvo, dječji radikalizam itd. itd. Odakle potječu takve zastrašujuće oznake i kako to da su postale zastrašujuće,

te se neki od ovih termina gotovo i identificiraju s kriminalom. Dovoljno je tako ustvrditi da postoji bilo kakva realna veza između te oznake i pojedinca, pa da on bude eo ipso osuđen, a da se pritom ni ne pomisli kako da bi mu se čak nekim od tih oznaka mogao prišiti i nezasluzeni kompliment. Tko je to učinio svaki takav koncept irealnim, smiješnim, da bi se onda uvijek mogao upustiti u manje smiješne, čak vrlo »ozbiljne« metode obračuna s njihovim braniocima. Može se nekome činiti apsurdnim, ali često su upravo takozvani liberali, ti moderni politikanti, premazani svim mastima takozvanog slobodoumlja, ti snalažljiviji i elastičniji u novim uvjetima, ti vječni dekorateri, ti optimisti plaćeni za svoj smiješak, — učinili da se definitivno kompromitiraju oni radikalni koji se nikako neće s postojećim pomiriti, koji nam stalno »prave smetnje« koji ne želi nikog udobrovoljiti, i tako onemogućuju mir među ljudima dobre volje. Unutar takvog mira treba uvijek tačno dozirati kako kome i koliko treba dati slobode. Može se u određenim situacijama, na primjer štampati i neki radikalniji tekst Kolakovskog, ali pri tom npr. ne treba zaboraviti na crne liste domaćih filozofa kojima se ne smije spomenuti ni ime. Bit ćemo tako malo liberalniji prema vani da bismo malo stegnuli unutra. Ili obratno: to i nije bitno, to ovisi uvijek od dnevno-političkih potreba. Ali tražiti više od liberalizacije postojećeg — značilo bi traženje nečeg što bi moglo nekoga ogorčiti, i samim mu time opet pružiti mogućnost da iznova zavede diktatorski odnos. Filozofi humanisti su tako na primjer sami pomalo krivi za svoju nezavidnu sudbinu. Ako tražimo previše slobode, izgubit ćemo i onu koju sad imamo — to je logika tih liberala. Kao da je sloboda krumpir koji se na sajmu važe, kao da

je ograničena sloboda izražavanja uopće sloboda, kao da to nije *contradictio in se*.

Ne dakle, liberalno. Ali zašto demokratski? Nije li napokon i riječ demokracija toliko izlizana, toliko zloupotrebljavana da je danas već mogao postati svatko, pa i generalisimus Franko demokrata. Koga ta riječ još na bilo šta obavezuje? Tko još misli na grčki izvornik, na Aristotelove definicije, na čisto i jasno tumačenje te riječi kao vladavine naroda? Zar već i u nas svi ne govore dovoljno kako je stvarnost jedno, a ideali i lijepe riječi drugo. I kao da smo se u tom našem unisonom govoru o beznačajnosti svakog govora pomalo pomirili s takvim stanjem stvari. To je uostalom, jedna sve prezentnija vrsta otuđenja čovjeka i njegovih realnih potreba u riječima. Prisustvujemo fenomenu da gotovo nikoga više nikakve riječi ni na što ne obavezuju, pa stoga i ne mogu ni zašto oduševiti. Ovaj fakt, karakterističan za raspad građanskog društva, njegove apologete i ideologe, javlja se i u socijalizmu. Jer znamo šta sve proklamira socijalizam — Staljin je uostalom sam, za vrijeme najžešćih čistki koncipirao jedan od najslobodnijih ustava — ali isto tako znamo i praksu socijalizma u nižu zemalja, koja tako često rađa rezignacijom. I gotovo da je čudno to čuđenje koje zatim prati tu rezignaciju. Pa premda je zloupotrebe riječi bilo kod nas nesumnjivo manje nego u nekim drugim socijalističkim zemljama, ipak se i kod nas — i to prije svega od strane izvjesnih novopečених politikanata birokratske vrhuške — javlja potreba da se stalnom patetičnom upotrebom određenih, inače svima prisnih riječi, smiri, zatomi, onemogućí spontana realna akcija za zbiljskim i korjenitim promjenama. Pretvaranje istinskih i spontanih ljudskih težnji u takve riječi, u hipostazirane sheme koje se kite i uljepšavaju stvaralačkim epitetom ornansima,

rađa često tako rezigniranu atmosferu u kojoj se cinički odbacuje svaki ideal. I to često i među mlađima, među onima koji treba da budu nosioci, najnesebičniji i najpožrtvovniji, najviših ljudskih ideala. Jer ako se ni u šta više nema povjerenja, povjerenje će se pokloniti samo konkretnim opipljivim predmetima; novcu, dobrim foteljama, predmetima komfora, automobilu, lagodnom životu. Šta će nam knjiga koja je samo puna riječi, a predavanja, ako se već na njima moramo pojaviti, treba prodrijemati.

Pa ipak, pokušajmo vratiti riječima njihovo pravo značenje, bez obzira na onu njihovu primjenu kojom se demagozi svih boja služe već stoljećima. Kad je riječ o punoj, neposrednoj demokraciji ili naprosto demokraciji, riječ je ipak o određenoj novoj strukturi, a ne o modificiranoj staroj. Demokratska struktura, ako doista zaslužuje to ime, ne može se zadovoljiti polovičnim rješenjima, jer upravo iz takvih polovičnih (tj. liberalnijih) postupaka i izvire mogućnost da uvijek neko iznova, neko odozgo — odluči da je dosta bilo liberalizacije, da je došlo vrijeme stezanja, da se ukinu poklonjene slobode. Istinsko demokratsko ustrojstvo onemogućuje takvo mijenjanje kursa na osnovu nekih, dnevno političkih kombinacija, onemogućuje to stalno vraćanje na staro, zahtijeva takvo oslobođenje i osvješćenje cjelokupnog naroda, da moćnici postanu nemoćni, bespomoćni u času kad žele mijenjati pravac politike protiv interesa naroda. To je onaj stupanj razvijene svijesti i ona opća klima međuljudskih odnosa unutar koje nitko više ne stoji pred moćnim funkcionerima, — kao što to kaže Marx — pokorno, već uvijek kritički, u kojoj se jasno pokazuje da je pamet cenzora manja od pameti onog čiji tekst cenzurira, pa cenzura, ako svi imaju slobodu argumentirane kritike, postaje smiješna. To je odnos u kojem ka-

rijere ne stvaraju slavitelji slavnih, poslušni bogomoljci i u kojem je vrijednost čovjeka mjerena njegovim zbiljskim, materijalnim i duhovnim stvaralaštvom i nije ni u koliko ovisna o visini njegove državnosti ili njegove funkcije u aparatu.

Kad sam kazao da smatram da je ono što se doista može nazvati demokratskim ujedno i nova struktura, tada sam mislio prije svega na socijalizam. I to ne na demokratski socijalizam, jer je to puka tautologija (kao da naime ono što nije demokratsko ima pravo nositi ime socijalizam, kao da može postojati nedemokratski socijalizam), već naprosto na socijalizam. Treba, naime, bez ikakvog mudrijaškog, pseudofilozofskog ili još češće pseudosociološkog analiziranja, zamumljivanja, kriptografske nadriučivosti i zaobilazjenja, ustvrditi ponovno gotovo banalnu činjenicu: staljinizam ne samo da nije socijalizam već je i najveći neprijatelj socijalizma, kao što dogmatizam ne samo da ne može biti marksizam već je i najekstremniji antipod marksizma. Staljinizam se stoga možda može, manje ili više, liberalizirati (bili smo svjedoci nekih takvih pojava), ali staljinizam nikad i nigdje ne može postati demokracija, a stoga ne može ni postati socijalizam bez radikalne destrukcije svega onog što ga je omogućilo kao staljinizam. Stoga se naša zemlja ne razlikuje od drugih istočnoevropskih zemalja samo nekim liberalnijim kursom, već, barem u principu, temeljnom svojom samoupravljačkom strukturom. Isto tako valja reći da Čehoslovačka poslije januara nije bila samo neka liberalnija varijanta staljinističkog koncepta, jer tada i ne bi — samo zbog liberalizacije, koju su uostalom okupatori dopuštali povremeno i u svojoj kući — uopće došlo do 21. augusta.

Pri tom bih želio ponovno naglasiti da istinska destrukcija staljinizma, njegov antipod mo-



že biti samo demokracija, odnosno socijalizam, odnosno samoupravljanje. U svojoj biti, to i jesu identični pojmovi. Ne smijemo, dakako, zaboraviti da kako demokracija (da o socijalizmu i ne govorimo) tako i samoupravljanje može u svom otuđenom, dakle ideološkom vidu, postati vrlo opasno sredstvo za obmanjivanje, širenje lažnih iluzija o tome kako smo samim njegovim »uvođenjem«, dakle aktom, odlukom o samoupravljanju, izborili pravo na samostalno upravljanje, što eo ipso negira potrebu za bilo kakvim buntom. Jer napokon protiv koga i zašto bi se bunili kad sami upravljamo, pa smo i sami mi — a ne bilo kada i bilo tko odozgo — krivi za sve naše nedaće. Odgovaramo dakle svi podjednako, premda — a to je već vidljivo iz činjenice da uopće netko može biti gore a netko dolje — jednako ne odlučujemo. Samoupravljanje u svom deformiranom vidu, može biti predaja vlasti ili dijela vlasti velikih bogova malim bogovima koji se, poškropljeni ovom blagodatni odozgo množe kao gljive poslije kiše. Ne biraju se tako više u tolikom procentu profesionalni političari, ali su ih zamijenili — i tome se sad pomalo naivno čudimo — uglavnom direktori.

Ali, ni najbolje ideje — kazat će se — ne mogu se uvijek do konca i savršeno realizirati. Stoga se one kad se približuju zbilji u izvjesnom smislu i degradiraju, ali tek je tako uopće omogućen njihov kontakt s realitetom. Ni samoupravljanje ne može, dakle, ostati kao ideja nešto neokrnjeno, neuprljano protivrječnostima zbilje, čisto u svom idealitetu, i ono mora popustiti pred slabostima i primitivizmom pojedinaca i nerazvijenošću i zaostalošću društva. Ukratko: kompromisi su potrebni — ekstremni stavovi samo škode. Pri tom se često ne vidi da su takozvani ekstremni stavovi, za neke i mogli postati ekstremni upravo zato jer ih se promatra iz o-

portunističko kompromisne pozicije iz podaničko-umirujućeg, ukiseljenog, mirotvornog ugla, Takav subjekt što o svemu dosljednom i radikalnom sudi kao o pretjeranostima, sebe poistovjećuje sa objektivno postojećim, pa mu se sve čini i suviše idealno, apstraktno, donkihotski, nerealno i to uvijek prividno za našu stvarnost, a ne nikako za njega koji je uostalom poznati i priznati progresivni borac. Tako se mnogi i mnogi, i to najčešće oni koji bi mogli najviše pridonijeti promjeni stvarnosti, uvijek pozivaju na zbilju, na smetnje koje ona stavlja, ne uviđajući da su često upravo oni, svojim prividnim smislom za realnost, svojom takozvanom real-politikom, ta smetnja i ta zbilja na koju se kao nesretnu pozivlju .

Pa ipak valja odlučno ustvrditi da je — bez obzira na sve stvarne korelate i izopačenosti koje mogu odvesti čak do apsurdna — samoupravljanje zbiljska alternativa svakom totalitarizmu, svim vrstama upravljanja u ime naroda a protiv njegovih stvarnih interesa, ili svim vrstama terorizma javljao se on u najkrućim formama konclogora i osvajanja suvremenih država, ili u nešto liberalnijoj formi takvih kritika odozgo koje su apriori u pravu (a čim su kazane s višeg mjesta time su više u pravu). Ako samoupravljanje, osim svoje doista važne ekonomske strane nema i taj smisao da i oni »odozdo« mogu i u idejnim i u materijalnim pitanjima imati pravo, bez obzira na to što o tom misle oni »gore«, onda je samoupravljanje samo obična demagogija, ideološka fasada kojom se netko odriče odgovornosti a da se pri tom nimalo ne odriče vlasti. Ili, radikalnije rečeno: dok uopće postoje oni »gore« i oni »dolje« kao dvije posebne sfere društva, možemo govoriti samo o liberalizaciji, ali ne i o sistemu samoupravljanja.

Osim toga samoupravljanje nije i ne može biti stanje, već permanentni revolucionarni proces oslobađanja svih potencijalnih snaga u demokratskom društvu koje upravo svojom zbiljskom a ne prividnom demokratičnošću, a ne možda nekim proizvodnim rezultatima, može biti ispred, a ne iza građanskog društva. U ekonomskom pogledu i tako nećemo brzo dostići neke zapadne zemlje (što dakako ne znači da ih ne treba sustizati), ali ono u čemu socijalizam, zamišljen kao demokracija, to jest samoupravljanje, ima svjetsko povijesnu šansu, to je upravo sfera slobodnih, međuljudskih odnosa, koji nisu uvjetovani (kao što je to često na Zapadu) nekakvom novčanom hijerarhijom, osvojenim ili naslijedenim političkim privrednim položajima, dividendama, imetkom, ovisnošću od vladajuće manje ili više oligarhijske strukture vlasti. Uspoređujući socijalizam sa zapadnim svijetom ne treba, međutim, zaboraviti da Marxova kritička analiza kapitalističke proizvodnje pretpostavlja da je kapitalističko društvo već emancipiralo pojedinca, da ljudi ulaze u proizvodni proces s na primjer takvim elementarnim jednakim pravom slobode izabiranja mjesta rada, kakva kasnije nije dugo postojala u socijalizmu, a kakva ne postoji ni danas u mnogim lagerskim zemljama. To znači da su one (i ne u tako nebitnim pitanjima) *iza* ne samo suvremenog kapitalizma, nego i kapitalizma Marxova doba. A baš u tom pogledu, u pogledu odnosa u proizvodnji, u društvu uopće, u pogledu slobode i prava na rad, socijalizam kao samoupravljanje mora i može biti nesumnjivo ispred kapitalizma. Da bi to bilo samoupravljanje mora biti proces, koji ne samo da ne smije bilo kada pokazivati regresivan kurs, kurs na dokidanje već izborenog, već ne smije sebi dozvoliti ni stagnaciju. I sama je naime stagnacija u tom procesu pad, hipostaziranje, pa

stoga i sterilizacija, kao što stagnacija života, njegovo umrtvljivanje nije zapravo ostajanje života na istom, već ujedno put u smrt ili sama smrt. Mogućnost ideologizacije, koja je često praćena i verbalnom apologijom samoupravljanja, koja ga fiksira na status quo, nije stoga samo opasnost za daljnji razvitak samoupravljanja, već i vrlo realna šansa, da se ono pretvori u svoju suprotnost, u smrt onih oblika koji ne smiju ostati ukotvljeni u postojeće stanje, već moraju neprekidno rasti da bi uopće živjeli.

Ali pri tom se ništa ne liberalizira, već se potpuno rastaču, revolucionarno drobe sve zastarjele strukture. Nikakvim verbalnim kletvama, nikakvim zaklinjanjem i molbama, ne može se postići demokratski, socijalistički, samoupravni društveni sistem. Revolucionarnim mijenjanjem stvarnih odnosa mijenjamo društvo u kojem upravo kontinuirana mjena postaje temelj stalnog preobražaja. U toj mjeni stvarnog ne treba zaboraviti fundamentalno značenje kritike. Može se reći: staljinizam nema više nikakvog smisla kritizirati, staljinizam je ispod nivoa svake kritike, mi smo prerasli takvu vrstu izopačenosti pa prema tome i takvu vrstu kritike tih izopačenosti. Moramo graditi novo a ne obazirati se na ono što je već povijesno zastarjelo. Pa ipak, kritika etatizma i staljinizma nije samo kritika prošlog: Čehoslovački primjer to najbolje dokazuje. Osim toga ni kritika onog što je ispod nivoa nije svagda bespotrebna. U »Kritici Hegelove filozofije prava« Marx to jasno pokazuje za svoje vrijeme: »Rat njemačkim prilikama! Svakako! One se nalaze ispod nivoa historije, one su ispod svake kritike, ali one ostaju predmet kritike, kao što zločinac koji se nalazi ispod nivoa čovječnosti ostaje predmet krvnika. U borbi s njima kritika nije strast glave, ona je glava strasti.« Takva kritika koja je, po uvijek heretičkom Mar-

xu, postala glava, predvodnik naših strasti, upravljena je na potpunu neposrednu, samoupravnu demokraciju. Možda će nam netko opet prigovoriti apstraktnost. Jer takve demokracije još nigdje u realnosti nema. To, međutim, nikako ne znači da borba za nju nije realnija od svega što kao realno postoji, jer je primjerenija povijesnom trenutku i povijesnim mogućnostima koje zbiljski postoje upravo u našoj zemlji. Zato Don Kihot može biti realniji od Sanča Panse.

(1969)

## »SLUČAJ« ČEHOSLOVAČKA I NOVE TENDENCIJE U SOCIJALIZMU

Nikad teže nego upravo danas govoriti<sup>1</sup> o temi »Nove tendencije u socijalizmu«. Dakako, ova težina ne leži samo u tragičnim događajima čiji smo svjedoci u posljednje vrijeme, niti samo u tome da je ono novo, ono što se kao stalna i progresivna tendencija donedavna sve više pokazivalo na političkom horizontu, sada grubo prekinuto, pa bi možda — naizgled — bilo bolje, zahvalnije i primjerenije govoriti o starim nego o novim tendencijama u socijalizmu. Teškoća se javlja i u tome da adekvatno odredimo i sam pojam socijalizma, jer se očigledno pod njim podrazumijevaju — osobito u posljednje vrijeme — tako divergentne, u sebi potpuno nespojive stvari, da je postalo gotovo besmisleno govoriti o socijalizmu uopće a da ne kažemo na koji socijalizam pri tome mislimo. Čini se da je također posebna teškoća u tome da o novim tendencijama u socijalizmu govori netko tko je po profesiji filozof. Jer, kad je riječ o takvom problemu, tada

---

1) Izvadak iz predavanja održanog 27. X na poziv Radio — Berna.

izgleda da govorimo o eminentno praktično-političkoj tematici, pa je filozof, koji plovi u svojim apstrakcijama i koji u predodžbi mnogih političara samo dokono spekulira, koji navodno nije nikad razumio dubokoumne zakonomjernosti politike, najmanje pozvan da o toj temi nešto značajnije kaže. Mogli bismo zapravo čitavo predavanje održati o tome koliko i kakvih teškoća ili pseudo-teškoća postoji već u samoj temi i šta bi sve trebalo svladati da joj se uopće približimo. Ličili bismo tada pomalo na onu vrstu filozofa — a njih nije malo, premda su mi uvijek bili strani — koji samo govore o pretpostavkama jedne teme, a da o samoj temi ne kažu ni riječi, koji samo ugrađuju i ugađaju instrumente a da od njih nikad ne čujemo muzike.

No ipak ne razriješimo barem posljednju teškoću u kompetenciji filozofa da govore o politici. Kratko rečeno, mislim da stolar nema jedini pravo govoriti o stolu ili da u najmanju ruku ima koju kritičku riječ izreći i onaj koji će taj stol držati u svojem stanu. A mi se godinama ne samo susrećemo s politikom u svojim zemljama i u svom domu, nego je i dobro osjećamo — koji puta i previše — pa možda stoga imamo i pravo kazati nešto i o toj politici. Konačno, svaka riječ o politici ne mora eo ipso biti politička, kao što i svaka politička riječ nije izgovorena samo o politici. U tom smislu bilo bi više nego apsurdno popustiti pred stalnim pritiskom onih političara koji se miješaju u sve i sva, daju meritorne ocjene svima, a da istovremeno »svoje« područje smatraju samo za sebe rezerviranim, sakrosanktnim tabuom.

Nastojat ćemo, dakle, što manje govoriti o političkim aspektima s isključivo političkih ( a to po Marxu znači i otuđenih, ideologijskih) pozicija, kako bismo mogli ući u korijene, u bit nekih esencijalno novih pojava i tendencija koje

se u zadnje vrijeme javljaju u socijalizmu. Pri tom, kako se ne biste preplašili da ću kao filozof govoriti suviše apstraktno, želim početi s jednom sasvim konkretnom usporedbom, koja čak na prvi pogled nema direktne veze s temom o kojoj govorimo.

Drug Bacilek — čehoslovački ministar narodne sigurnosti, za vrijeme vladavine Novotnog — rekao je, upitan od novinara, živeći kao slobodan građanin prije okupacije Čehoslovačke, o svom udjelu u ranijim smaknućima mnogo nevinih ljudi slijedeće:

»Zastupao sam tezu da je odluka partije najveći zakon. Na zemaljskoj konferenciji 1952. ja sam govorio da o tome tko je kriv i tko nije kriv odlučuje Partija. Na taj način izrazio sam stvarno stanje stvari. . . Ne bih mogao da snosim čitavu tu gomilu odgovornosti, nemam toliko snage. Uostalom, zašto da uzimam na sebe sve grijehе svijeta neka svaki kusa svoju kašu. O. Gotwaldu se govori da je bio pod pritiskom. Zar ja nisam bio pod pritiskom? Zar ja kao ministar sigurnosti nisam bio pod većim pritiskom. . . Uostalom, ja sam samo slušao Partiju«.

Adolf Eichmann, izjavio je pred sudom u Jerusalemu 22. travnja 1961: »Za cijelo vrijeme svog života navikao sam na poslušnost. Od najranijeg djetinjstva do 8. maja 1945., na poslušnost koja se u godinama pripadništva SS-u razvila do smrtnе, bezuvjetne poslušnosti. . . Ja sam potpuno i do konca uvijek samo slušao svoju partiju«.

Ova dva citata naveo sam, bez obzira na posvema različite prilike, pa, dakako, i stupanj odgovornosti i veličinu zločina ovih dvaju ljudi, zato jer su u biti ove izjave dane s jedne identične pozicije: »Moja je eventualna odgovornost samo u mom posebnom, individualnom udjelu u zločinima, samo ono što sam samoinicijativno



počinio, a ne što sam učinio pod pritiskom ili kao poslušni pripadnik jedne organizacije, jednog aparata, jedne mašine koja je, doduše, mljela i masakrirala ličnosti, ali koja je zapravo mljela i mene samog.« Postavlja se, međutim, odmah jedno sasvim jednostavno pitanje: tko stvara tu mašinu, da li možda samo jedan čovjek koji se nalazi na samom vrhu, ili je ona naprosto dana kao proizvod nekih nerazjašnjenih i nepoznatljivih okolnosti, pa mi svi, kako je rekao drug Bacilek, samo izražavamo to stvarno stanje stvari? Ili pak taj aparat omogućuju, stvaraju i učvrćuju upravo ti bezlični ljudi, ti koji samo odražavaju ono što jest, ti koji za sebe ne predstavljaju ništa, te nule, koje, međutim, u zbroju, zajedno odjednom stvaraju i razvijaju mehanizam strahovito moćne, hijerarhijski fiksirane organizacije, apsolutne vlasti, vrhovnog autoriteta za sve odluke. Dobar otac, nježan suprug, čovjek koji ne bi samoinicijativno takorekući zgazio ni mrava postaje odjednom — kao pripadnik organizacije — čovjek koji hladnokrvno, masovno šalje ljude u smrt, bez ikakvog osjećaja krivice. No zar je jedan zločinac manje zločinac ako je poslušni pripadnik jedne gangsterske bande, zar je društvena opasnost manja kod organiziranog terora nego kod individualnih kriminalnih postupaka pojedinaca? Mislim da upravo u tome, što se još uvijek u našem stoljeću vrlo malo kao ličnosti (Bacilek sam priznaje da nije bio ličnost, da nije imao za to snage) odupremo tom kotaču, toj organizaciji, tim svetim naredbama odozgo u koje ne smijemo sumnjati i koje nas stoga navodno lišavaju odgovornosti, leže i korijeni jednog monstruoznog, općeg, organiziranog, i institucionaliziranog zločina. Opasnosti koje proizlaze iz mentaliteta smrtne poslušnosti nisu, kao što vidimo, umrle pobjedom nad fašizmom. Boriti se za istinski, humanistički

socijalizam — koji je po mom mišljenju imao neke temeljne pretpostavke da bude realiziran baš u Čehoslovačkoj, a postoje, dakako u principu za takav progresivni razvoj, šanse i u nas — boriti se dakle za to, za te nove tendencije u socijalizmu, znači po mom mišljenju boriti se ujedno protiv te atmosfere slijepe pokornosti, protiv lične neodgovornosti ako smo nešto učinili u skupini, u jatu ili po direktivama, znači boriti se za punu odgovornost i rehabilitaciju persone, i stvaranje takvih uvjeta koji čovjeku omogućuju da svoje čine vrši sa sviješću o vlastitoj, ljudskoj, slobodnoj odluci kao autonomna, a ne heteronomna osoba.

U skladu s time i za ove riječi, ne odgovara nitko drugi, ponajmanje moja zemlja ili njeni politički rukovodioci, niti jugoslavenski ili hrvatski filozofi, pa čak niti moji najintimniji prijatelj iz Praxisa, nego jedino i isključivo ja sam. Ovo — usput rečeno — treba na žalost posebno naglašavati, premda je sigurno da za moje riječi ne može odgovarati moja tetka nego ja — jer je, kao što znate, postalo moguće sve proglasiti izrazom kontrarevolucije (pa i ove moje riječi) koju treba ugušiti tenkovskom revolucijom. Ukoliko je to dakle kontrarevolucionarno — a ako je ono što se provodi oružanim intervencijama revolucija onda sam ja doista kontrarevolucionar — tada treba ugušiti samo mene i nikog drugog.

No vratimo se na temu Čehoslovačke, jer kad govorimo o novim tendencijama u socijalizmu ta je tema nezaobilazna. Često se i dobronamjerno tvrdi u obranu Čehoslovačke: Čehoslovačka je mala zemlja, njene su oružane snage u odnosu na velike sile potpuno neznatne, ona nije nikad nikoga ugrožavala — zašto su je dakle — tako se obično izriče ta moralna osuda — pet sila, pet nemoralnih, zlih, pokvarenih sila napale, kad ona nema ni tako odlučujuće strateško značenje,

kad je nevinna, kad je mogla živjeti u miru i sama rješavati svoje vlastite probleme bez miješanja bilo koga, naći svoj vlastiti specifični put koji dovodi do istog cilja kojem, napokon, teži i pet zemalja okupatora. Nasuprot takvoj, naizgled opravdanoj moralnoj osudi, ja bih rekao da je u biti, u samom korijenu stvari, ta teza duboko neistinita, pa čak i dvojučna. Nije naime zapravo tačno, — kako god to nekom izgledalo paradoksalno — da Čehoslovačka, premda mala zemlja, nije nikog ugrožavala. Čitavim svojim ustrojstvom, čitavom svojom upravljenošću, u kojoj su se doista počele buditi istinske socijalističke i humane snage godinama zapretene, time što je tako plauzibilno i zapravo prvi puta radikalno počela svojim primjerom dokazivati da brak između socijalizma i demokracije nije mezalijansa, već da se razvija bez štete za bilo kojeg bračnog partnera, Čehoslovačka je doista *ugrožavala* one zemlje ili bolje i tačnije rukovodioce onih zemalja koji socijalizam i sebi i svom vlastitom narodu predstavljaju kao stalno i uporno kastriranje svih stvaralačkih moći naroda i pojedinaca, kao sivilo vladavine birokratskih sveznada, kao sistem u kojem policija odlučuje što je ideološki ili filozofski ispravno ili literarno vrijedno, kao kasarnu i permanentno robovanje i trapljenje danas za neku navodnu bolju, svjetliju, slobodniju sutrašnjicu.

Gotovo unisono intervencionističke zemlje uporno ponavljaju: kontrarevolucija u Češkoj ugrožavala je revoluciju Stvari stoje upravo obratno. Istinska, permanentna, humana revolucija ugrožavala je birokratsku kontrarevoluciju koja već godinama caruje u zemljama takozvanog istočnog bloka. Jer mnogo toga od onog što se tamo zbiva u ime revolucije, socijalizma i Marxa, stotine je milja daleko ne samo od Marxa, socijalizma ili bilo kakve revolucije, nego i od svih značajnijih pred-

marksovskih ideja, demokratskih predsocijalističkih društvenih uređenja ili bilo kakvih ozbiljnijih revolucionarnih vrenja tokom historije. To je stagnacija u hijerarhijski okoštanim i okamenjenim, gotovo feudalnim oblicima vladavine jedne birokratske kaste koja se brani i održava tipično kontrarevolucionarnim sredstvima: terorom policije, lažima, stalnim zabranjivanjem bilo koje smionije i slobodnije riječi, međunarodnim vojnim intervencijama alá »Sveta alijansa«, zatvaranjem očiju vlastitom narodu.

Uostalom, da je čehoslovački primjer nekog doista ugrožavao najbolje se vidi iz same vojne intervencije. Tako poraz Čehoslovačke zapravo najplauzibilnije dokazuje pobjedonosni hod ideja koje je ona inaugurirala. Zar bi sovjetski rukovodioci reskiral da se tako pred čitavim svijetom definitivno kompromitiraju zbog jedne male zemlje da nisu osjetili kako bi češki primjer mogao inicirati pokrete u nizu lagerskih zemalja, pa — za sada u najmanju ruku među inteligencijom — i u njihovoj vlastitoj kući. Paničan strah pred novim doveo je stoga logično do tenkova kao jedinog argumenta protiv humanog demokratskog socijalizma.

Istovremeno, međutim, ne treba zaboraviti da češki procesi nisu u biti mogli biti isuviše srcu prirasli i drugim, desnim pokretima u svijetu. Jer Čehoslovačka je bila sve bjelodaniji primjer ne samo za demokratizaciju već i za to da ta demokratizacija može biti vezana uz istinski *socijalizam*. Tako često upotrebljavana pa i zloupotrebljavana predodžba konzervativnih snaga o tome da je socijalizam jednak totalitarizmu, teroru, ništenju svega individualnog, da je marksizam prema tome ideološka apologija jednog neljudskog stanja, ta predodžba koju je olako o barao i kojoj se uspješno mogao narugati i svaki trećerazredni žurnalista, počela se u najmanju

ruku češkim eksperimentom vrlo neugodno lju-  
ljati. Postalo je gotovo nemoguće u isti lonac  
stavljati i dogmatsko-staljinistički i stvaralačko-  
-humani marksizam. Postalo je plauzibilno da tu  
više nisu na djelu neke nebitne razlike već dija-  
metralno suprotni stavovi jer čehoslovački po-  
kušaj nije bio samo neka blaža slobodnija vari-  
janta moskovskog koncepta, već radikalni prekid  
s jednom praksom koja je do krajnjih granica  
izopačila i tako izopačena zatim teško kompro-  
mitirala i samu ideju socijalizma. Protiv takvog  
prekida, koji je izvojevan čak i bez oružja, i to  
unutar samog socijalističkog lagera, protiv tog  
novog ljudskog angažmana koji je otvarao po-  
svema nove horizonte, budio intelektualne snage,  
oslobađao mase, razbijao mit o nemogućnosti ak-  
tivnog zahvata u političku zbilju, uvodio istinski  
demokratski dijalog, i sve to ostvarivao u ime jas-  
ne socijalističke perspektive, — nije se bilo više  
tako lako boriti s desnih pozicija. Arhireakciona-  
rne snage u svijetu — treba se sjetiti samo Von  
Taddena, — stoga i pozdravljaju okupaciju Če-  
hoslovačke. Ali i drugi, oni s takozvane umjere-  
nije desnice, nešto doduše tiše, lukavije, za sebe,  
da se ne bi suviše kompromitirali, trljaju od za-  
dovoljstva ruke. I to ne samo zato — kao što se  
često iz političke platforme misli o toj političkoj  
situaciji — što je tako omogućeno novo vojno-  
političko oživljavanje jedne imperijalističke i  
militarističke akcije i revanšističkih ambicija na  
koje su tako dugo čekali mnogi generali u uni-  
formi i bez nje, već prije svega zato što je time  
ugušeno jedno opasno žarište, nešto što je počelo  
u svijetu svijetliti neodoljivom privlačnošću, što  
je počelo živjeti punim životom slobode i to slo-  
bode u socijalizmu. Karakteristično je stoga da  
su se mnoge konzervativne snage vrlo brzo po-  
mirile s tim da je Čehoslovačka interesna sfera  
SSSR-a i da se ne treba u te njihove takoreći

kućne, porodične stvari, u te domaće interese isuviše miješati. Trebalo je samo vidjeti kako su se na nedavnom kongresu filozofa u Beču vrlo brzo složili najkonzervativniji filozofski krugovi sa mnogobrojnom sovjetskom delegacijom mudroslovaca kako ne treba uopće dirati u pitanje Čehoslovačke jer bi to — i po jednima i po drugima — navodno bila politizacija filozofije. Tako se pokazalo da je Čehoslovačka trn u oku svima, premda su je, dakako, neki iskorištavali i u vlastite propagandne svrhe, s prividno protivnim predznacima. To su činili i lijevi i desni svjetsko politički moćnici ukazujući uvijek iznova na svoje »principijelne« stavove. Pokazalo se, međutim, da se moć tih moćnika ne zasniva na bitno različitim duhovnim i društveno-zbiljskim strukturama i da je u samim temeljima, kadgod je na primjer riječ o proboju nečeg istinski novog, veća njihova sličnost nego što su njihove razlike.

Ali sve su to vanjske pojavne manifestacije jednog dubljeg procesa koji se javlja u krilu naše svjetsko povijesne situacije i koji je karakteriziran nekim potpunoma novim, do sada nepoznatim prodorima što postupno ali uporno ulaze u svijest i realnu zbilju evropskog čovjeka danas.

Kad, naime, govorimo o novim tendencijama u socijalizmu, potrebno je naglasiti da se one javljaju u krilu čitavog svijeta, a ne samo u socijalističkim ili takozvanim socijalističkim zemljama. Te nove tendencije karakterizira jedan opći stupanj svjesne akcije koja više ne smatra da je socijalizam samo neki provizorij, jedno prelazno društveno stanje, jedna etapa koja će nas, doduše trnovitim putem, ali sigurno, dovesti do zemlje blagostanja, do beskonfliktnog komunizma. Postalo, je naime, jasno da nema te zemlje obećane, nema tog apsolutnog carstva humanizma ako samo na njega pasivno čekamo i

ako danas i ovdje svojim humanim djelovanjem to carstvo ne ostvarujemo. Čitav ljudski sadržaj onog »kako« i »zašto« djelujemo danas, bitan je i konstitutivan za sadržaj i smisao sutrašnjice. Niodakle nam ta sutrašnjica neće biti poklonjena, nitko je neće moći ostvariti ako mi već danas nismo na djelu za nju, i ako odgovornost za ono sutra ne snosimo i mi sami. Ne može se, dakle, suvremenim policijskim metodama osigurati slobodna sutrašnjica, sadašnjim pretvaranjem ljudi u strojeve sutrašnje autonomne ličnosti, širenjem kasarni po cijelom svijetu budući pun, nesputan razvitak društva. Ta legenda o sutra zbog koje moramo podnositi sve muke danas, razbijena je. U svijest čovjeka — nakon gorkih iskustava o tome kako se u djelo provode takozvani humani programi — ulazi sve više uvjerenje da sredstva nisu ništa različito od cilja i da ćemo stoga imati upravo takvu budućnost kakvu već sada gradimo. Kriva je prema tome, po mom mišljenju predodžba, da su na primjer i pet zemalja i Čehoslovačka išle k istom cilju. Dogmat-ski koncept socijalizma nužno vodi istom takvom konceptu komunizma (ili čak možda još goroj, to jest savršenijoj, bolje organiziranoj, birokratski dotjeranijoj unisonosti). A humana demokratsko-stvaralačka koncepcija socijalizma vodi i takvom ili još demokratskijem novom društvu.

— — —

No vratimo se na realno tlo naše zemlje, kao i na tlo jedne drame koja se zbiva u Čehoslovačkoj i koja je možda najteža drama socijalizma što je dosad pozna povijest. Jugoslavenski je primjer iz 1948. inicirao jedan program koji se danas u principu — kažem u principu, jer ne želim biti nekritičan prema svojoj zemlji — provodi u okviru novog, samoupravnog socijalizma, što u svojim temeljima — bez obzira na sva ko-

lebanja, pa i trenutne zastoje i retrogradna djelovanja — ima i idejnu viziju i zbiljski realitet humanog, slobodnog, stvaralačkog socijalizma. Nema nikakve sumnje — ja i mnogi moji drugovi iz Praxisa, imamo najmanje razloga to prikrivati nekom lažnom lakirovkom — da nije u nas bilo i krupnih nedostataka i kratkovidnosti određenih ljudi, da se borba protiv dogmatizma u pojedinim razdobljima naše dnevno-političke ili bolje politikantske prakse nije nazivala i »opsesijom«. Kritička se riječ često i u nas u poluslužbenim ili službenim glasilima znala proglašavati »militantnim antikomunizmom«, pa se i pisalo kako »iskustva radničkog pokreta« navodno pokazuju da »kritika staljinizma« može dovesti do »dezorijentacije, gubljenja perspektive i vjere u socijalizam«, pa čak da vodi i u »profesionalni antikomunizam«. Nema nikakvog smisla — budući da moramo gledati naprijed, a ne uvijek i stalno unazad — ulaziti u polemiku s tim apsurdnim stavovima, jer je, uostalom, sasvim jasno da je međunarodno, (i naše vlastito) iskustvo pokazalo, da stvari stoje upravo dijametralno suprotno: da pomirenje sa nekim dogmatskim koncepcijama i nedovoljno jasna i oštra kritika staljinizma, — koji nije nikakva avet i opsesija, već je još uvijek vrlo realan — dovodi upravo do potpune »dezorijentacije«, do kompromitacije socijalizma, a samim tim dakako i do »antikomunizma«. Jer, bolju propagandu protiv komunizma, no što su je zadnjih mjeseci na primjer učinili okupacijom, uopće je nemoguće zamisliti. No sve te naše, da tako kažem domaće devijacije, nerazumijevanja i razmimoilaženja — koja su se na primjer očitovala i kod određenog broja političara u neshvaćanju osnovnih progresivnih intencija studentskog pokreta u nas — a kojima se, uostalom, i ne treba suviše čuditi u jednoj zemlji gdje unisonost sve više prestaje biti



osnovna vrlina — sve to, kažem i nije bitno za istinsku dimenziju jednog pozitivnog procesa koji je na djelu u Jugoslaviji od 1948. godine (a zapravo prisutan i u toku oružane revolucionarne borbe) i koji nesumnjivo svojim duboko naprednim intencijama ima povijesno značenje za socijalizam uopće. Pitanje je — koje će se možda moći ocijeniti tek kasnije iz dalje historijske perspektive — ukoliko bi došlo do mađarskih, pa čak i čeških događaja — da Jugoslavija — stjecajem raznih okolnosti — nije pružila primjer da postoji *mogućnost* — koja je s manje ili više uspjeha kod nas iskorištena — razvoja socijalizma bez patronata sa strane. Nesumnjivo je da u tom Jugoslaviji pripada pionirska uloga. Čehoslovačka je sigurno — bez obzira na to što je tamo unutarnja humana revolucija bila možda više nego u nas vezana uz određen pokret intelektualaca, književnika, filozofa, studenata, pa je stoga i poprimila neke druge forme — imala, svjesno ili ne, tu mogućnost koju je inaugurirao jugoslavenski eksperiment pred sobom i kao vlastitu mogućnost. Drugo je pitanje koliko je u ovom slučaju i da li je uopće čak premašio učitelja, drugo je pitanje do kojih bi granica doveli i sami češki procesi i nije li možda to što su oni tako grubo zatrvjeni već u početku omogućilo naše toliko oduševljeno i optimističko gledanje na njih. Ipak treba priznati da su opći okviri, zacrtani kao počeci 1948. godine u Jugoslaviji, na neki način bili onaj vanjski uvjet, onaj realni prostor u kojem se našao socijalizam što je doista htio nešto novo, nešto bitno drugačije od onog što se dotada decenijama podrazumijevalo pod tim pojmom. To je pozitivni utjecaj, to je pozitivno »miješanje« u stvari drugih zemalja.

Kad smo, međutim, već pri tom pojmu, htio bih usput spomenuti da toliko u dnevno-politič-

koj praksi upotrebljavane riječi o nepotrebnosti miješanja u stvari druge zemlje, smatram za pravo u biti, u principu — koliko god će to netko smatrati šokantnim — neispravnim, promašenim, nemarksističkim. Ta dnevno-politička parola o kojoj toliko čitamo u posljednje vrijeme može, doduše, poslužiti kao općeprihvaćena norma u međunarodnim zbivanjima za određenu unutarnju sigurnost vlastitog progresivnog razvoja, za nenametanje tuđih koncepata, pa bi u tom smislu možda mogla imati i neke pozitivne i realne korelate. Ali ona može poslužiti, a već je u tom smislu i poslužila, jednoj u biti reakcionarnoj praksi, da naime u svojoj kući, na našem interesnom području možemo raditi sve, da nam je dopušteno etabliranje jednog nečovječnog stanja u koji se nitko nema prava miješati. Nemamo li se mi na primjer pravo miješati u »unutrašnje stvari« Rodezije, Biafre, Južnoafričke unije, a sada i Čehoslovačke. Mislim da je socijalizam, pa i filozofski marksizam u principu pozvan da se »miješa« u takozvane tuđe stvari, da treba da se bez ikakve dvoličnosti i lažne skromnosti aktivno zalaže za istinsko iniciranje humanih i revolucionarnih pokreta, da treba da razobličava one stravične metode gaženja ljudskog dostojanstva što se u svijetu zbivaju pod kapom i u ime socijalizma, kao i u onu duboko nehumanu tehnificiranu i standardiziranu shemu razvoja koja na Zapadu tako često dozvoljava manipuliranje s ljudima pa i čitavim narodima.

U tom smislu nisu u biti tako različita, kako to u prvi mah izgleda, od novih tendencija što se javljaju na Istoku, ni vrenja na Zapadu. Svijet je postao jedinstveniji no što je ikada bio. Studenski pokreti, doduše, — što se uostalom može djelimice pripisati i kratkotrajnosti čehoslovačkog eksperimenta — nisu na svoje zastave ispisali imena Dubčeka ili možda još s većim

pravom Cisarža i Šika, već kadikad Che Guevare, ili čak Maoa. Ali to ne znači da oni objektivno nisu djelovali na jednom planu neinstitucionaliziranog, slobodnog, pa i samoupravnog socijalizma, socijalizma koji neće dozvoliti da ljudi postanu marionete i pioniri viših sila, zvali se oni bog ili partija. Nije li uostalom djelimice već i prije (treba se sjetiti izvanrednih teza iz Dvije hiljade riječi) a osobito poslije okupacije čitava Čehoslovačka postala vanparlamentarna opozicija? Opozicija koja bez organizacije, partija, zaključaka parlamenata skida nazive ulica, ispisuje parole o SS — SR-u, izvrgava općem ruglu okupatore, skriva ljude pred hapšenjima?

Kako god bio duboko tragičan čehoslovački primjer ima i svoju svijetlu stranu. On se više ne može izbrisati iz historije. Eduard Goldstücker, predsjednik saveza čeških pisaca, rekao je neposredno prije okupacije Čehoslovačke: »Ako nas proguta i potres, zadržat će naš eksperiment svoje značenje za čitavu demokratsku ljevicu«. Potres je doista i došao. Pa ipak, učiniti ono što je bilo onim što nije bilo ne može nikakva moć, pa ni svemoć. U odnosu na to kratkotrajno, nazgled skromno, ali ipak tako veliko iskustvo praškog proljeća, tenkovi su strašna, bučna, neljudska, možda i dugotrajnija, ali ipak za bit historijskog kretanja nebitna epizoda. Humana ideja jača je od svakog oružja, ona mora, prije ili kasnije, ući i u onog koji danas još oružje drži upereno protiv čovjeka. Možda ćemo još dugo na to čekati, ali čovjek, koji je napokon i tvorac oružja, mora pobijediti mašinu.

Nada je sada potrebnija nego ikad. Upravo ova životna potreba skida s nje apstraktni i iluzionistički karakter i nadu pretvara u realniju zbilju od cjelokupne takozvane realne, strašne, mrtve, kafkijanski sive svakodnevnice.

(1969)

## MARGINALIJE O PROBLEMU NACIJE

Kako pristupiti problemu nacije? Općenito, i-zvan svega onog što se upravo danas zbiva, iz aspekta vječne filozofije, čisto pojmovno, apstraktno ili pak konkretno, što bi trebalo da znači isključivo iz onog postojećeg, dakle pragmatički, »real-politički«? Čini mi se, to želim odmah u početku naglasiti, da je ova metodološka dilema lažna i da je nametnuta iz jednog koncepta koji iz sasvim ovozemaljskih razloga želi etablirati ovaj dualizam svijesti i zbilje, teorije i prakse, kako bi te dvije sfere ostale jedna spram druge potpuno nezavisne, petrificirane, a samim tim i mrtve, nedjelotvorne. Apstraktno u svojoj izoliranosti, apsolutnoj intaktnosti od konkretno-povijesnog i živi svoj prividni život upravo onda kad zbilji u njenoj pragmatiki ne treba apstraktnih revolucionarnih teoretskih konceptata, pa je stoga tako prirodna koegzistencija »mrtve teorije« i ustaljene statičke prakse. To je ono stanje svijesti u kojoj svijest sebi počinje uobražavati »da može stvarno nešto predstavljati, a da ne predstavlja ništa stvarno«, da se »emancipira od svijeta i da prijeđe na stvaranje 'čiste'

teorije, filozofije, morala itd.« (K. Marx, Fr. Engels, Njemačka ideologija, Rani radovi str. 298).

No isto je tako jasno da se pri analizi jednog stanja i jednog pokreta ne može ostati samo pri razlučivanju i vrednovanju onoga što opstoji. Za neke, međutim, još uvijek zvuči apsurdno da se ono konkretno može sagledati i spoznati samo njegovim transcendiranjem, da se ograničenost ograničenog može uvidjeti samo prekoračivanjem granice, da se zbiljsko može vrednovati samo napuštanjem njegove »konkretne«, svakodnevnne, banalne pojavnosti i apstrahiranjem i lučenjem svega nebitnog. Tek tada i možemo postaviti pitanje o strujanjima i tendencijama u samoj zbilji, pitanje kamo idemo, zašto idemo tamo kamo idemo, i u ime čega jedan pokret postaje pokretom. Stoga već pomalo zaboravljena pogrdna lozinka o »apstraktnim humanistima« nije samo značila promašaj (jer se jasno pokazalo da upravo ta apstrakcija omogućuje vrlo konkretne i oštre kritičke analize), već je od samog početka predstavljala takav kompliment (mogućnost mišljenja na višem, apstraktnom nivou koji je još uz to i prožet humanističkim sadržajem), što ga vjerojatno i mnogi od onih kojima je upućena nisu ni zaslužili. Karakteristično je, međutim, da se vrlo brzo uvidjelo kako filozofska, sociološka i uopće teoretska apstrakcija navodi na određene dublje, dosljednije i jasnije poglede u odnosu na realnost, na zbilju, nego ona koja se drži samo uz tzv. društveno-političku stvarnost i promatra je iz aspekta i okvira same te stvarnosti, pa su ti (barem po imenu) benigni »apstraktni humanisti« bili, često i vrlo oštro, upućivani od real-političara da se vrate u čistu teoriju, u stručnu filozofiju. Na tzv. strukovno-filozofskom nivou javlja se također svojevrsan paradoks: arogantni poltroni, ljudi koji su do ušiju uronjeni u raznovrsne naredbodavne kom-

binacije i spletke, ljudi s izrazito bolesnim političkim ambicijama, zajedno s debelo plaćenim recenzentima i piskaralima, upućuju filozofiju da ne prekoračuje granice stručne, čiste, suptilne filozofije, da se bavi dakle isključivo tzv. apstrakcijom. Filozofija se, dakako, već, per definitionem bavi apstraktnim problemima, ali ne i *krivom, pervertiranom*, od svega zbiljskog očišćenom apstrakcijom, koja nema nikakvih korelata u praksi, koja za sebe misli da je izvan prostora i vremena i lebdeći tako u svojem pričinu inteligibilnog i umnog *omogućuje*, pa čak i opravdava *realno bezumlje*.

Ukoliko, dakle, govorimo o istinski filozofskoj apstrakciji, tada to nikako ne može biti ona neutralna, neodgovorna apstrakcija, zabavni ping-pong s terminima i pojmovima, koji neki tako željno očekuju od filozofije, to ne može biti apstrakcija bez konzekvencija spram realiteta, ona oprezna, u stvari lažna apstrakcija koja nikog ni na što ne obavezuje, koja je bijeg od svih protivrječnosti zbilje i koja je često zastupana upravo stoga da bi se u konkretnoj zbilji i međuljudskim odnosima prikriilo, a zatim i njegovalo kramarsko licitiranje s položajima i unosnim sinekurama, svakodnevnne laži, karijerizam i besprincipijelnost. Jer se, napokon, upravo na osnovu takvih apstrakcija može navodno biti dobar, čak i veliki stručni filozof, ugledan teoretičar, a istovremeno konfidentski i do ogavnosti neljudski podvaljivati, spletkariti, uvlačiti se poltronski među moćne primitivce, pogromaški progoniti svaki pokušaj samostalnog mišljenja.<sup>1</sup> Ova pscu-

---

1) Pri tom je vrlo karakteristično da se nakon provedene metamorfoze takvi mali bogovi onda i do bjesomučne, nekontrolirane mržnje svete za svoje poltronsvo onima koji su ipak — uza sve prijateljska uvjeravanja — održali svoje ljudsko dostojanstvo. Osveta tih zgužvanih ljudi — barem u onih koji još mogu filozofski prosuđivati i koje stoga nužno peče zla savjest

dofilozofska dvoličnost što je tako često, i s pobožnom vjernošću »čistoj« filozofiji propovijedaju razni nacionalistički fićfirići — jasno je došla do izražaja u traženju za »obnovom eminentno filozofske problematike« i izlazom iz »isforsirane politizacije« uz istovremeni pompozno izraženi zahtjev — koji ne znači drugo do konkretnu ali »neisforsiranu« političku denuncijaciju — za definitivnom likvidacijom »izrazito anacionalne filozofije«.²

Valja se, međutim, što prije riješiti malih nametnika, sajamskih muha, kako ih je nazvao

---

— ta osveta za vlastitu neslobodu, za osjećaj sputanosti i samosvijet u uključenosti u manipulativne tokove — može poprimiti i oblik komične napuhanosti koja za sebe misli da je sve oko sebe prestrašila i da će stoga uskoro svi — kao što su nekoć i oni — pokleknuti. Ona, međutim, zaboravlja da za realnu moć nisu dovoljni samo moćnici već i oni koji se pred moći klanjaju, za poslušnost ne samo oni koji naređuju već i oni koji mirno slušaju, drijemaju i klimaju glavom. A ovim se drugim vrlinama, ovom pobožnom i podložnom skrušenošću, »Praxis«, mislim, doista ne može podičiti.

2) Divna je to i visoko stručna dioba na nacionalnu i anacionalnu filozofiju. Volio bih znati kojoj od ove dvije filozofske struje (možda bi ih bilo dobro svrstati u unitariste i nacionaliste) spadaju recimo Aristotel, Toma Akvinski, Descartes, Kant, Heidegger ili Sartre? Karakterističan je u tom smislu članak »Povratak filozofije — obnova tradicije« (Hrvatski tjednik br. 2. str. 16). Taj napis, dakako, po svom nivou nije zavrjedio ni kratku fusnotu, ali mi to ipak činimo ne zbog pisca (Z. Lisinski) ili njegovih »teza« već stoga što su takvi stavovi postali tipični za jedan mentalitet koji želi superiorno i prepotentno po našim masovnim medijima biti posljednji sudac u filozofiji. Pisci takvog kova za koje se vrlo dobro zna zašto pišu i u ime koga pišu svoje nedoučene člančice — a nisu ni napisali ništa više od tih nekoliko dobro plaćenih politikantskih mudrolija — sude s pijedestala najpozvanijih stručnjaka o cjelokupnoj našoj filozofiji. Prema njima je najveći prošli i sadašnji grijeh »Praxisa« u tome što je on »revolucionosni«. Stoga je taj isti stalni recenzent onog istog lista koji je pred Brionski plenim (1965) suradnike Praxisa označio kao »profesionalne antikomuniste« (stoga što prizivaju staljinističke utvare kojih odavno nema ni kod nas ni u »međunarodnom radničkom pokretu«), stoga je, dakle, taj komunistički recenzent pokapajući po tko zna koji put (profesionalno antikomunistički) Praxis, s olakšanjem i dirljivom oduševljenošću napisao kako se nada da naša teorija izlazi time iz »revolucionosnog« koncepta. Kako bi stvar bila do konca nedvosmislena, možda bi bilo dobro da je na koncu još dodao: i nadamo se da ćemo tako definitivno ući u »kontrarevolucionosni« koncept.

Nietzsche. Polemizirajući s njima, izlažemo se opasnosti da se koncentriramo na nekog koji doista ne posjeduje filozofski relevantnu poziciju pa mu stoga i ne može nitko biti ni o-pozicija. U ostalom, smisao jednom pokretu, humani sadržaj i širinu njegova teorijskog obzora ne mogu mu podariti nikakvi, a pogotovu ne sitni protivnici, mali glodavci. Ukoliko sâm u sebi ne nosi htijenje koje je ukorijenjeno u čistoći i veličini vlastitog uvjerenja, vlastite misli i povijesne upravljenosti, onda mogu biti sve prepreke, negacije, teškoće često samo dobrodošao alibi za prikrivanje vlastitog duhovnog vakuuma, nesposobnosti, besperspektivnosti. To ne znači da gotovo svaki istinski napor neće naići na prepreke: ali on razlog svog konstituiranja, opstanka i ponosenosti neće tražiti u nekom drugom već u sebi, svojim načelima, vlastitosti svojeg puta i svojoj egzistencijalnoj usmjerenosti u novo, buduće.

Potrebno je, dakle, uzeti u zaštitu prije svega onu filozofiju, koja nešto tvrdi i koja sebe ne nalazi u polemičkoj konfrontaciji spram beznačajne pragmatike pseudofilozofije. Filozofija, čak i onda kad luta i griješi, ima svoje dostojanstvo u tome što nije mišljenje u koru i »uspostavljanje neophodnog zajedništva«. Pitao me nedavno javno slavni korifej staljinizma Jovčuk, kako uopće mogu biti filozof, kad iza mene ne stoji ni moje političko rukovodstvo, ni moja zemlja, ni partija, ni narod, pa čak ni svi filozofski radnici. Odgovorio sam mu da iza mene ne stoje samo oni koje je nabrojao nego čak ni moji najbolji prijatelji iz redakcije »Praxis«, da nikoga nema »iza mene«, da »iza« moje filozofije stojim jedino ja sâm i nitko drugi. U tu glavu nikako to, dakako, nije moglo da uđe, i on se počeo naglas smijati i trijumfalno ponavljati moje »priznanje«. Ne bi li se s njime zapravo zajedno morali



smijati i naši novopečeni zastupnici filozofskog monolitizma i »uspostavljanja neophodnog zajedništva«?

Ali zbog čega je to zajedništvo sada tako neophodno, zbog čega treba prijeći preko svih razlika i u ime čega ujediniti sve snage, a onoga koji se tome suprotstavlja, nemilosrdno onemogućiti, odstraniti, pokopati. Koji je novi lajtmotiv poziva na takvu unisonost, kad su se stari već pomalo izlizali i postali gotovo smiješnima (u ime jedinstvenih principa marksizma-lenjinizma, u ime socijalističkog realizma, u ime svim marksističkim filozofima zajedničke teorije odraza itd. itd.). Šta sada postaje tabuom u koji se ne smije dirnuti, vrhovnim zakonom, zajedničkom kapom pod kojom moramo svi stajati (u stavu mirno), ako ne želimo biti definitivno žigosani kao izdajice?

To je, kako nam je svima poznato, ono nacionalno.

Krupan, neugodan i ne posvema bezopasan<sup>3</sup> pojam, pri kojem već sam pokušaj da se racionalno i trezveno o njemu govori izaziva mržnju onih koji (vrlo često i sasvim otvoreno) tvrde kako se o tom pojmu ne može uopće raspravljati, kako kategorija nacionalnog nije stvar uma već srca, osjećaja. Onaj tko tog osjećaja nema — reći će vam tako neki rodoljub — nema prava raspravljati o naciji. O naciji se ne umuje, ne teoretizira, za naciju se bori, umire, nacija se ljubi kao srž svoje srži, kao bit vlastitog bića, ona se

---

3) Govorim to, uostalom, i iz vlastitog iskustva, reperkusija koje sam osjetio na vlastitoj koži. Kad sam studentima Likovne akademije govorio juna 1968. kako ne bi smjeli dozvoliti da njima manipuliraju pomoću nacionalnog, bio sam — kako je sam dekan javno u štampi priznao po nalogu jednog partijskog funkcionera (Vidi »Omladinski tjednik« br. 33 od 20. XI 1968.) — izbačen bez obrazloženja iz Akademije na kojoj sam šest godina predavao estetiku, usprkos tome, što su svi tadašnji studenti Akademije potpisali peticiju u kojoj traže da nastavim s kolegijem.

upija s majčinim mlijekom, ona je krv i tlo, poruka naših djedova, svetinja nad svetinjama, poziv na nepomirljivost, ona ne može biti predmet pojmovnih zaključaka, mirnih, nestrastvenih analiza. Valja, međutim, odmah napomenuti da upravo stoga što osjećaj nacionalne pripadnosti nosi u sebi mnoge od tih elemenata, nacija i može postati plijen manipulativnih operacija upravo onih koji računaju na taj iracionalni<sup>4</sup> entuzijazam, a koji su doista potpuno »iznad« interesa jedne nacije, pa će — kao što nam historija pokazuje — u pravilu sutra spremno, da ne trepnu okom, izdati najvitalnije interese upravo te iste nacije nad kojom su tako ganutljivo recitali i ronili rodoljubne suze. Ako se patriotizam bazira isključivo na osjećaju, zašto oni naprosto ne bi promijenili svoje osjećaje, a da pri tom ništa ne povrijede, jer protiv takvog postupka ne postoji ni jedan racionalni argument, budući da se on naprosto nikad na njima nije ni zasnivao, već samo na osjećajima koji su, kao što znamo, promjenljivi. Nije stoga nimalo čudno već gotovo prirodno da najosjećajniji, najvatreniji nacionalisti postaju tako često sluge tuđina i okupatorskih soldateski. Ovo poigravanje osjećajima karakteristično je i danas za čitav niz upravo onih ljudi koji imaju pretenzije da *iskoriste* tuđe osjećaje, da stoje na čelu svih mogućih tzv. kulturnih nacionalnih manifestacija pledirajući

---

4) Ovdje riječ iracionalno — kad mislimo na ljubav prema domovini — nije shvaćena u pogrđnom smislu. Čovjek, naime, doista iracionalno ljubi, na koncu ni ljubav prema ženi nije racionalno zasnovana. U tom je smislu posvema jasno da nitko ne smije bilo kome osporiti privatno pravo na njegov unutrašnji osjećaj. Jadan bi, siromašan i hladan bio naš život bez osjećaja. Ali kad se intimni osjećaj, kad se vlastiti doživljaj ljubavi, kad se privatni odnos želi nametnuti kao princip, kao nužnost kojoj se moraju svi podvrgnuti, tada se intimitet preobraća u svoju suprotnost: postaje pravilo za sve, što svojom iracionalnošću vrijeđa svaki drugi intimitet. Stoga iracionalno, kako god bilo duboko i snažno usadeno u svakoj osobi, ne može postati načelo, zakon, smisao međuljudskih odnosa.

na duboko usađene emocije drugih, one iste emocije što ih i pod *minimalnim pritiskom* kao od šale mijenjaju.<sup>5</sup> U tom smislu doista mislim da je Hegel<sup>6</sup> bio u pravu kad je ustvrdio da osjećaj, ako je stavljen na rang općeg principa, može uništiti i sam korijen humaniteta, jer onemogućuje — kao samo subjektu pripadni iracionalni moment — zbiljsku komunikaciju među ljudima. Tamo gdje, međutim, u *principu* prestaje mogućnost rasprave, počinje batina, pogrom, uništenje — a nije se to jednom do sada tako i zbilo. Nema, dakle, tog ljudskog fenomena u kojem se ne bi mogao voditi slobodan razgovor i sve što je na zemlji, iznad nje i pod njom, pa tako i ljudski zanosi, mogu biti predmet skepse, razmišljanja, analize.

Na koncu, samo tako postajemo nezavisni kao subjekti vlastitog mišljenja, lišavamo se one ovisnosti koja je uvijek karakteristika za emocionalno obojene izlive. Emocija je, uostalom, samo prividno istinski subjektivna — ona uopće postoji samo u odnosu na drugo i po tom drugom, a ne po sebi. Tek samosvijest i svijest što omogućuju sporazumijevanje — omogućuju ujedno vlastitost subjektivne nezavisnosti i slobodu

---

5) Tako se — da spomenem usput — jedan naš najvatreniji i najpoznatiji suvremeni glasnogovornik hrvatske nacionalne kulturne tradicije godinama u Beogradu izdavao i potpisivao (o tome postoje pisani dokumenti) kao pripadnik jedne druge nacije. To, doduše govori i o tome kako se u toj birokratskoj sredini najlakše postiže karijera, pa je to ujedno i optužba prema onima njegovim naredbodavcima koji preferiraju pripadnost određenim nacijama, ali govori, mislim, ipak nešto i o karakteru tog vrlóg rodoljuba.

6) »Budući da se obični ljudski razum poziva na osjećaj, svoje unutaršnje proročište, on je obračunao s onim, koji se ne slaže s njime. On mora izjaviti da on nema dalje ništa reći onome koji u sebi ne nalazi i ne osjeća isto; — drugim riječima: on korijen humaniteta gazi nogama. Jer priroda je humaniteta da teži za suglasnošću s drugima a njegova je egzistencija u ostvarenome zajedništvu svijesti. Ono protivu-ljudsko, životinjsko sastoji se u tome da ostaje kod osjećaja i da sebe samo i pomoću njega može da izrazi« (Hegel: Fenomenologija duha, str. 41).

de od bilo kakvih pritisaka. »Jer duh ljudski u koliko se služi razumom nije zavisan od najviših vlasti nego od samog sebe« (B. Spinoza: Politički trakt str. 22).

Bilo je potrebno u nekoliko riječi opravdati i samu mogućnost raspravljanja o naciji, kako bi objektivitet argumenata i protuargumenata dobio svoje pravo i o tom predmetu. Uz to želim naglasiti kako ne mislim da sam dosada izrekao — a neću to učiniti ni u daljem tekstu ovih marginalija — o problematici nacionalnog nešto posebno novo i originalno. Neću ovom prilikom čak ni citirati golemu literaturu ni bezbroj autora koji su o tom pisali i ulaziti u suptilnije analize i rasprave, već ukazati samo na neke primarne, temeljne postavke. Mislim, naime, da je u ovom času potrebnije i urgentnije govoriti o elementarnom, prisjetiti se abecede, pa čak i ponavljati poznate istine nego se mudrijaški zakloniti za »duboke«, profinjene kategorijalne analize često zbog plitkoće i oportuniteta zamagljene plaštom hijeroglifske nerazumljivosti ili iscrpne sociološke, na bezbrojnim podacima utemeljene znanstvene dijagnoze, u kojima se ponekad od mnoštva stabala ne vidi šuma. Uostalom, ako se zaboravila abeceda, nužno je prije svega na nju podsjetiti.

Tako sigurno spada u abecedu da pod određenim pritiscima, da npr. pri kolonijalnoj ekonomskoj eksploataciji,<sup>7</sup> da pri stalnoj ugrože-

---

7) Kad se već u nas toliko govori o eksploataciji određenih nacija i o njihovom podređenom položaju, bilo bi ipak jednom zanimljivo vidjeti tko je sve kriv za takvo stanje stvari pod pretpostavkom da je ono točno. Da li su možda filozofi krivi za koncentraciju kapitala u određenim centrima moći ili je to omogućila određena struktura odnosa na čijoj su izgradnji radili oni isti ljudi koji sada najglasnije protiv nje govore. Postalo je tako moderno da ona ista birokratska vrhuška optužuje one iste uvjete koje je sama stvarala, onu istu eksploataciju kojoj je godinama mirno stajala na čelu služeći se metodama koje sada žigše kao čudovišne. Ispao

nosti, jača osjećaj zajedništva, tako npr. porodice, pa zatim i šire zajednice, nacije. Taj je osjećaj posvema prirodan i on se u nas rađa u zdravim otporima i prema npr. nekim činovničkim nadnacionalnim strukturama. Ne može se poreći da on na globalnom planu — upravo kad je riječ o licitiranju i cjenkanju oko borbe za vlast ili uopće kombinacijama profesionalnih političara oko što većeg dijela kolača — ne može osvijestiti čitav jedan narod ili narode da onemoguće parazitske izrabljivače, one prilično debele birokratske slojeve koji se godinama talože na grbači naroda. Premda je možda za naše prilike to pregruba riječ, ali ipak možda nije na odmet podsjetiti na staru istinu da nema u kolonijama stvarne slobode nikome (pa ni tzv. »višim« društvenim slojevima) dok se ne riješe svojih kolonizatora.

Isto je tako jasno da se borba potlačenih klasa može po formi, tj. po prostornom određenju odvijati unutar nacionalnih granica i da proletarijat svake zemlje treba prvenstveno da se bori protiv svoje vlastite buržoazije. Ali ni ta prvotna, početna borba ne može biti — što posebno naglašavaju klasici marksizma — po sadržaju nacionalna, već klasna, a nacionalna samo po formi.<sup>8</sup>

U epohu početaka formiranja građanskog i raspada feudalnog društva spadaju prve borbe za neka elementarna prava naroda i zajednica: na ravnopravnost, na svoj jezik, svoju etničku i na-

---

je doduše poneko iz tog stroja, našlo se neko žrtveno janje koje je krivo za sve nedaće, ali oni najodgovorniji optužuju i dalje sve, samo ne svoj vlastiti udio u odgovornosti.

8) »Borba proletarijata protiv buržoazije spočetka je nacionalna po formi, iako nije to po sadržaju. (potcrtao D. G.). Razumije se da proletarijat svake zemlje mora ponajprije da svrši sa svojom buržoazijom«. (K. Marx, Fr. Engels: Manifest komunističke partije, str. 25).

cionalnu nezavisnost, na slobodnu organizaciju svoje privrede, na nemogućnost masovne kolonizatorske eksploatacije jedne nacije pomoću druge itd. itd. Ona dakako, kao uostalom i pravo na javno iznošenje svog mišljenja, moraju biti prenijeta kao temeljna prirodna prava čovjeka iz ranijih društvenih uređenja u socijalizam. Budući da ona u građanskom društvu nisu bila — a nisu zbog klasne strukture tog društva ni mogla biti — izborena, za njih se također treba i danas boriti, samo je nužno postaviti pitanje da li je onda uopće riječ tek o nekim nenarodnim deformacijama, nekim nedostacima, »slabostima« socijalizma, ili o takvim odnosima koji se više ne mogu nazvati socijalističkim. Jer ako socijalizam ništa drugo ne donosi do borbu za ta *elementarna prava*, ako je potrebno da se sav njegov intelektualni i materijalni potencijal bavi isključivo tim pitanjima koja su zapravo stavljena na dnevni red u epohi kad radnička klasa još uopće nije formirana, kad proletarijat u suvremenom smislu riječi i ne postoji — tada treba otvoreno priznati da se i duhovno i materijalno nalazimo tek na pragu građanskog društva, na pragu prvobitne akumulacije kapitala, a ne — kao što se tvrdi — u najrazvijenijem obliku socijalističke samoupravne demokracije. Jer, zar se i u Komunističkom manifestu — u tom najelementarnijem tekstu komunističkog pokreta — jasno ne pokazuje da je već i razvijenija buržoazija izvukla — kako se doslovno tamo kaže »na veliku žalost *reakcionara*« — nacionalno tlo ispod nogu industrije.<sup>9</sup>

---

9) »Buržoazija je eksploatacijom svjetskog tržišta dala kosmopolitski karakter proizvodnji i potrošnji svih zemalja. Na veliku žalost reakcionara ona je izvukla nacionalno tlo ispod nogu industrije«. (K. Marx, Fr. Engels: Komunistički manifest, str. 18).

Vjerovali smo, međutim (možda i naivno i krivo) da rješavanje kolonijalnih i polukolonijalnih odnosa spada u devetnaesto stoljeće, u zaostalijim krajevima možda i u naše stoljeće, ali da oni nisu i ne mogu biti *bitna* karakteristika i preokupacija socijalizma kad ih je na globalnom planu (barem u Evropi) već odavno pokušalo prevladati i građansko društvo. Da li je, dakle, kad je riječ o odnosima unutar jedne zemlje koja pretendira (u odnosu na lager u svakom slučaju s pravom)<sup>10</sup> na najviši mogući oblik socijalizma kao samoupravnog sustava, stavljanje nacije u prvi plan imalo prvenstveno ono ranije spomenuto obrambeno-antiekspluatatorsko značenje ili je ipak riječ i o nekim drugim, često i vrlo banalnim motivima, koji se, međutim, sustavno i tendenciozno prešućuju.

Potrebno je ovdje izreći i nekoliko općih, »apstraktnih« (ali u našoj konkretnosti tako uporno stavljanih u zagrade), načelnih teza o tako mnogo (do dosade), diskutiranoj temi odnosa između klasnog i nacionalnog. Jedni (a i njih je sve manje) u nas ističu da u prvi plan treba staviti ipak malo više klasne odnose, a možda malo manje nacionalne, drugi smatraju da su nacionalni odnosi daleko važniji i da su (osobito u ovom »presudnom, povijesnom, epohalnom« momentu) klasni posvema nevažni a onda na velikim

---

10) Stoga se ne mogu složiti s onima koji iz sasvim određenih razloga negiraju sve što u nas postoji, pogotovu onda ako mrak prikazuju tako mračnim upravo zato da bi u njemu opravdali i svoje mračnjaštvo, opravdali svoju lažnu rezignaciju i svoje nemoralne postupke općim nemoralom, time što se ionako u ovoj vučjoj, stravičnoj situaciji ne može ništa učiniti. Čitao sam tako nedavno jednu seriju članaka u »Hrvatskom sveučilištu« u kojem jedan naš filozof (koji se ne baš svojom filozofijom naglo penje na društvenoj ljestvici) našu situaciju prikazuje tako očajnom, relativistički i nihilistički brišući svaku razliku, da bi opravdao svoj beskrupulozno amoralni stav u odnosu na društvo koje je u cjelini prikazao karijerističkim samo zato da bi se vidjelo kako njegov vlastiti karijerizam nije u njemu nikakva iznimka.

znanstvenim skupovima nadarbitri nakon dubokih analiza zastupaju »pomirljivu« težu o jednakovažnosti klasnog i nacionalnog. Moram priznati da su mi takva nagađanja i pogađanja oko ova dva pojma i njihovoj »višoj ili nižoj važnosti«, da mi je ovo licitiranje (tko će više za klasno, a tko više za nacionalno) gotovo komično. Mislim, naime da bi jednom bez uvijanja i otvoreno, bez diplomatskog mudrijašenja i koketiranja s malograđanskim (pa i krupnograđanskim) elementima trebalo reći naprosto ovo: isticanje nacionalnog u našoj epohi ima prije svega (uvijek kad nije riječ o antikolonizatorskom pokretu) *jednu temeljnu funkciju: da prikrije, zabašuri, zakamuflira, mistificira klasne odnose*. Nacionalno tako postaje plašt kojim bi se htjeli harmonizirati antagonistički klasni elementi. Jer ako je važno prije svega to da smo pripadnici jedne nacije ako je npr. nacionalna kadrovska struktura osnova personalne politike — tada je nevažno i sporedno (a to je abeceda) — što među nama postoje klasne razlike, tada je najvažnije da je i član birokratske vrhuške i pripadnik radničke klase samo Srbin, Hrvat, Makedonac, Slovenac itd. Jer zašto bi jedan dobar Hrvat radnik štrajkao protiv Hrvata, koji je isto tako dobar Hrvat, a usput i direktor, dobar Srbin istupio protiv mjera koje je donio neki srpski rukovodilac? Dovoljno je, dakle, da budemo dobri, vjerni sinovi svoga naroda, dovoljno je da se deklariramo kao pripadnici jedne nacije, a irelevantno je što Srbin eksploatira Srbina, Hrvat Hrvata, što jedan radi osam sati dnevno za bijednu nadnicu, a drugi se topi u užicima i samo od vremena do vremena još i soli pamet radnicima o potrebi za interesiranosti za nacionalnu zajednicu, za veliki preporod nacionalne samosvijesti. To je, mislim, jedini racionalni odnos između klasnog i nacionalnog.



Pri tom treba naglasiti da se i sama mogućnost nacionalne netrpeljivosti, pa i »međunacionalne« eksploatacije po sebi nužno, nezaobilazno ukida s dokinućem klasne eksploatacije. Stoga i »s padom suprotnosti klasa u okviru nacija pada i neprijateljski stav među narodima« (K. Marx, Fr. Engels: Komunistički manifest, str. 31). »Neprijateljski«, »antagonistički« stav među narodima indeks je dakle i dokaz klasne diferencijacije unutar samih tih naroda, jer narodi ne mogu biti međusobno neprijateljski suprotstavljeni, već samo njihove nacionalne buržoazije, njihovi »predstavnici« i profesionalni političari.

U suvremenim uvjetima nacionalno trompetiranje nema dakle druge svrhe (kako god ga mnogi poneseni nacionalisti nisu svjesni) nego da zamuti, često i pozivom na veliku državotvornu historiju (iz koje se onda ne slave puntari,<sup>11</sup> taj loš uzor — već knezovi, baruni i gospoda!) i zamagli inače suviše jasnu i prozirnu klasnu diferencijaciju. Tako ono nacionalno prestaje biti elemenat ljudske emancipacije i postaje moćan instrumenat za gušenje te emancipacije, za trovanje masa i zamučivanje njihove svijesti o vlastitom neravnopravnom, izvlaštenom položaju u društvu.

Harmoniziranje odnosa između poslodavca i radnika, moćnih i obespravljenih odvajkada je, uostalom, bila jedna od bitnih preokupacija raznih teoretičara i politologa stavljenih u službu obrane postojećeg društvenog kapitalističkog sustava. Tako je npr. poznati nacional-socijalistički teoretičar Carl Schmitt taj zahtjev vrlo precizno i

---

11) Nedavno sam tako slušao dirljivu tezu jednog našega pseudo-historičara da je Matija Gubec odigrao negativnu ulogu u povijesti, jer nije bio nacionalno svjestan, jer je svojom pobunom podrivao nacionalni integritet Hrvata (»onda kad je on bio najpotrebniji«) i vezao se s tuđinom, s nehrvatskim elementima.

jasno formulirao govoreći o jednom novom zakonu III Reicha: »Zakon namjerno više ne govori o poslodavcima i posloprimcima; namjesto tarifnog ugovora stupa tarifni red; poduzetnik, namještenik i radnik su vođa i sljedbenici poduzeća, koji rade zajedno u promicanju svrha poduzeća i na opću korist naroda i države; oba nam se pokazuju kao članovi zajedničkog poretka, zajednice s javnopravnim obilježjem. Društveni časni sud je dosljedna primjena jednog mišljenja, koje je učinilo da se vjernost, sljedba, stege i čast više ne shvate kao funkcije nesređenih pravila i odredaba nego kao bitni element nove zajednice i njenog konkretnog životnog reda i oblikovanja«. (Carl Schmitt: Pojam politike, str. 238). Pojam nacije i na njemu zasnovan pojam države i zakona ovdje dakle služi svojoj prozirno jasnoj svrsi: izbrisati razlike između poslodavaca i posloprimaca, onemogućiti pomoću »vjernosti, sljedbe, stege i časti« da se uoči klasna eksploatacija i ljudska diferencijacija, i da postane mo svi jedno na »opću korist naroda i države«. To je pravi suvremeni smisao preferiranja pojma nacije u građanskom društvu izražen ovdje besprimjernom jasnoćom. Ali neće li on taj bitni smisao zadržati — bez obzira na mutna prikrivanja i sve moguće sofističke vratolomije — u svim klasnim društvima dok u njima postoje klase kao klase, dakle i u socijalizmu? Nikakvo me politikantsko koketiranje s velikom državotvornom tradicijom, s duboko usađenom nacionalnom svijješću, s golemom većinom koja za nama korača, s euforijom budnica, emblema i zastava,<sup>12</sup> ne može uvjeriti u protivno. Ponavljam: ni-

---

12) Nemam ništa protiv mladića koji nose grbove i zastave, ali bih im ipak rado predočio kako često nisu svjesni koliko parazita (koji barataju maskom nacionalnog) imaju direktne koristi od njihova mladenačkog i često čistog entuzijazma, kako su vješto

sam i neću biti isto s birokratskim parazitima, s dangubama, lašcima, poltronima i denuncijantima i onda kad su pripadnici iste nacije, kad govore i pišu istim jezikom i žive na istom tlu kao i ja. Trebalo bi, međutim, da se upitamo zašto isticanje nacionalnog u prvi plan dobiva tako široku podršku? Prije svega zato jer su se stare birokratske strukture doista u tolikoj mjeri kompromitirale, da sve što ima makar i privid novog, postaje atraktivno i privlačno. Sivilo i učmalost, stare, gnjavatorske fraze u koje nitko više ne vjeruje, dosadne direktive i beživotne sheme, ponavljanje službeno-činovničkih tirada do u beskraj, sva ta močvarna i ukiseljena atmosfera plodno je tlo za sve što makar i malo nosi prizvuk novog, a što je čak do tada ponekad bilo i zabranjivano ili teško tolerirano. Ali borba protiv starog, protiv svih oblika etatizma, birokratizma i centralizma, protiv svih okoštalih i već dobrano olinjalih centara moći, ta zdrava, demokratskim impulsima vođena borba za razaranje starih hipostaza i dogmatskih koncepata, može se oslanjati kako na zbiljski tako i na prividno novi koncept. Nije li, uostalom, mistifikacija s nacionalnim i stvorena i tako brižno njegovana upravo zato da tu borbu ne bi teoretski i praktično osmislile — mnogo opasnije lijeve snage i da se prividno novim utišaju i smire nezadovoljnici, onemogućući oni koji već godinama i godina uporno, s pozicija lijevice, dakle s pozicije socijalizma, kritički govore o tim starim struktura-

---

kanalizirali njihov polet i cinički izmanipulirali njihove najintimnije, u svojoj naivnosti neposredne i buntovne osjećaje, kako bi etabrirali, ukrtili, hipostizirali određeno stanje i međuljudske i klasne odnose u njemu. Sve u biti može ostati po starom, nosili mi grbove ili ne, pjevali mi budnice ili šutjeli. Sigurnosni ventili koje vam je dobrodušno otvorila naša birokracija, kad vam je dopustila izljeve vaših rodoljubnih osjećaja, ventili su da ne bi došlo do zbiljskog preporoda, da bi ona sama bila što sigurnija, mirnija, neugroženija.

ma i o etabliranju status qua. Može zvučiti i paradoksalno, ali borba protiv starog može biti nošena i borbom za još starije. (Ne treba zaboraviti, tko je sve govorio o »novom poretku«). No više je nego smiješno da one koje već godinama *kontinuirano* stoje na pozicijama borbe za istinski novo sada optužuju za sve grijehe starog, upravo oni koji nisu imali malog udjela u pokušaju etabliranja tog starog. Mistifikacija s nacionalnim kao »novim« treba da zamaskira i premaže debelom šminkom izbrazdano, otrcano lice prastare babe-birokracije, koja se misli podmladiti koketno pričvršćenim trobojnim vrpcama.

Mistifikacija s nacionalnim ima i svoju drugu svrhu: ona je doista vrlo efikasan i vrlo privlačan medij za pridobivanje masa, koji nikoga ništa ne stoji, nikoga ni na šta ne obavezuje, a predstavlja oružje kojim se lako dobiva podrška širokih slojeva i popularizira krug inače nepopularnih birokratskih vrhuški. Kako do toga dolazi?

Prije svega u političkoj državi (koja po Marxu ni u svojoj najvišoj demokratskoj formi ne može omogućiti ljudsku emancipaciju) postoji jedan čvrsto izgrađen sistem manipulativnih mehanizama (masovni medij i dr.) koji djeluju danas — uza svu skepsu i odbojnost što je pojedinci osjećaju prema tim sredstvima — izvanredno snažno čak i na onog koji ne misli da stoji pod njihovim utjecajem. Politička moć danas je jača nego ikada i stoga ta moć raspolaže više nego bilo kada u povijesti mogućnošću stalnog pragmatičkog baratanja istinama i »istinama«. Uvijek je doista bilo tako da onaj tko smatra istinu najvišim zakonom, taj nikako ne može smatrati najvišim bilo koji sistem političke moći i nasilja. Ali danas je postalo jasnije koliko je u političkim sustavima relativistički izjednačena istina i neistina, i koliko vrijednost dobiva samo po tome

što služi moći. Masovni mediji kao instrumenti te moći stvaraju opću atmosferu kojoj će se u svakom slučaju samo manjina moći othrvati. Osim toga, u politici i političkim kombinacijama poznavanje čovjeka znači zapravo poznavanje »upotrebljivosti« pojedinca, te se ljudi često opredjeljuju jednim jedva vidljivim mehanizmom svojih nagona kojima se može upravljati pomoću straha pred kaznom i nade u nagradu. U analizi koja bi ukazala i na niz drugih za tu podršku relevantnih momenata (a o nekima smo već i govorili) ne treba potcijeniti i jedan sasvim specifični elemenat u situaciji kad se smatra da je nacionalni kriterij postao jedini prije svega za vrednovanje ljudi i za tzv. kadrovsku politiku. Opasnost o kojoj je riječ postaje stvarna tek onda kad takvu valorizaciju preuzme »vrhuška« tj. kad se odozgo dekretira nacionalno kao temeljno, najvažnije, presudno za karakterizaciju pojedinaca i grupa. Tada, naime, često mediokriteti (a mediokriteti nisu u manjini već se, stalno pothranjivani u svom benignom mediokritetstvu, uspješno i lako množe), ljudi bez poziva, neradnici, galamdžije, ljudi bez znanja i karaktera, moralne i intelektualne nule, ljudi koji nisu ništa drugo nego pripadnici jedne nacije, tada svi oni preko noći postaju neko i nešto upravo po toj svojoj pripadnosti. To je njihova životna šansa, koju im inače nitko i nikad ne može na osnovu bilo kojeg drugog kriterija pružiti, i oni tu šansu neće tako lako ispustiti iz ruku. Takvu karijeru, međutim, može omogućiti samo vlast, pa stoga i nacionalizam tako naglo raste, kad se na čelu državnog aparata jave nacionalni vođe.

Takvo njegovanje karijerizma na osnovu isključivo nacionalnog kriterija bitna je osebina birokracije koja samim svojim birokratskim bićem uvijek iznova *mora* postavljati hijerarhijske

odnose među ljudima. No izbor po nacionalnom ne može biti javan, on je nužno obavijen misterijem, jer svi svagda mogu biti dobri pripadnici nacije, ali samo apsolutni autoritet može vršiti izbor između njih i odrediti blažene koji će biti pripušteni onom rangiranju koje je vezano za veće ili manje privilegije. Kriterij izbora ne može biti bilo koji osobni kvalitet, znanje, sposobnost (što se sve može javno provjeriti), već to mora biti tajni izbor (jer se ne može javno priznati da je izvršen na osnovu poslušnosti). Stoga je birokracija, dok postoji kao birokracija, vezana uz tajnu i karijerizam na osnovu pokornosti. Marx je to u »Kritici Hegelove filozofije državnog prava« upravo klasično formulirao pa kad čitamo taj, kao i mnoge druge njegove tekstove, postaje jasnije zašto mnogi suvremeni karijeristi i kod nas Marxa smatraju odavno zastarjelim: »Opći duh birokracije je *tajna*, misterija koja se održava u njoj samoj putem hijerarhije, a prema vani kao zatvorena korporacija. Otvoreni duh države, a isto tako i javno mišljenje izgledaju stoga birokraciji kao *izdaja* njene misterije. *Autoritet* je stoga princip njenog znanja, a obogotvorenje autoriteta njeno *uvjerenje*. Ali u njoj samoj se *spiritualizam* pretvara u *grubi materijalizam*, u materijalizam pasivne pokornosti, vjere u autoritet, u *mehanizam* krutog formalnog djelovanja, gotovih principa, nazora i tradicija. Što se tiče pojedinog birokrate, državni cilj se pretvara u njegov privatni cilj, u *potjeru za višim činovima, u tečenje karijere*« (K. Marx: Kritika Hegelove »Filozofije državnog prava«, str. 65, kurziv Marxov).

Takva potjera za višim činovima u jednoj hijerarhijski organiziranoj zajednici može doista postati kobnom u momentu kad se isključivo vjernost vlastitoj naciji proglašava *vrhovnim principom*. Tada izlazi iz rupa zadnji kontrare-

volucionarni ološ, tada dižu glavu i nalaze svojih pet minuta propali političari i kultur-tregeri, tada stvaraju karijeru beskrupulozni laktaši, ona klatež što je potajno i kukavički čekala da dođe »njihovo vrijeme«. Benigne su, ni za koga opasne, pa stoga i nikom ne mogu smetati budnice po krčmama, rodoljubne manifestacije i sva moguća (pa i nemoguća) nacionalno-romantička paradiranja. Isto tako nisu zabrinjavajući ni nacionalistički protesti, otvorena opoziciona pisma, zabrinuta upozorenja (koja, mogu čak i pozitivno upozoriti na neke anomalije). Ne treba da nikoga glava boli zbog trobojnica, ali treba biti ozbiljno zabrinut onda, ako netko isključivo pomoću trobojnice postigne ono što inače ne bi nikad mogao postići, ako ona može bilo kome poslužiti kao jedna legitimacija za njegovu sposobnost, karakter, znanje. Tada može nastupiti poplava onih koji su uvijek bili »dobri sinovi svoje nacije«, tada više nema benigne igre s nacionalnim, tada dolazi do otvorenog terora mediokriteta, lažnih veličina koji bez kompromisa krče put svojoj karijeri i brišu, u ekstazi ludila i bjesnila, svakog tko im stane na put.

Takvom se nacionalističkom totalitarizmu u *principu* otvara odmah put kad mjerilo vrednovanja može (čak i u najmanjoj mjeri) postati to što je netko na primjer Nijemac, Rus, Mađžar, Srbin, Hrvat itd., jer taj kriterij pretpostavlja da je nečija (manja ili veća) zasluga što se rodio kao pripadnik određene nacije, pa se onda dakaako i njegova afirmacija može (makar i minimalno) uopće temeljiti na samoj toj činjenici, koja bi se mogla na primjer i rasno odrediti. Pri tom je važno naglasiti da ukoliko je i raniji princip bio zasnovan na preferiranju nacionalnog habitusa jedne nacije, tada *nije njemu suprotstavljeno*, već se nalazi u istom koordinatnom sustavu ono načelo kojim se sada daje prednost pripadništvu

nekoj drugoj naciji. To je *isti* princip i dovodi do *istih* rezultata, pa stoga nikakve eventualne ranije nacionalne anomalije ne mogu biti razumni alibi za novi nacionalizam. Nacionalizmom se nacionalizam ne pobija, već širi.

Marxova teza da proletarijat nema domovine znači prije svega to da međunarodni proletarijat ne smije dozvoliti da ga se uvede u manipulacije s domovinom, da on na »oltar domovine« u kojoj jedna klasa dominira nad drugom ne želi i neće ništa žrtvovati i da je svaka takva domovinsko-patriotska euforija promišljena mistifikacija vladajućih. Ta Marxova postavka znači samosvijest proletarijata o tome da se njegova braća nalaze i u drugim domovinama, a njegovi životni neprijatelji i u »njegovoj« vlastitoj. Stoga je svakako vezivanje proletarijata uz ono apstraktno domovinsko, uz nacionalno kao nacionalno *izdaja* interesa proletarijata, kao što su je, uostalom, učinili npr. lideri II internacionale, glasajući za ratne kredite svoje domovine i vršeći tako svoju »patriotsku dužnost« koja je *dijametralno suprotna* klasnim istinskim internacionalnim interesima radničke klase.<sup>13</sup> Da je ikada Marx mislio kako je nužno da se proletarijat veže isključivo uz vlastite nacije, tada ne bi nikad napisao ni lozinku — nadam se da se barem ona poznaje i priznaje — »Proleter i svih zemalja, ujedinite se« već u najboljem slučaju: Proletarijati svih zemalja, ujedinite se. Ipak je Marx znao šta piše i govori, pa nam njegovi suvremeni nacionalistički tumači izgledaju doista kao trećerazredni šarlatani, i moglo bi ih se

---

13) Poznato nam je isto tako iz naše vlastite nedavne prošlosti, čije je interese — nasuprot internacionalističkom URS-u — branio nacionalistički HRS. Ne bi, čini mi se, stoga bilo naodmet da neki naši novj nadobudni sindikalisti i vatreni nacionalni stjegonoše malo zavire u povijest našeg sindikalnog pokreta.



kao loše lakrdijaše, prekrive kričavim plaštem nacionalizma, potpuno ignorirati, kad ne bi iza te lakrdije opasno provirivala i moguća tragedija. Marx je upravo u tim temeljnim tezama izvanredno jasan i nedvosmislen, pa se nikakvim istrgnutim i polovičnim citatima (koji se često upravo stoga pretvaraju u falsifikate) ne može zamutiti njegova pozicija. Mogu se, doduše, u tom pogledu i potpuno osporiti Marxovi nazori, kao, uostalom, i nazori svakog teoretičara, ali je tada doista mistifikatorski i sofistički postupak tvrditi da je takvo osporavanje marksističko. Zaklanjati se za Marxov autoritet, nemati hrabrosti da se javno istupi u obranu jednog drugog, njemu dijametralno suprotstavljenog koncepta, karakteristično je za naše bivše i sadašnje furtimaške perjanice koji su, uostalom, hrabri uglavnom onda kad iza njih čvrsto stoji kordon policije. Tako je i »hrabrost« pred auditorijem koji unisono plješće i jednoglasno bira »nova« rukovodstva, tipična za jedan mentalitet koji nema *sam* bilo šta kazati i koji je ne tako hrabrim postupcima (s mnogo onih intriga koje se ne vide na pozornici i osiguravši sebi dobro nošeno zaleđe) mogao istupiti kao sam unutarnji glas nacije. Tako nacionalna euforija koja je uvijek nošena unosnim »zbijenim redovima«, jer je tako jača i prodornija, — omogućuje ljudima kojima je jedina dužnost proglasiti se pobornicima nacionalnog preporoda — da stvaraju karijere nacionalnih vođa svojim — često i po vlastitom priznanju — vrlo prosječnim demagoškim istupima. (»Oni će reći da smo primitivci«). Jer, tko bi mogao biti protiv toga, kad je tako otvoreno napao »izdajice« nacije i kad, eto žustro i strastveno iz svega grla brani našu »zajedničku stvar«.

Staljinizam u *svojoj biti* nije bio i nije još uvijek danas upravo u tom momentu tako različit

kao što se ponekad misli od totalitarnih režima prošlosti i ekstremističkih desnih pojava u suvremenosti. I to ne samo po tome što je staljinizam pojava nerazdvojno vezana uz tipični velikoruski nacionalizam (pa i šovinizam), ne samo zato što je to uvijek bio i što je to još uvijek i danas *lažni* internacionalizam i *lažna* pozicija radničke klase, već i zato što je uporno podgrijavao i gajio u masama osjećaj da se postaje posebni pa i viši čovjek samo pomoću vjerne pripadnosti jednoj državi («veliki sovjetski čovjek») ili jednoj partiji («ljudi izuzetnog kova»). Ne treba nikad potcijeniti tu opasnost one staljinističke i totalitarističke koncepcije koja ljude čini ljudima zbog članstva u jednoj organizaciji ili zajednici, u kojoj i po kojoj bijedni filistri postaju moćni, oni po sebi beznačajni, značajni. Upravo tako najlakše ambiciozni primitivac, koji *nužno* u obranu svog položaja mora brutalno obračunavati sa svime što mu imalo smeta, dolazi u položaj da mjeri, određuje, vrednuje i odlučuje npr. o svim fenomenima kulture. Onaj tko sam nije nikad napisao ni retka, dolazi kao disciplinirani sin naroda, države ili stranke u položaj najmeritornijeg suca nad svim što je napisano. Uz to se onda, dakako, razvija i čista »teorija« o nepouzdanim ili odnarođenim intelektualcima, tom izrazito »kollektivom« elementu, kojeg se nikako i nikada ne da sa sigurnošću uklopiti u konstruktivne planove za konsolidaciju postojećeg.

Borci za preferiranje nacionalnog misle često da se bore i za specifičnosti, raznolikosti, različitosti, da se zalažu za bogatstvo ljudskih manifestacija, šarenilo stila i vlastitost života. Oni pri tom gube iz vida da se upravo pomoću nacionalnog do sada postigla, a može se i u buduće postići najbeskompromisnija nivelacija, monolitnost koja do užasa može osakatiti, onemogućiti i zatrti autentičnu ličnost i obnevidjeti je, koja

vrijeđa intelektualno i ljudsko dostojanstvo i srozava čovjeka na bestijalne instinkte i zakone horde. Građanski kapitalistički poredak doveo je do monstruoznih rezultata u tom izravnanju, pri kojem su padale glave kao »glavice kupusa« čim su postale svjesne svog neljudskog položaja. Taj memento doista ne treba zaboraviti, jer ni ono što se zove socijalizam, kao što znamo, nije lišeno opasnosti da upadne u takvu, za čovjeka ponižavajuću uravnilovku.



pogovor



Ova knjižica eseja u neku je ruku nastavak knjige »Zašto« objavljene 1968. godine u izdanju biblioteke »Razlog«. Kao što joj i pokazuje naslov ona je svojim osnovnim preokupacijama upravljena protiv dogmatika pa ta usmjerenost u bitnom određuje i njen filozofski horizont i metodološki pristup raznim fenomenima suvremenog svijeta. U tu se tematiku na određen način uklapaju i neki ranije pisani biografski croquisi heretika kao i pokušaj da se angažirano-stvaralačkim pristupom umjetnosti odstrani, koliko je više moguće, onaj debeli talog raznih shematiziranih sociologističkih i drugih mrtvozorničkih seciranja što se tako često krstio marksističkim imenom.

Smatrajući da je u borbi protiv dogmatika (a prije svega onih »marksističke« provenijencije) još uvijek najjače oružje marksizam, autor ovih eseja želi pokazati da dogmatizam nije neka »varijanta« (slabija, neinteligentnija, nedomišljenija itd.) marksizma već da on sav počiva na jednoj sferi mišljenja i djelovanja što vodi općeduhovnoj i, prije svega, ljudskoj stagnaciji, *bitno* i dijametralno suprotstavljenom temeljnoj dimenziji i samoj kvintesenciji marksizma.

Danas, kad je marksizam ne samo »izašao iz mode« već i postao meta kojekakvih (pa i potpuno primitivnih) napada i negacija, kad postoje moćni koncerni štampe koji su »prerasli« građansku neutralno-objektivističku poziciju i jasno se, u strastvenoj mržnji prema svemu revolucionarnom, deklarirali kao antimarksistički, nije ni lako ni jednostavno — pogotovu nakon svega onog što je marksizam tako teško kompromitiralo — pokušati braniti temeljnu marksističku poziciju. Ismijavana i osporavana od »marksista« dogmatika i otvorenih desnih antimarksista podjednako, marksistička se kritička misao nalazi već poodavno u nezavidnoj situaciji. Pri tom valja naglasiti da je dogmatici ne napadaju tako žestoko i zahuktalo samo stoga što heretike — koji se pozivaju na ista imena kao i oni, jedini pravovjerni čuvari istine, a dovode do suprotnih konsekvencija — treba oštrije tući nego direktne protivnike — već prije svega zato što je upravo marksistički koncept u stanju da najviše i najnemilosrdnije demistificira, ogoli, demitologizira, pokaže u pravom svijetlu onu apologiju postojećeg što se u svijetu i kod nas prodavala pod marksizmom. Mislim da upravo marksistička pozicija temeljitije i dublje od bilo koje druge suvremene filozofije može ukazati na korijene i bit svega onog što se naziva dogmatizmom, staljinizmom i političko-pragmatističkim pozitivizmom. Marksizam je pao dakle u »nemilost« (pa su dogmatici mnogo pomirljiviji i prema raznim direktno antimarksističkim građanskim filozofskim koncepcijama nego prema marksistima) i stoga što je to najoštrij organon u borbi protiv pseudomarksizma koji vlada decenijama kao državotvorna, pravolinijska, apologetska ideologija učmalih i ukiseljenih, samozadovoljnih žbira poretka i policijskih duša. Takvo novo afirmiranje marksizma, takav pokušaj nje-



govog rehabilitiranja kao osnove za permanentan i realan kritički odnos, dakako da se ne može svidjeti ni onim bezbrojnim pomodarskim epigonima i prepisivačima raznih zapadnoevropskih filozofskih i socioloških škola, koji, u duhu vlastitog kolonijalnog mentaliteta, izvlače često najgoru starudiju i otpatke raznih davno napuštenih, olinjalih formalističkih koncepata i »ispunjuju« ih zatim našom vlastitom kvazifilozofskom, najčešće klerikalnom baštinom. Pokušati u tu zagušljivu tamu unijeti makar i malo svijetla i zraka, raskrčiti prašjavu kvaziučenost mudraca s oreolom čuvara velikih i svetih tradicija, obraniti marksizam od njegovih službenih branitelja, danas je posao neophodan i urgentan možda više nego ikada. I premda ova knjižica eseja nema većih filozofskih ambicija, ona ipak — ako imalo može potaknuti misao o tim pitanjima — ispunjava svoj smisao. Njene granice, ograničene i ograničenošću predmeta raspravljanja, jasno uočava i sam autor, pa će stoga pozdraviti svaku kritiku koja želi iz dublje filozofske dimenzije, slobodnije, autentičnije i dosljednije ući u kritiku pitanja koja je autor ovdje pokrenuo. Bilo bi, međutim, s druge strane, apsurdno pretpostaviti da će od dogmatika svih boja biti dobrohotno dočekana. Jer ona je i pisana — contra dogmaticos.

(1971)



## PRAXIS — DŽEPNO IZDANJE

### DOSAD OBJAVLJENI BROJEVI:

1. B. Bošnjak, M. Škvorc: Marksist i kršćanin
- 2-3. Dijalektika oslobođenja
- 4-5. I. Kuvačić: Obilje i nasilje
6. M. Kangrga: Razmišljanja o etici
- 7-8. M. Damnjanović: Estetika i razočaranje
9. D. Grlić: Contra dogmaticos

### U IDUĆIM BROJEVIMA:

- G. Petrović: Čemu »Praxis«  
D. Guérin: Anarhizam  
Crkva u otporu (zbirka kršćanskih mislilaca)

DŽEPNO IZDANJE PRAXIS izlazi tromjesečno. Pojedini broj stoji 12,50 ND, dvobroj 25 ND, godišnja pretplata 40 ND.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE PRAXIS izlazi dvomjesečno. Pojedini broj stoji 10 ND, dvobroj 20 ND, godišnja pretplata 48 ND.

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.

contra dogmaticos

danko grlić

Danko Grlić rođen je u Gračanici 1923 god. Diplomirao je i doktorirao na Zagrebačkom sveučilištu. Do sada je objavio knjige: Filozofija (1963 i 1965), Umjetnost i filozofija (1965), Leksikon filozofa (1968), »Zašto« (1968), Tko je Niče (1969), Leksikon filozofije (1971).